

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP

ANO V, N. 5, DEZEMBRO /2006
PUBLICAÇÃO ANUAL

ORGANIZAÇÃO
PROF. DR. JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR
PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS

ISSN 1679-5393

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	RECIFE	p. 1-293	ANO V	N. 5	DEZEMBRO 2006
---	--------	----------	-------	------	---------------

FASA EDITORA

Rua do Príncipe, 610, Boa Vista, Fone: (81) 2119-4160,
Fax: (81) 2119-4259, CEP 50050-410, Recife-PE
Editoração Eletrônica: Lillian 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. Inácio Strieder (UFPE)
Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS)
Prof^{ma} Dr^a Maria Clara Bingemer (PUC-RJ)
Prof. Dr. Paulo Süss
Prof. Dr. Carlos Mendonza (IBEROAMERICANA-MÉXICO)

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

Prof. Dr. Antonio Raimundo de Sousa Mota
Prof. Dr. Degislundo 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 Acrízio Vale Sales S.J.

Presidente

Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J.

Reitor

Prof. Junot Cornélio Matos

Pró-reitor Acadêmico

Prof. Altamir Soares de Paula

Pró-reitor Administrativo

Prof^{ma} 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

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	RECIFE	p. 1-293	ANO V	N. 5	DEZEMBRO 2006
---	--------	----------	-------	------	---------------

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	5
 ATUALIDADE DA MÍSTICA DE SANTO INÁCIO DE LOYOLA NUMA SOCIEDADE E CULTURA SECULARIZADAS ANTONIO R. S. MOTA.....	 9
 RELIGIOSIDADE POPULAR: UMA FORMA DE RESISTÊNCIA CULTURAL NO COTIDIANO DA VIDA CAROLINA TELES LEMOS.....	 21
 O NEOPENTECOSTALISMO E AS MEDIAÇÕES DA PROSPERIDADE DRANCE ELIAS DA SILVA.....	 51
 AS CORRENTES DO PENSAMENTO CATÓLICO CÍVICO-SOCIAL NOS ANOS 1930-1952 NO NORDESTE FERDINAND AZEVEDO RITA DE CÁSSIA IVO DE MELO MACHADO.....	 85
 TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO ENTRE CATÓLICOS E XANGOZEIROS NO RECIFE GILBRAZ DE SOUSA ARAGÃO.....	 107
 O CAMINHO ZEN – UM POUCO DE HISTÓRIA IVONE MAIA DE MELLO.....	 131
 COMPROMISSO SOCIAL E RELIGIÃO: UM ESTUDO DESSA RELAÇÃO A PARTIR DAS ORIGENS DO SEGUIMENTO DE JESUS JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR GREGORINA SOUZA E SILVA.....	 157
 O EGO ILUSÓRIO COMO FONTE DA VIOLÊNCIA SEGUNDO O BUDISMO LUIZ ALENCAR LIBÓRIO.....	 191
 FRANZ ROSENZWEIG: EXPERIÊNCIA E MESSIANISMO MARCOS ANDRÉ DE BARROS.....	 221

O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA VERDADE EM SANTO AGOSTINHO

MARCOS ROBERTO NUNES COSTA

MARLESSON CASTELO BRANCO DO RÊGO.....241

O PANO DE FUNDO HISTÓRICO-SOCIORRELIGIOSO-CULTURAL

DA JUSTIÇA NO ORIENTE ANTIGO

PAULO FERREIRA VALÉRIO

FRANCISCO NAIRTON DE SOUZA ALVES.....269

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO.....291

APRESENTAÇÃO

Colocamos em suas mãos este que é o quinto volume da Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. Os artigos aqui publicados, na maioria, são fruto de pesquisas desenvolvidas nas diversas áreas da Teologia e das Ciências da Religião.

O Prof. Dr. Antonio R. S. Mota, S.J., em seu texto “Atualidade da mística de Santo Inácio de Loyola numa sociedade e cultura secularizadas”, mostra como a Espiritualidade Inaciana pode contribuir para o discernimento em meio às angústias e buscas de sentido do tempo presente.

A Profa. Dra. Carolina Teles Lemos, ao tratar do tema “Religiosidade popular: uma forma de resistência cultural no cotidiano da vida”, analisa aquilo que, segundo ela, é a principal característica da religiosidade popular: oferecer significado simbólico-religioso para os diversos setores da vida cotidiana.

O Prof. Ms. Drance Elias da Silva aborda aspectos centrais da práxis religiosa neopentecostal. A referência é a Igreja Internacional da Graça de Deus, situada na cidade do Recife. Segundo o autor, a experiência religiosa neopentecostal, que surge em meio ao infortúnio, à doença e à carência de toda sorte no cotidiano, tem-se constituído, na vida dos fiéis, uma estratégia subjetiva de força e esperança.

O Prof. Dr. Ferdinand Azevedo, S.J., e sua orientanda Rita de Cássia Ivo de Melo Machadolkj, escrevem sobre “As correntes do pensamento católico cívico-social nos anos 1930-1952 no Nordeste”. Para tanto, identificam a existência de um pensamento católico cívico-social em meio a diferentes interesses político-sociais, coexistindo com o educacional, que desencadeou no processo e na implantação das duas primeiras faculdades católicas do Recife.

O Prof. Dr. Gilbraz de Sousa Aragão, em “Transdisciplinaridade e diálogo entre Católicos e Xangozeiros no Recife”, traça possíveis caminhos pelos quais os Encontros de Irmãos podem começar o diálogo com os Xangôs do Recife e, através dos quais, a perspectiva cristã da Criação pode fecundar estruturalmente a teologia do diálogo inter-religioso, servindo-se de uma hermenêutica transdisciplinar da Complexidade, que leva às últimas conseqüências o “pluralismo assimétrico” que Torres Queiruga pleiteia nesse campo.

A Ms. Ivone Maia de Mello, ao refletir sobre “O caminho Zen – um pouco de história”, identifica alguns princípios filosóficos da educação a partir do pensamento do Mestre Zen Budista Eihei Dogen, fundador da Escola Soto de Budismo Zen, no Japão. O eixo central de seu pensamento é a idéia de não-dualidade. A educação, a partir desse ponto de vista, teria como um de seus objetivos estabelecer a consciência de interdependência e interligação entre todas as coisas, sem negar a individualidade.

O Prof. Dr. João Luiz Correia Jr. e sua orientanda Gregorina Souza e Silva, oferecem o artigo “Compromisso social e Religião: um estudo dessa relação a partir das origens do seguimento de Jesus”. O objetivo é mostrar a pertinência do Compromisso Social para a Religião Cristã, desde o movimento liderado por Jesus de Nazaré. Para tanto, retoma-se o contexto palestinese sob dominação romana para, a partir daí, analisar o alcance social do conteúdo de Mc 6,34-44, narrativa da partilha dos pães e dos peixes.

O Prof. Dr. Luiz Alencar Libório, em “O ego ilusório como fonte da violência segundo o Budismo”, apresenta a visão *sui generis* daquela Religião sobre o tema da violência. Segundo o autor, “somente o conhecimento e a vivência profunda das quatro verdades sagradas e do óctuplo caminho (*Mandala*) podem levar o homem ao equilíbrio, o caminho do meio, minimizando e/ou erradicando a violência, que corrobora no homem o verdadeiro

ego (*atman*) pela sintonia vital com *Brahman*: o Absoluto situado no fundo de toda existência”.

O Prof. Ms. Marcos André de Barros, em seu artigo “Franz Rosenzweig: experiência e messianismo”, discorre sobre os fundamentos principais da filosofia da religião de Franz Rosenzweig. Com notória influência sobre personalistas, existencialistas e neomarxistas, o pensamento de Rosenzweig teve a virtude de esforçar-se por alcançar a experiência humana em sua plenitude em um momento de profunda crise da civilização ocidental e da filosofia.

O Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa e seu orientando, Mestrando Marlesson Castelo Branco do Rego, analisam “O estatuto epistemológico da verdade em Santo Agostinho”. Segundo os autores, toda filosofia/teologia agostiniana gira em torno do problema da busca da felicidade do homem, que só será alcançada em Deus – a Verdade. Assim sendo, o problema do homem converte-se na busca da Verdade.

O Prof. Dr. Paulo Ferreira Valério e seu orientando Francisco Nairton de Souza Alves, em “O pano de fundo histórico-socioreligioso-cultural da justiça no Oriente Antigo”, partem do princípio de que a justiça não é algo originário da Bíblia, mas um anseio que lateja no coração de todos os povos antigos; Israel apropria-se de elementos concernentes à justiça, presentes em outros povos, e os enriquece com o que lhe é peculiar: a experiência de uma vida fundada na aliança com Deus, única fonte e inspiração para a prática da justiça.

Por fim, desejamos a todos uma boa reflexão a partir da leitura.

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior
Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos
(Organizadores)

ATUALIDADE DA MÍSTICA DE SANTO INÁCIO DE LOYOLA NUMA SOCIEDADE E CULTURA SECULARIZADAS

ANTONIO R.S MOTA¹

Resumo

Trata-se de mostrar como a Espiritualidade Inaciana responde, profundamente, às angustias da pós-modernidade e à busca de sentidos místicos para a vida cristã, porque, precisamente, ela ajuda a discernir, com clareza e ação do Espírito de Deus, na inteligência humana pós-moderna².

Palavras-chave: espiritualidade; mística Inaciana; angústia da pós-modernidade; ação do Espírito de Deus.

Abstract

This article aims at showing up the way ignatian (Atenção do Latin: Ignatius ou Ignacian de Ignace) Spirituality answers deeply to post-modernity anguishes – “Angoisses” – and mystical meanings for christian life, for it – ignatian spirituality; contributes decisively God Spirit Action, in post-modern human understanding. **Key-words:** post-modernity distresses “angoisses”; God Spirit Action.

Introdução

Inácio de Loyola, homem do espírito, nasceu na casa nobre de Loyola (Azpetia, Província basca, Espanha), recebe o primeiro golpe violento em Pamplona, vítima de sério ferimento, a 20 de maio de 1521. Uma bala de canhão (da época) fere-lhe, gravemente, a perna direita, abaixo do joelho, atingindo, também, a outra perna. Esteve, várias vezes, à beira da morte. A longa convalescença vai ser momento privilegiado da graça, em que o nobre sonhador de glórias “morre”, para nascer o homem do espírito. Como homem do espírito – do discernimento –, deixa, quando morre, em 1556, em Roma, uma obra espiritual e apostólica que, até hoje, marca a vida da Igreja Católica, através

da sua Companhia de Jesus, fundada, juntamente, com seus primeiros companheiros de missão: Francisco Xavier, Pedro Fabro, Diogo Lainez, Simão Rodriguez, Bobadilha e Salmerón.

Na sociedade e cultura atual, tão diferentes da sociedade e cultura do tempo de Inácio, a mensagem que ele nos comunicou, desde mais de 400 anos, tem, ainda, algo que nos dizer hoje? Certamente, sim; porque Inácio mostra, com sua experiência/carisma, como encontrarmos Deus no coração da vida. Nós, que vivemos numa sociedade e cultura secularizadas, justamente numa época de crises de sentido para vida como constatamos atualmente, no mundo da pós-modernidade³, em que, principalmente, os jovens estão buscando, desesperadamente, embora pelo avesso, nas aventuras do hedonismo que tanto os escraviza, um sentido prazeroso, no imediato satisfatório, para viverem.

Inácio, autodeterminado, após sua conversão de vida, como um peregrino de Deus, experimentava Deus na diversidade de situações que viveu: no silêncio e na ação apostólica, na oração e no estudo, no êxito e nas perseguições, na solidão e no meio dos homens e das mulheres que tão próximos estiveram na sua vida. Inácio, na sua experiência de contemplação na ação, mostra-nos como podemos experimentar a presença de Deus, em meio a nossa vida, nas circunstâncias mais diversas. Experimentar Deus, em meio à vida normal, é um bom estímulo para quem, como nós, no ativismo pós-moderno⁴, vivemos apegados às teias de relações da sociedade pós-industrial urbana e que tanto sufoca a liberdade de encontros, com sentido de realização entre as pessoas.

Inácio encontrou, verdadeiramente, a Deus e, no entanto, buscava-o sempre. Como Inácio, também nós podemos identificar Deus entre nós, no entanto, temos que buscá-lo sempre. E quem acredita que já o tenha encontrado, está muito longe Dele. Desde o momento em que Inácio teve o primeiro

encontro espiritual com Jesus Cristo, em Loyola, não deixou jamais de buscá-Lo. Temos de procurá-Lo, porque, apesar de que Ele se encontra em todas as encruzilhadas da vida, nem sempre sua presença é perceptível ao nosso coração.

1 Na sociedade atual

Na sociedade de hoje, sentimos a necessidade de descobrir Deus, entre nós, mediante as mudanças constantes de atitudes e comportamentos; é a busca própria daquele que se sente interpelado por Deus, num processo de conversão autêntica. Sentimos a exigência de buscar a Deus presente, porque Ele, como mistério inefável de amor, assim como experimentou Inácio, transcende todas as idéias que nós fazemos Dele; e está para além de nossos projetos, elaborados, às vezes, com tanto cuidado. Temos que estar dispostos a ir mais além, esse mais (*Magis*), tão relevante para Inácio; ir para além do lugar encontrado, no seguimento de Cristo, do contrário todas as coisas se convertem em ídolos encobridores do verdadeiro rosto de Deus de Jesus Cristo. Somos interpelados a transcendermos, sempre, todas as realidades com as quais trabalhamos, pelo Reino de Deus, para confiarmos nossa esperança, unicamente, em Jesus Cristo, por quem Inácio tem uma louca paixão espiritual (cf. S. Paulo aos Filipenses, 3, 7-14).

A experiência de Deus, feita por Inácio, reconhece que Deus não está longe de nós; encontra-se, no meio da nossa vida, às vezes, desconcertante. No entanto, temos que buscá-Lo, mudando nosso coração, não identificando Deus com nenhum de nossos atos, idéias ou projetos, nem sequer nosso discernimento; é necessário superá-los sempre, porque Deus transcende todas as realidades criadas e como criaturas somos confrontados com o Seu mistério de amor infinito.

Para Inácio, Deus e os homens se convertem numa

inseparável e única experiência; ajudar as almas foi a tradução do seu desejo de servir ao Senhor. E essa mística do serviço transfigurou a ação do homem, singularmente, ativo e marcado pelo desejo de fazer grandes coisas, pela Divina Majestade, como assim gostava de nomear Deus. Desse modo, Inácio desfez duas tensões: a tensão entre fidelidade a Deus e a tarefa em favor dos homens; e de outro lado, a tensão entre vida interior, necessária para uma vida verdadeiramente humana, e as ações, exigidas para transformar o mundo.

Sem dúvida, Inácio é um homem de significado para o nosso tempo, para quem, como nós, vive e luta, numa civilização centrada no homem, agitada de constantes ações intensas. O Peregrino nos lembra, como o seu olhar de contemplativo na ação, orientado aos homens e mulheres do seu tempo, em meio de uma atividade, às vezes, vertiginosa, nos afirma, com sua vida, que, também, podemos seguir a Cristo, situando-nos diante dos homens e mulheres, com a atitude interior cristocêntrica, como viveu no seu tempo: também nós podemos viver essa mística, descobrindo as grandes possibilidades e as grandes esperanças, ocultas no centro da humanidade, escutando o clamor dos pobres e oprimidos que nos interpelam a assumir um compromisso generoso para com a transformação da escravidão e pobreza do mundo atual, escutando a voz de Deus que ressoa sempre no clamor de nossa sociedade e, em consequência, dirigindo toda a nossa energia e atos para a libertação integral do humano, desde a humanidade que clama, com gemidos de parto, por uma vida mais plena. Mediante esses compromissos, podemos viver, como fez Inácio, nossa relação com os homens e mulheres, como sacramento da presença de Deus e nossa ação como serviço e luta pela construção do Reino de Deus.

Esse é um caminho inaciano de humanização de nossa atividade, com frequência mecânica e impessoal e também, ao

mesmo tempo, de divinização do nosso humanismo, às vezes, completamente fechado e secularizado.

Desde a cidade de Loyola até seu quartinho definitivo em Roma, durante 17 anos, Inácio percorreu, sem interrupção, o caminho de explorador dos sinais de Deus, na História, interrogando-se constantemente: “O que tenho de fazer para servir ao Senhor Jesus Cristo? Aonde devo ir? Como reunir companheiros para ajudar as almas? Como me preparar melhor para esta empresa apostólica? É necessário fundar uma ordem religiosa?” Pouco a pouco, o peregrino vai compreendendo, na sua experiência, que o seguimento de Jesus Cristo não é uma forma de vida estática, ou uma vida tranqüila de oração, mas, precisamente, um caminho de busca, em constante discernimento.

3 Na vivência da mística cristã na cultura secularizada

Pensando em como ser cristão, hoje, na aceleração da História secularizada, com a fragmentação cultural, religiosa e a exigência da inculturação da Fé, exigida pela evangelização! Interpela-nos à busca de novos caminhos, novas estruturas, novas formulações atuais, para sermos fiéis ao chamado de Deus, na sociedade, hoje. Sem dúvida, essa criatividade contínua poderá inspirar-se, apenas, no Espírito de Cristo, que conduz à verdade completa. O discernimento evangélico, forma mais fundamental de busca de vontade de Deus, tem um significado muito forte para o Cristianismo de hoje, que deseja ser mais personalizado, mais adulto na Fé e mais pluralista, no diálogo das culturas religiosas.

Quando o cristão, hoje, escuta a palavra de Deus e capta o eco dos clamores dos homens e mulheres, quando participa do diálogo comunitário e bebe das fontes da água

viva da Igreja, ainda não tem uma resposta pessoal à pergunta: que é preciso saber? Então, no mais profundo da pessoa, no seu coração, pode brotar uma palavra definida e clara. Isto é o discernimento. Não é, somente, uma exigência dos indivíduos, mas é, também, da comunidade cristã cujos membros querem recorrer a esse caminho de busca evangélica para responder às interpelações e interrogações da sociedade hodierna. Inácio, paciente e incansável explorador de caminhos pessoais e comunitários, converteu-se até a presente data, no mestre clássico do discernimento cristão.

À primeira vista, o nosso mundo ocidental pode produzir uma expressão positiva. A Ciência, a Técnica, o Progresso e o Bem-estar criaram um estado de auto-satisfação e de otimismo, nos ambientes mais privilegiados, economicamente. Mas não é nada difícil descobrir as zonas tão escuras, neste panorama, superficialmente e, à primeira vista, luminosa: a solidão, a falta de sentido da vida, a dor moral, a frustração... é o preço a pagar pelos demais (os pobres, os marginalizados, os milhões de refugiados, fora de seus países, os povos oprimidos). Inclusive a resplandecente imagem do mundo ocidental se vai fragmentando, com as cometidas crises econômicas e o beco sem saída em que se encontram as tentativas realizadas para conseguir uma aceitável convivência nacional e internacional, em meio do terrorismo, gerado pelas diferenças étnicas e sociais. Encontramo-nos carentes de uma atitude oficial otimista mais do que diante de resultados frutíferos. Sem dúvida, uma postura negativa e de renúncia, em relação ao nosso mundo e diante do que fazer da terra, não encaixa no espírito moderno do ocidente. A fuga do mundo, ainda admitindo um significado teológico cristão, não é do gosto do homem atual.

4 Numa espiritualidade integrada através do discernimento

Daqui um interesse atual por uma espiritualidade integradora do mundo; poderíamos dizer, como a de Inácio. Tudo, todas as coisas, são palavras-chave, na sua linguagem, tão cuidadoso para dizer o que quer. O peregrino, depois do seu tempo de luta e purificação, até chegar a eliminar tudo o que sufoca a ação construtiva e criativa de Deus, teve, em Manresa, um olhar tão profundo do mundo que lhe pareciam novas todas as coisas. Mais tarde, ensinou, nos Exercícios Espirituais e nas Constituições que ele escreveu, a encontrar a Deus, em todas as coisas abrindo um panorama admirável entre a negatividade de fugir de tudo e a ingenuidade do tudo permitido. A Pedagogia do discernimento, em Inácio, ajuda-nos a recusar os angelismos evasivos: não podemos servir a Deus, se voltamos as costas às coisas deste mundo. Trata-se de uma genuína Tradição cristã, experimentada por Inácio, em carne própria e, posteriormente, transmitida aos demais. Essa Tradição, sempre, ensinou que a ação de Deus, no mundo, e portanto no homem e na mulher, não destrói nada, mas que a tudo eleva à perfeição e plenitude. Essa experiência e magistério marcaram os discípulos de Inácio. Trata-se de uma maneira de viver como autêntico cristão que supõe, em primeiro lugar, uma contemplação do mundo, sob a perspectiva da Fé, integrando, no mesmo olhar, o conjunto das realidades da existência humana: o material e o espiritual, o humano e o divino, este mundo e a vida espiritual futura. E exige, também, um relacionar-se com o mundo, partindo das disposições novas e com o coração novo; promovendo tudo o que leva à vida e transformando tudo o que necessita ser renovado (sem deixar-se conduzir por afeição desordenada como se adverte nos EE). Uma Espiritualidade do discernimento, que derruba os muros que isolam e dividem, para integrá-los numa visão de Inácio, para hoje, numa mensagem, forte de esperança, numa época

em que, no esforço para transformar a sociedade, as iniciativas mais altas e os espíritos mais generosos parecem condenados à obscuridade de uma humanidade, ferida e dilacerada para um constante mar de crises⁵.

Como um espírito generoso e inflamado por Deus, apresenta-se-nos, assim, o mesmo peregrino, na sua busca constante de vontade divina, no início de sua conversão.

Nesse tempo, ele é, ainda, um noviço, movido pela sua generosidade, a percorrer um longo caminho de amadurecimento. Transcorrem os anos e Inácio aprende o discernimento evangélico, aprende a reconhecer seu caminho mais pessoal, no chamado a ajudar as almas e se lança a formar um grupo de companheiros de Jesus e, finalmente, depois de superar inumeráveis obstáculos, funda com eles, a Companhia de Jesus. Para servir às almas, concentrar-se-á a obra inaciana, confiante nas três Pessoas Divinas que decidem salvar a humanidade, em Cristo Histórico, que percorre as terras da Palestina e que envia seus seguidores para ajudarem aos homens, tudo isto é centro da experiência espiritual inaciana.

Inácio tem, agora, a responsabilidade mais alta do Grupo, que cada dia vai tornando-se mais numeroso: e a esse Grupo ele dirige com sua sabedoria e experiência. Toda a força interior de sua vida pessoal se concentra, no objetivo próprio da Comunidade fundada, para o serviço divino e maior bem universal e proveito espiritual das almas.

O sonhador de Loyola, o peregrino por terras do mundo, encontra-se, agora, em Roma no seu despacho e Superior Geral da Companhia de Jesus, fecundo em planos apostólicos, lançados num mar de tarefas de cartas, elaborando as Constituições da Ordem. Mas não apagou o fogo aceso, há anos no seu coração. Sabemos pelo mesmo que as lágrimas fluem, instantaneamente, nos seus olhos. Ele nos diz, também, que, sempre, e, em qualquer hora que quera, encontrava a

Deus. Um coração mais ardente, ainda, em Loyola, deixava-se levar pelos seus sonhos.

5 A mística de Inácio se mostra num amor apaixonado para servir a Deus

A vida cristã não é uma teoria ou uma moral de boa conduta. Mas que uma organização e ainda que um compromisso: **é uma paixão por alguém**. Essa é uma lição que Inácio aprendeu e que nos deixou nos seus Exercícios Espirituais; uma verdadeira escola de amor que termina, precisamente, com uma maravilhosa contemplação para alcançar amor, para encontrar a Deus, em todas as coisas. Deixar-se abraçar pelo amor de Deus, aprender a converter toda a vida em amor e serviço, em tudo amar e servir, constitui a síntese deste Livro que Inácio nos legou, como participação no dom que ele mesmo havia recebido. As últimas palavras deste Livro são, exatamente, sobre o amor divino.

Talvez em nossa sociedade, tão intercomunicada, mas anônima e fria, os cristãos pudessem colaborar com o calor de um amor que, também, na Igreja, se apaga, sob as cinzas de um pensamento e um planejamento frio, de normas distanciadas da vida real – inclusive de um compromisso efetivo e afetivo, sem o ardor de uma paixão de Fé, podendo ficar secos pela ideologia e esvaziados pela ação. Faz-nos falta um espírito idealista, um coração apaixonado, como foi Inácio, para responder às exigências da vida cristã hoje, no desafio da luta por uma sociedade mais justa e fraterna, com abertura e sensibilidade para amar, sem fronteiras. No entanto, quem consegue viver de maneira íntima, subjetiva, a presença sedutora de Cristo, enquanto sente como bem-aventurado o convite ao seguimento no combate pelo Reino de Deus. Ao estilo

de Jesus, experimentará a vida cristã, como relação amorosa, cálida e entusiasticamente, na conquista do bem.

6 Conclusão

Aquele peregrino era louco por Jesus Cristo e se lembrava, ainda, de Manresa, muitos anos depois de sua passagem por lá. Somente a relação com Jesus Cristo pode nos levar, sempre mais, a amá-Lo e segui-Lo. Isso, na linguagem inaciana, continua válido para todos os tempos e culturas. Comunicará a nossas vidas um sentido cheio de amor que fará arder nosso coração como o coração dos Discípulos de Emaús, enviando-nos como testemunhas de Jesus Cristo Ressuscitado, aos nossos irmãos e irmãs de hoje.

Dessa experiência espiritual de Inácio⁶, que chega, até nós, através dos seus Exercícios Espirituais, flui um estilo cristão de vida que não busca, somente, a Deus na oração, na liturgia, na vida da Igreja e no apostolado, mas que busca achar Deus em todas as coisas.

Essa experiência mística de Inácio o levou a se comprometer na vida histórica de seu tempo. E da mesma maneira, esse carisma nos impulsiona, hoje, à mais variada participação possível, em todos aqueles campos e atividades da vida humana, aos quais nos convoca a causa do Reino de Deus.

Nesse compromisso, em meio à agitação da vida de hoje, não temos que nos limitar ao uso dos meios sobrenaturais, mas devemos, também, empregar os meios naturais mais aptos para o fim, pois Deus não é, somente, Autor da graça, mas também, da natureza, como reconhece Inácio. Assim, ajudados pela experiência de Deus que fez Inácio, também nós, hoje, podemos fazer a nossa experiência de Deus, interpelados que somos, pelo mesmo Espírito de Deus que forjou Inácio a responder, com

grandeza, a sua contínua busca de Deus, com uma práxis cristã mística, construindo uma espiritualidade integradora do humano no divino e do divino no humano, numa ardorosa e atraente visão antropológica cristocêntrica do homem pós-moderno.

Notas

- ¹ Antonio R. S. Mota é Doutor em Teologia; Professor do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP. E-mail: amota@unicap.br
- ² Cf. MARTELLI, S., **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- ³ Cf. BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 37-52.
- ⁴ Cf. CARVAJAL, L. G., **Ideias y creencias Del hombre actual** 5. edição. Bilbao: Editorial Sal térrea - Santander, 2000, p. 153-178.
- ⁵ Cf. Ibid. p. 179.
- ⁶ Cf. CHARLES, A. B., **Lê dieu dès mystiques**, vol. 3. p. 171-333.

Referências

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido – A orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004.

CARJAVAL, L. G., **Ideas y creencias del hombre actual**. Bilbao: Editorial Sal térrea-Santander, 2000.

CHARLES, A.B., **Le Dieu des mystiques**. v. 3. Paris: Éditions du cerf. 2000.

LOMAS, Juan M. Garcia. Ejercicios espirituales Y mundo de hoy. In: **Congresso Internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 set. 1991)**. Bilbao: Mensajero- Sal Terra, 1991.

LOYOLA, San Ignacio de. **La intimidad del peregrino** (Diário

espíritual de San Ignacio de Loyola). Bilbao: Mensajero – Sal Térrea, 1991.

VILLOSLADA, Ricardo Garcia. **San Ignacio de Loyola – Nueva biografía**. Madrid: BAC, 1991.

MARTELLI, Stefano, **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

Autor: Antonio Raimundo Sousa Mota S.J.
Doutor em Teologia – Roma
Professor de teologia (graduação e pós-graduação: Mestrado em Ciências da Religião)
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Email: amota@unicap.br

RELIGIOSIDADE POPULAR: UMA FORMA DE RESISTÊNCIA CULTURAL NO COTIDIANO DA VIDA

CAROLINA TELES LEMOS¹

Resumo

Este texto pretende resgatar, ainda que brevemente, os caminhos do debate em torno da denominação mais adequada ao conjunto de práticas religiosas que povoam as vivências cotidianas da maioria da população brasileira. Procuramos destacar algumas implicações decorrentes da opção por uma ou outra denominação, bem como evidenciar a principal característica da religiosidade popular, qual seja, sua ocupação com as questões práticas cotidianas da vida de seus praticantes.

Palavras chaves: religião, religiosidade popular, resistência cultural, cotidiano

POPULAR RELIGIOSITY: A FORM OF CULTURAL RESISTANCE IN DAILY LIFE

Abstract

This text intends to recover, even briefly, the debate around the more appropriated denomination to the set of religious practices that inhabits the daily life experiences of most Brazilian people. We tried to put in relief some implications resulted from the option for one or another denomination, as well as to evidence the major characteristic of popular religiosity, which is its concerns with daily practices of its practitioners' lives.

Key-words: religion; popular religiosity; cultural resistance; quotidian

Há algum tempo, a relação entre o enriquecimento dos países do chamado primeiro mundo e o empobrecimento dos países do chamado terceiro mundo; modernidade e pós-modernidade; secularismo e aumento de manifestações religiosas; desenvolvimento e conservadorismo, entre outras, suscitaram uma série de perguntas em relação a diferentes temas relevantes que configuram a sociedade atual. Entre os temas interrogados está

a religião. Inúmeras pesquisas surgiram nas mais diversas partes do mundo, como tentativa de compreender, analisar e situar o fenômeno religioso no interior das sociedades. Na América Latina, a religiosidade popular foi uma das áreas do fenômeno religioso que mereceu destacada atenção dos/as pesquisadores/as.

A multiplicidade de pesquisas que tem surgido nas últimas décadas, sobre temas relacionados com o fenômeno religioso tem evidenciado a complexidade dos diversos conceitos com os quais se trabalha. Religião, igreja, religiões, igrejas, religiosidade, religião popular, religiosidade popular, catolicismo popular são termos utilizados, algumas vezes, sem muita precisão de significado.

Este texto pretende resgatar, ainda que brevemente, os caminhos desse debate e algumas implicações decorrentes da opção por um deles. Pretendemos ainda evidenciar que a principal característica da religiosidade popular é sua ocupação com as questões práticas cotidianas da vida de seus praticantes.

1 Religião

A tentativa de diversos autores de conceituar a religião evidencia a dificuldade de apresentá-la de forma isolada de suas concepções mais gerais de sociedade. É o caso de Durkheim (1989), para o qual a religião se define muito mais pelo papel de produção e manutenção da coesão social que desempenha na sociedade do que como um conceito do que seja a religião em si. Para ele a base do fenômeno religioso, o sagrado, está sempre vinculado ao caráter eclesial.

A religião é, então, um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, quer dizer, separadas e proibidas, que associam em uma só comunidade moral, a igreja, todos aqueles que aderem a essas crenças. Uma vez que a religião, enquanto força de coesão social, tenha sido

incorporada profundamente, emerge no crente uma consciência de pertença social muito desenvolvida, na qual se distinguem o profano (caráter vinculado às coisas da vida cotidiana) e o sagrado (valores do grupo, que superam os indivíduos, por isso mesmo transcendentos).

Em uma outra perspectiva, Gramsci (1981, p. 21-25) reavalia as críticas marxianas da religião (religião como fruto da alienação e ópio do povo), considerando o possível aspecto revolucionário apresentado pela mesma em alguns períodos históricos, como no início do Cristianismo. Segundo ele, a ideologia religiosa como concepção de mundo das classes subalternas pode desempenhar, e no passado desempenhou um papel progressista, fornecendo aos grupos sociais uma base ideológica para uma ação prática positiva. A religião cristã desempenhou assim um papel histórico positivo.

Porém o próprio Gramsci alerta para os limites das funções sociais positivas da religião, sublinhando que o reconhecimento da necessidade da religião não deve levar ao erro inverso, ou seja, considerar que toda ideologia religiosa é necessária. Para o autor, a religião é apreciada em função de seu conteúdo e não tanto da atitude prática que ela encerra. O determinismo católico é necessário quando corresponde a um movimento popular, mas deve ser combatido quando leva as classes subalternas à passividade.

Olhando a religião por um viés diferente tanto de Durkheim como de Gramsci, Weber (1991), com o objetivo de analisar o desenvolvimento da racionalização da vida humana, compreende-a como um fator de mudança que ocorre em íntima afinidade com as mudanças desencadeadas em outros aspectos da sociedade em geral. O primeiro passo desta mudança se dá na passagem da magia para o culto sacerdotal, na qual a religião se caracteriza por seus aspectos de clareza e de sistematização de idéias sobre o sagrado. Caracteriza-se ainda pelo caráter

normativo das idéias religiosas. A clareza e o caráter normativo das idéias têm a capacidade de orientar a ação concreta e atual do indivíduo. Segundo esse autor, toda religião possui uma metafísica, que implica uma atitude diferente frente ao mundo e às realidades profanas; da metafísica de cada religião deriva uma ética diferenciada, que motiva a pessoa de modo diferenciado frente à ação profana; Portanto, a religião é uma das causas principais de diferenciação social em função precisamente da metafísica ou da ética que cada caso implique.

O pensamento de Gramsci, Durkheim e Weber revelam uma concepção de religião não pelo que ela é em si, mas pelo que ela faz e produz nas pessoas e nas sociedades. Essa perspectiva é superada por Luckmann (1973). Esse autor pretende observar e reconstruir o mundo dos significados subjetivos para definir com referência a eles os diversos fenômenos sociais. Segundo esse autor, as formas sociais da religião se baseiam no que, em certo sentido, é um fenômeno religioso individual. A individuação do conhecimento e da consciência é a matriz da intersubjetividade humana.

Na sequência do pensamento de Luckmann, Berger (1985) afirma que a religião tem um papel fundamental na construção de um mundo humano, que abrange três momentos: exteriorização, objetivação e interiorização. Nessa construção, a religião se apresenta como um universo simbólico de significados que legitimam a estrutura da sociedade.

Ainda apresentando uma concepção de religião que se insere mais no campo da subjetividade, Fromm (1970) a define como qualquer sistema de pensamento e ação seguido por um grupo e capaz de conferir ao indivíduo uma linha de orientação e um objeto de devoção. Na sequência do pensamento de Fromm, Esteves (1977) afirma que, em todas as religiões ao longo da história, mesmo que seja menos evidente ou ausente a figura da divindade, encontra-se um núcleo mítico teológico ou filosófico.

Esse núcleo é destinado a dar conta do significado da vida e situá-la em relação a fenômenos mais ou menos centrais, como o sofrimento e a morte.

As perspectivas apresentadas por Luckmann, Berger, Fromm e Esteves colocam interrogações às instituições religiosas atuais, uma vez que dão ênfase ao caráter autolegitimador próprio às lutas pela autopreservação.

Segundo Maduro (1983, p. 27-32), apesar de que, convencionalmente, respondamos que religião significa crença em Deus, não podemos ignorar o fato de que a história de nossa língua está intimamente ligada à história de uma religião particular, o catolicismo. Esse fato não teria marcado profundamente o significado que damos ao vocábulo “religião”? Segundo esse autor, embora a palavra “religião” seja de origem latina e tenha surgido antes do cristianismo, sua etimologia não é clara:

alguns a deduzem de re-ligare (amarrar de novo ou amarrar fortemente; neste caso, religião significaria alguma coisa como fiel e estrita observância de um compromisso a que alguém se haja ligado). Outros a deduzem de re-legere (re-ler ou interpretar ao pé da letra, por exemplo, um código). Enfim, há ainda os que deduzem de re-elegere (voltar a escolher ou aceitar em definitivo, por exemplo, um caminho de vida). (MADURO, 1983, 28).

Maduro (1983, p. 28-29) afirma ainda que, em centenas de línguas, não encontramos palavras autóctones que sirvam para traduzir satisfatoriamente o uso correto de nosso vocábulo “religião”. Isso significa que ela é uma palavra situada histórica, geográfica, cultural e demograficamente no seio de uma língua; é esta situação particular que lhe dá um significado que, por ser rico, é também complexo, variável, multívoco e obscuro. Após ter feito as observações acima, Maduro propõe um conceito provisório de religião como:

uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças sobrenaturais, personificadas ou não, múltiplas ou unificadas, tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus semelhantes. (MADURO, 1983,p. 31).

Na mesma linha de Maduro, Martelli (1995, p. 34) define a religião como “depositária de significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividades são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente”. Portelli (1984, p. 21) acrescenta ao conceito de Maduro e de Martelli a questão do culto. Segundo esse autor, os crentes “criam um sistema de relações (culto) entre os homens e essas forças (deuses)”. Uma articulação entre as definições de Maduro, de Martelli e de Portelli conteriam os principais elementos que, a nosso ver, exprimem o que entendemos como religião.

2 Catolicismo popular

O conceito de religião apresentado acima se refere ao fenômeno religioso, de modo geral, ou seja, os referidos autores não a especificam enquanto religião popular ou oficial. No entanto, segundo Gramsci (1981), a religião não é um conjunto ideológico homogêneo, mas subdividido concretamente em sub-religiões. Se considerarmos uma mesma religião, por exemplo, o catolicismo, ficará evidente que, sob a aparência de homogeneidade ideológica, de fato existe uma subdivisão paralela aos diferentes grupos sociais que a compõem. Para ele:

Toda a religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer “superficialmente” unitária, a fim de não fragmentar-se em Igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multidão de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo. (GRAMSCI, 1981, p. 144).

Seguindo a linha gramsciana, colocamo-nos a pergunta: então, religiosidade popular ou catolicismo popular? É muito tênue o fio que separa um conceito do outro. Segundo Sues (1979, p. 26), a noção “catolicismo popular” deve ser pensada como membro médio da série: Igreja Católica - catolicismo popular - religiosidade popular. Esse mesmo autor afirma que o catolicismo sempre deve ser concebido como um conjunto aculturado da fé. Deve-se entender por ele “todas aquelas manifestações da vida de um povo originadas da Igreja Católica, numa situação bem concreta de sua história, e que conservaram a Igreja Católica como sistema de referências, embora com determinados elementos culturais não contemporâneos”.

Segundo esse autor, o catolicismo é um sistema concreto de mediação da Igreja Católica. No encontro desta com outras culturas, dá-se uma osmose parcial do catolicismo, principalmente entre as elites que, por causa de seu estado supra-regional de informação, mais facilmente são capazes de superar o isolamento regional. Esse fator resulta em uma identificação conceitual ampla com o catolicismo oficial. Daí se origina o desnível entre o catolicismo oficial e o catolicismo do povo simples, pois este mantém, em sua prática religiosa, os

traços culturais próprios de seu meio e que nem sempre são idênticos aos conceitos e doutrina do catolicismo. No entanto, há uma relação dialética entre catolicismo oficial e catolicismo popular, pois a criatividade e experiência religiosa concreta próprias que são possíveis no catolicismo popular, também renovam as instituições e a teologia da Igreja oficial.

O conceito de catolicismo popular apresentado por Suess (1979, p. 26) é bastante claro quanto à origem deste, ou seja, a Igreja Católica. Porém, nas pesquisas que tratam dessa temática, embora algumas vezes não precisando o conceito, os/as pesquisadores/as o utilizam de uma forma muito mais abrangente. Nele cabe uma diversidade de práticas tal, que fica difícil diferenciá-lo do conceito de religiosidade popular. Azzi (1978, p. 52-69), ao fazer um histórico sobre a formação do catolicismo popular brasileiro, coloca em suas origens o catolicismo trazido pelos colonos portugueses, o judaísmo, os cultos indígenas e africanos e o protestantismo. Nesse quadro, fica difícil enquadrar o conceito de catolicismo popular de Azzi naquele que nos sugeriu Suess.

Segundo Azzi (1978), os colonos portugueses trouxeram um catolicismo mais íntimo, mais impregnado de sentimento religioso, o catolicismo das aldeias portuguesas; com seus santos padroeiros familiares, festejados em datas especiais e seu culto às almas, adaptado às variações ambientais e sociais da nova terra. No Brasil, esse catolicismo lusitano, pela sua abertura e o ambiente em que foi praticado, assimilou muitos elementos de religiões presentes: judaísmo, com os “cristãos novos”; cultos indígenas e africanos, e o protestantismo, formando assim um grande sincretismo religioso. A miscigenação racial constituía, dessa forma, um elemento básico para a miscigenação religiosa, ou seja, para a formação do catolicismo popular brasileiro, pois se, de início, esta sofreu influência judaica e indígena, também a influência africana foi marcante e duradoura, permanecendo

até hoje.

Uma das formas mais expressivas do sincretismo religioso presente no catolicismo popular brasileiro é, sem dúvida, a mistura entre o culto dos santos católicos e o culto dos orixás africanos.

Freire (1994) nota essa influência africana ao dizer que a porta de vidro do santuário se abriu no Brasil, escancarou-se mesmo, para deixar entrar orixás de cajá disfarçados de São Cosme e Damião; São Beneditos pretíssimos, Santas Efigêneas retintas; Nossas Senhoras dos Rosários morenas: santos de cor que tomaram lugar entre Santo Antônio cor-de-rosa e querubinzinhos louros. Até Nossa Senhora amulatou-se, engordou e criou peitos de mãe preta nas mãos de nossos santeiros. A imagem de Jesus que mais se popularizou nos altares do Brasil foi a do judeu bem moreno, cabelo e barba pretos ou castanhos.

Entre os elementos que compõem o catolicismo popular brasileiro, Azzi (1978, p. 53-58) cita ainda a influência medieval, com ênfase em três aspectos: as romarias, as bruxarias e as blasfêmias.

De origem medieval, a romaria chegou ao Brasil através da cultura lusitana. Ela tem a finalidade de exprimir a fé e homenagear o santo cultuado. Com muita frequência, essa expressão de fé se manifesta pelo fato de vir pedir uma graça ou cumprir uma promessa. Desse modo, visita-se o santo tanto para pedir favores como para agradecer benefícios recebidos mediante sua proteção.

As bruxarias foram violentamente perseguidas pela inquisição medieval. Na mentalidade popular, as mulheres consideradas bruxas possuíam forças e poderes extraordinários por intervenção do demônio. Com frequência, essas crenças, contendo os segredos e os rituais da bruxaria, de origem européia, são transplantadas para o Brasil.

As blasfêmias e irreverências dirigidas contra Deus, contra os santos e contra os mistérios cristãos aparecem, freqüentemente, nos processos inquisitoriais realizados no Brasil colonial. Nas denúncias das mesmas, pode-se vislumbrar o clima de insatisfação e rancor em que vivia a população brasileira diante de uma expressão religiosa imposta e obrigatória dos colonizadores.

Pelo que evidenciamos acima em relação à composição do catolicismo popular, podemos concluir que o rígido controle público exercido pela Igreja e pelas elites sociais não chegava a atingir o âmago das consciências das pessoas dos meios populares. No período colonial, podemos dizer que, dominando a vida pública e social, está a religião católica, imposta e defendida pela hierarquia eclesiástica, com a colaboração do braço secular. Exteriormente, toda população participa dos ritos católicos. Às ocultas, porém, e em lugares afastados do controle social, sobrevivem diversas outras religiões, entre as quais destacam-se o judaísmo e os múltiplos cultos indígenas e africanos.

Se os elementos que compõem o catolicismo popular brasileiro são os explicitados acima, necessitamos um conceito muito amplo para contemplá-los, uma vez que esta explanação suscitou uma série de perguntas: a origem do catolicismo popular brasileiro seriam as proposições teológicas e práticas religiosas trazidas pela Igreja Católica, ou seriam as concepções e práticas religiosas das diferentes culturas que compõem a sociedade brasileira: índios, negros, judeus? Existe alguma prática religiosa no Brasil que não necessita ser enquadrada neste conceito? O que caracteriza o catolicismo popular é a filiação religiosa à Igreja Católica? Se for isso, considerando os diferentes níveis de filiação dos fiéis a essa Igreja, grande parte da população brasileira pode ser incluída entre os praticantes de catolicismo popular.

3 Religiosidade popular

Parker (1996, p. 42 e 49) faz uma opção pelo termo “religião popular”, considerando-o como mais adequado para tratar cientificamente do fenômeno religioso popular na América Latina. Para esse autor, trata-se da “manifestação da mentalidade coletiva sujeita às influências de um processo de modernização capitalista e de suas manifestações na urbanização, na industrialização, na escolarização e nas mudanças nas estruturas produtivas e culturais”. A religião popular se caracteriza precisamente por ser um momento de manifestação do campo religioso que é distinto do oficial-institucional, mas que se relaciona de forma dialética com este.

Ao explicitar, de forma mais alongada, sua compreensão de religião popular, Parker (1996, p. 50-51) afirma que o fenômeno religioso aparece no campo de significações e linguagens de uma coletividade quando esta se vê frente a frente com o problema do limite, ou seja, quando a população se defronta com a grande contradição vital: garantir a reprodução da vida nesta terra e além dela. Esse limite vivido pelos atores como incerteza coletiva requer o estabelecimento de um nexos social de ordem simbólico-ritual, um cosmo sagrado que possibilite a geração de representações coletivas que ofereçam um sentido coletivo aos atores ou à sociedade. Esse sentido deverá inscrever o esforço da produção e da reprodução sociais num referencial transcendente “seja para rememorar uma origem fundante, para conservar e legitimar a ordem presente, ou para transformar o presente em função de um futuro qualitativamente distinto”.

Segundo Parker (1996), a religião, como produtora de sentido, é um componente primordial do campo simbólico-cultural de um grupo ou sociedade que, do ponto de vista de suas significações, remete, de uma forma explícita, a uma realidade

extraordinária e metassocial: o sagrado, o transcendente, o numinoso. Essa realidade metassocial pode ser personalizada (deuses) ou não (entidades supranaturais não antropomórficas). Com elas os atores podem manter diferentes tipos de intercâmbios mediados por conhecimentos e representações, rituais, normas éticas e organizações. Esses meios simbólicos de intercâmbios criam um sentido que é instituidor e regulador de condutas. Neste caso,

as religiões populares são manifestações coletivas que exprimem a seu modo, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial ou nas expressões religiosas das elites e das classes dominantes. (PARKER, 1996, p. 55-56).

Ao explicitar os motivos pelos quais optou pelo conceito de religião popular, Parker (1996, p. 54-55) critica a utilização do termo “religiosidade popular”. Segundo esse autor, o conceito tão vasto de religiosidade popular deve ser questionado, por ser um conceito equívoco, distorcido e carente de rigor para ser empregado pelas ciências sociais.

Embora não citando a que pesquisas se está referindo, Parker afirma que, em primeiro lugar a sociologia costuma entender por religiosidade a média do sentimento religioso de uma determinada população. Como o conceito de sentimento religioso é muito subjetivo e, por isso mesmo, difícil de ser medido em pesquisas quantitativas, o conceito de religiosidade popular também se torna muito indefinido; em segundo lugar, o conceito de religiosidade envolve uma carga semântica negativa, uma vez que se opõe ao conceito de religião.

Nessa perspectiva, religiosidade seria o conjunto das crenças, rituais e práticas religiosas “desviadas” dos padrões

estabelecidos pela ortodoxia oficial. Em terceiro lugar, o conceito de religiosidade popular não é adequado cientificamente, porque o adjetivo “popular” do conceito nunca é definido convenientemente, nem se relaciona explicitamente com a estrutura social e cultural de uma sociedade determinada, mas refere-se ao que é generalizado e vulgarizado. Por último, afirma Parker (1996, p. 54-55), “os trabalhos e estudos sobre religiosidade popular, a partir de uma posição descritiva ou fenomenológica, consideram o fenômeno de forma acrítica, exclusivamente em relação ao campo religioso e fora do seu contexto sócio-cultural e histórico mais amplo”.

Após analisar diversos estudos do fenômeno religioso popular, tanto os que utilizavam o conceito de religião popular: Esteves (1977); Brandão (1987); Paleari (1990) como os que trabalham com o conceito de religiosidade popular: Meihy (1978) e Rolim (1978), concluí que a diferença entre um e outro conceito não é muito significativa. Alguns autores acrescentam um ou outro elemento, mas não há divergências quanto aos principais elementos integrantes dos conceitos.

Inclusive, em alguns trabalhos os autores variam no uso dos mesmos, ou seja, ora utilizam um, ora utilizam outro conceito, sem maiores deles explicativas para a mudança. Um exemplo desse caso encontra-se na obra cujo título “A Religião do Povo” e os artigos internos, em sua maioria, trabalham com o conceito de religiosidade popular.

Para Meihy (1978), religiosidade popular é a prática da religião em seus aspectos formais, enquanto que, para Rolim (1978, p. 17), religiosidade popular

consiste em relacionamentos com algo situado fora da vida cotidiana, ou seja, com o sagrado. Para ele as pessoas se voltam e com ele se comunicam através de suas crenças e práticas. ... Espírito Santo, Jesus

Cristo, santos, orixás, espíritos, almas ou outras entidades tornam-se pontos de referências destas crenças e práticas.

Segundo esse último autor, o acesso a esses atos religiosos é aberto a todos, dando à religiosidade uma margem de liberdade e espontaneidade, o que não coincide com a perspectiva apresentada por Meihy (1978), que a vê exatamente como a prática da religião em seus aspectos formais.

Suess (1979, p. 14) define religião popular como a totalidade de convicções e práticas religiosas, formadas por diferentes grupos étnicos e sociais na confrontação das suas culturas típicas com o cristianismo, como cultura dos povos dominantes. É uma tentativa de conservarem a sua identidade e existência como povo que sabe que, na religião, na sua fé e nas suas celebrações rituais, podem afirmar a sua modalidade de ser homem e cristão.

Esse mesmo autor define religiosidade popular sob a perspectiva de sua proveniência étnica e sua gênese religiosa, como “todos os costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indiana, protestante, católica, espírita ou pagã” (Suess, 1979, p. 28). A diferença substancial entre esses dois conceitos é o fato de as convicções e práticas religiosas do povo estarem em confronto com o cristianismo. Suess não determina qual é a relação entre a religiosidade popular e o cristianismo, enquanto deixa bem claro que, no caso da religião popular, a relação entre esta e o cristianismo é de confronto.

A constatação de que as diferenças entre os conceitos de religião popular e de religiosidade popular se encontram no nível de elementos secundários leva-me à hipótese de que a opção explícita por um ou outro conceito se faz mais com base em critérios políticos (elevar o status de uma ou outra crença, denominando-a de religião ou de religiosidade) do que por

divergências conceituais.

E é este o motivo que me leva a optar pelo conceito de religiosidade popular. Ou seja, considero o fenômeno religioso praticado nos meios populares com status suficiente para receber a denominação de religiosidade popular.

Embora de forma provisória, não apresentando este conceito como acabado, ao me referir à religiosidade popular, estarei tratando do conjunto dos costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indígena, protestante, católica, espírita ou pagã. A base desses costumes e vivências religiosas é a crença em algumas forças sobrenaturais, situadas fora da vida cotidiana, ou seja, a crença em uma entidade sagrada: Espírito Santo, Jesus Cristo, santos, orixás, xamãs, espíritos, almas ou outras entidades.

Essas entidades são tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social. Frente a elas os crentes expressam certa dependência e criam um sistema de relações (culto) entre os homens e essas forças (deuses). O culto contribui para que o crente encontre um nexos social de ordem simbólico-ritual, um cosmo sagrado que lhe forneça um sentido coletivo para seu esforço em produzir e reproduzir a vida material e transcendental. O sentimento de dependência do crente em relação às entidades sagradas em que crê pode gerar neste obrigações morais em relação a seus semelhantes e à natureza.

Cox (1979, p. 123-125) relata sua experiência ao chegar a uma comunidade da periferia de Santa Fé, Novo México, local onde se deparou com um mural pendurado na parede do centro comunitário da comunidade. No mural, estavam pintados: Emiliano Zapata (mártir por causa de suas lutas políticas, em 1919); Jesus Cristo, ao lado de Nossa Senhora de Guadalupe (a mais recente encarnação da deusa asteca Tonantzin); ao lado de Nossa Senhora estava a pintura de Che Guevara e Camilo

Torres (líderes guerrilheiros da América Latina); logo abaixo destes estava Quetzalcóatl (divindade dos toltecas).

Aproveitei-me da experiência de Cox para ilustrar de que estamos falando quando nos referimos à religiosidade popular; ou seja, à elevação à categoria de seres transcendentais personagens que, de uma forma ou de outra, representam significado à cultura e à vida concreta das pessoas crentes.

A crença nessas diferentes entidades não se dá de forma organizada, separada, estruturada ou elaborada. Mistura-se com as realidades concretas do cotidiano das pessoas, oferecendo-lhes sentido. A forma como ocorrem as relações das pessoas com estas crenças é também ilustrada pelo personagem Riobaldo Tatarana, do Grande Sertão Veredas:

Todo mundo é louco. O Senhor, eu, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: prá se desendoidecer, desdoidar. Reza é que salva da loucura. No geral, isso é que é salvação-da-alma... Muita religião, seu moço. Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só prá mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar o tempo todo... Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe daqui não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago todo mês - encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e, nos domingos, um rosário. Vale, se vale... Já mandei recado para uma outra, do Vau-Vau, uma Izina Calanga, para vir aqui, ouvi de que reza também com grandes meremências,

vou efetuar com ela trato igual. Quero punhado dessas me defendendo em Deus, reunidas de minha volta... Chagas de Cristo!. (GUIMARÃES ROSA, 1984, p. 15).

4 O popular de “religiosidade popular”

Precisamos do conceito “popular”, no contexto da religiosidade, apresenta-se como uma tarefa difícil, pois o vocábulo “povo”, na sua abundância de conteúdos e níveis de significação, tornou-se uma categoria difusa, carregada de ideologias. Nesta pesquisa, utilizamos o conceito de povo apresentado por Paleari (1990, p. 45). Segundo esse autor, “povo” é aquela parte da nação ou da população que constitui o grupo social dos oprimidos do sistema capitalista – os lavradores e os operários assalariados – e também raças e etnias, grupos marginalizados de desempregados, sem-terra e outros setores sociais oprimidos. Poel (1986, p. 6) afirma que povo é a classe trabalhadora, desprovida de poder, sendo, no entanto, portadora de uma cultura predominantemente rural. É com o sentido sugerido por esses dois autores que utilizaremos a palavra povo neste texto.

Após explicitarmos o que entendemos pela categoria “povo”, poderia parecer claro como incorporamos essa categoria no contexto de religiosidade popular. Mas, será que o popular, em se tratando do fenômeno em questão, se esgota no conceito acima? Segundo Parker (1996, p. 57), em se tratando dessa temática, torna-se bastante difícil fixar o limite substantivo entre o que é religião popular, como expressão autêntica das classes e dos grupos subalternos na sociedade, e a religião popular como expressão das manifestações ‘médias’ da maioria do público crente, numa sociedade de massa ... A complexidade da relação entre religião popular e religião oficial é o reflexo da complexidade simultânea das relações de classes, do grau de desenvolvimento institucional do campo religioso e das relações

simbólico-reais entre culturas e povos, entre encontro interétnicos e cruzamentos transculturais.

Esse mesmo autor continua sua análise afirmando que, nos países latino-americanos, majoritariamente católicos, “ocorrem traços religiosos comuns entre as classes alta e média e os grupos de trabalhadores, subproletários, camponeses, colonizadores e massa de desempregados e subempregados” (Parker, 1996, p. 57).

A diferença, afirma o autor, é de caráter qualitativo e pode ser percebida na intensidade da freqüência e, em alguns aspectos, “permite admitir saltos qualitativos imperceptíveis que assinalam substancialmente as estruturas significativas que dão coerência a cada expressão religiosa correspondente a cada classe ou fração de classe”.

Ou seja, embora uma mesma prática religiosa seja observada entre pessoas de diferentes classes sociais, ela será mais freqüente à medida que se desce a escala social; e o significado profundo será muito diferente para os membros de cada classe social.

A diferenciação de significado se dá porque “a mentalidade do aristocrata recorre a raciocínios e teorias, a processos de codificação e decodificação que estão a uma enorme distância cultural dos raciocínios e categorias do povo. Isto descontando as diferenças no conjunto de condicionamentos contextuais que determinam a vida num e noutro caso” (Parker, 1996, p. 57).

Embora composto pelo grupo social dos oprimidos, nem sempre o povo se considera em oposição às classes de maior poder socioeconômico e político. Em se tratando de religiosidade popular, nas relações entre os diferentes grupos sociais podem ocorrer intercâmbios, empréstimos e condicionamentos recíprocos.

O que ocorre nas relações entre as classes populares

e as classes hegemônicas de maior poder social, econômico e político, são desigualdades e conflitos entre suas criações e manifestações simbólicas. Embora as relações possam ser ambíguas e encobrir, dissimular ou amortecer as contradições sociais, não deixam de existir.

Segundo Lanternari (1982, p. 137), no seio de sociedades compostas por classes e grupos étnicos-culturais diferenciados, em relação de dominação-dependência, em que haja institucionalização da produção religiosa:

nascerão e se desenvolverão correntes religiosas ou mágico-religiosas contrárias à ideologia dominante, mas que manterão sempre uma relação dialética com a mesma. É assim que lá onde domina uma religião de elite sacerdotal ou aristocrática, ou senão uma religião de Estado e inclusive um sistema de igrejas institucionais ligadas (implícita ou abertamente) a interesses econômicos e/ou políticos, nascem e se desenvolvem por um processo espontâneo e, a título de resposta, formas de religiosidade que podem ser denominadas populares.

5 Religiosidade popular e cotidianidade

Segundo Heller (1989, p. 14), é nas atividades práticas e nos momentos de decisões concretas cotidianas que as pessoas selecionam e elegem quais dos valores normativos querem adotar:

as pessoas humanas jamais escolhem valores, assim como jamais escolhem o bem ou a felicidade. Escolhem sempre idéias concretas. Seus atos concretos de escolha estão naturalmente relacionados com sua atitude valorativa geral, assim como seus juízos estão ligados à sua imagem de mundo.

E reciprocamente: sua atitude valorativa se fortalece no decorrer dos atos concretos de escolha.

São muitos os estudos que têm evidenciado a insuficiência e os limites das religiões oficiais, quando se trata de oferecer sentido e respostas às necessidades concretas e imediatas de seus fiéis. Entre os principais estudos nessa direção, destaco: Brandão (1992) e Mendonça (1986).

Segundo estes autores, a permanente preocupação da Igreja Católica e de outras igrejas, como as protestantes históricas, em oferecer respostas universais a questões metafísicas como o início e o fim de todas as coisas e da humanidade, fez com que o pensamento destas se tornasse por demais abstrato e distante das preocupações reais e concretas das pessoas comuns.

Autores como Brandão (1992) e Mendonça (1986), entre outros, afirmam que é nas diversas práticas de religiosidade popular que as pessoas buscam respostas às suas preocupações e problemas cotidianos. Segundo Brandão (1992, p. 31), não parece estranho entre os sujeitos populares o recurso específico a outros sistemas de crença e de culto, quando se reconhece que os da religião da própria pessoa não são os mais adequados a produzir a resposta desejada.

A função de oferecer respostas às questões cotidianas não se restringe ao catolicismo popular, à umbanda e ao candomblé; é também desempenhada por religiosidade popular de cunho protestante: em suas expressões mais locais e mais autônomas, dentro de sua própria área do campo religioso, os cultos afro-brasileiros, o pentecostalismo e os sistemas comunitários do catolicismo popular, assim como as múltiplas possibilidades sincréticas e diferenciais de articulação de fragmentos destes e de outros sistemas simbólicos, representam a possibilidade de a religião ser criada e vivida dentro do contexto da vida e das culturas populares. (Brandão, 1992, p. 37).

Segundo Mendonça (1986, p. 116), o movimento pentecostal é o espaço onde se dão as práticas de religiosidade popular no meio protestante. Esse movimento, segundo o autor, tem como matriz teológica o protestantismo tradicional na sua expressão não clerical, especialmente a teologia simples e facilmente assimilável dos missionários metodistas. Nesta teologia:

à semelhança do que acontece no catolicismo popular e também nos cultos afro-brasileiros, a ênfase da prática religiosa pentecostal está no plano da vida diária, na solução dos problemas existenciais. (...) Para as pessoas a quem a vida nega quase tudo, questões transcendentais como a origem do mundo e do homem, assim como o seu destino final, jogam muito pouco. Céu e inferno estão presentes no discurso pentecostal, mas a prática religiosa caminha pelos meandros complicados dos problemas do cotidiano. (...) Essa característica pentecostal da ênfase na solução dos problemas ao nível do cotidiano é que o aproxima do catolicismo popular e das religiões populares em geral. (MENDONÇA, 1986, p. 116).

Segundo Mendonça (1986, p. 116), a crença em que o mundo está dividido em duas facções opostas e em luta permanente da qual os seres humanos não podem ficar imunes, faz com que o pentecostalismo desenvolva mecanismos de ajuste e equilíbrio com que manipulam os poderes do bem e do mal. O desenvolvimento individual dos dons neotestamentários forma especialistas de manipulação que atendem às várias necessidades dos fiéis.

Os motivos pelos quais a religiosidade popular exerce a função de responder às necessidades concretas cotidianas da vida é o fato de apresentar uma teologia compreensível, que

forneça sentido a essas necessidades. Tanto Brandão (1992) como Machado (1995) explicitam essa idéia.

Segundo Brandão (1992, p. 31), o catolicismo popular, a umbanda, o candomblé e outras semelhantes experiências de coletivização do religioso apresentam: uma ecumênica e tolerante relação entre uma abrangente e polissêmica produção de sentido do real através da religião; um difuso e muito manipulável sistema de controle da conduta através dos preceitos da crença; e, finalmente uma oferta de Deus e serviços generosamente aberta a todos, e vivida mais como agências do que como igrejas.

Machado (1995, p. 47), citando Ropa e Duarte, diz que esses autores fazem um provocante paralelo entre a umbanda e a psicanálise, afirmando que ambas teriam uma função terapêutica, fornecendo um sistema simbólico que permite pensar e ordenar uma experiência antes anárquica e sem nome, ao mesmo tempo em que reintegra a vivência anômala dentro de um sistema conhecido de crenças e valores.

No nível do popular, as exigências do cotidiano exigem que os sistemas de controle e normas sociais sejam mais fluidos e flexíveis. Uma vez que a religiosidade popular apresenta um difuso e muito manipulável sistema de controle da conduta através dos preceitos da crença, este pode ser mais um dos fatores que levam as pessoas a procurar nesse espaço respostas para suas necessidades cotidianas:

impondo sobre o adepto vagas regras orientadas ao 'bem viver' e subjugando, sobretudo na umbanda e no candomblé, uma ética de relações entre pessoas humanas e pessoas divinizadas, todas as religiões de extração e relativo controle de fato popular separam domínios de significação do mundo, orientação da conduta, ofertas de serviços e imposição de controles e, assim,

restringem na prática as obrigações do fiel para com a religião, tanto quanto o poder e o teor das respostas da religião para com o fiel. (BRANDÃO, 1992, p. 30-31).

A partir das falas de Brandão, Mendonça e Machado, podemos afirmar que a religiosidade popular se apresenta como um espaço em que as pessoas podem encontrar um sentido em relação à sua realidade e necessidades cotidianas. As práticas de religiosidade popular normalmente são realizadas no âmbito pessoal ou em comunidades, no entanto têm uma grande margem de autonomia em relação às instituições religiosas. Por esse motivo, podem, com mais liberdade, incluir as expressões culturais dos diferentes grupos étnicos e sociais que compõem a gama de seus praticantes.

Nas práticas de religiosidade popular, às expressões da cultura popular se acrescentam dimensões de sagrado. As expressões culturais, acrescidas do sagrado, constituem-se uma força que alimenta nos membros das comunidades uma postura digna perante a própria vida e a sociedade. Isso porque lhes fornece um sentido aos fatos cotidianos nos diversos campos da vida.

De que forma a religiosidade popular contribui para a elaboração e a manutenção do sentido simbólico às práticas cotidianas das pessoas? Uma das formas de responder a essa pergunta é partir da seguinte idéia: para o crente, através da experiência religiosa, o sagrado se incorpora nas coisas, nas pessoas ou nas situações, tornando-as também sagradas. Uma vez que coisas, pessoas e situações pertencem ao âmbito do sagrado, ninguém é responsável por elas, pois o sagrado foge ao controle e não se deve interferir em seu curso normal.

A partir dessa concepção, a experiência religiosa, traduzida nas práticas de religiosidade popular, pode legitimar a manutenção de uma situação de opressão (é Deus quem quer

assim); pode ainda apenas oferecer uma explicação plausível para que as pessoas possam encontrar sentido nas experiências e práticas cotidianas na situação socioeconômico-cultural em que estão inseridas; e pode também legitimar a luta por mudanças sociais (esta situação não está conforme a vontade de Deus, portanto deve ser mudada).

Muitas pessoas, principalmente as que vivem em situações de extrema pobreza, remetem as causas dos males, tais como: doenças, desavenças familiares, intempéries climáticas ou qualquer situação difícil a alguma entidade sagrada. Essa prática faz com que as pessoas se sintam liberadas da necessidade de enfrentar suas próprias fragilidades. Se não são elas as responsáveis pelas calamidades que atingem suas vidas, mas a origem do bem e do mal está no sagrado, também será esse sagrado que deverá solucionar seus problemas. O “Espírito mau” pode ser a origem do mal, enquanto o “que é de Deus”, o “Espírito bom”, pode ser a origem do bem e da solução do mal.

Um exemplo sobre o recurso de remeter ao sagrado a causa dos males que afligem as pessoas foi analisado por Machado (1995, p. 47). Essa autora realizou uma pesquisa sobre a relação entre as idéias religiosas e as práticas sexuais de membros de diferentes Igrejas Pentecostais.

Machado levantou a hipótese de que as Igrejas Pentecostais oferecem doutrinas e meios para que as mulheres reinterpretem suas experiências passadas, à luz de uma nova identidade social: elas podem ter cometido erros no passado, mas isso foi porque estavam sob a ação do demônio. Segundo Machado (1995, p. 47), nesse caso há uma “associação dos ‘desvios morais’ com a intervenção das forças demoníacas na personalidade dos indivíduos”.

Essa crença leva os pentecostais a retirar do desviante

a responsabilidade pelas suas ações, e estimula a compreensão e tolerância por parte dos familiares e da comunidade religiosa; os pentecostais, mesmo que um dia tenham errado, têm a possibilidade de imputar ao diabo a responsabilidade por esses erros. Esta concepção permite que os fiéis pentecostais se coloquem mais como vítimas de uma força sobrenatural do que como pecadores.

Também a umbanda e a psicanálise (embora esta última pertença ao âmbito da ciência) teriam uma função terapêutica semelhante à crença pentecostal. Isso porque “fornecem um sistema simbólico que permite (à pessoa) pensar e ordenar uma experiência, antes anárquica e sem nome, ao mesmo tempo em que reintegram a vivência anômala dentro de um sistema conhecido de crenças e valores”. (Ropa e Duarte, citados por Machado, 1995, p. 47).

Segundo a concepção dos praticantes de religiosidade popular, é na experiência do sagrado que se pode encontrar sentido para a vida, com seus males e seus bens. Este fator faz com que as pessoas, ao não querer ou não poder enfrentar suas fragilidades e se responsabilizar para resolvê-las, possam também culpar o sagrado pelos seus fracassos. Isso lhes permite permanecer de cabeça erguida mesmo nas situações mais difíceis.

Idéias conclusivas

A religiosidade popular é uma forma de resistência cultural que se insere no quadro das lutas por sobrevivência de grupos ou pessoas marginalizadas. As pessoas vivem suas práticas religiosas sem muitas interrogações sobre a validade e as funções destas. Para elas, a religião é para se viver, não para se falar sobre ela. O sagrado se justifica por si mesmo, é intocável; perguntar sobre o sagrado parece-lhes um

despropósito, um desrespeito, falta de fé. Portanto, a resistência cultural que se dá através dessas práticas não é elaborada, sistematizada, pensada em vista de transformações político-econômicas. Resistir culturalmente é uma necessidade para que a sobrevivência, com dignidade, seja possível.

Como já havia constatado Martins (1989, p. 110-137), um dos traços da cultura popular é a duplicidade, ou seja, o uso de gestos que desmentem palavras, que põem “juntos o afirmar e o negar, o obedecer e o desobedecer”. Duplicidade essa que se manifesta na linguagem metafórica, no oculto, no dissimulado, no silêncio, na aprovação pública daquilo que é permitido pelo dominante e no comportamento privado daquilo que é proibido, mas que, segundo o marginalizado, é o necessário. Se não se pode enfrentar os mais fortes com argumentos ou outras formas de resistência devido aos riscos de perder o quase nada que lhes resta, o recurso é fazer com que os outros, os que podem, acreditem que suas propostas e intervenções foram aceitas.

A duplicidade cultural, no caso de muitas comunidades marginalizadas, não é só adotada no campo sociopolítico-econômico, mas também no campo religioso. As pessoas se apresentam junto ao clero local como se não participassem de práticas religiosas questionadas por este, mas continuam realizando-as na clandestinidade, vivendo conforme suas crenças e, através delas, enfrentando os “males da vida”. Com essas práticas, quando as pessoas se sentem impotentes para enfrentar seus males, enfrentam-nos simbolicamente; caso esse enfrentamento fracasse, responsável pelo fracasso é o sagrado, que não cumpriu sua parte. Essa postura lhes proporciona um sentimento de dignidade humana perante elas próprias e a sociedade que as cerca. Na vivência cotidiana da religiosidade popular, seus praticantes podem ser o que são, embora os outros tenham a impressão de tê-los convencido do contrário.

A resistência cultural mantida pelas práticas de

religiosidade popular pode-se traduzir em resistência político-econômica. No entanto, a resistência cultural mantida pelas práticas de religiosidade popular não necessariamente têm que traduzir-se em elemento de transformação político-econômica. No caso de muitas comunidades, só o fato dessas práticas contribuírem para a manutenção do sentimento de dignidade dos membros da comunidade e lhes oferecerem significado simbólico-religioso para os diversos setores de suas vidas cotidianas já lhes é de grande valia.

Notas

- ¹ Carolina Teles Lemos é Doutora em Ciências Sociais e da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP; Professora no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. E-mail: cetel@cultura.com.br

Referências

AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo brasileiro. In: VV.AA. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 44-71.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e identidade, campo religioso e mudança cultural. In: Pierre Sanchis (org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. Rio de Janeiro: ISER; São Paulo: Loyola, 1992. p. 7-74.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O festim dos bruxos**: estudos sobre as religiões no Brasil. São Paulo: Ícone, 1987.

COX, Harvey. **La seducción del espíritu**: Usos y abusos de la religión popular. Bilbao: Sal Terrae, 1979.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ESTEVES, Antonio Joaquim. **Religião popular**: formas e limites de seu poder constituinte. Porto: Porto, 1977.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1994, 29. ed.

FROMM, Erich. **O Espírito de liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, 4. ed.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, 3. ed.

LANTERNARI, Vittorio. La religion populaire. Perspective historique et anthropologique. In: Archives de Sciences Sociales des religions, 53/1, 1982.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**. Salamanca: Sigueme, 1973.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Os efeitos da filiação religiosa no exercício da sexualidade e da reprodução**: um estudo comparativo dos pentecostais e carismáticos católicos. Pesquisa promovida pela Fundação Carlos Chagas e Fundação MacArthur. Versão preliminar do relatório final do projeto de pesquisa, 1995, mimeo.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Trad. Clarêncio Neotti e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1983, 2. ed.

MARTELLI, Stefano. **A religião na pós-modernidade**. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, José de Souza. **Caminhada no chão da noite**. São Paulo: Hucitec, 1989.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Conceito de religiosidade popular. In: VV.AA. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 9-15.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Hipóteses sobre a mentalidade popular protestante no Brasil. In: **Estudos de Religião**. IMES, Ano 1, n. 3, 1986. p. 111-123.

PALEARI, Giorgio. **Religiões do povo**. São Paulo: AM, 1990, 2. ed.

PARKER, Cristián. **Religião Popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina**. Trad. Atílio Bruneta. Petrópolis: Vozes, 1996.

POEL, Francisco. **Os homens da dança**. São Paulo: Paulinas, 1986.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Abordagem sociológica da religiosidade popular**. In: VVAA. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 81-91.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, 16. ed.

SUESS, Guenter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil**. Trad. Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1979.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.

O NEOPENTECOSTALISMO E AS MEDIAÇÕES DA PROSPERIDADE

DRANCE ELIAS DA SILVA¹

Resumo

O presente artigo aborda, de forma sucinta, aspectos centrais da prática religiosa neopentecostal. A referência institucional que tomamos por base, é a Igreja Internacional da Graça de Deus, situada na cidade do Recife. O infortúnio, a doença, o afeto são realidades que têm, como pressuposto fundamental, uma situação de vida avaliada em ruína, desafortunada, sem prosperidade. A experiência religiosa neopentecostal tem-se constituído na vida dos fiéis que aderem ao seu pertencimento, em uma estratégia subjetiva de força e esperança, por querer ver realizados desejos e necessidades que apontem na direção de uma vida boa. As bênçãos provenientes do seio divino são resultados do sacrifício que o fiel exige de si.

Palavras-chave: dinheiro, bênçãos, sofrimento, doação, carisma.

Abstract

The present article treats in a concise way the central aspects of neopentecostal religious practice. The institutional reference we take as basis is the International Church of God's Grace situated in the city of Recife. Misfortune, disease, affection are realities that have, as fundamental presupposition, a life situation estimated in ruin, misfortunate without prosperity. The neopentecostal religious experience has been constituted in a subjective strategy of force and hope. They want to see achieved wishes and needs that point out to the direction of a good life. The coming blessings from God's breast are results of the sacrifice that the believer demands of himself.

Key-words: Money, blessings, suffering, donation, clarism.

1 Breve contexto

O mundo urbano, no geral, tem cara e rosto revelador de uma realidade que parece tramar contra a vida humana e que, sem dúvidas, vem consolidando convicções perceptíveis por toda a sociedade, como críticas ao horror econômico. Essa realidade desencadeada por uma agenda de interesse, há

muito colocada numa perspectiva neoliberal², impacta a vida cotidiana das pessoas nas grandes cidades. Na introdução do presente estudo, sinalizamos para uma realidade que teríamos como pressuposto. Vale lembrar e ampliar, agora, um pouco mais essa reflexão. Tal realidade vem fazendo eclodir denúncias fortíssimas contra a globalização sob a ótica financeira, que aumenta o empobrecimento³; contra o desemprego, que acena numa definição estrutural e que ameaça o futuro da humanidade; contra a obrigatoriedade de aceitar a pessoa humana reduzida a mercadoria descartável; contra a liberalização total do sistema financeiro, que aumenta a cada dia a especulação perversa; contra o domínio do pragmatismo, que se confirma no imediato. Essa agenda, embora aqui colocada em perspectiva global, invade a esfera microssocial de nossa vida e ela, em sua natureza específica, vem tomando, por realismo, uma lei do mercado econômico, obcecado por rentabilidade a curto prazo e, muitas vezes, sem moral. As finanças, portanto, voltam-se contra a própria economia. Assim, torna-se “normal” pôr de lado as pessoas humanas.

O esquecimento das conseqüências humanas relega à proteção pública ou à generosidade privada o cuidado dos que foram e estão, a cada dia, sendo desprezados pela corrente de interesse liberal, apressada em se desfazer de obrigações sociais que julga abusivas. É o que acontece com o desemprego⁴, pois, apesar de tantos governantes apresentarem sucessivos planos e somas consideráveis destinados a combatê-lo, a situação continua em ascensão. Algumas famílias estão na terceira geração de desempregados, e jovens não conseguem fundar um lar. O trabalho cada vez mais raro aumenta a inquietação diante do futuro⁵. A situação de pobreza constatada no mundo todo agrava o individualismo, o que contribui para se consolidar a exclusão. Há quem observe que a pobreza se tornou hoje, menos do que em períodos anteriores, uma condição social:

Em consequência de todas essas mudanças, especialmente nos países industriais, a vida tem se tornado, mais do que antes, um fluxo. Manter uma identidade coerente e ter uma carreira profissional como um todo depende muito mais do indivíduo do que antigamente. Nas regiões mais ricas do mundo, até a pobreza é, menos do que antes, uma condição social. A pobreza tornou-se individualizada. As pessoas adaptam-se de forma ativa a todas as coisas que encontram à sua volta, inclusive a assistência governamental e todo tipo de outras mudanças, tais como entrar e sair da pobreza. A pobreza costumava ser, mais do que hoje, uma condição social, como o casamento ou a velhice. (GIDDENS, 2004, p. 49)

Embora a posição de Giddens se pretenda universal, há que admitir concordâncias. Por exemplo, em termos de Brasil, como não aceitar a pobreza como condição social, se a procura de um profissional por emprego, com idade entre 50 e 55 anos, na esperança de mudar de situação, é sentida com muita desesperança? As pessoas tendem a se acomodar de fato porque não vêem alternativas.

Esse breve registro leva-nos a dizer que se agrava, em termos sociais, o fosso entre os beneficiários do crescimento e desses excluídos. A tonalidade de cenário amedronta a pessoa humana, fazendo-a perguntar a si mesma: qual rosto humano esta vida ainda tem? Quando percorremos, com nosso olhar, os rostos dos fiéis com suas carteiras de trabalho levantadas no momento da oração forte, em determinada igreja neopentecostal, tanto quanto a indignação, certa ira perpassa os gritos, que, para nós, se confundem com as orações. A “ira” exprime um quadro profundamente desumano instalado de forma global:

Multiplicação das massas urbanas sem trabalho ou de grupos humanos que subsistem graças a empregos instáveis e pouco produtivos; na falência de muitas pequenas e médias empresas; na destruição e deslocamento forçado de populações indígenas e rurais; na expansão do narcotráfico, particularmente em setores rurais cujos produtos tradicionais foram excluídos da concorrência do mercado; na falta de segurança alimentar; na desestabilização das economias nacionais, provocadas às vezes por uma especulação internacional não controlada; nos desajustes nas comunidades locais, causados por projetos de empresas multinacionais que não levam em conta os interesses dos moradores⁶.

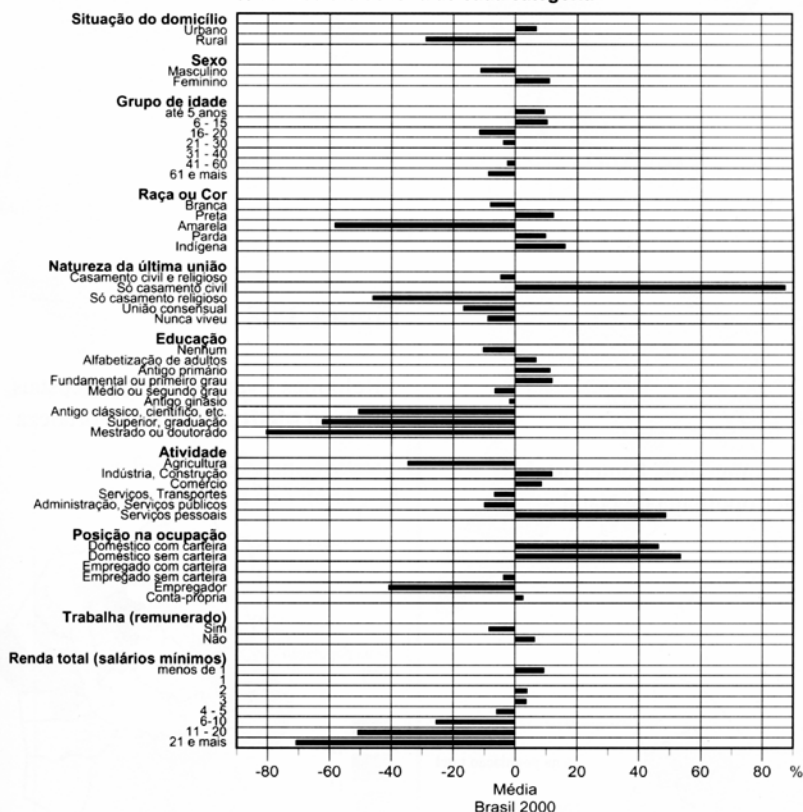
O Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil (2003, p. 40), traz o seguinte perfil demográfico e socioeconômico dos pentecostais:

Do ponto de vista demográfico, os pentecostais habitam mais as zonas urbanas do que as rurais congregam mais mulheres do que homens, mais crianças e adolescentes do que adultos, e mais negros, pardos e indígenas do que brancos. Em relação aos aspectos sociais, nota-se que os casamentos dos pentecostais são basicamente do tipo 'socialmente civil', enquanto todas as outras formas de união se apresentam inferiores ao perfil médio brasileiro. Em matéria de educação, se caracterizam por um nível muito elementar, uma vez que os seus fiéis possuem, sobretudo, cursos de alfabetização de adultos, antigo primário e primeiro grau. No que diz respeito às atividades econômicas os pentecostais são caracterizados por um forte desvio positivo em relação aos 'serviços pessoais' e, nesse setor, eles ocupam, freqüentemente, o emprego doméstico com

ou sem carteira de trabalho. Em consequência do predomínio dessa atividade, o seu nível de remuneração é muito baixo, uma vez que eles recebem basicamente até três salários mínimos. Todos esses desvios do perfil demográfico e sócio-econômico, em relação à média brasileira, revelam que o pentecostalismo se mostra particularmente bem implantado nas camadas mais populares que vivem nas cidades.

EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS

Desvio em relação ao perfil socioeconômico brasileiro
% da média brasileira de cada categoria



Fonte : IBGE - Censo Demográfico 2000

Frente à realidade assim, de uma forma ou de outra, não se pode negar a um líder religioso não tê-la por referência, a fim de mobilizar grandes massas, haja vista que sua percepção da realidade passa por entendimento de que o valor da vida parece não existir e a dignidade humana muito menos respeitada. Pelo fato de os extremos de pobreza e riqueza serem marcantes nos espaços urbanos, constata-se fortes conflitos e atritos, muitas vezes, incontroláveis. O drama da vida humana, aqui, parece residir no sofrimento. E, em face desse contexto, minimamente refletido, é que podemos inserir a questão do *infortúnio*, da *doença*, do *afeto* e da *falta* – aspectos a que nos referimos como centrais e de preocupação religiosa até os dias de hoje e, sem dúvida, suportes da práxis religiosa neopentecostal.

Em parágrafos anteriores, propusemos aspectos referentes a determinada realidade social e global. Acrescentaremos “lenha nessa fogueira”, ao destacarmos um quadro geral. Não distante da nossa atualidade – a propósito do Dia Mundial da Alimentação e do Dia Internacional da Erradicação da Pobreza, ambos celebrados em 16 de outubro de 1997 –, foram publicadas importantes informações por fontes sérias e de significativa influência na opinião pública, como PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) e OCDE (Organização para a Cooperação Econômica e Desenvolvimento):

Em 1947, o planeta tinha uma população de cerca 2,3 bilhões de pessoas, e o número de pobres era 400 milhões, correspondendo a 17,4% da população. Em 1997, os 1,3 bilhões de pobres correspondem a 22,8% da população mundial (cerca de 5,7 bilhões). Em síntese, de um lado, “o número de pobres cresce cerca de 25 milhões por ano” o que quer dizer que, “um quarto da população mundial vive na pobreza”, ou seja, para os padrões da ONU vivem com até US\$ 370

anuais ou “até menos de um dólar por dia, apesar do crescimento da riqueza mundial”. “Se o número de ricos dobrou em 50 anos, o de pobres triplicou”. A subnutrição e o analfabetismo também são alarmantes, conforme o mesmo relatório, os subnutridos são 840 milhões de pessoas, dos quais 140 milhões são crianças. “Cerca de um bilhão de pessoas são analfabetas e um número maior ainda não tem acesso à água potável”. Todos esses dados são dramáticos por que se sabe, “que um investimento anual de 1% da renda mundial, durante vinte anos, melhoraria a vida de várias centenas de milhões de pessoas⁷.”

Constatamos com os indicadores acima expostos – mesmo que os atualizemos passados oito ou nove anos – que o número de pobres não só cresceu estatisticamente, como também estão sendo excluídos de poder gozar dos resultados positivos de todo processo de modernização da sociedade. Essa modernização significaria a incorporação de ganhos materiais e simbólicos à vida cotidiana. Diante de tal situação, não seria estranho concluirmos que esses pobres, segundo certos mecanismos políticos que insistem em não beneficiá-los, há muito não são considerados pertencentes a este mundo. Assim, hiato social de tamanha ordem mutila aqueles que, para manter o emprego, se submetem a ritmos de vida excessivos e a condições de trabalho e de remuneração que tocam o limiar da injustiça. ‘Subnutrição’, ‘analfabetismo’, ‘o não acesso à água potável’... – realidades também do Brasil que sinalizam sofrimento de todo tipo e, em especial, o sofrimento por causa das doenças⁸.

2 O infortúnio

Começamos por uma pergunta: de que um fiel da Igreja Internacional da Graça de Deus mais receia nesta vida? No início de uma entrevista, a fiel relata:

Entrei na Igreja da Graça, porque estava passando por um problema muito difícil na minha vida, na área profissional, na área sentimental, no sentido geral de tudo. Eu não me sentia uma pessoa assim feliz. Eu me sentia com um vazio na alma muito grande, que eu não sabia como preencher esse vazio, não tinha uma saída, não havia uma explicação para mim como pessoa humana. Não podia me iludir que eu era feliz. (Entrevista).

Nada mais significativo para representar o **infortúnio** do que a *desgraça*. Qualquer fiel digno de seu pertencimento religioso saberia descrevê-la, com toda força e sentido nos dias de hoje: medo do “vazio”, do “fundo do poço”, do estar “amarrado”; medo de uma situação “arrebentada”, medo do “cair”. Obter uma graça é, ao que parece, o desejo comum às pessoas que buscam admitir as virtudes que lhes permitirão êxito, evitando, assim, os infortúnios. A desgraça, antes de tudo, é uma situação concreta; o infortúnio, algo vivido e sentido na pele, latente no grito, no lamento, na dor humana; a ruína, o despejo do indivíduo da condição de pessoa humana para viver na derrota. Tal situação imprime no fiel que aderiu à sua Igreja um movimento incessante motivado pela fé em busca de obter sempre a vitória: a vitória sobre o infortúnio. Essa vitória, mais do que contar com bens materiais que favorecem comodidades e bem-estar, aponta para a sobrevivência em meio a uma sociedade que insiste em pôr de lado as pessoas que, marcadas por uma desvantagem, são marginalizadas: a vida os castiga cada vez mais.

Foi por causa das minhas dores que fui para a igreja da graça. Eu vivia muito doente, minha vida estava muito doente, minha vida estava insuportável. Sofria da coluna, cansaço nas pernas, tomava remédio controlado. A vida era muito sacrificada. A quem recorrer? (Entrevista)

O infortúnio, a desgraça, a miséria constituem condição real que revela apenas que a pessoa vive, mas vive mal: com dor, sem emprego, sem teto; busca, até, recompor os afetos. O desafortunado afetivamente sofre por lhe faltar quem o admire, por não sentir-se querido, desejado. Os espaços tradicionais de sociabilidade provocadores de encontros, o mundo urbano atual os desfez, trazendo carências e rostos de falsidades (Cf. PIERUCCI; PRANDI. 1996 p. 27). O infortúnio é também o avesso do encontro. E a pergunta que não quer calar já foi expressa pela entrevistada acima: “A quem recorrer?”.

Historicamente, a religião sempre teve em seus braços o infortúnio, o sofrimento, a dor, o mal e a morte. Cada uma possui sua literatura de confronto com essas representações sociais da finitude humana, firmando posicionamento e solução. “*Quem nunca sofreu, que sabe?*” já dizia o eclesiástico. As pessoas sempre buscaram nas religiões respostas e consolo para uma dessas questões. Isso é por demais primitivo, em se tratando até de função social da religião. Uma função básica se poderia dizer. Durkheim, sociologicamente, teve isso presente, nas suas análises, quando refletiu:

A função da religião é fazer agir-nos, é auxiliar-nos a viver. O fiel que se comunicou com seu Deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Ele está

como que elevado acima de sua condição de homem. Acredita salvo do mal sob qualquer forma. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé (1996, p. 30 *et seq.*).

‘Sentir em si mais força’ para suportar ou vencer as dificuldades da existência é buscar na Religião respostas às necessidades humano-sociais. Não se trata de recorrência a apenas um sistema de crenças e coisas sagradas; referimo-nos a algo anterior, a um movimento que está no indivíduo e não deságua logo, de imediato, num sistema ao qual tem que recorrer – um sentido. Esse é o ponto de partida, e a religião o acolhe. Acolhe a pergunta do “por quê?” do infortúnio, da dor do sofrimento, do entendimento do mal como parte da vida e da morte, como finitude ou não:

Religião é, com efeito, o supremo esforço para eliminar o sofrimento na desesperada tentativa de afirmar, ora que o sofrimento não existe, ora que é sombra de pouca consistência, ora que logo será superado pela felicidade eterna [...]. Um paradoxo da religião é, portanto de se alimentar do medo do sofrimento, de depender dele nesta perspectiva, e por outro lado de combatê-lo, de querer suprimi-lo. A ambigüidade do homem e de sua vida concentra-se, de qualquer modo, no instante do seu sofrimento. Explicando o sofrimento explica-se o ser humano. A Seicho-no-lê tenta dissolver a impressão do sofrimento na convicção que o pensamento positivo o vence; o Budismo tanto aceita a realidade do sofrimento no homem que combate sua raiz no desejo, pregando assim o ascetismo da aspiração ao nada; o Cristianismo faz apelo a um Messias que transforma o sofrimento do castigo em sofrimento de redenção, isto é, promessa de eternidade feliz. (LEPARGNEUR, 1985, p. 50).

As palavras de Geertz,(1989 p. 119) não ficam distantes das de Lepargneur e se apresentam bastante oportunas para compreendermos a relação religião e significado do sofrimento e vemos que a busca dos fiéis por “respostas” a essa condição humana tem importância fundamental se pensarmos que o humano precisa de amparo:

Como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota perante o mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim poderemos dizer.

Toda a discussão em torno do sofrimento feita pelo referido autor leva à conclusão de que o sofrimento precisa urgentemente ser compreendido ou explicado pelo que sofre e por todos aqueles que se deparam com o sofrer.

Assim, o homem religioso busca um sentido; as formas históricas de religião acolhem essa busca, dando “respostas”. Essa relação não é nova, pois a teoria weberiana da religião assim já entendera (Cf. BOURDIEU, 1992, p. 52), embora, sob a ótica do interesse, na perspectiva de dominação da parte da orientação religiosa. No momento, porém, não almejamos destacar tal aspecto e sim algo mais de base e em torno da importância e papel da religião em acolher os pedidos de socorro mais prementes do ser humano.

3 A doença

O sofrimento causado pela **doença** sempre acompanhou a história religiosa dos sujeitos. E, com certeza, não pôde ser explicado tão-somente, por exemplo, pelas “perturbadas relações interpessoais”. A possibilidade do sofrimento é inerente à própria

existência dos corpos dotados de sensibilidade, ou seja, a questão deve ser entendida a partir das reações humanas aos males e riscos que atingem ou ameaçam os seres humanos em seus contextos de vida e de sociedade. Aqui, o Neopentecostalismo insere em seu campo um aspecto bastante crucial na vida de um fiel – a busca pela cura divina:

A cura viria ao encontro do conjunto de enfermidades físicas e psicossomáticas, num país no qual o atendimento médico passa por uma crise crônica: atendimento governamental precário e o particular inacessível à maioria da população. Em suma, as políticas de saúde no Brasil reproduzem o modelo econômico excludente, que condena à morte extensas faixas da população. Acrescentam-se as diversas agressões ao meio ambiente, a poluição sonora, a presença de agrotóxicos e outros agentes químicos na alimentação, geometricamente multiplicadores de uma infinidade de doenças; e mais, a falta de saneamento básico, cujo alvo principal são as crianças. As que sobrevivem carregam seqüelas pelo resto de suas vidas. O quadro das doenças mentais é ainda mais alarmante. Praticamente inexistente um atendimento ambulatorial qualificado para aquilo que o senso comum denomina de 'doenças nervosas'. Persiste uma gama de neuroses e psicopatias adicionada às sociopatias, na proporção em que se ampliam os segmentos da população submetidos ao estado de miséria, num ambiente de violência, inclusive institucional. Portanto, qualquer promessa de cura recebe uma resposta imediata e massiva, sobretudo quando de origem religiosa. Nas regiões abissais da subjetividade coletiva existe uma expectativa permanente de intervenção divina e arrasadora capaz de transformar radicalmente o contexto de sofrimento e abandono. (BITTENCOURT, [s.d.], p. 31 *et seq.*).

A imagem fornecida pelo referido cenário obedece – parece-nos – a um ciclo de morte, causando a sensação de que essa modernidade-mundo é incapaz do amparo, do acolhimento e, mais ainda, traiu a sua própria missão: dever, perante cada indivíduo, de eliminar-lhe a dor, curando suas doenças. Não é essa a crítica feita à Medicina moderna, que transformou a dor em problema técnico? O sofrimento causado pelas doenças, como realidade visivelmente presente no espaço religioso neopentecostal, percorre, agora, um ciclo diferente do ciclo que insiste nos portadores de suas enfermidades de que a saída é a morte: busca encontrar os responsáveis ocultos por tal sofrimento. Embora numa linha de não-preocupação com a transformação do mundo, esse tipo de experiência pentecostal “põe o dedo nas feridas dos pobres”, dizendo – contraditoriamente ao que sugerimos como responsáveis subjacentes aos cenários que acima consideramos “causadores” – que o responsável pelo sofrimento causado pela doença é de ordem da malevolência de um espírito, ou seja, aos olhos do crentes, “a doença é causada pela presença do mal (do demônio) no corpo. Assim sendo, Satã, às vezes, manifesta-se no momento da imposição das mãos. Então, o exorcismo torna-se necessário” (CORTEN, 1996, p. 72).

A estratégia neopentecostal não deixa dúvida quando, por exemplo, analisamos uma de suas significativas expressões, como a Igreja Internacional da Graça de Deus, que, ao buscar os responsáveis pelas dores e sofrimentos dos fiéis, não sinaliza para planos de governos, cenários internacionais, algum inimigo estrangeiro, rumos da economia etc., mas identifica o demônio como negação do progresso da fé religiosa, pois esta deseja um mundo inteiramente evangélico. Por isso, a conversão acontece para o interior da comunidade; o que fica de fora está sujeito à ação do maligno. O maligno povoa o universo cultural religioso e, sobretudo, o neopentecostal – clara demonstração

de resistência ao mundo secular, para o que faz valer a força do encanto como pressuposto para explicação das coisas racionais. Nessa perspectiva, o sofrimento causado pela doença, a dor, não decorre de injustiça social; pelo menos, no nível do discurso, não é por esse eixo que tudo se explica:

Minha vida era totalmente bagunçada. Sentia muita desunião... Quando a gente chega na igreja normalmente a gente chega arrebatado. Então há um avivamento da fé. O trabalho de evangelização, o trabalho de pregação abre e examina nossa mente e a partir dali, você vai vivendo a fé e vai colocando em prática. Vai havendo uma quebra, porque a pessoa chega cercada de vários demônios. Então, com isso, o diabo se afasta da pessoa, e aquele mal que perseguia vai desaparecer. A visão agora não vai mais ser uma visão do passado, vai ser uma visão espiritual, uma visão de só coisas ligadas a Deus. Então, Deus, tendo misericórdia, nos abraça. Eu cheguei cansado com o meu fardo. Ele retirou e me aliviou. E fiquei (Entrevista).

Não se pode negar que, nessa fala, na qual se misturam vida cotidiana e crença religiosa, não há como separar saúde e salvação, doença e pecado. Historicamente, na simbólica do mal do universo religioso cristão, ele – o mal – “aprisiona” e Deus salva, “libertando”. Se percebermos, de forma atenta, o contido na situação acima descrita pelo fiel, deparemos-nos com a circunstância de quem estava “arrebatado”, “cercado de demônios” e revela o quanto era urgente que o mal fosse “arrancado à força”. Impossível sair, sozinho, do atoleiro; é preciso “alguém” ajudar de fora, para o peso do fardo ser aliviado. Lepargneur (1985, p. 120) refletia, ao tratar sobre a simbólica do mal, à luz dos textos bíblicos, que o homem está dividido: nele, operam-se a morte e a vida. Essa dicotomia, de há muito, afeta

todo o universo de nossas representações: a liberdade milita contra o mal; a luz, contra as trevas; a transparência, contra a opacidade; a identidade, contra a alienação; a coerência, contra a desordem; a alegria, contra o sofrimento; o amor, contra o ódio ou a indiferença. Assim, ativo ou passivo, o mal não é apenas categoria do real – conclui o referido autor – como categoria do real que é, ele também informa os modos bíblicos e humanos de pensar, julgar e falar. Não é exatamente isso que está representado na fala acima em destaque?

Sem perder de vista a questão do sofrimento causado pela doença, R Leriche, citado por Canguilhem (1995, p. 67), havia dito: '[a] doença é aquilo que perturba os homens no exercício normal de sua vida e em suas ocupações e, sobretudo, aquilo que os faz sofrer'. No saber da lógica neopentecostal, quanto às doenças de origem espiritual, não há como recorrer, para sua explicação, a causas históricas e humanas. Aquilo que “perturba” um fiel na dor, na doença e na pobreza deita raízes em algo, assim, transpessoal. A consciência do seu corpo, diante de uma situação de estado de doença, torna-se possível no momento de deixar-se exorcizar⁹. Daí, os longos testemunhos sobre curas no dia-a-dia das igrejas.

No universo religioso neopentecostal – podemos dizer –, a doença revela a existência de um inimigo ou a sua causa maior: o demônio. Em “*Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*”, o Bispo Macedo (1990, p. 68 *et seq.*), da Igreja Universal do Reino de Deus, aponta que a possessão demoníaca, além de estar ligada à questão do pecado, se revela nas doenças, o que tem sido uma constante na vida cotidiana de muitos fiéis que chegam à igreja. O autor apresenta uma relação que contém sinais de possessão, os quais, segundo ele, são sintomas, há muito, identificados:

1.nervosismo, 2. dor de cabeça constante, 3. insônia, 4. medo, 5. desmaio ou ataques, 6.

desejo de suicídio, 7. doenças cujas causas os médicos não descobrem, 8. visões de vultos ou audição de vozes, 9. vícios e 10. depressão.

De fato, por intermédio do exorcismo, toda essa situação tem sido transformada, imprimindo uma saída por completo de quem vinha causando tantos atos de danação sobre o corpo, sobre a vida. Por tal razão, normalmente os pastores insistem em afirmar, em suas pregações, que os médicos não conseguem entender o mal de que se sofre, pois este é de origem espiritual¹⁰. Frente a tudo isso, não poderíamos deixar de concluir que o fim da dor e do sofrimento significa a vitória do Bem contra o Mal. Sobre essa questão, reflete Hervieu-Léger (1997, p. 41):

Dentro do universo cristão tradicional, o tema da cura está regularmente associado ao da salvação, a última sendo metaforicamente significada (e praticamente antecipada) na primeira. Nos movimentos de renovação religiosa em terreno cristão (particularmente em algumas correntes carismáticas fortemente marcadas pela psicologia e pela teoria das relações humanas), observa-se com frequência uma inversão das perspectivas: o tema da salvação não remete mais à espera – culturalmente desvalorizada – de uma vida em plenitude num outro mundo. Ele funciona como um marco simbólico que alarga o pedido de cura a todos os aspectos da realização de si. Esta busca de uma tão total realização de si mesmo no mundo está perfeitamente de acordo com a cultura moderna do indivíduo. Nesta maneira moderna de articular salvação e cura, é a visão da salvação que aparece como metáfora da cura, um modo de dizer que a saúde total, alcançada neste mundo, implica a integridade ao mesmo tempo física, psíquica e moral do indivíduo. E a evocação da “salvação” não passa de um modo de

desafiar a medicina moderna para que assuma esta concepção integrada do que é humano.

Em “*The Sociology of Religion*”, Max Weber (1963) trata a questão do sofrimento na perspectiva religiosa, ao investigar a idéia de teodicéia no capítulo IX, intitulado “*Theodicy, Salvation, and Rebirth*”:

Quanto mais o desenvolvimento tende em direção das concepções de um deus unitário transcendental que é universal, mais há um aumento do problema de como o poder extraordinário de tal deus pode ser reconciliado com a imperfeição do mundo que ele criou e governa (p.138-139)¹¹.

O referido autor segue sua reflexão, tomando por base resultados de um questionário direcionado a trabalhadores alemães, afirmando que isso

de fato um questionário recente, submetido a milhares de trabalhadores alemães, revelou o fato que suas rejeições da idéia de Deus, foi motivado não por argumentos científicos, mas por sua dificuldade de reconciliar a de providência com a injustiça e imperfeição da ordem social. (p. 139)¹².

Assim, segundo Erp (2006, p. 139), em análise do capítulo acima, “de acordo com Weber, a religião funciona na sociedade, por um lado, como explicação insuficiente ou convincente do sofrimento, enquanto que, por outro, mostra que diferentes sistemas de crença criam diferentes sociedades através da explicação que dão do sofrimento. A seguir, afirma que o sofrimento enquanto experiência social é o fundamento e função da religião na sociedade”. A reflexão anteriormente citada

de Hervieu-Léger apresenta-se, então, como uma exemplificação da posição weberiana, segundo essa breve análise de Erp.

3 O afeto e a falta

Assim, no relato dos fiéis sobre seus males, o pastor compreende a experiência de uma vida completamente “bagunçada”, “amarrada”. O fiel chega à igreja, testemunhando logo sua vida desorganizada e, lá na frente, perante o altar, logo após alguns dias, testemunha seu alívio e adesão: “Cheguei cansado com meu fardo. Ele retirou e me aliviou. E fiquei”. E por que ficar? O fiel, na entrevista acima apresentada, sente que, no mundo em que vive, não há união e o mal persegue. Do ponto de vista antropológico, a fé, como elemento vital, sinônimo de confiança, algo inerente a qualquer ser humano, está despedaçada. Possivelmente, a vinculação social em seu grupo fundamental de referência está quase desfeito (por exemplo, o vínculo social familiar). A conversão ou, para falarmos mais sociologicamente, a adesão a uma experiência de organização religiosa revela, quase sempre, necessidade de pertencer, isto é, de manter vínculo, já que a imagem que o fiel usa para dizer de sua situação é “bagunça”, “arrebentada”, “desunião”.

Segundo Hellinger (1998, p. 25), em nossa vida de relacionamentos tão diversos, há necessidades fundamentais em permanente atuação: a necessidade de pertencer ou de vinculação, a de preservar o equilíbrio entre o dar e o receber e a de ordem. As três – fundamentalmente humanas – não estariam colocadas no nível da representação na entrevista acima? A necessidade do pertencimento ou da vinculação (HELLINGER, 1998) perpassa todos esses níveis de relacionamentos. A “perturbação” na vida de uma pessoa, como a referida na entrevista antes citada (Entrevista nº 03), situa-se, por certo,

no bojo de tais níveis de relacionamentos, os quais revelam, entre outras coisas, sofrimento na ordem do **afeto**. Sofrer, por exemplo, por causa do enfraquecimento da referência comunitária fundamental, ou seja, das relações familiares, decorre do afeto: contato, a escuta do outro, a atenção, o sentir-se pessoa, o sentir-se existir, o tocar, o dar e o receber. Tudo isso são faces ou expressões do vínculo social. Sofrer por causa do afeto significa estar ‘cercado de demônios’, ou seja, cercado de desafetos, de tendências que separam ao invés de unir. Há urgência em recompor vidas assim. A necessidade do afeto reclama, em favor da pessoa, compreensão, assistência, ajuda, nas dificuldades: “Então, Deus tendo misericórdia, nos abraça”.

As dificuldades são reveladoras das faltas, quando tentamos, aqui, especificar um *sofrer causado pelo infortúnio*, um *sofrer causado pela doença*, um *sofrer causado pelo afeto*. Esses sofreres estão colocados aqui como pressupostos para o entendimento da questão “Neopentecostalismo e dinheiro”, o que nos obriga a refletir na perspectiva de uma “Sociologia da Falta”. Falta ao fiel saúde, porque um espírito maligno se apossou de alguma parte de seu corpo, tornando, presentes, a dor e o cansaço; faltam valores significativos que poderiam estar servindo de orientação para o fortalecimento da relação pessoa e sociedade, pois, na situação de nosso entrevistado acima, a vida fora do templo é um “fardo”; falta um lugar para onde ir e lá ser motivado para a confiança; falta religar todas as coisas a uma referência de sentido que passaria a ser maior que tudo. E dentro dessa perspectiva sociológica da falta, não se pode negar que existe uma batalha travada, no dia-a-dia, pelas pessoas, por quererem ver realizados seus desejos e, de preferência, de maneira vantajosa. Entre tantos desejos puramente humanos, ter dinheiro para pagar e quitar dívidas materiais se sobressai no mar de preocupações que caracterizam as mais prementes necessidades. Se o dinheiro movimenta as pessoas, fazendo-as

levantar bem cedo do dia, para ir a sua busca, não seria diferente para um fiel neopentecostal que aspira (e se vê motivado) a ser próspero financeiramente:

Veja, temos que ter dinheiro. Ninguém vive sem dinheiro pra sobreviver, lógico. É fundamental dinheiro e fé. O que adianta você ter uma porção de dinheiro e não ter fé? Dinheiro é uma coisa material, a gente não deve dar muita importância. A fé é que produz tudo isso; isto é, a conquista pelo dinheiro. E se você não tem fé, o dinheiro possa ser que venha, mas não vai ser abençoado com certeza. (Entrevista).

Sofrer por causa da falta de dinheiro, além de impossibilitar o pagamento das dívidas feitas com sofreguidão, torna distante a posse e o desfrute dos bens que o mundo coloca à disposição e que são indispensáveis para aquilo que poderia ser entendido uma vida de qualidade. Ter dinheiro configura, antes de tudo, a possibilidade da “posse” daquilo que o desejo expressa adquirir permanentemente: prosperidade. Fé e dinheiro juntos constituem o propósito mais dinâmico que o membro de uma igreja neopentecostal pode estabelecer como meta, na realização de sua felicidade. Recorrentemente associada à ação de dar, a fé, com frequência, é referida no espaço religioso neopentecostal, como elemento fundante da ação no cotidiano dos fiéis. Seja qual for a lição econômica identificável no discurso teológico de uma dessas expressões religiosas, encontrá-la-emos amarrada, sistematicamente, pela fé. Esta também, modifica a natureza do dinheiro, no sentido de remetê-lo a outro significado para fora dele mesmo, levando-o a se constituir em um signo: “O dinheiro é o sangue da Igreja, pois carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido)”. (MACEDO, 1996, p. 21).

Daí, viver abençoado, na linguagem neopentecostal, por exemplo, para membros da Igreja Internacional da Graça, é estar em harmonia com a vontade de Deus. “É fundamental dinheiro e fé” na medida em que isso corresponde ao desígnio da Criação. Como duas realidades de poder, ambos, dinheiro e fé, são providências divinas, porém, desde que todo o esforço se direcione à fidelidade a Deus e à Igreja; caso contrário, não haverá bênção.

4 A prosperidade

Sob a égide do aspecto *pregação enfática da teologia da prosperidade*, é que o Neopentecostalismo mais está ancorado e por meio do qual ganha tão notória visibilidade no cenário religioso. E não só: trata-se de uma teologia cativante, que atrai o indivíduo por intermédio do seu discurso sobre a relação *pessoa, mundo e Deus*. Cura divina, rituais de exorcismo, guerra espiritual – aspectos bastante significativos –, mas a nosso ver, o que se sobressai se desvela coberto com o manto da prosperidade, haja vista a real condição de vida que os fiéis apresentam quando depositam seus pedidos perante o altar e os confessam em particular ou os expõem por meio do testemunho, quando alcançam uma vitória. O aspecto da prosperidade – convém lembrarmos – faz parte do interesse do homem religioso, pois, na experiência que se busca fazer do sagrado, dele se espera todo o socorro e todo êxito. Essa força que o fiel tenta mobilizar tem sido entendida como fonte de sucesso, de potência e de fortuna. O fiel, em seu pertencimento religioso quer ser bem sucedido em seus empreendimentos, evitar os infortúnios que o espreitam (Cf. ROGER, 1950, p. 19 *et seq.*).

Na arena religiosa neopentecostal¹³, luta-se pela prosperidade, mesmo que seja a cura de uma simples ou complexa enfermidade do corpo. Mas, para tal conquista, exigem-se participação e dedicação exclusiva de seus membros,

com trabalho e estilo de vida bem definido. A doação do dízimo e outras faces criativas de pagamento integram a exigência de um estilo de vida religioso bem neopentecostal, sem dúvidas, um dos aspectos mais importantes na incansável determinação que cada fiel impõe a si mesmo, se quiser prosperar. Oro (1996, p. 85 *et seq.*) deixa claro esse intento, quando faz referência ao tipo teológico neopentecostal que, tomando o aspecto da prosperidade um dia incorporado numa forma sistemática de pensar sobre Deus, gerou esse pensar específico que põe acento no progresso e desenvolvimento da vida material. Diz ele:

O que precede, isto é, o importante empreendimento das igrejas neopentecostais e o grande incentivo ao progresso econômico, das igrejas e dos fiéis, só pode ser compreendido a partir da difusão nessas igrejas da chamada Teologia da Prosperidade (TP). Iniciada nos Estados Unidos nos anos 50 e 60, ali conhecida por Health and Wealth Gospel, chegou ao Brasil no final da década de 70. Trata-se de uma teologia que representa a acomodação do protestantismo à modernidade, sua adaptação ao mundo e não seu repúdio. Ela propicia aos crentes que acenderam socialmente, ou aos que alimentam o desejo de ascensão social, a possibilidade de usufruir das boas coisas do mundo, da prosperidade material, saúde e boas condições de vida, em suma, da felicidade terrena, sem drama de consciência. Assim sendo, este discurso religioso negador da pobreza está operando e promovendo forte inversão de valores no sistema axiológico pentecostal.

O aspecto econômico-financeiro está, pois, contido nesse “progresso e desenvolvimento material” que a Teologia da Prosperidade, embasada em um substrato filosófico de corte positivo, tenta ser eficaz na condução dos negócios humanos:

Por intermédio de uma modalidade de ‘poupança compulsória’, isto é, por meio da adoção de ‘novos’ valores inerentes à conversão, torna-se possível para os convertidos redirecionar e racionalizar recursos financeiros, mesmo quando escasso o que se torna também um demonstrativo (testemunho) grandiloquente da conversão. Nesses casos a prosperidade não só acontece como se faz notória, sendo que a sabedoria popular pondera: ‘contra fatos não há argumentos’. O que mais surpreende os observadores é a mudança verificada na vida dos convertidos, que inclui a restauração de relações familiares e vicinais desgastadas, o repúdio à violência, e uma conduta cotidiana segundo padrões sociais aceitáveis. Esse seria um dos principais pólos de atração que explicam o crescimento numérico do Pentecostalismo Autônomo. A prosperidade ‘manifesta’, resultante da racionalização dos recursos, realimenta o discurso religioso que enfatiza a contribuição sistemática às organizações religiosas como fonte de prosperidade. Em, vista disso, a tendência é o aumento da contribuição por parte dos fiéis, que o fazem com maior alegria e disposição, pois, afinal de contas, os milagres são ‘visíveis’ (BITTENCOURT, 2003, p. 199).

Esses “novos valores inerentes à conversão” estão, pois, contidos naquilo que já mencionamos como questão, ou seja, há, no fluxo da relação fiel-igreja, uma conversão ao dinheiro, para que este se torne elemento prioritário na expressão da fé e da doação. Ricardo Mariano (1996, p. 33) fornece uma das primeiras visões acerca de algo que, no campo religioso em tela, há muito tem sido por demais controvertido. Mas, conforme o referido autor, a base para tanta expressão do dinheiro como algo bastante visível reside em seu aspecto teológico:

A despeito de serem majoritariamente pobres, os pentecostais nunca fizeram elogios nem atribuíram significado redentor à pobreza. Não a reconheciam como uma virtude cristã. Antes, ansiavam superá-la no paraíso, já que viam este mundo como um vale de tormentos e sofrimentos. Também não se consideravam, pelo simples fato de serem pobres, necessariamente, herdeiros preferenciais do reino dos céus [...]. A teologia da prosperidade subverte radicalmente isto, prometendo prosperidade, redenção da pobreza nesta vida. Ademais, na TP a pobreza significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante à salvação [...]. Os homens, desde então, estão destinados à prosperidade, à saúde, à vitória, à felicidade. Para alcançar tais bênçãos, garantir a salvação e afastar os demônios de sua vida basta o cristão ter fé incondicional em Deus, exigir seus direitos em alta voz e em nome de Jesus e ser obediente a ele acima de tudo no pagamento dos dízimos.

A Teologia da Prosperidade seria, destarte, detentora da base ideológica que sustenta todo o discurso eopentecostal e, em se tratando, mais especificamente, do dinheiro, a inspiração de tanta criatividade¹⁴ para obtê-lo. A condição de quase impossibilidade da posse e do usufruto, de forma satisfatória, dos bens e serviços que hoje a modernidade produz como meios para atingir melhor qualidade de vida não só faz do fiel neopentecostal um carente de coisas materiais para bem viver e sentir-se próspero, mas também acirra seus desejos, acima de tudo, de querer pôr fim à vida de privações¹⁵. Isso é o que está estabelecido como um contrato com Deus, pois prosperar está como um desígnio da sua criação (Cf. ATTALI, 2003, p. 21). Na vida do fiel membro de uma das expressões neopentecostais, claramente se estabelece a meta de alcançar a prosperidade;

seus depoimentos, a cada dia, nos cultos, têm que dar tal testemunho, exemplificando que sua vida, ali, progride, anda, não está “amarrada”. A vida na igreja está sob uma aliança de fidelidade a Deus e seus desígnios, uma vez por ela mediados, riqueza e paz serão constituídos e testemunhados pela fé que ali se vivencia. Uma vez selada a adesão religiosa, essa realidade alternativa à vida anterior será mantida, apenas, sob a base da oferta, como contrapartida da prosperidade advinda de Deus há muito prometida, e sob a determinante condição de fidelidade. Dentre tantas formas de expressão da referida fidelidade, a fidelidade ao dízimo é condição primeira que logo deve ficar mantida, sob pena de não ser abençoada. Mas, pensemos bem, fidelidade ao dízimo é, antes de tudo, fidelidade a Deus:

[...] Jacó, ele saiu de casa e só tinha uma vasilha de azeite, que era uma das coisas mais preciosa naquela época. Deus, um dia, apareceu para ele, e Jacó viu que Deus estava naquele lugar com ele. Então, Jacó pegou aquele azeite que tinha e entornou sobre aquela pedra e falou para Deus: olha, se o Sr. me der pão pra comer, roupa pra me vestir, de maneira que eu volte em paz pra casa do meu pai, de tudo o que vier nas minhas mãos, eu te darei o dízimo. Então, foi o voto que Jacó fez com Deus através da fé, porque Jacó não tinha nada. Pela fé Jacó acreditava que Deus daria tudo pra ele. E Deus, dando tudo pra ele, ele devolveria a Deus em forma de dízimo. (Entrevista).

Essa leitura do entrevistado acima põe o fiel em movimento, fazendo-o sentir, à luz das próprias necessidades, que o dízimo é apenas dízimo, quando se estabelece com Deus um compromisso, no qual a fé constitui o maior pressuposto que se mistura às expressões dos seus desejos. Se perguntássemos: o

que está situado no coração do dízimo? Responderíamos: uma divindade. É essa emoção, essa sensação que um fiel sente ao ofertar. Mesmo entregando à Igreja sua oferta, esta “passa” e vai chegar às mãos de Deus, e não às do diabo. Eis o sentimento. O dinheiro fica na igreja para as necessidades dela, mas a fidelidade do fiel se mantém firme, no silêncio do seu coração, bem no lugar onde – diz o pastor – a fé reside. A experiência que um fiel faz do dízimo é experiência de relação. Nós nos relacionamos com os objetos, mas não de qualquer jeito; muito menos, todos os objetos guardam em si a mesma importância, haja vista que os separamos um do outro pela força das imagens e do valor a eles atribuídos¹⁶. O dízimo é algo separado; mesmo à base do sacrifício, é separado e traz consigo parte do próprio humano, pois é ofertado, é “pedaço arrancado de mim”.

O dízimo – conforme já afirmamos em momentos anteriores – não significa simplesmente a “décima parte”; é dinheiro e, como tal, torna-se “mediador”, “veículo” de conquista de determinada perspectiva espiritual. Existe uma “divindade” no coração do dízimo, porque não há só um nome; há uma experiência de relação que, de objeto separado, consagrado, “faz-se Deus”. A Teologia da Prosperidade neopentecostal o ergue acima das necessidades imediatas, porque, como mediação/sacrifício, há que provocar e fazer provirem do seio de Deus bênçãos sem medida. Porém – convém observar – a experiência do dízimo não é *eficaz*, porque ele não mobiliza a realização de uma finalidade. Só o dinheiro, em linguagem de uso profano, isto é, na relação não-religiosa/simbólica, é capaz de tal realização, pois, nessa condição, seria visto como realidade natural. Experiência de relação *eficaz* é proveitosa, dela separa-se algo vantajoso, a relação é útil, por exemplo, pago e tenho o que quero – relação de compra e venda. Tal relação, na sua forma dominante, é egoísta, a ação daí decorrente para a consecução dos interesses se dá na base dos cálculos racionais, na perspectiva da maximização

da felicidade dos sujeitos. O dinheiro aí é um bom condutor para que isso se concretize. Mas a nossa perspectiva é entendê-lo como uma mediação que, em face do contexto em que o situamos, não deveria, com base na relação aí experienciada (uma relação de troca), ser confundida com o comércio. Isso porque nossa concepção de troca para o entendimento dessa experiência aceita como pressuposto fundamental que ela, à luz da ótica e participação da membreaia, tem por finalidade fazer a rede de relação aí constituída reforçar os laços de reciprocidade. Isso repercute como meio desconcertante, uma vez que, normalmente, enxergamos o dinheiro apenas com a função de pagamento segundo um preço de compra. E o espaço do religioso parece não poder fugir de tal concepção uma vez que as religiões estão no mundo cuja influência, conforme o contexto, perpassa todas essas experiências.

Notas

- ¹ Drance Elias da Silva é Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFPE). É Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião (UNICAP). E-mail: luanluan@elogica.com.br
- ² Conforme Giddens (2004, p. 71), a idéia básica sobre “neoliberalismo” é a de “o mercado não só permite uma alocação racional dos produtos e da mão-de-obra como impede a necessidade de qualquer tipo de programa de justiça social. Não é necessário nem possível ter uma política de justiça social quando, caso o mercado tenha total liberdade de ação, tudo é comprado e vendido pelo justo valor. A idéia de governo mínimo nasce diretamente daí. O governo só é necessário para fornecer uma estrutura legal para os contratos e para a defesa, a lei e a ordem”.
- ³ No primeiro Simpósio Teológico Internacional da UNICAP, realizado em maio de 2001, o teólogo Ildelfonso Camacho Laraña fez a seguinte observação quanto à relação pobreza e globalização: “A definição de pobreza centra-se hoje menos no nível de receita e mais no conjunto de circunstâncias humanas que estão ordinariamente unidas à precariedade de recursos econômicos. O PNUD vem trabalhando desde 1997 na elaboração do conceito de pobreza

humana e na montagem de um ‘índice de pobreza humana’, relacionados com o conceito de desenvolvimento humano (o eixo de todos os informes do PNUD desde 1990). Essa mudança conceitual é de substancial importância para orientar as estratégias de luta contra a pobreza, as quais se converteram na proposta essencial de todos os últimos informes: a necessidade de estabelecer políticas por parte dos governos e dos organismos internacionais já que o crescimento econômico, por si só, não assegura a redução da pobreza. O pretendido ‘efeito represa’ de uma economia em expansão, que terminaria beneficiando automaticamente a todos, não parece confirmar-se, pelo menos por aquele razoável espaço de tempo que algumas sociedades, com grandes contingentes que se debatem na pobreza, teriam condições de suportar. A experiência destes anos demonstra exatamente o contrário: os frutos do crescimento são repartidos de forma desigual e, por conseguinte, o crescimento econômico continua aumentando as desigualdades” (LARAÑA, 2001, p. 232).

- 4 Caso alguém decida, por um motivo ou outro, participar apenas, como visitante por uma semana, dos cultos de uma denominação neopentecostal, seja Universal do Reino de Deus ou Internacional da Graça de Deus, o que verá, caso dirija o seu olhar bem para perto das coisas que estão postas no altar? Entre tantos objetos para serem abençoados, as carteiras profissionais, que sinalizam o tormento de vidas, sem emprego; elas estão lá, aos montes, portando a dor e o desejo em um mundo que parece dizer não ser mais possível sobreviver.
- 5 Sobre as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo, confira Richard Sennett em seu contundente ensaio “A Corrosão do Caráter”, editado pela Record em 2004.
- 6 Cf. O Neoliberalismo na América Latina. Carta dos provinciais da Companhia de Jesus da América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p.11
- 7 Citado em artigo RAMONET, Ignácio. La mutation du monde. Le Monde Diplomatique, n. 523 outubro de 1997, p. 01. Dados mais recentes incluídos no relatório “Situação Mundial das Cidades 2006/07”, do Programa da Organização das Nações Unidas para Assentamentos Humanos (UM-Habitat),
- 8 Sofrer por causa da doença é entender esta como algo que diz respeito a sua inter-relação com a sociedade. A sociedade, em seus processos diversos de desenvolvimento, opta, neste momento histórico, por caminhos não curadores dos males que afligem o corpo, mas fazedores desses males, fazedores de doenças, na medida em que a qualidade de vida para uns é, notoriamente, verificada por se ter acesso, de fato, a todo um conjunto de bens e técnicas

que favorecem a cura e o prolongamento da vida; para outros, a impossibilidade de acesso não só verificado por falta de condições econômicas e de pertencimento social diferenciado, também, e fundamentalmente, por estarem sendo relegados, em definitivo, à exclusão social. A sociedade de hoje e sua atual opção na forma de ser não são de inclusão de todos agora nem no amanhã. Isso explica a avalanche de pessoas que se dirigem às grandes concentrações religiosas de massa, levando doentes de todo tipo para receberem a cura por estarem, previamente, desenganados. e publicados no *Jornal do Comércio* em 18 de junho de 2006, p. 14, diz: “Com taxa de crescimento de 1,78% ao ano, o número de habitantes das cidades passará, em 2007, para 3,27 bilhões, dentro de uma população total de 6,45 bilhões. Até 2030, 5 bilhões de pessoas viverão nas cidades. Em contrapartida, a população rural deve crescer em ritmo menor (0,32%), além de perder 155 milhões de pessoas nas próximas décadas. Os números preocupam especialistas. É que, juntamente com a população, migra a pobreza. De acordo com o relatório, 95% das novas áreas urbanas surgirão nos países em desenvolvimento, onde aparecerão ‘metacities’ – com mais de 20 milhões de pessoas, a maioria pobre”. E mais. “Em todo o mundo, 1 bilhão vive em favelas – 1 em cada 3 moradores de cidades, 90% nos países em desenvolvimento. A urbanização nesses países virou sinônimo de favelização, alerta o relatório. E a tendência é crescer: a cada ano, essas áreas recebem 27 milhões de habitantes. Isso significa que, quando for cumprida a meta do Desenvolvimento do Milênio da ONU, de melhorar a qualidade de vida de 100 milhões de favelados até 2015, o mundo terá mais 243 milhões de pessoas vivendo em aglomerações precárias”. Frente à iminência de tal realidade, podemos concordar com Prandi (1997, p. 64), ao afirmar que, em face da pobreza das populações, as religiões tendem a prosperar. Esses dados com certeza indicam que os marginalizados estão ficando social e culturalmente para trás, mas também que tal realidade é terra fértil para o aparecimento de novas formas de religiosidades e aprofundamento e dinamização das que já existem.

- ⁹ Para Assmann, segundo Corten (1996, p. 80), ao participar dos cultos, “damo-nos conta de que o demônio é um dispositivo simbólico para designar os males sociais oprimindo os pobres: o desemprego, a fome, a prostituição, as crianças de rua, a droga. Fala-se cada vez mais, tanto nas igrejas como na televisão. Segundo esse discurso, estes males não podem ser curados nem por uma ação individual, nem por uma ação coletiva (pelo menos atualmente possível) [...]. Tornar o demônio responsável pelos males da sociedade nem por isso acaba numa atitude fatalista. É preciso lutar contra esse demônio. O demônio é forte. É normal que seja muito difícil. E é tomando

consciência do demônio que o indivíduo pode converter-se e sair da pobreza”.

- 10 Mariz (2000, p. 256), fazendo referência a essa lista do Bispo Macedo em um artigo intitulado “O demônio e os pentecostais no Brasil”, situa o texto desse autor “numa linha teológica que tem cada vez mais se ampliado mundialmente, em especial no meio evangélico, e que tem sido identificada como a ‘teologia da guerra espiritual’. Juntamente com a ‘teologia da prosperidade’, a ‘teologia da guerra espiritual’ tem se expandido em termos globais através do crescimento das igrejas evangélicas e pentecostais”.
- 11 “But the more the development tends toward the conception of a transcendental unitary god who is universal, the more there arises the problem of how the extraordinary power of such a god may be reconciled with the imperfection of the world that he has created and rules over”.
- 12 “Indeed, a recent questionnaire submitted to thousands of German workers disclosed the fact that their rejection of the god-idea was motivated, not by scientific arguments, but by their difficulty in reconciling the idea of providence with the injustice and imperfection of the social order”.
- 13 Alves (2004, p. 78) observa que, “das múltiplas faces do protestantismo, sem dúvida alguma o movimento pentecostal é a que mais tem fascinado líderes religiosos, teólogos, sociólogos e líderes políticos. Grupos que crescem vertiginosamente, onde o protestantismo tradicional apenas cresce vegetativamente ou mesmo decresce”. E fariamos uma outra observação: as expressões evangélicas de corte neopentecostal hoje representam ao ver de muitos pesquisadores, uma força por demais importante no cenário religioso latino americano (ORO, 1996; BITTENCOURT, 2003; PARKER, 1996; GALINDO, 1992). O seu crescimento é visível e conta com recursos econômicos que lhes favorecem não só a expansão mas também o próprio dinamismo.
- 14 “Dizimo dobrado”, “Correntes dos empresários”, “Oferta especial”, “Fogueira Santa”, “Dia da Prosperidade”, “Santa Ceia do Senhor”, “Dizimo do Senhor”, “A chave da prosperidade” e tantas outras formas criativas que buscam a sustentação do sistema religioso neopentecostal.
- 15 “O princípio que leva a poupar é o desejo de melhorar a nossa condição, um desejo que, apesar de ser geralmente calmo e desapassionado, vem conosco do útero, e nunca nos abandona até que estejamos no túmulo. Em todo o intervalo que separa esses dois momentos, talvez haja raramente um só instante no qual qualquer homem esteja perfeito e completamente satisfeito com a sua situação, não tendo nenhum desejo de alteração ou melhora de nenhum

tipo. Um aumento da fortuna é o meio pelo qual a maior parte dos homens tenciona e deseja melhorar a sua condição". (SMITH, Adam apud BUCHAN, James. *Desejo congelado*. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 20). A questão dos fiéis neopentecostais, entendemos, não está em reduzir (ao olharmos a sua prática religiosa) seu pertencimento religioso institucional a um tipo de relação utilitária. Não há como dizer, da parte desses fiéis, que tudo se explica pelo fato de quererem possuir dinheiro, como se a Igreja fosse um caminho financiador e o pastor, um agente especialista em investimentos. É claro que desejar pôr fim a uma vida de privações de coisas, ditas materiais, envolve, nos dias de hoje (será que não foi sempre?), ter dinheiro. Porém, mesmo que sob o auspício de uma vida próspera financeiramente, há, na relação com o dinheiro, no espaço religioso que ora verificamos, tantos fiéis pertencer e participar, algo que os emociona e que os faz ter sensações de tal modo, que jamais irão aceitar que tudo o que ali se passa esteja explicado por um tipo de relação de compra e venda. (Cf. o artigo de Jurandir Costa, citado no cap. I, a propósito da Igreja Universal do Reino de Deus).

- ¹⁶ Em "Filosofia del Dinero", Simmel (2003, p. 577) faz uma reflexão acerca de Cultura, observando como pressuposto desta, no nível do conceito, energia e orientação natural. E observa: "Los contenidos culturales consisten en aquellas construcciones, en la base de cada una de las cuales hay un ideal autónomo, observados bajo el punto de vista del desarrollo de nuestras fuerzas o de nuestro ser, trasladado e impulsado por aquél más allá de la medida que se considera natural. Al cultivar los objetos, el ser humano los convierte em imágenes suyas y la expansión transnatural de las energías de éstos, que es lo que se considera el proceso cultural, constituye la visibilidad o el cuerpo para la misma expansión de nuestras energías". (p. 580)

Referências

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

AMARGO FILHO, José Bittencourt. Remédio. **Revista Tempo e Presença**, [s.n.], [s.d.].

ATTALI, Jacques. **Os judeus, o dinheiro e o mundo**. São Paulo: Editora Futura, 2003.

BITTENCOURT, José. *Matriz Religiosa brasileira: religiosidade e*

mudança social. **Koinonia**, Rio de Janeiro: 2003.

_____. Remédio Amargo. **Revista Tempo e Presença**, [s.n.], [s.d.].

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BUCHAN, James. **O desejo congelado**: uma investigação sobre o significado do dinheiro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

CANGUILHEM, George. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ERP, Stephan van. Para uma teologia da saúde e da medicina. **Revista Internacional de Teologia** – Concilium, n. 315, 2006/2.

GALINDO, Francisco. **O protestantismo fundamentalista**: uma experiência ambígua para América Latina. Navarra: Editora Verbo Divino, 1992.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

HELLINGER, Bert. **A simetria oculta do amor**. São Paulo: Cultrix, 1998.

HERVIEU-LEGÉR, Daniele. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Revista Religião & Sociedade**, v. 18, n. 1, p. 31-48, 1997.

JACOB, Cesar Romero; HELS, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

LARAÑA, Ildefonso Camacho. In: LIMA, Degislano N.; TRUDEL, Jacques. (Org) **I Simpósio teológico internacional da UNIAP**. São Paulo: Paulinas, 2002.

LEPARGNEUR, Hubert. **Antropologia do Sofrimento**. São Paulo: Editora Santuário, 1985.

MACEDO, Edir. **O perfeito sacrifício**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. **Identidade e mudança na religiosidade Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 44, março de 1996.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

ROGER, Caillois. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Gallimard, 1950.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

SIMMEL, Georg. **Filosofía del dinero**. Granada: Editorial Comares, [s.n.], 2003.

WEBER, Max. **The sociology of religion**. Boston: Beacon Press, 1963.

AS CORRENTES DO PENSAMENTO CATÓLICO CÍVICO-SOCIAL NOS ANOS 1930-1952 NO NORDESTE

FERDINAND AZEVEDO¹

RITA DE CÁSSIA IVO DE MELO MACHADO²

Resumo

Este trabalho, em seu primeiro momento, identificou a existência de um pensamento católico cívico-social no Nordeste. Contextualizou pensamento, pensadores e suas atuações, como meio de traduzir a força exercida por esses na configuração político-social na região, no período em questão. E, no seu segundo instante, reconheceu a presença de diferentes ordens de interesses político-sociais, coexistindo com o educacional, no processo e na implantação das duas primeiras faculdades católicas do Recife.

Palavras-chave: educação, política, religião e faculdade

Abstract

Initially, this article identifies the existence of catholic civic-social ideas in the Northeast. It places these ideas, thinkers and activities in their historical context as a way to show the power of their political and social influence. Secondly, this article shows the presence of different political and social interests coexisting with educational desires, evidenced by the foundation of the first two catholic institutions of higher education in Recife.

Key-words: education, politics, religion, university

Introdução

Em sua primeira etapa, o presente trabalho se propõe identificar e resgatar, para o contexto histórico, personagens de expressiva relevância no pensamento católico cívico-social e o seu processo de difusão no Nordeste, entre 1930-1952. E, como segunda etapa, registrar o contexto sociocultural existente em Pernambuco quando da implantação das duas primeiras faculdades católicas do Recife: Instituto Superior de Pedagogia Ciências e Letras “Paula Frassinetti” e Faculdade de Filosofia,

Ciências e Letras Manoel da Nóbrega. São contextos distintos apenas por resultarem de propostas diferentes, porém atrelam-se no seu cerne, tanto pela simultaneidade dos fatos, como pelo reflexo de um sobre o outro.

Desses personagens, alguns serão destacados como representação dos demais. Uma seleção que atende a critérios, dentro do grupo, de maior poder de articulação, de mobilização, de difusão e acima de tudo de persuasão. Escolhemos Luiz Maria de Sousa Delgado, Manoel da Costa Lubambo, Pe. João Batista Portocarrero Costa, Francisco Barreto Rodrigues Campelo, Nilo de Oliveira Pereira, Antônio Vicente de Andrade Bezerra, Ruy de Ayres Belo, Pe. Felix Pimentel Barreto e Padre Antônio Paulo Ciriaco Fernandes. Esses nomes, apesar de possuírem posturas e pensamentos de linhas ou especificidades individuais, convergem no princípio do antiliberalismo, do anticomunismo e do conservadorismo, refletindo numa conjuntura político-religiosa que vinha sendo desenvolvida desde o fim da década de 20.

Todos eles atuaram como militantes, e apesar de estarem em prol e regidos pelos interesses de uma nova estratégia política da Igreja pós-república, eram formados, na sua grande maioria, por uma corrente de intelectuais da classe média. Uma classe que, desde os meados da década de 20, emerge como contendora e influenciadora de posturas políticas, manifestas por ações de propósitos diferentes. Podemos exemplificar a força dessa classe através de movimentos como a Semana de Arte Moderna, que firmou um nacionalismo cultural em detrimento da existente expressão cultural de assimilação européia, a Revolução dos Tenentes (a posição política pelas armas) e a fundação do Partido Comunista (posição política pela ideologia partidária). A Igreja e leigos católicos representam mais uma linha dentro dessa agregação, mas de interesses diferentes, convergindo apenas nos propósitos reivindicatórios perante o governo republicano.

A importância do cardeal Leme

Embora parceiros desde a década de 20, eclesiásticos e leigos ativaram suas mobilizações com maior força a partir de 1930, quando da elevação a cardinalato de D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, que coincidiu com o caos político do país, o que oportunizou o reconhecimento de Leme como figura de peso na balança política. Em referência a Leme, Ralph Della Cava afirma o seguinte: “[...] arquiteto e construtor do catolicismo brasileiro segundo o modelo de neo-cristandade”.³ O exponencial político de Leme vai sendo consolidado não só pela aplicação de seu novo ideário Igreja /Estado pós-república, mas, e principalmente, por literais ações de força e influência. Um marco muito significativo dessas ações vai acontecer quando do empenho e alcance, em persuadir pessoalmente Washington Luiz a renunciar pacificamente. A partir desse fato, há registros de atos religiosos oportunizados para evidenciar seu potencial de mobilização e articulação de massa perante o governo nacional, como forma de expor condições básicas de apoio da sua Igreja a esse. Percebemos a recorrência dessa postura, a exemplo, os momentos em que realizou mobilizações em massa dos clérigos e fiéis: o primeiro em maio, sob a invocação de Nossa Senhora Aparecida, na então recente consagração como padroeira do Brasil e, novamente, em outubro, em homenagem ao Cristo Redentor, quando o cardeal Leme, no bojo dessas manifestações, evidencia o potencial político da Igreja, e, aos pés do Cristo do Corcovado, cercado por 50 bispos, sentencia qual seria a condição básica para um acordo com o novo regime, proferindo o seguinte discurso, “[...] ou o Estado reconhece o Deus do Povo ou o povo não reconhecerá o Estado”⁴. Esses registros identificam o caráter político desses atos e, implicitamente, traduz as novas normas e regras para apoio e concessões de interesses.

Entendido e, posteriormente, atendido pelo governo Vargas através da Constituição de 1934, desde o preâmbulo do novo texto que começa com a seguinte frase: “Depositamos nossa confiança em Deus,”⁵ até as reivindicações de maior representatividade dos objetivos da Igreja, como o reconhecimento do casamento religioso pela lei civil, a proibição expressa do divórcio, facultar o ensino religioso nas escolas públicas, permitir ao governo financiar escolas, seminários e hospitais da Igreja.⁶ Leme vai, como forma de sedimentar e ampliar essa política de resgate de privilégios sem as interferências impostas, outrora, pelo Império, fazer frente ao anticlericalismo e criar nacionalmente organizações de católicos leigos. A consagração na Constituinte resultava, em grande parte, do efeito do trabalho de uma dessas organizações, a Liga Eleitoral Católica (LEC) utilizado por Leme em 1932. Esse movimento, que, desde 1913, havia sido implantado em Campinas (SP) por seu bispo D. João Batista Corrêa Nery, originalmente apenas com atuação circunscrita a esse local, vai transpor, com Leme, sua dimensão para o âmbito nacional.⁷ Tinha o objetivo de organizar e instruir os eleitores católicos, em todo o país, para votarem em candidatos à Assembléia Constituinte favoráveis às propostas defendidas pela hierarquia. Outra importante organização, esta criada em 1935, foi a Ação Católica Brasileira (ACB), que veio, em curto espaço de tempo, influenciar a maioria dos movimentos leigos. Essa organização foi introduzida e fortalecida no Recife pelo Pe. João Batista Portocarrero Costa.⁸

Dirigir grupos de interesse em lugar de partidos católicos expressava uma grande habilidade política desse cardeal, pois precavia-se de um possível enfraquecimento de apoio. É dele próprio a constatação citada por Della Cava: “Com um partido católico, ponderou ele em certa ocasião, ‘perderíamos o apoio certo de muitos, perderíamos o provável apoio de outros, e [...] o que ganharíamos’?”⁹. Tanto a LEC como a ACB evidenciam

a formulação de uma nova política da Igreja que reforçava a realização prática, politicamente militante, do ideário elitista e conservador.

Nesse momento, as articulações de Leme, leigos católicos e suas organizações voltam-se para considerar o fato de que a embrionária República não só cindiu Igreja/Estado, como também levou ao poder uma minoria da elite culta, empenhada a fundo em limitar os poderes temporais da instituição. Essa complexa estrutura social que emerge reduz a mesma à condição de um grupo de pressão, a um componente da política burguesa. Esses fatos tiveram grande peso no reconhecimento de que, para inverter esse quadro, era necessário agrupar e mobilizar uma cruzada de militantes católicos. É a adesão da maioria eclesiástica por essa diretriz vertida em reeducar a nação através de seus ensinamentos e, fundamentalmente, assegurar para a Igreja o reconhecimento jurídico, considerado por eles de sua legítima posição, que irá desenvolver e sedimentar, em todo o Brasil, esse pensamento cívico-social aludido no início deste trabalho.

Suportes ampliadores e difusores

Esse ideário refletido na sociedade nordestina em toda a sua formação política, econômica, social, cultural e educacional determinou, nessa região, naquele momento, uma configuração político-social de base católica conservadora. Esse processo buscou suportes condutores da ampliação dessa militância, não só no estímulo da criação de novos movimentos católicos como dinamizar os já existentes. Produzirá publicações próprias e, ainda, contará com a colaboração dos mais importantes veículos de comunicação da época, como rádios, revistas e jornais locais. Esses últimos, através dos escritos dos próprios componentes do referido grupo.

Uma forma de dinamizar os movimentos era a realização, principalmente através de organizações como A Juventude Católica Feminina de Pernambuco, A Juventude Agrária Católica, A Juventude Universitária Católica, A Juventude Independente Católica e Juventude Operária Católica, de cursos e palestras de Teologia, Filosofia e Sociologia e outros, abertos ao público e ministrados pelos seus participantes, acontecendo em lugares cedidos, como salões paroquiais, escolas e fábricas e, mais tarde, em sede própria ofertada por empresários.

A participação da imprensa na formação desse ideário cívico-social católico no Nordeste vai ser profundamente expressiva, uma vez que se detém a quase unanimidade de apoio desse veículo. Organizações e seus componentes tinham acesso a publicações diárias nos dois jornais de maiores prestígios no Recife, o Diário de Pernambuco e o Jornal do Commercio. Outros como A Tribuna, órgão da arquidiocese, dirigido por um longo tempo por Luiz Delgado, já citado como um dos influenciadores dessas correntes de pensamento, e a Folha da Manhã, que representava também o apoio político, por ser de propriedade do Interventor de Pernambuco Agamenon Magalhães. Contava-se com a publicação de revistas e folhetos produzidos pelo próprio grupo e distribuídos em bondes, escolas, hospitais, cadeias, fábricas e outros lugares. Outro apoio importante era o dos empresários, que vinha ou como doações ou cedendo espaços nas próprias fábricas para realizações de palestras proferidas por esses grupos. Exemplos do grau dessas contribuições na difusão desses movimentos e de suas correntes ideológicas serão expostos a seguir através de matérias publicadas nos referidos jornais. A primeira, no Jornal do Comércio, em 14 de Maio de 1946, escrita por Luiz Delgado. Jurista e intelectual que contou com um espaço diário nesse jornal durante 20 anos (1934-1954), numa coluna intitulada “Notas Avulsas”. Reorganizador e diretor do Jornal “A Tribuna” de 1947-1961. A narrativa do

texto traduz um entrelace de interesses, que serão analisados posteriormente:

Lendo o último relatório do Círculo Operário do Recife, Tem-se uma interessante impressão do bem que se espalha silenciosamente por este mundo recifense afora, à sombra do cristianismo e mercê da dedicação e do esforço de muitas almas generosas.

O Círculo Operário é uma modesta organização católica de trabalhadores manuais. Vivem das mensalidades que eles pagam, das contribuições, de alguns amigos e de umas subvenções do Estado e da Prefeitura. Com isso, reuniu uns cento e quarenta mil cruzeiros em 1944 e alguns duzentos e quinze em 1945. E empregou-os em serviços à coletividade: mantém uma escola na zona operária do Prado, presta assistência médica, dentária e jurídica e tem um departamento de socorro mútuo; até teatro possui, as suas festas e as de entidades congêneres[...].¹⁰

A segunda citação, não assinada, foi publicada no Jornal “A Tribuna”, em 9 de novembro de 1940. A matéria reconhece a preocupação desses influenciadores na utilização da pedagogia escolar, por terem consciência de sua importância na formação ideológica social.

Divulgamos hoje, com merecido destaque, as conclusões da “Semana das Mães”, que em data ainda recente se reuniu na capital mineira.

Nos itens dessas conclusões se resume, da forma mais eloquente possível, toda a verdadeira doutrina da educação, isto é, toda ciência pedagógica iluminada pela moral cristã. Vale a pena, pois ressaltar as significativas conclusões dessa oportuníssima assembléia, que veio reafirmar, numa época e num meio em que a pedagogia sofre as mais

graves deturpações, os verdadeiros princípios norteadores da ação educativa.[...]

Só a religião oferece á educação ideal perfeita foi a conclusão da assembléia a que nos estamos referindo.¹¹

A terceira, também uma publicação não assinada, do jornal “A Tribuna”, em 17 de Maio de 1933. O texto ratifica que, na sua essência, esse pensamento cívico-social católico convergia no anticomunismo, antiliberalismo e conservadorismo:

O agnosticismo moderno, o liberalismo moderno, o individualismo moderno, tudo isso é burguês e não é cristão. Não é, pois, em defeza dessa civilização que a Igreja bate contra o socialismo.¹²

A multiplicação dos elos dessas correntes se dava sobretudo do emaranhado de interesses já bem percebido através das citadas doações, subvenções e concessões públicas e privadas. Seja como parlamentares, servidores públicos ou intelectuais de influência, os advindos dessas correntes garantiam uma expressiva representação no apoio de suas reivindicações junto aos poderes públicos. O Estado, por sua vez, utilizava-se do discurso desse grupo para dar teor de princípios morais, educacionais e, acima de tudo, nacionais à sua política.

Essa junção, quase fusão, Igreja/Leigo, no resgate de suas perdas, expressa não só a busca de reimplantar uma sociedade de princípios pautados no conservadorismo católico como também de mostrar uma tendência de reagir e negar princípios que não fossem advindos desse pensar.

Ratificaremos essa afirmação através de algumas publicações que registram literalmente o pensar ideológico dos nossos personagens. Esses editoriais traduzem, entre outras coisas, a consciência existente do grau de importância no espaço educacional como lugar de implante embrionário desse

pensamento.

A primeira expressão é de Nilo Pereira, jurista, jornalista e historiador. Como político, foi eleito deputado estadual pelo Partido Social Democrata (PSD), cumprindo mandato de 1951 a 1954, e secretário do Governo de Barbosa Lima Sobrinho:

O que faço não sem agradecer ao ilustre padre Mosca de Carvalho a carta que me escreveu e louvar sua idéia da fundação de uma Universidade Católica, no Recife, onde, de fato, problemas de indignação espiritual sejam discutidos com maior interesse. A Universidade podia ser o reajustamento de todas as atividades em proveito da cultura católica, que temos o dever de defender contra o negativismo de tantos e, o que é pior, contra o indiferentismo de muitos.¹³

Na seqüência, Andrade Bezerra, um jurista laureado pela Faculdade de Direito do Recife, nomeado, em 1922, professor catedrático de Direito Civil, eleito e reeleito deputado federal, desempenhando, na câmara, as funções de primeiro secretário e presidente da comissão de Legislação e Justiça. Nessa mesma ocasião, colaborou na imprensa do Rio, principalmente no “Correio da Manhã”. Fez parte do Conselho Consultivo do Governo de Carlos de Lima Cavalcanti, candidatou-se e foi eleito para a Constituição Estadual e encarregado de redigir o seu ante-projeto.

Os governos, baseados numa falsa concepção dos fins do Estado, hipertrofiaram a sua intervenção em matéria de ensino. A tendência generalizada é para um monopólio, de fato, senão de direito, quanto a educação das classes populares. E a famosa trilogia da gratuidade, obrigatoriedade e laicidade, que em alguns regimes políticos está classificada entre as chamadas ‘leis intangíveis’.

Princípios que se apresentam como postulados da “liberdade de consciência”, mas que na realidade ferem fundo e de frente a consciência de uma grande maioria de chefes de família católica, impondo-lhes uma concepção de ensino radicalmente contrária a sua doutrina reprovada pela Igreja.¹⁴

A seguir, Manoel Lubambo, identificado por nós, no grupo como um radical conservador, era jornalista, economista, historiador, e foi secretário da Fazenda do Interventor Agamenon Magalhães, em 1937, designado pelo então Secretário de Segurança Pública, para compor a comissão que indicaria os livros e outras publicações a serem apreendidas pela Superintendência do Serviço de Repressão ao comunismo:

A nossa tradição está longe de ser democrática. É aristocrática e autoritária. Cooperativa também. É na defesa e na propagação destas idéias, tão caras à melhor corrente da minha geração, que Fronteiras vê seu caminho e seu combate.¹⁵

A última citação destaca um trecho do discurso de Padre Félix Barreto na Assembléia Legislativa de Pernambuco, em 23 de abril de 1937, então Presidente desta, desde 1934. Nesse período, esteve ele à frente do governo de Pernambuco, por duas vezes, em substituição ao então Governador Carlos de Lima Cavalcanti. Manteve-se, depois desse período, afastado da política até a vinda do movimento de redemocratização do país, do qual participou ativamente, presidindo a Secção Estadual da UDN. A 19 de janeiro de 1947, foi eleito deputado Estadual por essa coligação:

Considerando que se torna imprescindível ao Estado assegurar á educação da mocidade uma orientação inteiramente de acordo com o espírito cristão e democrático do povo brasileiro; Considerando que a organização

de entidades de qualquer natureza que se destinem a incutir no espírito dos moços princípios materialistas e ateus capazes de desvirtuar a tradicional formação cristã do povo brasileiro, atenta contra este dever do Estado. Considerando, ademais, que aos Constituintes de Pernambuco reunidos para elaboração da Carta Magna do Estado, compete não só tornar efetivos os princípios democráticos e cristãos de nacionalidade, já assegurado na Constituição de 18 de setembro, mas ainda preveni-los contra possíveis desvirtuamento que se possa fomentar através da propaganda insidiosa junto á mocidade das escolas;[...]¹⁶

Essas exposições dos discursos proferidos literalmente, por nossos personagens, têm a intenção de tê-los como próprios testemunhos, do teor católico conservador desse pensamento cívico-social e, também, de ressaltar os graus radicais e moderados desse conservadorismo.

As Faculdades Católicas no Recife

As correntes católicas cívico-sociais também representaram o contexto cultural de onde vão surgir as primeiras faculdades católicas em Pernambuco. Essas correntes, mesmo aparecendo no século XIX, refletiam uma tradição educacional conservadora decorrente do projeto colonial. Norteamos esse processo através de estudos, pesquisas e análise das políticas educacionais implantadas no Brasil como um todo. Uma elaboração dirigida não só a identificar a atuação dessas na formação e modificação da sociedade brasileira, como também reconhecer sua influência no contexto sociocultural desse processo.

No Brasil colônia, a educação lusa vai referendar o processo cultural brasileiro em todo o seu curso, tentando transplantar sua organização social nesse país. A escolarização era toda atrelada à corte como eixo social.¹⁷ Hierarquia e religião eram princípios inadiáveis em qualquer situação, como afirma José Maria Paiva: “O serviço de Deus e o serviço d’ EL-Rei eram os parâmetros das ações sociais e obrigavam a manutenção das letras”.¹⁸

A expressa missão da Companhia de Jesus, inicialmente, foi de catequizar os habitantes dessa “Nova Terra”, nos ditames do colonizador e, depois, decorrente disso, iniciou os primeiros ensinamentos para alguns filhos de colonos. Durante o período colonial e até a sua supressão em 1759, representaram grandes sucessos como educadores. Dessa maneira, ajudou a implantar o regimento do Rei D. João III, entregue a Tomé de Sousa, abaixo citado:

Porque a principal coisa que me moveu a mandar a povoar as ditas terras de Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito para que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira para que isso se possa ter.¹⁹

Os Jesuítas foram expulsos do Brasil em 1759 devido aos interesses do ministro do rei de Portugal, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, e de sua política para controlar todas as atividades no Brasil, na qual estava embutida sua reforma educacional. As transformações foram atingindo a uniformidade pedagógica, a transição de um nível escolar para outro e a graduação, as quais foram substituídas por diversas disciplinas isoladas, ministradas pela inserção dos leigos e do Estado na educação²⁰. Os Franciscanos substituíram os Jesuítas no Rio de Janeiro e em São Paulo. Apesar disso, a educação

não mudou em suas bases, continuando com a proposta autoritária e excludente, permeando não só o período colonial, como também o Imperial, tendo influenciado significativamente no Republicano.

Reconhecemos, nesses períodos, políticas educacionais controladoras no seu conteúdo, restritivas na ampliação do conhecimento e a serviço apenas de um grupo da sociedade. Contudo, no Brasil República, embora com bases educacionais calcadas nas propostas dos períodos anteriores, suas relações e influências nas diretrizes educacionais vão sofrer alterações significativas. A Carta Constitucional de 1891 acolhia os princípios do liberalismo e, entre outros aspectos importantes, instituiu a separação entre Estado e Igreja e a laicidade do ensino ministrado por estabelecimentos públicos. Além dos adeptos do liberalismo, apareceram outros grupos como os positivistas e os católicos que tinham seu próprio ideário para a educação e construção de nacionalidade. Todos valorizavam o papel que a educação deveria cumprir para sua realização, coerentemente com o seu horizonte ideológico.

Uma das primeiras medidas do Governo Provisório, instalado com a Revolução de 1930, foi a de criar o Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública, que vai conferir à União poder para exercer sua tutela sobre vários domínios do ensino no país. E, nesse momento, as reformas político-educacionais vão fornecer uma estrutura orgânica aos ensinos secundário, comercial e superior. Pela primeira vez, na história do país, uma mudança atingia vários níveis de ensino e estendia-se a todo território nacional.²¹

Essa nova configuração tinha, de um lado, um grupo católico, formado por intelectuais e políticos, defendendo a educação moral do povo brasileiro através da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas; do outro, políticos e educadores da “Escola Nova”, defendendo uma educação mais

laicista. No Governo Provisório, obteve-se a inclusão do ensino religioso nas escolas primárias, normais e secundárias do país, ainda que em caráter facultativo.

A Constituição de 1934 consagrou esses ideários, mas, após três anos, em 1937, a repressão generalizada de Vargas faria letras mortas da liberdade de cátedra e de outras garantias constitucionais. O regime justificava a intervenção do Estado em todas as áreas da produção cultural à medida que entendia nacionalizar por centralizar. Com isso, vai produzir um projeto de construção de uma mentalidade nacionalista que deveria, sobretudo, iniciar-se através da educação com vistas a criar uma nova cidadania moldada a combater a subversão ideológica. E, para projetar uma imagem de princípios morais, o Estado Novo se reveste do discurso da Igreja.

Quando buscamos reconhecer o contexto sociocultural existente em Pernambuco no momento da criação das duas primeiras faculdades católicas no Recife, percebemos a presença desse teor político. A sua importância na implantação dessas referidas faculdades soma-se a outros fatores como educacional, social, cultural, econômico e religioso. No caso da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras “Paula Frassinetti”, as Dorotéias iniciaram o processo para abrir o Instituto Superior de Pedagogia Ciências e Letras “Paula Frassinetti”, em novembro de 1939, com o Ministro de Educação Gustavo Capanema. Levaram mais de um ano para inaugurar não mais o Instituto, mas a Faculdade de Filosofia do Recife, em março de 1941.²²

Os dados acima registram o culminar de um processo respaldado e motivado, como já foi dito, por vários aspectos de diferentes ordens. Podemos identificar um aspecto embrionário em relação à contribuição de caráter cultural e intelectual, no movimento das Noelistas, que chegaram ao Recife em 1914. Esse grupo teve como grande colaborador, nos anos 1930-1940, o Pe. João Batista Portocarrero Costa, grande promotor

da “Ação Católica” no Nordeste. Com a ajuda das Noelistas, Costa funda, em 1932, no colégio São José, o primeiro grupo da Juventude Feminina Católica (JFC) no Brasil.²³ A atuação desses movimentos, seus cursos, publicações e o desejo do Arcebispo do Recife, D. Miguel de Lima Valverde, estabeleceram um cenário de dinâmica intelectual e cultural no Recife, tornando-o um dos fatos impulsionadores para o projeto de implantação da referida faculdade. Elementos decisórios focam esse processo. O primeiro é a consciência mais ampla de ações contributivas na área educacional, da Provincial das Dorotéias no Brasil, Madre Enrichetta Cesari, de formar profissionais qualificados na educação secundária no propósito de sanar a grande escassez existente. E o segundo é sua determinação e atuação de bases estruturais para atender a esse propósito. Reconhecemos, em suas iniciativas, já em 1932, citadas abaixo, embrionárias medidas nesse sentido.

A provincial das Dorotéias no Brasil era Madre Enrichetta Cesari, mulher de grande visão e responsável pelas iniciativas de fundar uma instituição de ensino superior no Recife[...]Decidiu construir, em 1936, um pensionato para algumas de suas correligionárias a fim de estudar no Instituto “Sedes Sapientiae”, instituição iniciada em 1932 pelas Cônegas Regulares de Santo Agostinho em S. Paulo. Mandou três jovens Dorotéias para lá em 1937 para fazer curso de Bacharelado e Licenciatura a fim de trabalhar no Recife²⁴

Nessa composição de interesses, alia-se o político por duas vertentes: a estrutural e a ideológica. Na primeira, a concessão do Ministério da Educação dada para a implantação dessa faculdade supriria seu déficit em instituições públicas de nível superior. E, na segunda, esse mesmo Ministério, que

contava com Gustavo Capanema em sua direção desde 1934, utilizava-se do espaço educacional de todos os níveis para criar um sentido de nação que contribuísse para fortalecer o governo. O respaldo social desse contexto vinha da formação católica cívico-social dessa sociedade no Nordeste.

Reconhecemos que a importância percebida pela Madre Cesari da criação de instituições, voltadas a formar profissionais para o ensino secundário, seguia uma linha pedagógica, focalizada pelo conhecido educador Fernando de Azevedo:

A criação da Faculdade de Educação e da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas criada em 1934 realizou um antigo projeto de Fernando de Azevedo, importante educador e membro da comissão de criação da USP. Para ele, a Faculdade de Educação seria o centro de formação de professores para o ensino secundário.²⁵

Na identificação do contexto sociocultural, quando da criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Manoel da Nóbrega²⁶, reconhecemos a presença, além de outras, da mesma composição de forças impulsionadoras da primeira faculdade estudada. O desenvolver desse projeto nascera da dinâmica do trabalho dos jesuítas realizado no colégio Nóbrega. A consciência dos Jesuítas da necessidade de criação dessa faculdade atenderia não só às aspirações da Igreja do Brasil como também preencheria a carência de instituições de nível superior no Nordeste, seguindo o pensamento das Dorotéias. Uma carência amenizada, em parte, só para a formação superior feminina, quando da criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Recife. E é a partir da criação dessa faculdade feminina que o projeto se estruturaria objetivamente, inicialmente voltado à formação masculina, como idealizou Pe. Antônio dos Santos Abranches, SJ.²⁷

Foi esse projeto, elaborado e desenvolvido na efervescência cultural e intelectual do Recife, o que vai estabelecer estímulos mútuos. Essa configuração provinha, embrionariamente, da expressiva importância e prestígio da Faculdade de Direito do Recife. Instituição essa consagrada historicamente, não só pela envergadura de muitos de seus alunos, como Castro Alves, Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco e outros, mas também pelos vultosos trabalhos jurídicos ali produzidos.²⁸ Esse exacerbar cultural, em parte originário dessa instituição jurídica, também era fruto dos movimentos, articulações e mobilizações do grupo detentor do pensamento católico cívico-social, já estudado. A formação acadêmica jurídica da maioria de seus integrantes propiciou ao grupo maior prestígio junto à sociedade e ao poder público. E, no comungar ideológico, esse grupo e Igreja tornam-se parceiros. Como fruto dessa comunhão, formam-se vários movimentos, organizações e mobilizações que vão configurar uma composição de forças contributivas para implantação da faculdade em estudo. Entre essas organizações, uma vai exercer expressiva agregação de forças intelectual, política, cultural, social e educacional: A Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica (CMMA). O seu prestígio era acrescido pela presença de leigos ilustres, ocupantes de importantes cargos, nas esferas política, jornalística, educacional e jurídica. Dirigida por padre Antônio Paulo Ciríaco Fernandes, SJ, a atuação desse movimento Mariano na promoção de palestras e cursos desenvolvia uma cultura privilegiando a vida intelectual. Na criação de uma biblioteca, efetuava esse padre uma ação de forte relevância nesse cenário. Podemos considerar essa criação um grande subsídio cultural, beneficiando mais intensamente os grupos inseridos nesse contexto. Uma outra expressiva figura na formação e ampliação desses grupos de leigos, foi a Pe. João Batista Portocarrero. A sua dinâmica abrangia uma atuação em diversos grupos. Identificamos sua

atuação no movimento da Ação Católica, da União dos Moços Católicos, das Noelistas, que, com colaboração dele criaram o primeiro grupo da Juventude Feminina Católica no Brasil. Como já percebemos, essa composição social vai permear todo o curso de elaboração e implantação do projeto dessa faculdade. O que o histórico narrado nos confirma é a indiscutível força, em todos os aspectos, que essa conjuntura propicia a esse processo. Havia porém, paralelo a tudo isso, questões a serem discutidas, dentro da Companhia dos Jesuítas e de várias ordens, inclusive administrativas, financeiras e estruturais. A sugestão do Pe. João Miranda, Reitor do colégio Nóbrega, de erguer um prédio para o funcionamento dessa faculdade, inviabilizava-se em circunstância da precariedade financeira naquele momento. Por essa razão, sua implantação realizou-se nas instalações do já existente Colégio Nóbrega, e, por isso, só funcionando à noite, horário de não atuação do colégio. Priorizar apenas formação para rapazes, ou mista, foi um impasse que teria de ser bem avaliado, uma vez que poderia estabelecer uma espécie de concorrência com a Faculdade de Filosofia do Recife. E, enquanto não se chegou a um consenso, a Faculdade funcionou apenas para os rapazes.

Considerações finais

Ao contextualizar historicamente todos esses fatos, figuras e elementos, concluímos analiticamente que a diversidade dessas correntes e forças políticas, sociais e ideológicas refletia, sobretudo, uma nova configuração organizacional do país. Essa, fruto não só de uma nova política pós-república, mas também das transformações socioeconômicas sofridas pelo país nesse período. E é em busca de garantir seus espaços nesta recém-conjuntura que esses grupos se mobilizaram. Essas articulações refletiam a pluralidade e complexidade dessa então emergente

sociedade. A coexistência nesse empate de forças ideológicas de linhas bastante definidas e conflitantes uma das outras tinha um objetivo comum: atingir a predominância de suas idéias em todas as vertentes, política, social, educacional, econômica e cultural. Somos levados a considerar que a construção e a ação dessas linhas obedeceram a condicionantes e foram instrumentalizadas de forma a produzir efeitos determinados dentro de um universo social. Dentro dessas correlações de forças, identificamos, estudamos e analisamos as correntes do pensamento católico cívico-social suas estratégias e interlocução nos pensares político, social, econômico, cultural e educacional no Nordeste. Essas correntes, apesar de deterem posturas e pensamentos de especificidades individuais, convergiam em princípios: antiliberalismo, anticomunismo e conservadorismo. Foram essas especificidades que deram a essas correntes o teor moderado, conservador ou conservador radical. Tanto na primeira proposta, da difusão e sedimentação desse pensamento católico cívico-social no Nordeste, como na segunda, da identificação do contexto sociocultural existente quando da criação e implantação das duas primeiras faculdades católicas do Recife: Instituto Superior de Pedagogia Ciências e Letras “Paula Franssinetti” e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Manoel da Nóbrega, foi identificado o reconhecimento do espaço educacional como lugar comum para equacionar a questão social e combater a subversão ideológica. Com isso, percebemos, tanto nas correntes de base católica conservadora quanto nas correntes reformistas de idéias liberais, positivistas e outras, o empenho em medir correlações de forças e poder de propagação dos seus horizontes ideológicos através das barganhas nesse espaço. O resultante desse embate representaria não só a predominância ideológica naquela sociedade, mas também o acesso e autoridade sobre os princípios morais desta, que serviam para obter o apoio das massas e o respeito dos poderosos. Constatamos que, no seu

desenvolver e sedimentar no Nordeste, o pensamento católico cívico-social somava-se a emaranhados interesses de diversas ordens e que essa configuração foi fundamental na base de apoio para a implantação das duas primeiras faculdades católicas do Recife. Podemos considerar a atuação de nossos influenciadores como formadora do mais vigoroso pensamento católico cívico-social da nossa história regional, pela amplitude de suas ações sociais, por inserir uma nova atuação de católicos, pelo renascimento do espírito religioso nacional e pela combatividade nem sempre ecumênica e largueza de vista. Concluímos que, em uma sociedade de tradição culturalmente católica e ainda recém-sentida do espaço dado às correntes oposicionistas pela República, era natural aliar-se a esse embate ideológico contra o positivismo, o comunismo e o liberalismo, e todas as demais correntes como forma de garantir a existência de seu catolicismo e de seus princípios. Por fim, constatamos no Estado Novo uma política de respaldo recíproco Estado/Igreja. Ambos no veemente combate ao comunismo aliam-se. E o Estado, ao utilizar-se do pensamento católico cívico-social como forma de revestir seus discursos de credibilidade e de propósitos morais, é reconhecido como agente de força política nos dois momentos estudados.

Notas

- ¹ Ferdinand Azevedo é Doutor em História; Professor do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP. E-mail: fazevedo@unicap.br
- ² Rita de Cássia Ivo de Melo Machado é Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC / UNICAP.
- ³ DELLA CAVA, Ralph. Igreja e o Estado no Séc. XX; 1916-1964. **CEBRAP**, São Paulo, p. 11. 1974.
- ⁴ Ibid., p.32.
- ⁵ Ibid., p.15.
- ⁶ Ibid., p.15
- ⁷ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Igreja e Política no Brasil, do Partido Católico à L.E.C. (1874-1945)**. S. Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB. 1983, p. 16.
- ⁸ COSTA. J. B. Portocarrero. **Ação Católica: conceito –programa**

- organização**. Rio de Janeiro, Empresa Editora ABC, 1937, p. 10-12.
- ⁹ DELLA CAVA, Ralph. Igreja e o Estado no Séc. XX; 1916-1964. **CEBRAP**, São Paulo, p. 22, 1974.
- ¹⁰ DELGADO, Luiz. Notas avulsas. **Jornal do Commercio**. Recife, 14, maio, p. 3, 1946.
- ¹¹ As linhas mestras da pedagogia cristã. **A TRIBUNA**. Recife, 9, nov., p. 1, 1940.
- ¹² **A TRIBUNA**. Recife, 17, maio, p. 1, 1933.
- ¹³ PEREIRA, Nilo. **Jornal Filha da Manhã**. 08 de abril de 1951. p. 1.
- ¹⁴ BEZERRA, Antônio Vicente de Andrade. **Ensino Religioso nas Escolas**. Recife: Edição da Boa Imprensa. 1931, p. 4.
- ¹⁵ DIÁRIO DO ESTADO – Órgão Oficial do Estado de Pernambuco, Estados Unidos do Brasil. Recife, 27, nov. de 1937, p. 7: LUBAMBO, Manoel. Caráter, **Tradição**, Recife, n. 36. p.103. out., 1943.
- ¹⁶ BARRETO, Felix. **Anais da Assembléia Constituinte**. Sessão. p. 3. 29, abr., 1947.
- ¹⁷ PAIVA, José Maria de. Educação jesuíta no Brasil. In: PAIVA, José Maria de. **500 anos de Educação no Brasil**. Minas Gerais: Autêntica, 2000, p. 44.
- ¹⁸ **Ibid**, p. 44. Houve outras razões como a necessidade da sociedade portuguesa aqui assentada, urgindo de braços para a fixação e manutenção dessa nova terra, função esta imposta ao índio, excluía a população indígena do processo educacional, incluindo assim apenas alguns poucos filhos de colonos. Além disso, havia a falta de recursos de toda ordem, com isso era natural que os interesses de vida determinassem a prática e a afirmação do modelo social que paulatinamente foi sendo modelado por esses
- ¹⁹ RICCI, Luíza Rios. História do Brasil. v. 1. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1978. p. 35.
- ²⁰ PAIVA, José Maria de. **500 anos de Educação no Brasil**. Educação Jesuíta no Brasil. Minas Gerais: Autêntica, 2000, p. 50.
- ²¹ SHIROMA, Eneida Oto. **Política Educacional**. Cap. 1. Reforma de ensino, modernização administrada. Rio de Janeiro: p.18, 2000.
- ²² **PRIMEIRO ANUÁRIO DA FACULDADE DE FILOSOFIA DO RECIFE (1941-1956)**. Recife: Universidade do Recife, 1956, p. 37.
- ²³ “Homenagem à memória da Madre Enrichetta Cesari”. Fornecida ao autor por Ir. Maria do Socorro Nogueira.
- ²⁴ **Ibid**.
- ²⁵ Cunha, Luiz Antônio. **500 anos de Educação no Brasil**. Ensino Superior e Universidade no Brasil. Minas Gerais: Autêntica, 2000. p.168.A Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, concebida como o “coração da universidade”, seria o lugar onde se desenvolveriam “os estudos de cultura livre e desinteressada”.

Nela funcionaria uma espécie de curso básico, preparatório a todas as escolas profissionais, assim como para os seus próprios cursos. Lá os alunos estudariam as matérias fundamentais de todos os cursos, após o que se encaminhariam para as faculdades propriamente profissionais.

- ²⁶ Cabral, Newton Darwin de Andrade. Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Manoel da Nóbrega” à Universidade Católica de Pernambuco.1993. Dissertação do Curso de Mestrado da UFPE, p.17. (...) D. Luiz Raymundo da Silva Britto, concedia uma entrevista ao jornal “A República”, em 1 de dezembro de 1912, defendendo a criação de uma Universidade Católica no Recife, idéia que, já com plano geral e até com distribuição dos cursos, ele defendera em uma reunião de bispos brasileiros no Ceará, em junho de 1911.
- ²⁷ Ibid, 19. Cumpre-nos, ainda salientar que a resolução número 82, do citado Segundo Congresso Católico (Rio de Janeiro), enfatiza que, a fim de começar a concretizar a instituição de uma Universidade Católica (à semelhança de Louvain), deve-se partir da fundação de faculdades especiais, preferencialmente de filosofia, letras e jurídicas.
- ²⁸ BEVILÁQUA, Clóvis. **História da Faculdade do Recife**. V.1, ed. Rio de janeiro.1927, p. 35.

TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO ENTRE CATÓLICOS E XANGOZEIROS NO RECIFE

GILBRAZ S. ARAGÃO¹

Resumo

Na sequência do artigo da última revista, indicaremos possíveis caminhos pelos quais os Encontros de Irmãos podem começar o diálogo com os Xangôs do Recife e, através dos quais, a perspectiva cristã da Criação pode fecundar estruturalmente a teologia do diálogo inter-religioso – servindo-se de uma hermenêutica transdisciplinar da Complexidade, que leva às últimas consequências o “pluralismo assimétrico” que Torres Queiruga pleiteia nesse campo.

Palavras-chave: metodologia teológica, diálogo inter-religioso, sincretismo.

Abstract

We will indicate possible manners for the which the Encontro de Irmãos can begin the dialogue with the Afro-Brazilian deity of Recife and through which the Christian perspective of the Creation can structurally fecundate the theology of the dialogue inter-religious – for a transdisciplinary hermeneutics that takes to the last consequences the “asymmetrical pluralism” that Torres Queiruga it pleads in this field.

Keywords: theological methodology, Inter-religious dialogue, sincretismo.

Quais as lições que a lógica transdisciplinar pode deixar para a teologia, para a sua compreensão da criação do mundo e sua perspectiva do diálogo entre as religiões? Trata-se de uma lógica que vem sendo desenvolvida pela ciência, em abertura para a tradição filosófica. Para traduzir a complexidade da realidade, o cientista e o teólogo, diga-se de partida, utilizam afirmações contraditórias – mesmo se as contradições são de natureza diferente em ciência e em teologia.

A dualidade onda-corpúsculo na física das partículas ditas elementares é a mais comum no campo científico, mas também o contínuo vem sempre junto com o descontínuo, o aleatório com o determinista, o subjetivo com o objetivo, a entropia

com a neguentropia, a ordem com a desordem, a estabilidade com a instabilidade. Na abordagem teológica também são associados termos que parecem contraditórios a um certo nível de compreensão e de experiência: um Deus em três Pessoas distintas, participação na cruz e direito à felicidade, poder de Deus e esvaziamento de Cristo, apresentação deste ao mesmo tempo como verdadeiro homem e verdadeiro Deus, o infinito no finito, ação e contemplação na vida do discípulo, abandonar-se em Deus e tornar-se ele mesmo, abertura ao novo e fidelidade à tradição, presença no mundo e ruptura com o mundo, liberdade e autoridade.

Na física e na teologia clássicas, procurou-se resolver a contradição no quadro de uma lógica binária. Na ciência do século XX, a lógica tornou-se ternária. Experimentalmente, as partículas elementares são observadas seja como ondas, seja como corpúsculos. Mas, nas equações, essas partículas elementares são consideradas ao mesmo tempo como ondas e corpúsculos, nem ondas somente, nem corpúsculos somente, nem uma espécie de síntese entre os dois. A complementaridade deve descrever uma situação em que nós possamos entender um só e mesmo fenômeno por dois modos de interpretação diferentes. Esses dois modos devem, ao mesmo tempo, excluir-se mutuamente e completar-se.

A transdisciplinaridade estende essa lógica do contraditório para o pensamento humano. Ela vai além da síntese hegeliana, para a qual a contradição é somente um instrumento da dialética – na qual se resolve ilusoriamente. A lógica transdisciplinar introduz as noções de atualização e de potencialização, com base na dinâmica do contraditório revelado pela experiência microfísica. E o princípio do terceiro incluído: um objeto podendo ser descrito por A e por não-A ao mesmo tempo. O que aparece contraditório em um certo nível de compreensão, aparece unido em outro nível. Essa atitude, aceitando a contradição sem ficar

fechada nela, permite a emergência de novos conceitos e uma aproximação mais fina da realidade.

Para um cristão, o que permite passar de um nível de compreensão para um outro mais profundo não é, como para o físico, a reflexão simplesmente, mas a experiência de um Amor gratuito que se dá ao homem. Porém é reconfortante perceber analogias profundas de método e de lógica, entre a procura da unidade dos contraditórios em ciência, na experiência humana, e no caminho espiritual – que a teologia reflete. De posse do instrumental transdisciplinar e sua lógica da complexidade, podemos entender melhor como a fé em um Deus criador é uma resposta humana a um problema humano de sentido e, ao mesmo tempo, uma revelação divina de quem é Deus e dos seus planos para o mundo. Pode-se compreender como “Deus põe e o homem dispõe”, como há “diferença qualitativa e unidade radical” entre Deus e a humanidade, entre matéria e espírito.

Pode-se também manter a universalidade do amor salvífico de Deus e a apropriação assimétrica da sua graça pelas culturas e religiões, o que permite e exige um diálogo permanente entre elas – que inclua sempre um “terceiro”, o homem necessitado em primeiro lugar, o mistério de Deus e o seu governo em último. Pode-se abarcar, enfim, a possível convivência entre o politeísmo imanentista e ritualístico do xangô recifense e o monoteísmo transcendente e prático dos Encontros de Irmãos cristãos. E então, estes poderão anunciar e inreligionar sempre a sua fé, ao mesmo tempo em que permanecem firmes no diálogo inter-religioso.

Entre o primeiro nível e o segundo nível, o homem passa da predominância do eu à liberdade de ser o santuário de uma potência de Amor criador. Deus é visto como Aquele que realiza a unidade exterior-interior, Todo-Poderoso-Sem-Poder, para a libertação do homem. Eis que eu não posso falar de Deus

fora de sua relação com o homem e do homem fora de sua relação com Deus. Quando uma das relações é atualizada, a outra é potencializada. No coração da experiência do amor humano e da aventura espiritual se vive uma unidade dos contraditórios...²

1 Sobre transdisciplinaridade e criação: para uma cosmo-antropologia teológica

É preciso substituir um pensamento que se separa por um pensamento que une, e essa ligação exige a substituição da causalidade unilinear e unidimensional por uma causalidade em círculo e multirreferencial, assim como a troca da rigidez da lógica clássica por uma dialógica capaz de conceber noções ao mesmo tempo complementares e antagônicas; que o conhecimento da integração das partes num todo seja completada pelo reconhecimento da integração do todo no interior das partes³.

Edgar Morin, ainda nos albores do seu método de conhecimento da complexidade⁴, lembrava que antropologia e cosmologia, na filosofia e na ciência modernas, não pararam de derivar uma da outra, seja na forma metafísica heideggeriana do estar-no-mundo, sob a forma teórico-evolucionista do teilhardismo, sob as formas populares da ideologia *Planète* ou até da astrologia. Ele programava, então, que “a antropologia geral deve abrir-se, articular-se em uma reflexão-ciência, restituindo o homem ao mundo. Pois a totalidade humana é um fragmento inacabado, ao mesmo tempo em que um microcosmo⁵”.

O próprio Morin vislumbrava, em decorrência disso, a necessidade de uma “ética antropocosmológica”, uma ética da adoração e do êxtase, que engendraria uma religião diferente e análoga às outras religiões “que adoram os simulacros:” “... Do que falei, senão da meta, isto é, não apenas da superação

histórica hegeliana, mas do movimento para outra parte, o outro, o desconhecido(a)? Não busquei o fundir do conhecimento com o ser incapturável? Não chamei de amor, o amor do rosto, da alma, da bunda, com toda sua força adorante? A estrela que guia todos os meus caminhos não é a do êxtase?⁶”.

Mais tarde, Morin volta a confessar o seu credo, que é o de muitos cientistas sensíveis e abertos ao mistério do mundo e do homem, em “uma religiosidade que poderia compreender as outras religiões e ajudá-las a reencontrar sua fonte”. Seria uma “religião” no sentido mínimo do termo, que “não é a redução ao racional. Ele contém alguma coisa de sobre-racional: participar naquilo que nos ultrapassa, abrir ao que Pascal chamava caridade e que se pode chamar também compaixão. Ele compreende um sentimento místico e sagrado. (...) Seria uma religião sem deus, mas onde a ausência de deus revelaria a onipresença do mistério⁷”.

Impressiona como essa abertura de cientistas para uma religiosidade difusa mas engajada, igualmente presente na noção de sagrado em Nicolescu e na de divindade em Lupasco, encontra correspondência na busca teológica por reler toda cosmologia e compreender a terra como centro de um amor celeste que não olha para si nem deseja ser olhado, mas pede parceria ao “anjo humano da terra” para cuidar dos Direitos da terra e de suas criaturas. Atualmente muitos teólogos têm percebido justamente, na mesma linha de Queiruga, que a nova ciência e a nova cosmologia ensinam uma nova teologia natural e uma nova antropologia teológica.

Um dos campos de conhecimento que mais se desenvolveram a partir dos meados do século XX é seguramente o da moderna cosmologia. A cosmologia narra a história do nascimento e do desenvolvimento do universo, a partir dos muitos conhecimentos que acumulamos da astrofísica, da física quântica, das ciências

do caos e da complexidade, da ecologia, da psicologia, da moderna antropologia. Esses conhecimentos vêm articulados com o passado da humanidade, com as grandes tradições espirituais e religiosas e com os vários saberes elaborados pelas várias culturas. Tudo isso vem enquadrado dentro de uma visão evolucionista do universo. Daí surge uma nova imagem do universo, que mudou profundamente nossa percepção das coisas, do ser humano e também nossa experiência de Deus. Somos seres históricos, que um dia começamos e ainda não estamos prontos. Estamos todos em gênese, abertos para o futuro. Deus emerge de dentro dessa experiência cosmológica como o Futuro do mundo, como a Grande Promessa para o coração humano, como o Grande Atrator que nos chama lá na frente⁸.

Luiz Carlos Susin, ao tratar do *Éthos* como *Kósmos*⁹, lembra que assistimos a uma implosão de certezas, uma revolução na concepção de substância ou matéria de tipo aristotélica e cartesiana, e uma grande complexidade e dinâmica que retira as fronteiras dos níveis ou formas de conhecimento da realidade, obrigando a se repensar a subjetividade humana e o seu lugar no universo. Ele defende, então, a ética como “cosmologia primeira” e como possibilidade criativa do humano no cosmo.

Há um tempo em que o universo depende não simplesmente de inteligência e interpretação, mas de decisões e ações éticas. Esse é o tempo humano do universo, em que o universo se humaniza e a seta irreversível do tempo sobre o caos e no acaso ganha a determinação e a ordem que lhe dá a liberdade. Para tanto, a ciência mesma pode e deve ser criativa. Ao contrário da lógica determinista em que se acreditava poder fazer qualquer coisa contanto que se obedecesse

às leis da natureza, há no atual paradigma de contínua mudança uma plasticidade criativa que implica, para além da razão, emoção e decisões éticas. Isso acontece e só pode ser compreendido dentro de um dos 'horizontes' do universo, o único possível para a ação ética e humana: o 'horizonte terra'. A relação com a Terra e com o universo inteiro não acontece privilegiadamente por uma compreensão da inteligência – não é a inteligência o topo ou centro antrópico do universo – mas por uma experiência humana mais radical, mais universal, mais holística: a compreensão da compaixão¹⁰.

Susin recorre então às narrativas bíblicas da criação para mostrar essa condição do “horizonte terra”, onde o humano é considerado hóspede e jardineiro da vida que lhe é anterior, sendo convidado a voltar-se da terra para o céu em reconhecimento de alteridade e louvor, em casamento simbólico de terra e céus, e não a levantar-se prometeicamente para alcançar o céu, transformando-se diabolicamente em demônio da terra.

E “o Novo Testamento começa com a estrela de Belém e termina no Apocalipse com a estrela da manhã, cujo brilho no céu está ligado ao brilho da atuação de um menino que enobreceu a terra e se tornou sua esperança. Pode-se afirmar sem mera analogia, mas em sentido próprio: a ética é a cosmologia primeira¹¹”. Assim, se o pobre não encontrar lugar na terra, se não puder descansar no Sétimo Dia como Deus, então já começou o antitropismo da violência caótica a desequilibrar todo o cosmo, a derrotar o otimismo antropológico dos que defendem o princípio antrópico. Ou seja, a aproximação que ora vivenciamos entre ciência e fé ajuda a teologia cristã a perceber que faz parte da missão religiosa cuidar, cosmicamente, de toda a vida e da vida de tudo e de todos – inclusive da fé dos outros.

2 Sobre santos e orixás: questões de sincretismo, diálogo e anúncio

Às vezes parece que nós estamos no centro da festa,
Mas no centro da festa não existe ninguém,
No centro da festa existe o vazio,
Mas no centro do vazio existe uma outra festa¹².

A teologia da criação¹³, relida pela lógica transdisciplinar do terceiro incluído, da gratuidade do amor criador de um Deus que deseja e promove vida do mundo em parceria com pessoas livres e criativas, funda a persuasão de que as religiões são verdadeiras, são caminhos reais de salvação que as diversas culturas foram plasmando. Nessa medida, o cristianismo deve sentir-se interpelado sempre a dialogar com todas elas, buscando conservar e enriquecer as suas experiências de fé – e, portanto, de revelação do Deus verdadeiro – como também buscando acolher, na experiência cristã, os elementos valiosos que delas chegam – e que remetem à comum realidade divina.

Assim deve ser entendido o processo de cuidado que a fé cristã deve ter para com as culturas e religiões, o processo de inculturação e/ou irreligiosação pelo qual a fé cristã busca anunciar sua experiência verdadeira de salvação única e universal pelo Abbá de Jesus Cristo, abrindo-se ao mesmo tempo para o diálogo com outras experiências salvíficas únicas e universais que se desenvolvem nas culturas e religiões dos outros. Sempre que uma dimensão dessa realidade contraditorial for atualizada, a outra ficará potencializada, mas não negada. E a contradição aparente remeterá sempre a um outro nível de compreensão, aquele da prática ética em favor dos necessitados e/ou da contemplação do mistério criador de Deus – que antecede e ultrapassa toda religiosidade.

Por conta disso, em casos concretos, não será extraordinário que a teologia cristã do diálogo inter-religioso possa admitir, como momentos do método real de aproximação, vários níveis de sincretismo com elementos das outras culturas e religiões – desde que eles correspondam a um diálogo profundo entre as respectivas experiências de fé, entre os núcleos ético-míticos que lhes dão suporte. Sincretismo, afinal de contas, nomeia o processo psicossocial que a fé cristã hoje tematiza como diálogo de inculturação – e que não é só de elementos religiosos, mas também deles; que não é só dos referentes cristãos pelos outros, mas também dos dados significantes dos outros pelas comunidades cristãs. Procura-se recuperar a identidade, refazendo-a, sempre de novo.

Concretamente no caso do Recife, como compreender o sincretismo que existe entre as religiões afro(negro)-brasileiras e o cristianismo? As tradições religiosas mais envolvidas são a católica, a pajelança deixada pelos indígenas nordestinos à medida que se refugiavam sertões adentro com o avanço dos ciclos econômicos coloniais, a religiosidade nagô dos orixás (que assimilou e foi assimilada pelas outras vivências religiosas étnicas africanas trazidas com a escravidão) e, mais ultimamente, o espiritismo esotérico-kardecista.

Os níveis de intersecção e mistura, entre o encontro desses grupos e, no outro lado do espectro, o sincretismo propriamente, variam da hibridização relativista de elementos externos até a totalização identitária em que novos significados são atribuídos às relações culturais e religiosas, a partir de uma síntese nova do núcleo de valores e sentidos; passando normalmente pelo fenômeno da dupla pertença religiosa e cultural – onde os referentes de uma tradição respondem a certas necessidades e os de outra, a outros.

Tradições originárias	NÍVEIS DE SINCRETIZAÇÃO AFRO-CRISTÃ NO RECIFE			Grupos sincréticos
R1 católica	ENCONTRO: Hibridização relativista, superposição aleatório-provisória de artefatos emprestados de outra tradição	DUPLA PERTENÇA: uma linguagem mais cristã para o limite ético e salvação transcendente e outra mais afro para a sócio-psicologia prática dos orixás	SINCRETISMO: Totalização identitária, ponte semântica entre os santos e orixás – apoiando-se na crença "natural" em um Deus criador	R1+(R3) irmandades
R2 pajelança				R2+(R3) catimbó
R3 nagô +				R3+(R1) XANGÔ
R4 espírita				R4 (?)
				R5 (R1+R2+R3+R4) umbanda

Como resultado de grupos sincréticos, temos as irmandades que, desde o Pátio do Terço, assimilaram traços nagôs à sua matriz predominante católica, os quais foram sendo depurados desde a romanização da Igreja. No sentido oposto, o xangô afirmou-se como síntese predominantemente nagô das tradições africanas e com elementos católicos, especialmente no sincretismo dos orixás com os santos. A partir do Sítio do Pai Adão, o xangô irradia-se como modelo de religião popular para o Recife, realizando por vezes até festas e procissões para os santos católicos em seus terreiros, além de, em outras vezes, sessões de umbanda (trazidas do sul do país, com influência espírita e composição brasileiríssima muito sincrética) e giras de catimbó (resultado do sincretismo indígena).

Como o cristianismo pode dialogar com grupos tão variados e complexos dessas religiões afro(negro)-recifenses? Como os Encontros de Irmãos podem retomar as experiências de inculturação que as irmandades católicas até já ensaiaram e animar o diálogo de fé, em nome de um Deus maior e em vista das necessidades humanas da maioria negra da nossa população? Existe uma crença comum em um Deus criador entre todas as tradições e inclusive as mitologias cosmogônicas nagôs do xangô são apreciadas em todas as variantes da religiosidade afro. Ou seja, há uma ponte semântica aberta para o respeito mútuo e a veneração alterativa, através do sincretismo que historicamente se teceu, entre o “canto dos santos e a dança dos orixás”.

Imaginamos que as comunidades cristãs do Recife devem interessar-se, preocupar-se e ocupar-se, de conhecer e fazer conhecer as histórias sagradas dos orixás, as riquezas culturais – às vezes em franco esquecimento e decadência – do “povo de santo” dos terreiros; como também das necessidades materiais – às vezes as mais básicas – do povo negro das periferias. Talvez nenhuma experiência religiosa aproxime tanto os seres humanos da divindade como a afro-brasileira. No xangô, cada um recebe a divindade no seu próprio corpo e por isso pessoas desprezadas socialmente são importantes nos terreiros.

O cristianismo somente entenderá a riqueza religiosa dos negros caso supere o eclesiocentrismo (tudo centrado na Igreja) e reequilibre o cristomonismo (centração de tudo em Cristo e neste encarnado) mediante uma teologia do Espírito que sopra onde quer e que se comunica, por suas energias e irrupções, com todas as experiências religiosas profundas. O axé, energia divina e cósmica, com o seu grande sacramento, e o Exu constituem os eixos da experiência negra da divindade. Os espíritos (orixás) não vivem num mundo metafísico, segundo a cartografia religiosa cristã, mas nos rios, mares, cascatas, fontes, árvores e florestas. São divindades profundamente ecológicas. O universo está cheio da força divina, que impregna a existência de cada ser humano. Essa experiência abre espaço para uma teologia do Espírito (...). Dialogando com essa tradição, importa superar o profetocentrismo (centrado no profeta, que fala em nome de Deus) na direção do teocentrismo (centrado em Deus, que envia o profeta e para quem o profeta aponta). Aí nos encontramos todos, numa profunda comunhão, na religião do espírito e da verdade que promove a vida, quer a paz e defende todo o criado a partir do elo mais fraco. Essas religiões são caminhos

para a divindade, tão legítimas quanto outras e como o próprio cristianismo. Pensar que exista somente um caminho que leve ao topo da montanha constitui o equívoco...¹⁴.

De que maneira a lógica transdisciplinar pode facilitar essa compreensão entre os Encontros de Irmãos e os terreiros de xangô do Recife pode ajudar no diálogo complexo entre o cristianismo e as nossas religiões afro e seus tantos sincretismos? Retomando o diagrama da lógica do terceiro incluído apresentado no artigo anterior, queremos desenvolver aqui um esquema que abra à percepção da complementaridade entre ênfases aparentemente contrapostas nas respectivas visões de Deus, do mundo e do ser humano, da re-ligação religiosa entre “céu” e “terra”.

LÓGICA TRANSDISCIPLINAR E DIÁLOGO AFRO-CRISTÃO NO RECIFE							
Níveis teórico-doutriniais	Sujeitos cristãos(objetos para os xangozeiros)			Nível contemplativo/ prático	Sujeitos xangozeiros(objetos para os cristãos)		
	A (não-A)				Não-A (A)		
	A	T	Não-A		A	T	Não-A
RELIGIÃO	Mandamentos morais	Prece cerebral	Escrituras e dogmas	DEUS CRIADOR	Despachos e obrigações	Transe emotivo-corporal	Mitos e histórias
DEUS	Ênfase ética				Ênfase ritual		
	Jesus Cristo/santos	Espírito Santo	Deus Pai		Orixás/Xangô	Exu	Olorum
	Tendência monoteísta, Criador salvador				Tendência politeísta, Criador arquitetural		
MUNDO	terra	graça	céu		HOMEM CRIATIVO (E/OU HUMANO EM CRISE, NECESSITA DO)	ayê	axé
	Cosmovisão histórica, Tempo espiral			Cosmovisão natural, Tempo cíclico			
SER HUMANO	corpo	pessoa	espírito	corpo		orí	espírito
	Acento na pessoa e na transcendência (busca de sentido "filosófico"), resquícios de patriarcalismo			Acento na família (extensa) e na imanência (busca de uma psico-sociologia prática), resquícios de matriarcalismo			

Os dois lados do esquema representam, ao mesmo tempo, “níveis de realidade” e “níveis de percepção”: os sujeitos cristãos são “objeto” para os xangozeiros e os sujeitos xangozeiros são “objeto” para os cristãos. Esses pólos contraditórios são religados por um terceiro incluído, que é o Deus criador e/ou o ser humano criativo e/ou em crise e necessidade – dependendo se nos movemos para níveis de realidade/percepção mais transcendentais ou mais imanentes. Trata-se, em todo caso, do ponto X de convergência de informação e de consciência, o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto, que não pode ser reduzido nem ao Objeto nem ao Sujeito e que a própria transdisciplinaridade ousa chamar “sagrado”.

Com base nesse “terceiro” é que se pode estabelecer confronto e diálogo, no nível da religião, entre a ênfase ética do cristianismo e a ênfase ritual do xangô. No nível da imagem de Deus, entre a tendência monoteísta/trinitária cristã e a tendência politeísta/unitária do xangô, a visão de um Deus criador como ser positivo e salvador e a visão de um universo que surge da tensão entre ordem e caos, ambos como partes de um Absoluto mais arquitetural. No nível da representação do mundo, entre a cosmovisão com acento histórico do primeiro e a cosmovisão naturalesca e cíclica do segundo. No nível do humano, enfim, entre a acentuação na pessoa e na transcendência e a acentuação na família e na imanência.

Ao mesmo tempo, dentro de cada tradição religiosa mesma e em cada nível do esquema de realidade/conhecimento, a ativação de uma tendência gera sempre a potencialização de uma tendência contraposta, que se mantém por um terceiro incluído que remete a outro nível. Assim, se a religião cristã enfatiza mandamentos morais, escrituras e dogmas ficam potencializados e remetem à prece litúrgica onde a lógica do contraditório se mantém e atualiza. Se o xangô ativa-se pelos despachos e obrigações para com as forças da natureza, seus

mitos e estórias ficam potencializados e remetem ao transe emotivo-corporal dos seus adeptos: pelos quais os orixás descem e revivem as lendas sagradas. Se o cristianismo ativa a sua experiência do sagrado por Jesus Cristo (e os santos, na vivência mais popular), o seu Deus Pai fica potencializado e a relação entre essas pessoas divinas encaminha-se pelo Espírito Santo, que mantém o seu amor vivo no mundo. Igualmente, no xangô, a vivência dos orixás (e de xangô principalmente, que encabeça o seu panteão no Recife) potencializa a divindade suprema de quem provém o dinamismo criador, Olorum, o que remete ao dinamismo recriador e regulador de Exu.

Por fim, principalmente quando esquematizamos pela lógica ternária os níveis do mundo e do ser humano, quando recuperamos assim as referências que fomos colhendo ao longo da pesquisa dos resquícios de patriarcalismo cristão e de matriarcalismo afro-brasileiro, a acentuação cristã do espiritual transcendente e a acentuação que o xangô faz do familiar e do corporal, então nos perguntamos se não teríamos diante dos olhos, nessas duas tradições religiosas, a cristalização de tendências ou dimensões profundas do ser humano: uma mais celestial e outra mais terrenal, que deveriam abrir-se e enriquecer mutuamente, colaborando para a construção de uma nova história humana, na força da utopia.

Com efeito, céu e terra são os dois princípios que toda meditação sobre a criação tenta religar. Também Leonardo Boff tem-nos lembrado, em sua teologia¹⁵ cosmológica, que se sentir Terra é mergulhar na comunidade terrenal, sentirmo-nos filhos da grande e generosa Mãe, a Terra. No paleolítico, essa percepção de que somos Terra constituiu a experiência-matriz da humanidade: a começar pela África e a partir do Saara ainda verdejante, gerou-se uma espiritualidade de profunda união cósmica e de uma conexão orgânica com todos os elementos como expressão do Todo, em que predominavam as divindades

femininas e as instituições matriarcais. Esse arquétipo marca a cultura e a religiosidade dos negros do xangô, como o outro parece marcar a cultura católica.

Temos o céu dentro de nós. Ele representa a dimensão celestial de transcendência do ser humano. Sua capacidade de ir além dos limites da Terra. Seu esforço incansável de sempre ascender e subir mais e mais alto. Pode ser interpretado também como a emergência do princípio masculino, ordenador, rasgador de novos horizontes, errante e insaciável em face de tudo o que está ao alcance de sua mão. Essa experiência urânica (céu) gestou também, à semelhança da experiência telúrica (terra), uma espiritualidade e uma política. Uma espiritualidade de ruptura (...) que em sua forma extrema se estrutura no dualismo: céu-terra, em cima-embaixo, este mundo-outro mundo, desejo-realização. É próprio do masculino fazer esta separação e viver este dualismo. A dualidade existe e revela a complexidade do real. O dualismo é diverso da dualidade. O dualismo considera as coisas separadas, enquanto a dualidade as vê juntas como dimensões da mesma e única realidade. A razão instrumental-analítica supõe esta separação dualista. Inaugura uma divisão, no seu termo falsa, entre o sujeito e o objeto, o eu e o mundo, o feminino e o masculino. Tenta tornar tudo objeto de desejo, conquista, posse e apropriação. (...) A partir do neolítico começaram a predominar os valores do masculino, fundando uma nova política (...). Ela subjaz nas nossas principais instituições políticas e religiosas atuais¹⁶.

Como buscar uma síntese entre a dimensão céu e a dimensão terra? O próprio Leonardo Boff sugere recuperarmos, nessa empreitada, a fábula-mito do cuidado, que foi registrada por Higino em Roma, pouco antes de Cristo: Cuidado modelou

no barro uma forma inspirada e pediu à divindade Celestial que soprasse espírito nele. Mas ambos acabaram, junto com a Terra, que havia fornecido do seu corpo o barro, discutindo sobre quem daria nome à criatura. A divindade da História acabou intervindo: nomeou-lhe Homem, do húmus, e disse que, quando o novo ser morresse, o espírito voltaria ao céu e o corpo, à terra; mas, enquanto estivesse vivo, ficaria com o Cuidado que lhe moldou. Quer dizer, é a ética do cuidado com o humano – que subjaz às diversidades religiosas e que constitui o interesse de toda divindade criadora – que pode tornar a práxis humana mais íntegra, que pode reunir cristãos e xangozeiros em torno da mesma dança de recriação do mundo. Fica, portanto, o Cuidado como o terceiro a ser incluído entre os antagonismos, entre as tendências religiosas e cosmo-antropológicas de ambos, para tornar possível o diálogo de fé, a serviço da vida. Esse terceiro é que permite transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade em construção, não através da simples eliminação dialética, nem pela integração funcional, mas na concomitância entre pólos articulados.

3 Sobre os pobres e os outros: uma nova “Sinfonia dos Dois Mundos”

“Se eu estivesse a teu lado, Senhor
Antes da Criação,
Gostaria de ajudar-Te...
Tu és tão humilde!
Se alguma dúvida
Ameaçasse de levar-Te a não criar
Eu te diria:
‘É verdade, Senhor:
A Criação fora de Ti
Quebrará tua unidade...
Ela será, necessariamente, múltipla,
Finita, limitada, imperfeita...
Não hesites, Senhor!”

A coragem de criar
Demonstrará, para sempre,
Tua audácia e tua humildade'
(...) Decidir de fazer o Homem,
Este vermezinho da Terra
– ela mesma, um grão de poeira –
Decidir de fazer do Homem
Criador, a teu lado”¹⁷.

Dom Hélder Câmara desafiou a lógica social da esquerda e da direita quando cantou, em sua Sinfonia dos dois mundos, que o mundo rico e o mundo pobre da terra deveriam se transformar e superar a espiral da violência através da solidariedade, em atendimento aos sopros do Espírito de Deus. Em consonância com esse desafio libertador que a Igreja do Dom assumiu, atualizando assim a sua missão salvífica, a teologia da inculturação e do diálogo que aprofunda metodologicamente aquela caminhada libertadora está demandando agora uma nova sinfonia. Esperamos que a reflexão realizada aqui venha a colaborar, com os acordes da lógica do “terceiro incluído” e o resgate da temática da criação, para essa modernização que se faz necessária – e que permitirá mais canto e dança aos santos e orixás que podem atender ao mesmo Deus no Recife. Ao menos, quem sabe, para que os negros – e os pobres – não escutem mais certos sermões pelas igrejas do Recife:

[...] Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos (...). Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado – *Imitatoribus Christi crucifixi* – porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes

entraram na paixão: uma vez servindo para o ceptro de escárnio e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoutes, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. Só lhe faltava à cruz para a inteira e perfeita semelhança o nome de engenho; mas este mesmo lhe deu Cristo não com outro senão com o próprio vocábulo. *Torcular* se chama o vosso engenho ou a vossa cruz, e a de Cristo, por boca do mesmo Cristo, se chamou também *Torcular*. *Torcular calcavi solus*. Em todas as invenções e instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o seu, que o vosso. A propriedade e energia desta comparação é porque no instrumento da cruz e na oficina de toda a paixão, assim como nas outras em que se espreme o sumo dos frutos, assim foi espremido todo o sangue da humanidade sagrada¹⁸.

Nosso estudo buscou mostrar que as Escrituras articulam a proximidade contextual da inculturação com a relevância universal da libertação, e que a evangelização cristã deve dar prosseguimento a essa dinâmica. Foi a analogia entre a encarnação de Jesus de Nazaré e a presença cristã no mundo que fez a reflexão teológica cunhar o paradigma da inculturação. Evangelizar, que é a missão dos Encontros de Irmãos que Dom Hélder criou, dentro desse novo paradigma da inculturação, equivale a anunciar o Evangelho, não como uma alternativa às culturas dos pobres e/ou dos negros do Recife, mas como a sua

realização profunda. Afinal, a meta da inculturação é a libertação e o caminho da libertação é a inculturação. Em outras palavras, é o “natal” que permite a “páscoa”.

A inculturação é uma tentativa histórica de desconstruir o colonialismo político-cultural e o fundamentalismo religioso. A ‘relevância universal’ está presente no paradigma da libertação visando a não-exclusão, portanto a participação de todos, a universalidade da justiça, da solidariedade e do amor. Ambos os paradigmas – inculturação e libertação – são inseparáveis. A libertação ganha profundidade com seu enraizamento contextual. Deus se encarnou na história por causa da libertação, mas a própria encarnação tem caráter salvífico, como a libertação exige a contextualização histórica. A inculturação é libertadora e a libertação há de ser universalmente inculturada. O Evangelho não favorece um contextualismo pós-moderno, nem um regionalismo cego ou um corporativismo alienado como tampouco inspira um universalismo autoritário...¹⁹.

Paulo Suess é quem bem insiste nessa contextualização do Evangelho, pela inculturação dialogante da fé. Novos horizontes de aproximação, para ele, serão sempre possíveis desde que: “nenhuma cultura, religião ou Igreja se arrogue ter a última palavra; a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla para com as grandes causas da humanidade; e todas as culturas e religiões respeitem reciprocamente seus mistérios”²⁰. No horizonte da contextualização do Evangelho está a paz mundial, que visa à construção de uma humanidade composta por um arco-íris de culturas – e religiões. Cada uma dessas culturas consegue ver parte dos seus sonhos e utopias nos projetos e sonhos dos outros. Essa aproximação não pode ser construída a partir de dialéticas eliminatórias ou complementaridades

funcionalistas e integracionistas, mas pela lógica transdisciplinar, pela “concomitância polar articulada”, no dizer de Paulo Suess.

“Inspirado na revolução quântica, que ‘suspendeu’ o axioma da não-contradição, proponho um novo paradigma, o da concomitância polar articulada, que no kairós histórico carrega a memória de toda a história, guarda na parcialidade de cada cultura os anseios de todos e traz para o aqui e agora aquilo que foi e que será. É o horizonte da coincidência de opostos, segundo o sonho de Nicolau de Cusa e dos místicos que lhe seguiram. No horizonte da concomitância articulada entre pólos está a superação da violência, causada pela globalização neoliberal que, de fato, se instalou como ‘grande relato’ de totalidade hegemônica. A concomitância polar articulada supera o fosso pós-moderno que isola os contextos na indiferença e rejeita o fundo lucrativo que caracteriza a acomodação complementar e funcionalista de projetos diferentes. A síntese dialética, que sacrifica a ‘tese’ e a ‘antítese’, e a acomodação funcionalista, que promete lucro para todos os parceiros, não conseguem sobreviver sem violência. A agulha magnética de sua bússola não aponta na direção do silêncio e do mistério, onde há coincidência entre o tempo reversível e irreversível, mas está associada à irreversibilidade do tempo, à entropia e ao crescimento da desordem²¹.”

Este artigo evocou a dança e o canto, que supõem alguma música, algo pouco acadêmico. Ela igualmente tratou de santos e orixás, e os deuses e o sagrado de uma maneira geral não adentravam mais facilmente o dossel das academias. Este estudo quis provocar transdisciplinarmente os métodos da física e da teologia, à procura de uma nova compreensão, mais complexa, de ciência.

Afinal, existe algo de imponderável na música, na dança e no canto, um apelo primordial. A música teve, desde o início da história, um papel fundamental nos rituais. Os ritmos evocam transe em que o eu é anulado em nome de algo muito mais amplo. E a dança dá realidade espacial à música, tornando-a concreta. Será que tanto a teologia quanto a ciência não deveriam recuperar a capacidade de fazer as pessoas “dançarem melhor a vida” e escutarem a “música das esferas celestes”?

A música foi o primeiro veículo de transcendência do homem. Daí sua presença tão fundamental nas várias religiões. E ela foi, também, a primeira porta para a ciência. Afinal, tudo começou quando Pitágoras descobriu uma relação matemática entre som e harmonia, mostrando que os sons que chamamos de harmônicos obedecem a uma relação matemática simples.

A música se tornou expressão da harmonia da natureza, e a matemática, a linguagem com que essa harmonia é expressa. Som, forma e número foram unificados no conceito de harmonia. E Pitágoras e seus sucessores não só estabeleceram a essência matemática da natureza como levaram essa essência além da Terra, unificando o homem com o restante do cosmo por meio da música como veículo de transcendência.

Hoje, para além da redução binária da matemática, com as novas descobertas da física, a ciência descobre uma lógica da complexidade que envolve o Universo em diversos níveis e o abre para o mistério da realidade e da sua polissêmica compreensão. A religiosidade está voltando a ser buscada e respeitada, seu simbolismo tem uma verdade a comunicar sobre o sentido de todas as coisas, desde o começo. Mas a experiência religiosa tem algo a aprender com a relatividade da nova ciência, no que respeita à consideração de outras camadas de vivência, de outras possibilidades de acesso à transcendência²².

“... O universo que se vê quando usamos o computador como lente, é totalmente

diferente do universo que se via quando se usava o relógio como lente. O computador é uma metáfora do universo. Quem entende como o computador funciona entende como o universo funciona. Assim o computador assombra-me menos por suas potências técnicas que por suas potências filosóficas. O computador me faz pensar sobre o universo (...). As máquinas antigas eram feitas com pedaços de matéria e energia. Também o universo: matéria e energia. Essas entidades podiam ser pesadas, medidas, quantificadas. No computador elas ainda são usadas para se fazer aquilo que se chama *hardware*. Mas o *hardware*, por si só, é um corpo sem vida. Não faz nada. O *hardware* é um suporte material à espera de uma alma. E o que é a alma do computador? Ela não é feita com coisas materiais. Não se faz com ferragem. Não se faz com energia. Ela se faz com uma coisa que não pode ser medida ou pesada, coisa espiritual: informação. É com informação que se faz o *software*, a alma do computador. E assim, ironicamente, a informática faz coro com o evangelista que, há dois mil anos, cantou: *No princípio era o Verbo*. E ela responde em cantochão: *No princípio era a informação*²³.

Esperamos que a nossa pesquisa tenha colaborado um pouco para ampliar a informação acerca da experiência de Deus no Recife, para alargar o campo das relações entre teologia e ciência. E ciência e fé precisam ajudar-se na comum missão de tornar a vida mais dançante e cantável, de trazer mais música para a existência.

Assim, colocando um ponto de reticência em nossa busca de categorias que ajudem a enfrentar os desafios teológico-pastorais das religiões negras do Recife, que favoreçam a “concomitância polar articulada” da dança dos orixás e do canto dos santos em nossa região, que permitam o diálogo antagônico

pela inclusão ética do terceiro, do humano e/ou divino em precisão; queremos deixar, à guisa de maiores conclusões, a citação incontida do físico Marcelo Gleiser, no seu livro *A dança do universo, dos mitos de criação ao big-bang*: "... Quando, nos confins silenciosos de nossos escritórios, nos deparamos com algumas das questões mais fundamentais sobre o Universo, podemos ouvir, mesmo que sufocados pelo som monótono dos computadores, o canto de nossos antepassados ecoando no tempo, convidando-nos para dançar"²⁴. Aceitaremos o convite?

Notas

- ¹ Gilbraz S. Aragão é Doutor em Teologia; Professor do Mestrado em Ciências da Religião da UNCAP. E-mail: gil_braz@uol.com.br
- ² MAGNIN, T. *Quel Dieu pour un monde scientifique?* Paris: Nouvelle Cité, 1993, p. 97.
- ³ MORIN, E. Imaginário da educação: por uma reforma da universidade e do pensamento. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 6, p. 12-28, mai. 1997, p. 19.
- ⁴ MORIN, E. *Le vif du sujet*. Paris: Seuil, 1969.
- ⁵ Id., ib., p. 75. (Cf. tb. MORIN, E. *Le paradigme perdu, la nature humaine*. Paris: Seuil, 1973, onde o autor inicia o projeto antropológico antes anunciado).
- ⁶ Id., ib., p. 275.
- ⁷ MORIN, E.; KERN, A. *Terre-Patrie*. Paris: Seuil, 1993, p. 207. Cf. tb., para o "credo" do autor: MORIN, E. *La méthode, la vie de la vie* (t. II). Paris: Seuil, 1980 e MORIN, E. *Pour sortir du XX siècle*. Paris: Seuil, 1984.
- ⁸ BOFF, L. *Experimentar Deus*. Campinas: Verus, 2002, p. 63s.
- ⁹ SUSIN, L. *Éthos como Kósmos, um nicho no universo para os pobres, a nova cosmologia e a opção preferencial pelos pobres*. In: LIMA, D. e TRUDEL, J. *Teologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 85-138.
- ¹⁰ Id., ib., p. 119.
- ¹¹ Id., ib., p. 131.
- ¹² Livre tradução do poema apresentado por Roberto Juarroz no Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade: Arrábida, Portugal, novembro de 1994 (Cf. NICOLESCU, B.; CAMUS, M. *Les racines de la liberté*. Paris: L'Originel, 2001, p. 68).
- ¹³ Partimos especialmente da teologia de TORRES QUEIRUGA (ver

principalmente as obras: TORRES QUEIRUGA, A. Recuperar a criação: por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999; Id. O diálogo das religiões. São Paulo: Paulus, 1997; Id. O cristianismo no mundo de hoje. São Paulo: Paulus, 1994; Id. "Inculturación de la fe". In: FLORISTAN, C. (Org). Conceptos fundamentales de pastoral. Madrid: Cristiandad, 1983; Id. "Cristianismo y religiones: 'inreligionación' y 'universalismo asimétrico'", Estudios, Sal terrae 84/1 1997, p.3-19)

- 14 BOFF, L. A voz do arco-íris. Brasília: Letraviva, 200, p. 131.
- 15 BOFF, L. Saber cuidar, ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- 16 Id., ib., p. 80. .
- 17 CÂMARA, H. A sinfonia dos dois mundos. Recife: AOR, 1975, p. 2.
- 18 VIEIRA, A. Sermões. Porto: Lello e Irmãos, 1951, p. 32.
- 19 SUESS, P. Contextualizar o evangelho no mundo globalizado. In: LIMA, D.; TRUDEL, J. Teologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 253-283, p. 267.
- 20 Id., ib., p. 277.
- 21 Id., ib., p. 276.
- 22 "Diz o Alberto Caeiro que 'tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica'. Discordo. O certo seria, na linha do dito pelo Guimarães Rosa, dizer que 'tudo no céu é lógico como a Igreja Católica'. E virar a última gota do fel: 'Lógico e mortal'" (ALVES, R. Navegando. Campinas: Papirus, 2000, p. 54). É claro que não concordamos com Rubem Alves sobre a visão de transcendência desenvolvida pelo catolicismo, mas não deixamos de nos provocar pela crítica que, junto com tantos outros, ele faz da lógica muito jurídica e um tanto redutiva que a nossa Igreja às vezes transparece, mormente no trato com as outras religiões.
- 23 ALVES, R. Entre a ciência e a sapiência. São Paulo: Loyola, 1999, p. 134s.
- 24 GLEISER, M. A dança do universo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 40.

O CAMINHO ZEN – UM POUCO DE HISTÓRIA

IVONE MAIA DE MELLO¹

Resumo

Em busca de elementos para uma reflexão, procuramos identificar alguns princípios filosóficos da educação, entendida em seu sentido amplo de formação do ser humano, como aparecem no pensamento do Mestre Zen Budista Eihei Dogen, fundador da Escola Soto de Budismo Zen, no Japão. O eixo central de seu pensamento é a idéia de não-dualidade, que é apresentada através de seus escritos, apontando a experiência em que as usuais barreiras entre o eu e o não-eu são transcendidas. Ele trata aspectos da condição humana que não pertencem apenas ao âmbito específico de uma escola religiosa, mas, ultrapassando esse limite, constituem uma verdadeira mudança paradigmática em relação ao pensamento moderno ocidental, e que vão refletir-se na educação de um modo geral. Em seu pensamento, Dogen apresenta a relação entre sujeito e objeto como possuindo caráter apenas funcional, e não uma realidade em si. Tudo que existe está interligado e inserido numa relação de interdependência. A educação espiritual, para ele, teria como um de seus objetivos estabelecer a consciência de interdependência e interligação entre todas as coisas, sem negar a condição de individualidade como expressão particular do absoluto. Este trabalho busca refletir sobre sua proposta educativa, e de que maneira pode contribuir para um pensar sobre o educar, articulado à construção de um modo harmonioso de viver.

Palavras-chaves: filosofia da educação, Zen budismo, não-dualidade

Abstract

In search of elements for a reflection, we try to identify some philosophical principles of the education, understood in its ample direction of formation of the human being, as they appear in the thought of the Zen Buddhist Master Eihei Dogen, founder of the School Soto-Zen, of Buddhism in Japan. The central axle of his thought is the non-duality idea, which is presented through his writings, pointing out the experience where the usual barriers between I and not-I are exceeded. He deals with aspects of the human condition which do not belong only to the specific scope of a religious school but, exceeding this limit, they constitute a paradigmatic change in the modern western thought, and which will reflect on the education in a general way. In his thought, Dogen presents the relation between subject and object as

possessing functional use only, and not a reality in itself. Everything that exists is linked and inserted in an interdependence relation. The spiritual education, from his point of view, has as one of its objectives to establish the conscience of interdependence and interconnection between all the things, without denying the individuality condition as particular expression of the absolute one. This work is aimed at reflecting on his educative proposal and how it can contribute to a thinking about educating, articulated to the construction of a harmonious way of living.

Key Words: Philosophy of Education, Buddhism Zen, Non-duality

Formação da cultura indiana

O Budismo surge na Índia, por volta do século VI a.C., por meio de um movimento iniciado por Sidarta Gautama, filho do chefe do clã dos Shakyas. Nessa época, o país era dividido em clãs, e a sociedade respeitava o sistema de castas, definido pelo nascimento a partir da família de origem (GONÇALVES,2000). Para compreender um pouco mais o contexto em que ocorre esse surgimento, é importante conhecer um pouco sobre a estrutura social e a cultura indiana que o antecederam.

A cultura indiana é referida (GONÇALVES,2000) como tendo sua origem em torno do ano 3.000 antes de Cristo. As primeiras civilizações que se estabeleceram no vale do Indus, na Índia ocidental, foram as chamadas Cultura de Harapa e Mohenjo Daro – para as quais reputa-se a origem do sistema de ensinamentos conhecido como Ioga. Aproximadamente mil anos depois, uma população ariana vinda do Cáucaso se estabelece no vale do Indus, com religião baseada no culto às forças da natureza que evolui para a concepção de um princípio absoluto – Brahman. Em torno de 1.000 a.C., esses grupos se deslocam para o oriente, no vale do Ganges. A partir daí, acontecem fusões com povos locais.

A primeira forma de sociedade indiana era dividida em 4 castas, determinadas pelo nascimento e entendidas pela

população como sancionada pelo próprio Brahman, sendo impossível passar de um grupo a outro durante toda a vida.

1. Brâmanes ou sacerdotes, intermediários entre o homem e o absoluto.
2. Guerreiros e nobres.
3. Mercadores, lavradores e artífices.
4. Servos, párias ou intocáveis.

Cada ser possuía uma alma, atman, que reencarnaria de acordo com a natureza dos atos praticados em vidas anteriores. O karma² e as sucessivas reencarnações eram vistos como um mal do qual o indivíduo deveria tentar escapar, recorrendo à fé nos deuses, ascese e ioga. Os ensinamentos sagrados dessa época são os hinos religiosos, os Vedas, e os tratados filosóficos, os Upanishades.

Na filosofia Indiana, os mitos são valorizados como forma de entender o que a razão não pode explicar. A tradição oral é o primeiro meio de transmissão desse pensamento, que enfatiza a sensibilidade e a intuição. Os primeiros escritos filosóficos surgem baseados nos livros sagrados entre o século XV e o século X a.C. Há uma busca da práxis, não importando muito a teoria que não seja no dia-a-dia. Assim “todo o pensamento indiano parte do sagrado” para encontrar-se com a vida cotidiana (VALLE, 1997, p.13-14).

Após o primeiro período védico, surge um período que ficaria conhecido como épico em que os valores e crenças estabelecidos serão questionados, principalmente no que tange à ordem social estabelecida em castas e à existência de um ser superior. Nesse período, surge um movimento que se dissolveu pouco depois, chamado materialismo indiano, que negava a diferença entre os homens, afirmava a existência como “relacionada apenas à matéria e desconsiderava a existência de Brahman” (VALLE, 1997, p. 43). Também nesse período, o Jainismo³ se estabelece em uma base de simplicidade e

austeridade. Nesse mesmo período, surge o Budismo, a partir da experiência vivida por Sidarta Gautama.

Origem do Budismo

Criado longe dos sofrimentos do mundo, protegido por seu pai, Sidarta descobre, já adulto, que a vida de qualquer ser passa pela experiência de doença, envelhecimento e morte. Ele decide buscar uma saída para o sofrimento experimentado diante dessa realidade existencial. Após deixar o convívio com sua família e praticar o ascetismo por muitos anos sem alcançar alívio para suas questões, ele abandona o ascetismo e decide pela prática da meditação silenciosa como caminho. Ao completar sua jornada, atinge a compreensão sobre suas questões fundamentais, na experiência denominada “iluminação” e passa a ser chamado Buda⁴, que significa aquele que despertou.



Ilustração I. Sidarta Gautama, o Buda, representado no momento da iluminação. Seu gesto de tocar o chão com uma das mãos enquanto a outra permanece voltada para cima, representa o momento em que ele toma como testemunho de sua experiência o céu e a terra (representando tudo que existe, a multiplicidade dos fenômenos).

Num primeiro momento, ele resiste a falar de sua experiência com os outros, mas percebe a possibilidade de

que ensinando, a liberação experimentada por ele em relação ao sofrimento da existência poderia vir a ser experimentada por seus companheiros e decide falar. As informações acerca deste período são referidas a partir de escritos bem posteriores⁵, oriundos da tradição oral em que os ensinamentos eram transmitidos (BOWKER, 1997).

Ao deixar sua casa, é dentro da tradição Hindu que Sidarta pratica. Mas é essa mesma visão que abandona ao decidir-se pela prática do Caminho do Meio⁶. Conforme Gonçalves (2000), entretanto, alguns pontos permaneceram em comum com sua origem Hindu.

1. Há um real, absoluto, inacessível ao pensamento e à linguagem. Brahman para os hinduístas e Tathata (aquele que é assim como é) ou Sunyata (Vazio) para os budistas.
2. O absoluto revela-se através da multiplicidade dos fenômenos, transitórios.
3. Urge que o indivíduo busque a consciência de ser ele mesmo junto com tudo que existe como manifestação desse absoluto.

O ensinamento de Sidarta Gautama, o Buda

De acordo com TOKUDA (1997), o fundamento de todo ensino do Buda repousa sobre as chamadas “Quatro Nobres Verdades”.

1. Constatação de que o sofrimento é experimentado ao longo da vida por todos.
2. Adescoberta de que a origem do sofrimento é o apego que provém da ignorância acerca da verdadeira natureza da existência.
3. A experiência realizada por ele aponta que é possível extinguir esse sofrimento.

4. A maneira de extingui-lo é a prática do Caminho Óctuplo, o qual pode ser sinteticamente descrito como: compreensão correta, pensamento correto, palavra correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção e concentração corretas.

O conceito de correto para o chamado Budismo Hinayana⁷ referia-se à disciplina que permitia ao discípulo alcançar sua salvação individual. Os ensinamentos sagrados consistiam dos ensinamentos do Buda, regras e preceitos. A partir do primeiro século da era cristã, surge um movimento dentro do budismo indiano que alcança grande popularidade e que vai ser a principal forma a se espalhar por outros países, chamado Budismo Mahayana (GONÇALVES, 2000). Nele, a compaixão – no sentido de buscar ajudar os outros a encontrar a realização, antes mesmo de salvar a si mesmo - era o ponto central. Para as diversas correntes do Budismo Mahayana, entre as quais situa-se a que estamos estudando no presente trabalho, correto não se refere à distinção comum entre certo e errado, mas ao modo de prática que permite perceber a impermanência de todas as coisas, a existência apenas aparente de identidades individuais e a forma de alcançar alívio para o sofrimento experimentado pelo apego às aparências de todas as coisas. Essa divisão aponta diferentes aspectos do caminho budista, mas, em cada aspecto, estão contidos todos os outros, a realização completa de apenas um inclui todos os outros, não sendo entendidos como etapas diferentes e graduais, mas dimensões interdependentes e interligadas de um mesmo processo (TOKUDA, 1997).

A compreensão correta está relacionada a uma visão da realidade que a percebe como ela é, além das idéias que dela fazemos. Essa percepção aponta para quatro características fundamentais da existência (TOKUDA, 1997):

1. Anikka–Aimpermanência: todas as coisas que existem estão constantemente mudando, transformando-se. Mesmo que não possamos perceber, isso não quer dizer que exista algo permanente. Normalmente nos esforçamos em vão ao tentar atribuir permanência a determinados objetos ou situações agradáveis ou desagradáveis para nós. Essa é uma dificuldade comum aos seres humanos decorrente da ignorância quanto ao caráter impermanente de todas as coisas.
2. Dukkha – a partir do apego, que tenta encontrar na realidade algo a que se segurar, isto é, aspectos que possam permanecer, surge o sofrimento, em decorrência da resistência em aceitar esse surgir e desaparecer de cada fenômeno.
3. Anatman – não havendo nada permanente, as identidades são entendidas como ilusórias, não havendo um eu e tampouco objetos existentes em si mesmos. Tudo o que há são movimentos que, capturados em seus momentos, são representados, pela mente, como possuindo uma existência fixa e individual.
4. Nirvana – Existe um estado mental em que a realidade pode ser percebida em seu constante movimento, além de qualquer representação, e que possibilita a experiência da extinção do sofrimento. Ao perceber a natureza original da realidade, não há nada para tentar segurar, e indo além do apego às formas, pode-se ter a experiência direta do vazio, que é descrito como uma paz que o mundo não pode dar (as coisas existentes não proporcionam) e o mundo não pode tirar (não depende de obter nada, portanto não pode ser perdido), transcende a existência dos fenômenos assim como sua não-existência.

O pensamento correto acompanha esse movimento, sem tentar segurar ou afastar as idéias de acordo com o que parece agradável ou desagradável, experimentando participar desse momento do tempo no instante em que acontece. Palavra correta diz de uma fala que expressa essa verdade, acerca da existência, e procura aliviar o sofrimento resultante do seu desconhecimento, procurando beneficiar, assim, os que sofrem. A fala, a ação e o modo de vida dizem da expressão da compreensão correta na vida cotidiana. A ação harmoniosa procura seguir de acordo com o conhecimento que põe fim às aflições humanas. Assim ela é harmoniosa e procura evitar produzir sofrimento, que resultaria de tentar controlar o desenrolar dos acontecimentos. Não significa passividade, mas aponta para a ação que está de acordo com o tempo (oportuna) e não visa apenas aos interesses pessoais, mas procura sintonia com todos os seres. O modo de vida correto orienta para uma forma de trabalhar e obter os recursos necessários à manutenção da vida de acordo com os ensinamentos, novamente há uma ênfase em não produzir sofrimento e procurar trazer alívio e benefício a todos os seres. O esforço correto está relacionado ao movimento que segue de acordo com a compreensão correta e não se desdobra tentando, através de seu esforço e de sua energia individual, fazer acontecer as coisas como gostaria, ou evitar o que lhe desagrada. Mas aceita o movimento coletivo e interdependente, participando dele de forma cooperativa e harmoniosa.

A atenção correta aponta para o momento presente, para este momento no tempo e no espaço. A compreensão correta está ligada à atenção correta, pois a distração é o deslocamento, no tempo ou no espaço, do foco de atenção mental, o que não permite a percepção da realidade como ela acontece a cada instante, mas, pelo contrário, induz a mente se perder na teia das ilusões entre projetos de futuro ou desejos por outro lugar/

tempo, ou ainda nas lembranças dos acontecimentos já vividos. Para a tenção correta, o passado está neste exato instante, como uma rede de causas e conseqüências atualizadas no tempo presente. O futuro está presente nas sementes plantadas no instante, as quais permitirão ou não o desabrochar de outras condições e acontecimentos. Essa atenção correta está presente na experiência de concentração correta, em que a mente discriminativa desaparece e é possível experimentar o estado meditativo. Nesse estado, naturalmente o pensamento acontece de forma correta, as ações estão de acordo com a percepção da interdependência e todos os oito aspectos anteriores são naturalmente vivenciados. Desde o começo da prática, todos esses aspectos se realizam juntos e o que se modifica com a experiência é a percepção que é possível obter sobre a existência e o sofrimento experimentado no estado da mente dual.

A transformação proposta a partir desses oito aspectos (TOKUDA, 1997) indica uma mudança importante na percepção, no sentir e no agir humano. Não mais atrelado apenas ao seu ponto de vista individual, mas percebendo-se numa relação de interligação e interdependência com tudo o que existe, a consideração de seu próprio bem-estar compreende o cuidado com todas as formas de existência como fundamentais para sua própria sobrevivência. As relações deixam de ser centradas no domínio e exploração para estabelecerem-se no patamar da convivência harmoniosa e da partilha. Não porque se queira ser bondoso, mas porque se entende como única possibilidade a ser realizada, para que não se estabeleçam as causas do próprio sofrimento. Dentro dessa perspectiva, egoísmo e altruísmo perdem o sentido, uma vez que não há um eu e um outro que possam ser considerados de forma independente.

Um outro ponto importante decorre da compreensão da impermanência que modifica a percepção que se tem da realidade. A percepção de que tudo está em constante processo

de transformação e mudança (TOKUDA, 1997), torna relativos os referenciais que animam o ser humano na direção de seus objetivos existenciais. Assim as conquistas materiais, emocionais, intelectuais se mostram sempre em relação a um momento do tempo, estando sujeitas ao crescimento e ao declínio, não podendo, por isso, sustentar sua realização existencial. A aceitação da impermanência oferece a oportunidade para a vivência das transformações, livre do sofrimento causado pela tentativa de controlar o fato de que tudo muda. Permite ao ser humano redimensionar sua existência em meio à existência de todo o universo, participando ativamente dessa passagem, sem resistir-lhe ao fluxo incessante. As estruturas que criamos para nossa sociedade nem sempre consideram essa característica fundamental da existência e comportam-se como se pudessem detê-la, tentando em vão criar mecanismos de controle e segurança.

Um exemplo claro disso em nosso tempo presente são os diversos mecanismos de acumulação e retenção dos recursos necessários à manutenção da vida e do bem-estar humano. Sabemos que existem atualmente condições naturais e tecnológicas suficientes para que toda população mundial pudesse ter acesso aos elementos essenciais à sua sobrevivência. No entanto, presenciamos a fome crônica em diversos pontos do planeta, assim como inúmeros exemplos de miséria e degradação humana. Enquanto muitos morrem de fome e de doenças simples de serem curadas em nosso tempo, por falta de recursos, outros permanecem entrincheirados para garantir a posse de seus excessos, sem compreender a origem dos sintomas de desequilíbrio, como a violência social e o esgotamento dos recursos naturais. Sem perceber que, com isso, não vão poder evitar o declínio, a doença e a morte. Mas que, com esse caminho predatório e devastador, as condições de vida de todos serão afetadas, inclusive as próprias, sem falar nas gerações futuras.

Em seu tempo, compreendendo a igualdade da condição humana diante das questões fundamentais da existência, Sidarta rompe com o sistema de castas, recebendo igualmente todos que o procuravam; incorpora muitos elementos do pensamento hindu vigente, mas com algumas modificações. Assim, a noção de renascimento é retomada, já com alterações, pois, para ele, não há um ser que renasce, ou alma (atman), mas apenas formas que surgem e desaparecem, de acordo com condições interdependentes, sem a idéia de uma individualidade que existe ou perdura, como era o entendimento de seu tempo. A própria existência de todos os fenômenos é entendida como ilusória, e seu surgir e desaparecer como movimentos que não tiveram começo e que, portanto, não teriam um fim (concepção cíclica de tempo). Ao se espalhar pelo Oriente Médio e por toda a região asiática, o budismo assume muitas formas diferentes, incorporando elementos culturais de cada região (GONÇALVES, 2000).

Alguns conceitos que surgiram nos primórdios do budismo e foram transmitidos pelo budismo primitivo ou Hinayana, foram posteriormente desenvolvidos e ampliados pelo movimento Mahayana (TOKUDA, 1997). Assim temos:

- Sunya ou Vazio - Absoluto: significa, ao mesmo tempo, relatividade do mundo dos fenômenos e caráter absoluto do real. O real não são os fenômenos em si, mas o absoluto não pode ser encontrado fora do relativo.
- Tathata – aquilo que é como é, que é assim mesmo, outra referência ao Absoluto.
- Alaya Vijnana – consciência universal ou cósmica. O Absoluto visto de um prisma psicológico, descreve uma dimensão da mente que engloba a mente de todos os seres num só corpo mental, e não está para a maioria das pessoas acessível à consciência. Essa

concepção é similar, em alguns aspectos, à idéia da existência de uma dimensão inconsciente da mente humana, como propõe a psicologia a partir de Freud e de que essa dimensão possui um aspecto coletivo, como defende Carl Gustav Jung.

- Prajna – conhecimento intuitivo da verdade⁸ sobre a natureza da existência alcançado através da meditação.

Entre os principais textos do movimento Mahayana estão o Sutra da Perfeição da Sabedoria* (Prajna Paramita), o Sutra do Diamante*, o Sutra do Lótus*, o Vimalakirti Nirdeśa Sutra*, e os comentários de Nagarjuna sobre o Vazio (GONÇALVES, 2000). Nos escritos de Dogen, que ora estudamos, dois desses textos são referidos frequentemente: o Sutra do Lótus e o Prajna Paramita. No capítulo que trata diretamente de nosso tema central – não-dualidade – iremos tratar do Prajna Paramita, e ao longo dos outros capítulos, abordaremos algumas informações sobre o Sutra do Lótus.

O Prajna Paramita é o principal sutra a tratar a questão da não-dualidade entre o mundo fenomênico (a forma) e o Absoluto (O Vazio). Ensina que ambos não são excludentes, mas que, ao mesmo tempo, estão presentes na expressão de cada coisa que existe, que a dimensão absoluta não pode ser apreendida fora do mundo dos fenômenos. Estes são entendidos como transitórios e sujeitos a mudanças constantes em sua forma.

O Sutra do Lótus traz ensinamentos em forma de parábolas, que procuram levar o discípulo à compreensão, por meio da comparação com situações comuns da vida humana ou imaginadas para produzir o efeito de compreensão da Verdade sobre a natureza da existência. Também procura motivar o discípulo, através da compreensão da urgência de alcançar ele mesmo a realização, face à impermanência, que pode surpreendê-lo em sua busca.

O Prajna Paramita nos pareceu importante devido ao caráter essencial de seu conteúdo em relação aos ensinamentos budistas, em especial em relação ao nosso tema da não-dualidade. O segundo, por tratar dos chamados ‘meios habilidosos’ recomendados pelo próprio Buda Gautama como método para transmitir os ensinamentos ao aprendiz.

A expansão do Budismo e a transmissão para a China

Durante séculos, o budismo se espalhou pela Ásia, em três grandes áreas culturais distintas (GAIN, 1998).

- Budismo do Sul – A partir dos ensinamentos do Buda (480-400A. C.), essa região manteve-se praticamente inalterada em relação à forma original indiana, conhecida como caminho dos antigos ou budismo Theravada. Com forte ênfase na disciplina monástica e no seguimento das regras e ensinamentos de forma literal. Abrangia a região do norte e parte do sul da Índia, Sri Lanka, Birmânia, Tailândia, Laos, Camboja, Ceilão, Malásia, Indonésia, Afeganistão e Paquistão. Essa expansão durou aproximadamente até o séc. V d.C., quando, após a invasão dos Hunos, os budistas fogem, através do sul da Índia, para o Nepal, Tibet e sudeste asiático.
- Budismo do Norte – Tibet, Nepal e Mongólia. Havia na região uma tradição xamânica primitiva chamada Bön. Em 775 d.C., o mestre indiano Padmasambava trouxe para essa região o budismo tântrico, o ramo mantrayana do budismo indiano, com rituais esotéricos e práticas de recitação. No séc. 16, um imperador mongol ofereceu o título de Dalai ao Lama (mestre, guru) líder religioso do Tibet, que passaria a representar também o chefe de estado daquele país.

- Budismo do Leste – transmitido da Índia para a China, a partir de 35 a.C., espalhou-se pelo Vietnã, Taiwan, Coréia e Japão. Na China, houve oposição à expansão do budismo por parte do Confucionismo e Taoísmo, anteriores ao budismo naquela região. As primeiras comunidades surgem apenas em 65.d.C. A partir da influência do Taoísmo do séc. II ao séc. VI surge o Ch'an Budismo chinês. A expansão deu origem a muitas escolas e foi, a partir da China, que o budismo alcançou os outros países, entre eles o Japão, de onde deriva a escola Zen Soto, cujo fundador é objeto de nosso estudo.

Para compreender o surgimento das idéias do autor estudado neste trabalho, iremos nos deter mais um pouco na investigação sobre a origem da escola de Zen Budismo na China e no Japão. O Budismo que primeiro chegou à China se caracterizava por uma ênfase nos estudos dos ensinamentos contidos nos sutras, os textos sagrados do budismo. Os ensinamentos sobre a meditação silenciosa, transmitida pelo Buda Sidarta Gautama na Índia, somente chegaram à China através do mestre Bodidarma (475 d.C.). Essa prática meditativa ocupava um lugar central na doutrina e era denominada de Dhyana*, que na pronúncia chinesa foi adaptada para o Ch'an* e na passagem para o Japão passou a chamar-se Zen*. A meditação e sua prática na vida cotidiana passaram a consistir no ponto fundamental da escola chinesa.



O mestre Bodidarma (ver figura 2), um dos marcos na história do budismo zen, ensinava que havia duas maneiras de seguir o Caminho Budista e alcançar a liberação do sofrimento existencial: através da mente e através da vida cotidiana. Mente em chinês é um ideograma que significa, ao mesmo tempo, a capacidade discriminativa, a razão, assim como coração ou a dimensão afetiva e intuitiva do conhecimento das coisas. Assim, entrar no Caminho através da mente significa alcançar, através da prática meditativa, uma compreensão além da experimentada dentro de uma visão dualista da realidade. E alcançar a compreensão através da vida cotidiana significa estar de acordo com quatro condições (PINE, 1987).

1. Aceitar as adversidades sem revolta e procurando trabalhar com elas, utilizando-as como elementos desafiantes para o avanço no Caminho.
2. Aceitar as condições do momento, não se deixando abalar pelas mudanças e pelas limitações que elas implicam.

3. Cultivar o desapego, uma vez que:

[...] O sábio está totalmente compenetrado dessa realidade, jamais se apega às coisas em mutação. Seus pensamentos estão aquietados, ele jamais deseja nada. Diz um sutra: 'Onde não há desejo, há alegria'... (GONÇALVES, 2000, p.124).

4. Estar de acordo com o Dharma⁹: uma vez que o sábio alcança, através das práticas anteriores, a compreensão acerca da impermanência e do vazio de todas as coisas, ele está livre para praticar a compaixão e ensinar. Compaixão nesse sentido é compreendida como amor incondicional, a capacidade de perceber o sofrimento alheio como seu próprio e trabalhar pela liberação de todos os seres do sofrimento existencial (PINE, 1987, p.7).

O estilo transmitido por Bodidarma, chamado na China de Ch'an e no Japão de Zen Budismo, tinha como característica principal ser um ensinamento que não estava preso às palavras e letras. Não se restringia a seguir os Sutrás de forma literal. Mas apoiava-se na experiência viva do mestre ou professor, que, a partir de sua própria realização, recriava livremente a forma de transmitir e levar o discípulo à compreensão. Essa liberdade, no entanto, estava sempre de acordo com a essência dos ensinamentos, mesmo quando assumia uma forma radical, como quando um mestre responde com um pontapé num vaso de porcelana ou um grito a um questionamento baseado na mente discriminativa e dual. Não se trata de uma atitude iconoclasta ou agressiva, como poderia parecer à primeira vista, mas de tentar interromper o pensamento discursivo e apontar a realidade além dos fenômenos. Essas formas pouco usuais têm por finalidade a transmissão do dharma, e não apenas expressar liberdade em

relação à forma usual de ensinar. O gesto súbito, inesperado provoca surpresa e interrupção do entendimento racional. A partir daquele ponto, não é possível compreender a atitude do mestre a não ser que o próprio discípulo experimente uma abertura em seu campo conceitual e supere a limitação do pensamento dual. Por isso não se trata simplesmente de surpreender o aluno, mas de com sua ação expressar, de forma direta, algum aspecto do ensinamento.

A chegada do Budismo ao Japão

O Budismo foi introduzido em 538, e teve na figura do príncipe Shotoku o estímulo ao estudo e expansão, com vistas ao reforço do estado e do prestígio do imperador. Em Nara, primeira capital do Japão, surgiram os primeiros mosteiros. A mudança da capital para Kyoto, no séc. IX, deu origem à escola Tendai*, uma das principais escolas do budismo japonês. Também se desenvolvem escolas devocionais (o budismo Terra Pura) e o budismo esotérico (escola Shingon). O Zen somente foi introduzido no Japão por volta de 1.100, pelo mestre Eisai*, e desenvolveu-se principalmente entre os nobres guerreiros do regime feudal medieval. Mas foi através de Eihei Dogen (1200-1253), que chegou a estudar com discípulos do mestre Eisai, e posteriormente foi à China, que surgiu a escola Soto, de Zen japonês, cuja expansão atingiu a população em geral, com maior penetração entre a população camponesa (GONÇALVES, 2000).



O Mestre Zen Budista Eihei Dogen nasceu em 1200, em Kyoto, então capital imperial do Japão. Filho de nobres, perdeu o pai aos três anos e a mãe aos oito. A perda de sua mãe parece ter causado forte impressão e iniciado o curso de suas questões sobre a natureza da existência. Aos 13 anos, foi para um monastério no Monte Hiei, onde foi ordenado monge budista da escola Tendai. Ao dedicar-se com afincio ao estudo das escrituras budistas, defrontou-se com uma questão que, para ele, teve papel fundamental em suas escolhas:

Se somos por natureza umidos, por que precisamos buscar o esclarecimento e praticar? (KODERA, 1980, p.16).

Dogen decidiu ir atrás de suas respostas, e começou a visitar muitos mestres. Esgotou suas expectativas em relação a encontrá-las no Japão e decidiu ir à China. Lá, após visitar e praticar com muitos professores, finalmente encontrou aquele que lhe transmitiu o verdadeiro ensinamento, o Mestre Ju-Ching, da escola Ts'ao-Tung*. Depois de encontrar o que procurava,

resolveu voltar ao Japão e ensinar, transmitir esse budismo vivo, de coração a coração (KODERA, 1980, p.36-109). Um autêntico professor no budismo zen: Ju-ching

Ao chegar ao mosteiro de T'ien-t'ung, o monge Dogen é recebido pelo abade de forma muito simpática e então expressa suas inquietações, pedindo que ele o aceite como discípulo. O mestre Ju-ching imediatamente o aceita e o orienta a procurá-lo a qualquer momento do dia ou da noite para conversar sobre suas questões. Isso revela um relacionamento centrado no diálogo sobre os ensinamentos. (KODERA, 1980)

Ju-ching era um mestre muito rigoroso, o treinamento levado a cabo no mosteiro era referido como sendo muito duro e difícil. Os monges dormiam pouco e se dedicavam, durante muitas horas do dia, à prática da meditação sentada, silenciosa. A principal instrução recebida por Dogen foi para que abandonasse corpo e mente ao caminho, significando um abandono completo de si mesmo e de toda e qualquer idéia de identidade ou pré-concepções acerca dos próprios ensinamentos, dedicando-se à prática central da meditação silenciosa com todo o seu ser:

Deixar cair corpo e mente é sentar em meditação.
Ao praticar sinceramente o intenso sentar, os cinco
desejos desaparecem e os cinco obstáculos são
removidos¹⁰ (KODERA, 1980, p. 124).

O abandono da compreensão intelectual através da absorção meditativa e do corpo através da disciplina foram decisivos para realizar o completo desapego. O mestre Ju-ching participava de todos os momentos de prática junto com os monges, e revelava com sua forma de viver a realização dos ensinamentos oferecidos.

Após este período na China, nos primeiros anos como professor, Dogen irá repetir os ensinamentos de Ju-ching e tentar manter-se o mais fiel possível à forma como a prática era realizada em T'ien-t'ung. Numa segunda etapa de seu caminho,

como educador, ele irá desenvolver uma pedagogia própria em que alia os recursos da linguagem à prática meditativa para abrir espaço, na atividade intelectual, à experiência direta. É interessante observar que os mesmos recursos que permitem a expressão lingüística da idéia de não-dualidade, sem a experiência direta funcionam como obstáculo à compreensão apenas lógica, intelectual, do mesmo conceito.

Apesar de conhecer os escritos budistas, Dogen só foi capaz de realizar completamente o abandono de corpo e mente, ao encontrar em Ju-ching orientação e presentificação da experiência em sua maneira de viver. Não se trata, portanto, de um aprendizado puramente intelectual, nem tampouco pragmático. A presença do diálogo, da reflexão, da aplicação prática dos ensinamentos compreendidos e a convivência com a realização na figura do mestre são elementos inseparáveis do que poderíamos chamar de uma pedagogia no budismo zen da escola soto.

Mas a abertura do mestre precisa encontrar no discípulo o desprendimento em relação às suas próprias concepções do que seja essa experiência para poder permitir que as indicações lhe apontem o Caminho a ser seguido. Não se trata de adquirir novos conhecimentos sobre a realidade, mas de perceber a condição original de realização que já se encontra presente em cada forma de existência. Caberia ao aluno:

Captar o eixo e expressá-lo: tudo o que existe no Universo inteiro está alinhado em uma série de momentos e ao mesmo tempo é um momento único". (DOGEN, 1994, p.112).

Assim a experiência de abertura precisa ser mútua, professor e aluno, num encontro dialógico e vivencial, em que o aluno finalmente encontra dentro de si mesmo o mestre.

Em seu retorno, Dogen encontrou dificuldades e oposição para estabelecer seu ensinamento. O período Kamakura¹¹ (1185-

1336) estava em seus primórdios, e havia uma reação das novas gerações à cultura aristocrática que dominou o período anterior (Heian-794/1185). Dogen havia nascido entre os nobres e seu pai serviu como alto funcionário, em meio à corrupção política da poderosa família Fujiwara, que durante longo tempo esteve no poder, mantendo um sistema feudal, explorador da população. O Budismo do período anterior se aliou ao sistema aristocrático. Dogen conhecia essa realidade de perto e se opunha a ela. A Escola Tendai, em que ele havia sido ordenado monge e praticado, antes de ir à China, iniciou uma campanha contra o Budismo Zen e Terra Pura, que defendiam cada um uma forma de prática única¹², como caminho para alcançar a iluminação. Dogen retirou-se de Kyoto para Fukakusa, no interior, em seguida para mais fundo nas montanhas, onde fundou o Eihei-ji, Templo da Paz Eterna. Enfatizava a prática longe dos ganhos mundanos, livre de buscar fama e lucro e afastado dos grandes centros de poder e influência.(YOKOI, 1990, p. 9).

Seu pensamento revela uma ênfase concentrada na serenidade como meio e fim, na intemporalidade de um momento, e a não-dualidade como estado original da mente, em que todas as coisas são percebidas como inseparáveis e interdependentes. (TANAHASHI in DOGEN, 1993, p. 23-37).

Seus ensinamentos não foram lidos em sua própria escola durante mais de 500 anos após sua morte, em 1253.

Somente foi retomado em 1816, ano em que sua obra foi publicada pela Escola Soto pela primeira vez. Durante o período que sucedeu sua morte até a publicação do Shobogenzo, predominou, no Japão, o sofisticado Zen Rinzai, que atendia às demandas da corte imperial, com suas expressões artísticas: pintura, desenhos, teatro nô, arranjo de flores e cerimônia do chá. Nessa época, a Escola Soto difundiu-se mais entre as classes populares e camponeses da área rural.

Desde 1930 que a obra de Dogen desperta interesse nos ocidentais, mas a primeira edição inglesa de sua obra SHOBOGENZO só foi feita em 1958. A versão completa só foi editada em 1983, em quatro volumes, traduzidos por Gudo Wafu Nishijima e Chodo Cross. Atualmente, desperta grande interesse em países da Europa e nos Estados Unidos, onde diversos centros se dedicam a estudar seu pensamento. Alguns escritos foram editados como trabalhos independentes, e ainda alguns ensinamentos foram reunidos e transcritos por seu discípulo direto e sucessor Koun Ejo¹³

No Brasil, um único trabalho reúne alguns capítulos selecionados e traduzidos sob o título: A Lua Numa Gota de Orvalho – (DOGEN, 1993).

Notas

- ¹ Mestra em Educação pela UFPE; doutoranda em Educação pela UFBA; monja zen-budista (Ivone Jishô); psicóloga. E-mail:win-dzen@gmail.com
- ² Existe uma diferença em relação ao conceito de karma no budismo, que se refere às condições para que um determinado fenômeno se configure, como os elementos necessários ao desabrochar das flores, tais como estações, umidade, luminosidade, etc. Nesse contexto, não se trata de uma idéia determinista de predestinação ou castigo. As condições estão sujeitas a variações, portanto o karma pode ser modificado a partir das condições que lhe configuram.
- ³ Doutrina contemporânea ao surgimento do budismo, cujo fundador Mahavira abolia a crença num deus supremo e pregava que os adeptos deveriam suplantiar o mundo que os dominava com suas próprias forças. Alguns monges jainistas andavam vestidos de branco, outros revestidos pelo firmamento (andavam nus). Todos levavam uma vida baseada no rigor ascético. (VALLE, 1997)
- ⁴ A palavra Buda significa desperto, aquele que despertou para a compreensão sobre a não-dualidade entre o mundo dos fenômenos e o Absoluto.
- ⁵ O Cânone Budista é composto de três conjuntos de textos, chamados em sânscrito Tripitaka, que contêm os ensinamentos referidos ao Buda Gautama, as regras monásticas e os comentários posteriores e só foi compilado a partir de 483 a.C., durante o 1º Concílio Budista.

- ⁶ O Caminho do Meio é uma referência ao caráter não-extremista da prática budista. Evitando ao mesmo tempo o extremo rigor do ascetismo assim como a indulgência e negligência para com os ensinamentos. Era ensinado através da metáfora de um instrumento musical de cordas, que para produzir um bom som precisa que as cordas não estejam nem muito esticadas nem frouxas.
- ⁷ Linhagem que surge a partir das primeiras comunidades, após a morte do Buda Gautama (o período que compreende os anos em que o Buda ensinou é conhecido como budismo original), conhecida como caminho dos velhos sábios ou caminho dos antigos. É a primeira forma de budismo a se estruturar em doutrina e comunidades, por isso conhecida como budismo primitivo, ou dos primeiros tempos.
- ⁸ A idéia de 'Verdade sobre a natureza da existência' no budismo está relacionada ao conhecimento das quatro características fundamentais da existência, referidas na página 6.
- * Ver glossário no final do trabalho.
- ⁹ Dharma: do sânscrito, comumente traduzida por Verdade Universal assim como O Ensino que conduz à Verdade. Trata da natureza original de todos os seres, essência que é entendida como sendo vazia de atributos e uma só realidade. Sendo as diferentes expressões dessa natureza única, entendidas como formas sujeitas à impermanência.
- * Ver glossário
- ¹⁰ Os cinco desejos: dormir, comer e beber, fama, sexo, riqueza material. Os cinco obstáculos: avidez, raiva, torpor, dúvida e desgosto.
- ¹¹ Na história do Japão, as épocas são referidas, ainda hoje, através das dinastias que ocupam o poder (família imperial). A referência foi mantida para facilitar o reconhecimento do período em relação aos registros históricos.
- ¹² Zen: o Zazen ou meditação silenciosa, em postura sentada; Terra Pura: recitação de um mantra, ou frase de poder, contendo o nome do Buda Amida: Namu Amida Butsu.
- ¹³ Trata-se do texto intitulado SHOBOGENZO ZUIMONKI, ensinamentos transmitidos oralmente por Dogen no mosteiro Eiheiji, transcritos por seu discípulo Koun Ejo.

Referências

BOWKER, John. **Para entender as religiões**. São Paulo: SP: Editora Ática, 1997.

DOGEN, Eihei. **A lua numa gota de orvalho**. Escritos do Mestre Dogen. São Paulo: Siciliano, 1993-1.

DOGEN, Eihei. **Bendowa**. Talk on Wholehearted Practice of The Way. Kyoto: Kyoto Soto Zen Center, 1993-2.

DOGEN, Eihei. **Fukanzazengi in Soto Shu Sutras**. (frente em japonês / verso em ingles). Tokyo: Soto Shu Shumuchu, 1986.

DOGEN, Eihei. **Shobogenzo**. 2. edition - translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross. Tokyo – Japan: Ed. Windbell, 1998. v.1

DOGEN, Eihei. **Shobogenzo**. Translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross. Tokyo – Japan: Ed. Windbell, 1996. v. 2.

DOGEN, Eihei. **Shobogenzo**. Translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross. Tokyo – Japan: Ed. Windbell, 1997. v. 3.

DOGEN, Eihei. **Shobogenzo**. Translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross. Tokyo – Japan: Ed. Windbell, 1999. v. 4.

EJO, Koun. **Shobogenzo Zuimonki**. Translated by Shohaku Okumura. Tokyo: Soto-shu Shumuchu, 1995.

GAIN, Paulo. **Zen**. I Ciclo de Palestras. Recife: Seirenji. Centro Zen do Recife, 1998.

GONÇALVES, Ricardo Mário. **Textos budistas e zen budistas**. São Paulo: Cultrix, 2000.

KODERA, Takashi James. **Dogen's Formative Years in China**. Boulder-Colorado/USA: Prajna Press, 1980.

PINE, Red. **The Zen Teaching of Bodhidharma**. New York, 1987.

TOKUDA, Ryotan. **Meister Eckhart e Dogen Zenji**. A virgem e a mulher de pedra. Ouro Preto: UFOP/ Imprensa Universitária, 1995.

TOKUDA, Ryotan. Montanhas e águas. In: **Flor do Vazio**. Ano 2. Vol. 3. Minas Gerais: Sociedade Soto Zen do Brasil, 1996. p. 24-44.

TOKUDA, Ryotan. **Psicologia budista**. Rio de Janeiro: SSZB, 1997.

TOKUDA, Ryotan. Teoria do caos e complexidade no budismo. In: **Flor do Vazio**. Ano 6. Vol.1. Minas Gerais: Sociedade Soto Zen do Brasil, 2002. p. 9-32.

VALLE, Gabriel. **Filosofia Indiana**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

YOKOI, Yuho. **Zen Master Dogen**. Tokyo – Japan: Weatherhill, 1990.

COMPROMISSO SOCIAL E RELIGIÃO:

UM ESTUDO DESSA RELAÇÃO A PARTIR DAS

ORIGENS DO SEGUIMENTO DE JESUS

JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR¹

GREGORINA SOUZA E SILVA²

Resumo

Este artigo tem como objetivo mostrar a pertinência da relação Compromisso Social e Religião Cristã, a partir das intuições presentes na prática de Jesus, em seu movimento religioso de discípulos itinerantes, motivados por princípios religiosos da Religião Judaica, em meio aos graves conflitos sociais da Palestina do século I. Para tanto, seguindo a moderna metodologia dos Estudos Bíblicos, apresenta-se o contexto histórico da Palestina do século I, sob a dominação do Império Romano. Em seguida, analisa-se uma narrativa do Evangelho segundo Marcos, que ressalta a ação social de Jesus. Fica claro, ao longo deste trabalho, que, para a Religião Cristã, cuja inspiração está na prática e nos ensinamentos de Jesus, é fundamental incorporar o compromisso com a promoção da justiça na sociedade, buscando promover iniciativas que viabilizem políticas de inclusão social, diante dos desafios do tempo que se chama “hoje”.

Palavras-chave: religião, sociedade, cristianismo, solidariedade.

Abstract

This article has as objective to show the relevancy of the relation Social Commitment and Christian Religion, from the intuitions in the practice of Jesus, in his religious movement of disciples, motivated by religious principles of the Jewish Religion, among the serious social conflicts of Palestine in the First Century. Being so, following the modern methodology of the Biblical Studies, the historical context of Palestine of century I, is presented under the domination of the Roman Empire. After that, a narrative of the Marc's Gospel is analyzed according to Jesus' social action. It is clear, throughout this work, that for the Christian Religion, whose inspiration is the practice and the teachings of Jesus, that it's basic to incorporate the commitment with the promotion of justice in the society, searching to promote initiatives that make possible politics of social inclusion, before the challenges of time called “today”.

Key-words: Religion, Society, Christianity, Solidarity.

Introdução

Vivemos numa cultura religiosa de tradição cristã, cuja intermediação privilegiada com Deus se dá por meio do compromisso efetivo com a defesa e promoção da vida humana, com todas as implicações sociais, culturais, políticas e econômicas que possam advir desse compromisso. Tal insistência pode-se constatar claramente nos textos fundadores dessa Religião, sobretudo nos relatos evangélicos da prática de Jesus.

Contudo, é um escândalo perceber o quanto tais princípios religiosos parecem pouco eficazes na prática, diante da profunda e crescente desigualdade social, estampada em muitos e variados bolsões de miséria nos países cuja população, em sua maioria, professa a fé cristã. O cristianismo, sobretudo na América Latina, continua tendo visibilidade social por meio de suas Instituições, que se esmeram no culto, no ensino, nas obras de caridade, no trabalho de evangelização nas comunidades e, mais recentemente, através dos meios de comunicação de massa. Mas tem demonstrado, ao longo dos séculos, pouca eficácia no que se refere ao engajamento social que promova mudanças efetivas nas políticas públicas voltadas para a melhoria da qualidade de vida da população em geral.

Quais seriam, na perspectiva do compromisso com a promoção da justiça social, as grandes intuições da Religião Cristã em seu berço de origem, o movimento itinerante de Jesus de Nazaré? Problematicados pela relação Cristianismo e Compromisso Social, apresentamos este artigo, fruto de um trabalho de orientação à pesquisa de caráter bibliográfico e interpretativo, seguindo a moderna metodologia dos estudos históricos e bíblicos.

Partimos, inicialmente, da compreensão sobre o tema da Justiça Social por meio de bibliografia especializada. Em

seguida, a partir dos modelos de interpretação da sociologia da religião, encontramos interessante pesquisa sobre as origens do seguimento de Jesus na Palestina sob dura dominação romana, na primeira metade do século I. Esse levantamento bibliográfico foi fundamental para percebermos, nas entrelinhas do Evangelho segundo Marcos, o foco da atuação de Jesus, seus ensinamentos e suas ações concretas, em meio à crise social do seu tempo. Desse modo, o presente trabalho pretende dar uma contribuição no campo epistemológico das Ciências da Religião, uma vez que apresenta alguns elementos históricos e exegético-hermenêuticos para uma visão crítica sobre aspectos essenciais da Religião Cristã, subsidiando a formação das pessoas que se interessam em estudar a relação entre o compromisso ético com a promoção da justiça social e Religião.

1 Promoção da justiça social: uma interpelação da religião Cristã

A realidade atual de nossos povos proclama que algo anda mal na história. Tal situação interpela a consciência de todas as pessoas de boa vontade. Não há como consolidar a sociedade dos nossos sonhos sem combater a miséria e a pobreza e seus múltiplos efeitos. Urge, portanto, mudanças efetivas de comportamento em nível pessoal, além de políticas públicas e políticas internacionais que viabilizem a prática da justiça na sociedade atual.

O novo lugar de gestão da justiça é a sociedade, porque ela necessita ser perpassada de cima para baixo e de um lado para o outro por uma profunda mudança estrutural, envolvendo todos os níveis de vida humana e cósmica, fazendo desabrochar o compromisso pelo bem comum e pela dignidade de todos os seres humanos³.

Para quem vive a dimensão religiosa que se inspira em princípios cristãos, esse compromisso é ainda maior. As Igrejas cristãs têm confessado, com humildade, que a “fé dos nossos povos... nem sempre chegou à sua maturidade” (Conclusões da Conferência dos Bispos Latino-Americanos em Puebla, 342). A fé cristã, que traz consigo a originalidade do amor solidariedade, ainda está longe de ser praticada em sua integridade pela maioria dos cristãos. Prova disso é que o pecado da injustiça social clama aos olhos de Deus. Além disso, exige de nós um repensar sobre o que é mesmo praticar a vontade de Deus em meio aos graves problemas sociais do nosso Continente:

O escândalo existe não porque a injustiça seja um episódio marginal repudiado e prontamente corrigido, mas porque ela torna-se institucionalizada, impregnando as próprias leis e normas de convivência com o efeito do pecado. Mais ainda, torna-se injustiça institucionalizada em nome de Deus, como defesa dos seus valores. Quando a injustiça chega a este ponto, perverte-se o próprio sentido de Deus, porque nos faz crer que Deus não é Pai de todos, mas um Senhor que faz acepção de pessoas, que cria uns para a salvação e outros para a condenação, à margem de sua liberdade, que a perfeição do homem consiste em sua mera individualidade, porque Deus é assim e não um “ser de relações”. A injustiça quebra em nós a imagem autêntica de Deus como um Senhor em Comunhão. Por isso as duas grandes revoluções modernas, a industrial e a social, são essencialmente incompletas e levam a tantas deformações de Deus e do homem⁴.

A injustiça é, portanto, um pecado que se manifesta no interior das estruturas da sociedade. Não é difícil perceber um abismo crescente entre ricos e pobres: uma minoria

privilegiada se apropriou de grande parte da riqueza e dos inúmeros benefícios produzidos pela ciência e pela cultura, em detrimento dos interesses da maioria. Em consequência, temos o empobrecimento crescente de enormes contingentes populacionais, condenados à exclusão social e política.

Para uma pessoa que procura viver a essência da religião cristã, é fundamental incorporar, em sua reflexão, a temática do compromisso com a promoção da “Justiça Social”, como algo necessário para uma prática coerente com os ensinamentos de Jesus.

2 Desafios à promoção da justiça social no contexto de Jesus

A exigência ética por justiça, tão solicitada ao povo de Israel pelo movimento profético, continuava sendo um imperativo na Palestina do século I, sob dominação do Império Romano, diante dos injustiçados, empobrecidos e excluídos sociais que só faziam crescer naquele contexto histórico.

Jesus sabia, desde a sua formação inicial na cultura religiosa judaica, que praticar a justiça é firmar aliança com os pobres da terra, defender sua dignidade e, desse modo, caminhar em direção à vontade de Deus. No seu contexto histórico, no contato diário com o seu povo, ele foi percebendo que tal desafio era fundamental para aquilo que se constituiu a essência de sua mensagem evangelizadora pelos caminhos da Palestina.

É, pois, importante, lançar um olhar sobre a problemática social do contexto de Jesus, para percebermos, nas entrelinhas do texto evangélico, a profundidade de sua missão (de seus ensinamentos e de sua prática concreta), na perspectiva da construção do que chamamos hoje de Justiça Social.

O contexto de Jesus do ponto de vista sociopolítico-econômico-cultural

Jesus viveu na Palestina sob a dominação do Império Romano. A história da Palestina estava intimamente ligada à histórica dominação de Roma, senhora da maior parte do mundo mediterrâneo.

Em 63 a.C., para defender a fronteira oriental do Império contra a ameaça dos partos, o exército de Roma invadiu a Palestina, impondo aos habitantes da região pesados tributos. Como reação social, de 57 até 37 a.C., em apenas 20 anos, estouraram seis revoltas na Galiléia, região em que Jesus viveu e deu início ao seu movimento religioso itinerante (...) Os romanos nomearam o jovem Herodes, chamado “O Grande”, que governou a região como vassalo romano, de 37 a 4 a.C. (...) De 4 a.C a 6 d.C, com a morte do pai Herodes, Arquelau assume o governo da Judéia. Foram dez anos de muita violência. No dia de sua posse, festa da Páscoa, Arquelau massacrou três mil pessoas na praça do Templo de Jerusalém. Em resposta ao massacre, a revolta explodiu em todo o país. Mas já não era mais revolta sem rumo: animados pelas profecias e históricas lutas do passado, os líderes populares buscavam motivações ligadas às tradições do povo. Eles se apresentavam como reis messiânicos que vinham realizar as profecias de Deus (cf. Mt 24,5). A repressão foi violenta: Séforis, capital da Galiléia, foi totalmente destruída, sua população assassinada ou escravizada. A cidade ficava a apenas oito quilômetros de Nazaré, onde Jesus vivia com seus 8 a 10 anos de idade. No ano 6 d.C, Roma depôs Arquelau, transformou a Judéia numa Província Romana. A mudança de regime político ainda mais opressor, causou ainda mais descontentamento. Em uma

nova forma de resistir, uma espécie de desobediência civil, o povo passou a não pagar o tributo. Revoltas esporádicas, como aquelas de Barrabás (Mc 15,7) e dos galileus (Lc 13,1), assim como a imediata repressão romana, lembravam a extrema gravidade da situação⁵.

O estudo do contexto histórico da Palestina, do ponto de vista econômico, revela uma sociedade em que a agricultura era fundamental para a economia. Visto que a terra representava a primeira fonte de emprego, a estratificação social era intimamente ligada à posse de terra.

Na época de Jesus, latifundiários e pequenos agricultores viviam lado a lado na Galiléia... Os latifundiários viviam na cidade; para eles, a terra era fonte de exploração. Pequenos agricultores que perdiam a terra tornavam-se arrendatários, emigravam ou engrossavam as fileiras de trabalhadores contratados, mendigos e ladrões na base da hierarquia social. Os arrendatários dependentes entregavam a produção com rancor interno. A parábola dos vinhateiros maus documenta a disposição rebelde entre eles (Mc 12,1ss). Em situação ainda pior do que os arrendatários estavam os operários contratados, sem posses, recrutados para colheita por hora ou dia. Mesmo os agricultores livres, viviam em condições difíceis. Eram sempre ameaçados por dívidas se uma colheita escassa não bastava para assegurar as taxas, o sustento da família e as sementes para o próximo ano⁶.

O contexto sociocultural da Palestina no tempo de Jesus era marcado por profunda expectativa, que pode ser expressa numa pergunta: Quando Deus finalmente irá cumprir as suas promessas?

Os rabinos respondiam a essa pergunta dizendo que Israel poderia apressar a

chegada da salvação vindoura através da estrita obediência à Lei. Se todo o Israel fizesse penitência de verdade, viria a salvação pelo Messias. Como o dia da libertação estava demorando, alguns suspeitavam que o Messias ficaria totalmente escondido, e ninguém o reconheceria (cf. Jo 7,27). Outros diziam que ele já nascera e continuava desconhecido⁷.

Por aí se entende que, ao lado da expectativa messiânica, também deve ter ocorrido uma certa desilusão pela falta de sinais visíveis do tempo messiânico, especialmente naquele contexto do século I, quando a crise estava cada vez mais aguçada, culminando com a destruição de Jerusalém no ano 70, pelo Império Romano. Mas, sobretudo da parte dos mais pobres, havia a esperança de que Deus, vendo a miséria em que estavam inseridos, finalmente se faria presente com sinais extraordinários e concretos de compaixão.

Jesus, em sua missão, no que disse e no que fez, procurou dar resposta às profundas expectativas do seu povo. Ele e seu movimento itinerante pela Palestina partilharam das mesmas expectativas do seu povo e das convicções básicas de sua cultura religiosa: a fé num Deus único que fez aliança com Israel. Contudo, algumas características apontam para uma prática mais aberta, comparada com a dos demais movimentos de sua época.

Enquanto outros movimentos de renovação intensificam normas especificamente judaicas, encontramos em Jesus uma radicalização da Torá em normas éticas gerais e, ao mesmo tempo, um relaxamento de normas rituais separatistas (o mandamento do sábado e as regras relativas à pureza). Enquanto muitos movimentos de renovação se “separam” do povo, encontramos na tradição de Jesus uma atenção consciente para aqueles que não cor-

respondem às normas tradicionais e ficam na periferia. Jesus ativa aqui a fé judaica num Deus misericordioso e gracioso contra outras tendências⁸.

Talvez por conta dessa postura mais aberta, voltada diretamente para os reais problemas das multidões excluídas, Jesus apresenta como ponto central de seus ensinamentos uma alvissareira notícia para quem deseja mudanças urgentes na sociedade: a instauração definitiva do domínio de Deus na história ou o “Reino de Deus”. O domínio de Deus pode literalmente ser considerado como o centro da atividade de Jesus e do seu grupo. Essa é a “boa nova” que dá início ao gênero literário “evangelho”, atribuído a Marcos, por primeiro a usar este termo: “Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus” (Mc 1,1).

3 A atuação de Jesus nesse contexto, do ponto de vista de Marcos

No Evangelho de Marcos, Jesus se mostra profundamente solidário com a situação do seu povo. No primeiro ato público do seu ministério (Mc 1,21–28), a ação de Jesus se concentra no ensinamento com autoridade capaz de restaurar vidas. Temos aqui uma síntese de tudo o que vai ser narrado ao longo do evangelho de Marcos. Trata-se de um texto programático que, ao descrever o primeiro gesto, já se anuncia toda a ação de Jesus ao longo de sua vida pública. Sua missão será purificar a Casa de Deus, isto é, libertar a terra das forças maléficas por meio da defesa e promoção da vida das pessoas atormentadas por tudo aquilo que aliena e desumaniza. Assim, ao dar continuidade à prática profética de João, o Jesus de Marcos ensina e cura as pessoas.

Os ensinamentos de Jesus suscitam interesse e admiração porque há uma coerência profunda entre o que ele diz e o que ele faz. A partir de quando Jesus deixou a oficina de Nazaré e começou a falar nas Sinagogas da Galiléia, curando enfermos e dando acolhida a desamparados e marginais, ele deu início a um processo pelo qual se tornou um personagem público, envolvido com a defesa e promoção da vida, numa atuação que serve de denúncia das graves injustiças sociais do seu tempo e anúncio de saídas viáveis e pontuais, voltadas para pessoas que encontra no caminho. Por isso, esse personagem (palavras que se transformam em prática) não apenas suscitava o interesse do povo, mas chamava a atenção dos detentores da responsabilidade religiosa e das autoridades políticas. “O rei Herodes ouviu falar de Jesus, porque o seu nome se tinha tornado famoso” (Mc 6,14 par.).

O personagem Jesus causava interesse e admiração das pessoas que o seguiam justamente porque todos viam em suas ações gestos concretos que demonstravam uma profunda compaixão diante das necessidades e indigências humanas. Ele foi tomado de compaixão pela situação de um leproso (Mc 1,41), pela situação das multidões abandonadas à própria sorte (Mc 6,34) e que não têm o que comer (Mc 8,2), pelo cego Bartimeu que gritava: “Filho de Davi, tem compaixão de mim” (Mc 10,48).

Em várias passagens do evangelho de Marcos, mesmo quando a palavra não é empregada, podemos sentir o movimento de “compaixão”. Por isso, muitas e muitas vezes Jesus diz às pessoas: “Não chore”, “Não se preocupe”, “Não tenha medo” (por ex. Mc 4,40; 5,36; 6,50). Ele não se comovia com a grandeza das vastas construções do Templo de Jerusalém (Mc 13,1-2), mas sim com a pobre viúva que dava seu último centavo para o tesouro do Templo (Mc 12,41-44). Enquanto todos se agitavam com o “milagre” da filha de Jairo, ele se preocupava em pedir

que dessem de comer à menina (Mc 5,42-43). O sofrimento das pessoas concretas causava tal sentimento em Jesus.

Esse Jesus sensível, solidário e amoroso diante do sofrimento humano é muito bem apresentado a quem faz uma leitura atenta do texto de Marcos. E isso parece ser intencional, segundo análise dos comentaristas, pois, nas entrelinhas, está toda uma crítica às injustiças sociais cometidas pelo Império Romano no século I:

O Evangelho de Marcos foi escrito originalmente para ajudar súditos imperiais a aprenderem dura verdade sobre o seu mundo e sobre eles mesmos. Ele não pretende apresentar a palavra de Deus desapaixonada ou imparcialmente, como se esta palavra fosse inocuamente universal no seu apelo ao rico e ao pobre ao mesmo tempo. O seu relato é história feita pelos comprometidos, que versa sobre os comprometidos e que se dirige aos comprometidos com a obra de Deus, obra de justiça, de compaixão e de libertação no mundo⁹.

Em Marcos, a atitude fundamental do discipulado de Jesus consiste em sentir-se convocado pela necessidade vital de seu povo e assumi-la como própria. Fica claro, portanto, que o Evangelho de Marcos solicita explicitamente o compromisso com as transformações da sociedade, num seguimento radical da pessoa de Jesus de Nazaré, em profunda sintonia com o Deus de Jesus, *lahweh*, o Compadecido Libertador das multidões excluídas.

4 Um exemplo de compromisso social em Mc 6,34-44

Jesus “viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor.

E começou a ensinar-lhes muitas coisas”. Marcos não diz o que Jesus ensinou, mas durante a narrativa (Mc 6,34-44) fica claro que seu grande ensinamento foi o da partilha: é preciso dar e repartir entre todos o pouco que cada um possui. Mas para que isso aconteça, é preciso organizar o povo (papel dos discípulos).

Com a partilha organizada, é realizado um banquete ao ar livre. O resultado não poderia ter sido melhor: todos comeram, ficaram satisfeitos, e ainda sobrou muita coisa.

Aproximemo-nos, então, da narrativa marcana, conforme tradução da Bíblia de Jerusalém¹⁰:

(34) Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor. E começou a ensinar-lhes muitas coisas.

(35) Sendo a hora já muito avançada, os discípulos aproximaram-se dele e disseram: “O lugar é deserto e a hora já muito avançada.

36 Despede-os para que vão aos campos e aldeias vizinhas e comprem para si o que comer.

(37) Jesus lhes respondeu: “Dai-lhes vós mesmos de comer”. Disseram-lhe eles: “Iremos nós e compraremos duzentos denários de pão para dar-lhes de comer?”

(38) Ele perguntou: “Quantos pães tendes? Ide ver” Tendo-se informado, responderam: “Cinco, e dois peixes”.

(39) Ordenou-lhes então que fizessem todos se acomodarem, em grupos de convivas, sobre a relva verde.

(40) E sentaram-se no chão, repartindo-se em grupos de cem e de cinquenta.

(41) Tomando os cinco pães e os dois peixes, elevou os olhos ao céu, abençoou, partiu os pães e deu-os aos discípulos para que lhes distribuíssem. E repartiu também os dois peixes entre todos.

(42) Todos comeram e ficaram saciados.

(43) E ainda recolheram doze cestos cheios dos pedaços de pão e de peixes.

(44) E os que comeram dos pães eram cinco mil homens.

Essa unidade narrativa, em sua estrutura interna, pode ser dividida em três partes ou sub-unidades: abertura da narrativa (6,34); conteúdo narrativo (6,35-41); conclusão narrativa (6,42-44). Assim, vejamos:

Abertura da narrativa

Em 6,34, temos a repercussão da situação do povo na pessoa de Jesus: profunda compaixão, que leva à ação solidária:

Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor. E começou a ensinar-lhes muitas coisas.

No versículo 34 encontramos um esquema em forma de quiasmo ou quiasma (=construção de orações resultante do cruzamento de construções normais, muito presente na literatura bíblica):

(A) Assim que desembarcou (conectivo de lugar / tempo: contextualização, inserção)

(B) Viu uma grande multidão (Contemplação)

(C) Ficou tomado de compaixão (Repercussão interior do que viu)

(B') Pois estavam como ovelhas sem pastor (Sofrimento do povo)

(A') E começou a ensinar-lhes muitas coisas (Ação)

Essa seqüência faz lembrar Ex 3,7-8: “Deus viu a miséria do povo... Ouviu o seu clamor... Conhece as suas angústias... Desceu para libertá-lo”. Jesus é movido pelo mesmo espírito misericordioso do Deus de Israel, que se compadece com a dura situação do seu povo e opta em favor dos que sofrem injustiça social...

“Assim que ele desembarcou...” é um conectivo de lugar / tempo, por meio do qual abre-se a perícope. Importante perceber que o que vai ser narrado sobre Jesus acontecerá de forma imediata: assim que ele desembarca, isto é, põe os pés no chão daquele lugar.

Jesus “viu” uma grande multidão. Parece que Marcos faz uma distinção entre “ver” e “olhar”. Na narrativa de cura da mulher com fluxo de sangue, lemos: “...ele olhava em derredor para ver quem fizera aquilo” (v. 32). Ver é algo mais profundo do que simplesmente olhar... Por isso, o que ele viu tem repercussão em seu interior: provoca impacto em Jesus, que será o protagonista de toda cena.

A “multidão” aparece aqui com as seguintes características: a) É constituída de um número elevado de pessoas, o que explica a necessidade de usar o adjetivo *polys*, “grande”; b) encontra-se à espera de Jesus; c) suscita nele compaixão: no texto paralelo (Mt 9,36) é dito que Jesus teve compaixão dela “porque estava cansada e abatida *como ovelhas sem pastor*”.

Marcos utiliza o termo “multidão” (*ochlos*, em grego) em detrimento da palavra grega *laos*, “povo”. Em seu comentário ao Evangelho de Marcos, Ched Myers demonstra que há estudos no sentido de que Marcos compreendeu o termo *ochlos*, “multidão”, como sendo análogo à expressão hebraica *‘am ha’ aretz* (“povo da terra”). O autor lembra que tal expressão, nos tempos pré-exílicos, designava judeus proprietários de terras, mas, durante

o exílio e depois dele, a palavra se referia aos homens comuns deixados para trás na Palestina, que assumiram a propriedade da terra. Depois do tempo de Esdras, o termo passou a significar especificamente a classe mais baixa, pobre, não-educada e ignorante da lei. Se tais estudos estão corretos, conclui Myers, “então merece particular atenção o fato de os rabinos ensinarem que os judeus não deviam participar de refeições, nem viajar junto com os ‘*am ha’ aretz*. Não obstante, Marcos apresenta Jesus fazendo ambas as coisas com *ochlos*”¹¹.

A “compaixão” é o eixo gerador de toda ação de Jesus junto à “grande multidão” de pessoas excluídas. Não se trata aqui de um mero sentimentalismo estéril, passivo, desprovido de gesto concreto. Pelo contrário: trata-se de um sentimento interior que revolve o mais profundo da consciência diante do sofrimento humano, que leva a ação engajada na transformação da realidade (o que hoje chamaríamos de “compromisso político”, ou de “cidadania”).

Jesus “compadeceu-se”. O verbo grego *splagchnizomai* é derivado do substantivo *splagchnon*, que significa intestinos, vísceras, entranhas, ou coração. São as partes internas do corpo das quais parecem surgir as emoções fortes. O verbo grego, portanto, significa movimento ou impulso que brota das próprias entranhas da pessoa. É por isso que os tradutores precisam lançar mão de expressões como “foi tomado de compaixão” ou “seu coração se comoveu com eles”. Mas nem mesmo essas expressões conseguem captar a profunda emoção física e emocional da palavra grega para “compaixão”¹². Assim, a compaixão de Jesus é um sentimento que mexe com a pessoa até às entranhas: é sentir profundamente a partir de outrem, sofrer-com, fazer-se um com o outro de tal modo que a causa do outro termina sendo sua.

Jesus ficou tomado de compaixão pela grande multidão “*pois estavam como ovelhas sem pastor*”. A razão é clara: o

descompromisso político com a “grande multidão” por parte de quem, por obrigação, devia cuidar, causa em Jesus tal sentimento profundo... Essa crítica é muito antiga... Há muito havia sido feita pelas Sagradas Escrituras.

“Josué será recolhido por Deus sucessor de Moisés “para que a comunidade do Senhor não seja como um rebanho sem pastor” (Nm 27,17). Ezequiel denuncia os líderes do povo que “se alimentam de leite, se vestem de lã e sacrificam as ovelhas mais gordas, mas não apascentam o rebanho”. Desse modo, “por falta de pastor, elas dispersaram-se” (Ez 34,3-4). Ao lamentar o desgarramento em que anda o povo por causa da falsa liderança, diz Zacarias: “Partiram como ovelhas que sofrem porque não têm pastor” (10,2). Jeremias também emprega a expressão “pastor” para designar os líderes e, particularmente, o rei (cf. Jr 2,8; 10,21; 23,1-2). A partir desse contexto preciso, é bastante significativo para o nosso caso o texto de 1Rs 22 (paralelo com 2Cr 18): o profeta Miquéias, filho de Jemla, denuncia o comportamento e os projetos do rei Acaba com estas palavras: Eu vi todo o Israel disperso pelas montanhas como um rebanho sem pastor” (1Rs 22,17). Seus pastores, conforme Ez 34,2.4. “se apascentam a si mesmos... e dominam como dureza e violência”¹³

Jesus assume para si, como bom pastor, o compromisso de cuidar do rebanho. Imediatamente *“começou a ensinar-lhes muitas coisas...”*. Interessante observar aqui o verbo “ensinar”. Não é explicitado diretamente qual ensinamento é dado aos discípulos. Mas, nas entrelinhas do texto, fica claro que o ensinamento é prático: a partilha dos bens, por meio da organização do povo. De fato, ao longo do Evangelho de Marcos, como uma de suas características peculiares, os ensinamentos de Jesus são transmitidos, sobretudo, por meio de

gestos concretos, personificando as expectativas messiânicas em torno do enviado de Deus, que vem restaurar a justiça na sociedade...

Conteúdo narrativo: o imperativo do comprometimento

Em 6,35-41 podemos perceber o seguinte movimento em torno do tema compromisso / descompromisso diante da real situação das multidões. Podemos perceber três partes:

Descompromisso do discipulado X exigência para o compromisso (vv.35-37a)

Questionamentos sobre o como comprometer-se (vv. 37b-38)

Orientação de Jesus sobre o que fazer concretamente (vv. 39-41)

Vejamos detalhes literários desse conteúdo...

Descompromisso do discipulado X exigência para o compromisso (vv.35-37a)

Nesses versículos, temos um movimento interessante de ser observado: os discípulos vão até Jesus preocupados com as multidões. Parece que a causa do povo já os preocupa, mas ainda estão sob a influência da ideologia antievangélica do descompromisso: desejam desvencilhar-se de qualquer compromisso com a multidão. Isso está bem expresso na sequência das orações: a) O lugar é deserto; b) A hora já muito avançada; c) Despede-os; d) Para que comprem o que comer...

Diante do movimento de desvencilhar-se de qualquer compromisso, a reação de Jesus é justamente o contrário: comprometerem-se (assumirem o problema do povo): “Dai-lhes vós mesmos de comer” (v. 37a).

Temos aqui um imperativo evangélico, que insiste no compromisso ético para que o discipulado cristão assuma o problema das massas excluídas e haja de forma solidária.

O serviço (diaconia, em grego), que se espera do verdadeiro discipulado de Jesus, consiste em engajar-se na promoção da vida dos que estão abandonados à própria sorte...

Questionamentos sobre o como comprometer-se (vv. 37b-38)

A reação dos discípulos é carregada de ironia: *“Iremos nós e compraremos duzentos denários de pão para dar-lhes de comer?”* Demonstram, desse modo, nada compreenderem até agora da boa nova de Jesus. Trata-se de uma reação típica ao longo do Evangelho de Marcos: seguem Jesus, mas ainda não compreendem suas palavras, seus aconselhamentos e, muito menos, seus imperativos éticos. Como dar de comer a tanta gente? Isso exigiria muito dinheiro!

Segundo Mt 20,2, um denário (moeda de prata) representa o salário de um dia de trabalho. A ração diária de pão para uma pessoa (o necessário para viver durante um dia) custa apenas a duodécima parte (1/12) de um denário)... por aí se percebe que, de fato, era uma grande multidão.

Jesus responde a esse questionamento com outro: “Quantos pães tendes?” Percebemos, aqui, alguns elementos importantes, próprios de uma pedagogia voltada para a prática da Justiça Social:

– Em primeiro lugar, a paciência pedagógica do Mestre, diante da ignorância evangélica dos discípulos (expresso pela pergunta irônica).

– Segundo, a inteligência da resposta em forma de pergunta, típica dos rabinos ou mestres judaicos: isso remete os discípulos a que eles mesmos encontrem a resposta, com os recursos próprios que dispõem; o que se tem, apesar de pouco e fracionado, pode ser o suficiente; e, de fato, o será, como percebemos no desenrolar da narrativa, graças ao ensinamento da partilha...

“Cinco pães e dois peixes”, perfazem “sete”. Esse número tem todo um simbolismo na Antiguidade. Tornou-se o número da plenitude, da perfeição. Na Bíblia, tem o seguinte significado:

“Sete é expressão da totalidade querida por Deus. A unidade perfeita de tempo divide-se em sete dias; pense-se nos seis dias da criação que terminam e se coroam no sétimo dia (Gn 2,2s). Também o sétimo ano é de especial significado (Ex 23,10s). “Durante sete dias farás a expiação do altar, e o ungirás para consagrá-lo “ (Ex 29,37); a festa da consagração do templo durava duas vezes sete dias (1Cr 8,65). A palavra hebraica saba’ (“jurar”) vinha das sete coisas sagradas, pelas quais se fazia o juramento. Como símbolo da onisciência, Javé tem sete olhos (Zc 4,10). O candelabro sagrado tem sete braços providos de lâmpadas (Ex 25,37). Repetidamente aparece o número sete na história da salvação: os “sete dias de espera”, após os quais Noé enviou as pombas (Gn 8, 10.12); as vacas gordas e magras e as espigas cheias e vazias do sonho do faraó (Gn 41,1-32); o contorno por sete vezes feito pelos sete sacerdotes na cidade de Jericó (Js 6,4); sete cachos de cabelo davam a Sansão sua força (Jz 16,13); nos tempos messiânicos, o sol brilhará com força sete vezes mais (Is 30,26)... Diante do trono do Senhor encontram-se sete espíritos, que são chamados também de sete lâmpadas de fogo (Ap 1,4; 4,5). O rolo de livros, selado por sete vezes, indica a perfeição do desígnio divino, cuja execução foi entregue ao “Cordeiro” de sete chifres, e sete olhos (Ap 5,1.6). Aparecem, além disso, nas visões apocalípticas sete trovões, sete trombetas, sete gritos de ira, etc¹⁴

Assim, o número “sete” é o prenúncio de um novo tempo, tempo messiânico, em que todos devem colaborar para que a solução dos problemas cruciais da sociedade, tal como a falta de pão, seja solucionada por meio da mobilização de todos, utilizando os recursos que temos em mãos, provenientes do próprio povo...

Orientação de Jesus sobre o que fazer concretamente (vv. 39-41)

Apartir de agora, Jesus age com “autoridade”. A palavra que sai da boca é uma ordem: “Ordenou-lhes...”. O que vai ser orientado é algo decisivo no desenrolar da narrativa... algo fundamental para a sobrevivência das multidões... algo que define o que realmente significa estar no seguimento (discipulado) de Jesus...

A ordem é que os discípulos fizessem todos se acomodarem, em grupos de convivas, sobre a relva verde, para, em seguida, efetuar a distribuição dos pães e dos peixes... Temos aqui, claramente, a missão do discipulado, que consiste concretamente em:

1º) escutar e, prontamente, pôr em prática as orientações de Jesus;

2º) facilitar a organização popular;

3º) assumir a condição de serviço, isto é, dos que têm a missão de servir.

Desse modo, o discipulado de Jesus é chamado a compreender que o conteúdo central de sua missão consiste em satisfazer as necessidades primárias e urgentes do seu povo, por meio da organização e da partilha dos bens. “Dar de comer” é, portanto, símbolo desse serviço (diaconia), exercício constante da missão apostólica.

A ação do discipulado é fundamental, desde que siga atentamente as orientações de Jesus. Ele é, de fato, o protagonista da narrativa. É Jesus que provoca a multiplicação dos pães e dos peixes: eleva os olhos aos céus, abençoa o que se

tem e dá para que seja distribuído. Trata-se da prece de louvor e de ação de graças que acompanha a fração do pão na liturgia da mesa do judaísmo de então, assim como na liturgia eucarística cristã, na qual este rito assume um sentido novo. A bênção fornece ocasião de recordar os benefícios de Deus a seu povo.

Importante notar que se reparte o que se tem: pães e peixes, provenientes do trabalho das pessoas daquela região, por meio da agricultura e da pesca. Com as bênçãos de Deus, o que é produzido pelo trabalho humano é suficiente para todos, desde que seja partilhado segundo as orientações de Jesus.

Conclusão da narrativa

O final da narrativa evoca a realização dos esperados tempos messiânicos: um tempo de bênçãos, no qual: a) todos comem... b) ficam saciados... c) e ainda há sobras... d) e eram milhares de pessoas...

A abundância de bens para as necessidades básicas do povo é tema presente na Bíblia, desde Ex 16,8.12.23, no episódio do maná no deserto, sob orientação de Moisés. É um sonho acalentado por Israel ao longo de sua história. No Salmo 78,29 lemos: “Eles comeram e ficaram bem saciados...”. O profeta Elias, seguindo as ordens de Deus, chegou a multiplicar vinte pães para cem pessoas: “Comeram e ainda sobrou...” (2Rs 4,43-44).

Na narrativa de Marcos, tal como percebemos em Mc 6,34-44, Jesus é ainda maior que Moisés (Ex 16) e maior que Eliseu (2Rs 4,1-7.42-44), dois grandes personagens do Antigo Testamento que representam respectivamente a Lei e os Profetas (mais adiante, em Mc 9,2-8, os três estarão em pleno diálogo na narrativa da Transfiguração). Jesus é maior porque, como percebemos pela grandiosidade do que é narrado, dá início definitivo aos tempos messiânicos...

A abundância que o Messias vem provocar se torna possível na História na medida em que novas atitudes e novos comportamentos surjam no meio da massa necessitada: assumir, desalienar-se, organizar-se, partilhar – eis o grande milagre dos tempos messiânicos!¹⁵

O tema das sobras, ao exprimir a superabundância dos bens, e indica que, pela mediação dos apóstolos, nada se perde, pois a refeição é recolhida em cestos para ser colocada à disposição de outros convivas. Os “cestos” em que se armazenam as sobras eram de vime rígido, por meio dos quais os judeus carregam suas provisões.

A abundância recolhida em “doze” “cestos cheios” faz lembrar aqui os “doze” “apóstolos” (v.30), cuja “diaconia” (serviço) sob a orientação de Jesus teve papel fundamental no decorrer da narrativa. Os “doze” representam aqui as doze tribos de Israel (Gn 49,28), isto é, a totalidade do povo de Deus que, a partir de Jesus, tem como missão servir a todos os povos por meio da mudança de mentalidade que leve a uma nova postura fundamentada na compaixão e na solidariedade, que passa necessariamente pela desalienação da lógica deste mundo, cujo dinheiro é a solução de tudo.

Fica claro, ao longo da narrativa, que chegamos à abundância dos tempos messiânicos por meio dessa consciência nova de que é urgente outra lógica: a da organização popular, na qual o povo passe de multidões sem rumo para povo organizado que partilha os dons que possuem e, dessa forma, viabilizam a abundância, capaz de saciar a todos e ainda poupar para o futuro...

5 Hermenêutica de Mc 6,34-44

O biblista Severino Croatto assim define o termo “hermenêutica”:

“Hermenêutica” é o correlato do termo “interpretação”, mais comum. *Hermeneuo*, em grego, é o equivalente a *interpretar*. Em si, é a mesma realidade em dois vocábulos diferentes: grego o primeiro, latino o segundo. Porém, como este tornou-se um termo comum e, com isso, perdeu em precisão, prefere-se o termo “hermenêutica” para indicar sobretudo três aspectos que devem ser explicitados. (1) Antes de tudo, o lugar privilegiado da operação hermenêutica é a interpretação dos textos. (2) Em segundo lugar, supõe que o intérprete condiciona sua leitura por uma espécie de pré-compreensão, que surge do seu próprio contexto vital. (3) Em terceiro lugar, o ato hermenêutico faz crescer o sentido do texto que se interpreta... A hermenêutica bíblica não é diferente de outra filosófica, sociológica, literária e outras. Há apenas uma hermenêutica geral...¹⁶

O conteúdo apresentado nos deixa claro que a interpretação de Mc 6,34-44 surge como busca de fundamentos éticos e cristãos que animem a inserção na luta por Justiça Social hoje.

Tomemos, portanto, aspectos interessantes da perícope analisada, e façamos agora um exercício de interpretá-los, buscando luz para os nossos desafios do tempo presente repondo a ética como referência à capacidade humana de ordenar as relações a favor de uma vida digna.

A necessidade da inserção: estar atento aos apelos das multidões excluídas

Como dissemos antes, ao analisarmos Mc 6,34, parece que o texto de Marcos faz uma distinção entre “ver e olhar”: ver é algo mais profundo, que provoca um impacto interior (compaixão) capaz de provocar a “ação”, gestos concretos de solidariedade.

Os desafios sociais das multidões excluídas estão aí, não só para serem olhados à distancia (pelos meios de comunicação social), mas para serem vistos em profundidade, em suas causas históricas e em seus efeitos sociais, que, por sua vez, causam os problemas tão conhecidos por nós, tais como o da violência generalizada.

O texto de Marcos parece sugerir, a partir da atuação de Jesus, que seus discípulos e discípulas devem estar atentos àqueles que estão sendo despojados da consciência, os que vivem submetidos a outros, os oprimidos, os colocados à margem da sociedade e aqueles que não têm voz e presença no conjunto das nações, os que não têm pão para comer, roupas para vestir, teto para se abrigar; pobres são aqueles seja auto-estima se encontra no nível baixo por causa do descaso no reconhecimento de sua existência humana.

Na pregação de Jesus de Nazaré, os representantes de Deus no mundo e os herdeiros de seu Reino são os que se encontram famintos e doentes, os sem roupas e sem liberdade (Mt 35,34s). Neles, Deus deixou de ser o ‘todo poderoso’ e se fez amigo, servo sofredor e irmão¹⁷

Hoje, novamente, volta-se a atenção para as massas excluídas, os empobrecidos sociais, não só como objeto de estudo mas, sobretudo, como opção por sua causa, que, no

fundo, determinará a nossa realização humana. Não pode haver humanidade, no sentido pleno da palavra, quando milhões de seres humanos são literalmente dizimados. Urge, portanto, uma **inserção nessa causa, que é de todos nós.**

Sentimento de impotência versus exigência ética de compromisso

Diante do caos social em que vivemos (multidões excluídas da vida com dignidade), o primeiro sentimento que nos envolve é o de profunda impotência. Que fazer? Como ajudar?

Os desafios são tão grandes que logo tentamos esquivar-nos, jogando a culpa no governo ou fingindo que, diante de tal situação, nada podemos fazer. O texto de Marcos 6,34-44 interpela para que o discipulado de Jesus se comprometa em ajudar de alguma forma. Hoje, diríamos que, a partir da nossa fé em Jesus, temos o compromisso de superar o sentimento de impotência, por meio de uma inserção ética na causa da luta por melhorias na qualidade de vida para toda a sociedade.

Na Conferência Latino-americana dos Bispos, realizada em Medellín (1968), como repercussão positiva do Concílio Vaticano (1962-1965), já se insistia na necessidade de uma leitura contextualizada dos sinais dos tempos, numa busca de compromisso com a realidade humana, provocados pelos princípios éticos dos ensinamentos de Jesus. Assim, lembra o teólogo Paulo Suess:

Medellin procura lembrar o olhar do magistério latino-americano para as grandes causas de 1968, nos quais se entrelaçam os extremos do século, vencedores e vencidos, conquistas da modernidade e perdas em forma de miséria e desequilíbrio social. A profética 'opção pelos pobres' de Medellín, necessita

de uma segunda opção, da 'opção com os pobres', da 'opção pela plena participação dos pobres' na reconstrução da sociedade e na formação constante da Igreja¹⁸.

Desse modo, é fundamental superar todo tipo de desculpas ou culpabilização dos outros diante dos problemas que aí estão. Temos que arregaçar as mangas e dar a nossa parcela de contribuição na busca da Justiça Social.

Usar os talentos que se têm para o serviço solidário

“Quantos pães tendes? Ide ver!” O texto sugere, dito pelo próprio Jesus (o que se propõe como algo fundamental) que se deve usar do que se tem em mãos para, a partir daí, prestar serviço generoso e solidário.

A proposta feita por Jesus, quando anunciou o seu Reino, tinha uma exigência fundamental: que todos fossem capazes de partilhar e viverem a prática da justiça; em outras palavras, que procurassem viver a prática da solidariedade. O amor solidário na pessoa de Jesus se entrelaça à dimensão do gesto e à dimensão da Palavra: uma completa a outra, uma explica a outra. A atitude solidária de Jesus é a partilha, um modo que leva à perfeição do Pai. Partilhar foi sempre ato livre, resposta livre. São Paulo lembra que a coleta em favor dos pobres é um dever apostólico. Lembrar os pobres provoca entre os fiéis o dom da partilha (1Cor 16,1-3).

Agir solidariamente a partir do que se tem significa que podemos colocar nossas aptidões, nossos talentos, nossas habilidades, a serviço das pessoas, por exemplo, através de algum tipo de voluntariado, tanto em Instituições eclesiais, quanto em Instituições Governamentais ou O.N.Gs. – Organizações Não-Governamentais. Assumir a solidariedade

torna-se uma atualização do ideal do Reino de Jesus. Partilhar é ser solidário.

Agir de forma organizada é uma proposta necessária. O discipulado de Jesus é chamado a assumir a condição de servir à organização da partilha. Organizar o povo para que, de forma inteligente, os resultados sejam alcançados além das expectativas.

Seguir uma práxis

Práxis é a transcrição da palavra grega que significa “ação”. Com esse termo, Engels se referia à reação do ser humano às condições materiais da existência, sua capacidade de inserir-se nas relações de produção e de trabalho, para transformá-los ativamente.

O trabalho junto às multidões excluídas exige uma pedagogia apropriada. Para as pessoas que não professam fé religiosa, há muitas formas ao alcance que facilitam e orientam a atuação prática, verdadeiros métodos de trabalho. É preciso estar atento, em constante reciclagem. Isso vai gerando uma práxis avaliada, corrigida, reorientada.

Pela análise da perícopes, vimos que a narrativa da “multiplicação dos pães e dos peixes” apresenta uma práxis válida para todos os discípulos e discípulas de Jesus:

a) Escutar e, prontamente, pôr em prática as orientações de Jesus

Os discípulos e discípulas de Jesus têm em mãos as Sagradas Escrituras e toda a Tradição da Igreja, que servem de orientação para a caminhada na vida, hoje. É urgente escutar tais orientações e pô-las em prática, diante do grave quadro de injustiça em que estamos todos inseridos. Como afirma Paulo Suess:

O caminho dos cristãos está marcado pela urgência do aqui e agora, e pela misericórdia para com os mais lentos. O sofrimento do pobre não permite atrasos burocráticos, mas o pobre atrasado exige misericórdia¹⁹.

Na Igreja Católica, por exemplo, temos a Doutrina Social da Igreja, que, diante dos desafios socioeconômicos e políticos de diversas índoles, busca captar as dimensões éticas dos problemas humanos, identificando as responsabilidades do ser humano e aguçando, a partir da fé, o sentido moral do seu agir.

b) Facilitar a organização popular para que todos tenham o necessário para viver com dignidade

Nesse sentido, é necessário buscar alianças com “pessoas de boa vontade”, aquelas que, embora não professem fé religiosa, estão imbuídas na construção de uma sociedade justa e igualitária. Nessa linha, o Concílio Vaticano II já nos incentivava a que nos coloquemos todos em permanente reflexão sobre a pessoa humana, em vista da necessitada urgente e inadiável da promoção do bem comum.

A interdependência cada dia se estreita mais e difunde pouco a pouco no mundo inteiro. Segue-se daí que o bem comum - ou o conjunto daquelas condições da vida social que permitem aos grupos e cada um de seus membros atingirem de maneira mais completa e desembaraçadamente a própria perfeição – torna-se hoje cada vez universal e implica por consequência direitos e deveres que dizem respeito a todo gênero humano. Qualquer grupo deve levar em conta as necessidades e aspirações legítimas dos outros grupos e ainda mais, o bem comum de toda a família humana” (Gaudium et Spes, n. 278)²⁰.

As instituições particulares ou públicas se esforçam por servir a dignidade. É necessário que essas instituições pouco a pouco se adaptem às exigências necessárias da evolução do tempo, sem esquecer os valores humanos.

Unindo-nos aos esforços de todas as pessoas de boa vontade, sem dúvida, temos interessante oportunidade de melhor testemunhar nossa fé em Deus, por meio dos ideais cristãos de solidariedade e partilha.

c) Agir como simples serviçais, essência da diaconia cristã

Diaconia é, como sugere a perícopes estudada, serviço social. Diaconia é engajamento ético-cidadão na causa do bem comum. É o que se chama hoje de Cidadania.

Os cristãos nada podem mais ardentemente do que prestar serviço aos homens do mundo de hoje, com generosidade sempre maior e eficaz. Deste modo, aderindo fielmente ao Evangelho e alimentados com suas forças, unindo-se a todos que amam e praticam a justiça” (Gaudim et Spes, 520)²¹.

Ser cidadão é ser chamado às responsabilidades para lutar pela defesa da vida com qualidade. Não podemos ser omissos ou indiferentes às causas sociais.

Agir no campo formal e no campo informal, através do sistema regular de ensino (área educacional fundamental, médio e superior) e de movimentos, associações e ONGs, ajuda a semear e cultivar a proposta de Jesus de Nazaré. Implementar programas de formação e educação cristã através dos meios de comunicação em massa também é dever nosso...

d) Colocar tudo sob as bênçãos de Deus

Isso significa que, na práxis cristã, é fundamental uma constante avaliação da prática, segundo os critérios apresentados pelo Mestre Jesus, nos Evangelhos. Nesse processo pedagógico, o discipulado vai, como diz Isaías, aprendendo a fazer o bem, mudando de mentalidade. A lógica não é mais do sistema dominante, mas a do Reino de Deus:

Cessai de praticar o mal, aprendei a fazer o bem!. Buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva” (Is 1,16-17; conforme Am 5,16-15).

O resgate da utopia de uma “terra sem males”

A abundância presente no final de Mc 6,42-44 remete o leitor para o tema das expectativas dos tempos messiânicos, em que todos terão vida, e vida em plenitude (conforme Jo 10,10).

A utopia (do grego u-topos, “não lugar”), é algo que ainda não se concretizou plenamente, mas que, de algum modo, já está presente em nossos anseios mais profundos e em nossas pequenas ações cotidianas que viabilizam projetos humanitários. A verdadeira mudança social tem chance de acontecer através de minorias organizadas à luz do evangelho de Jesus.

A utopia cristã é, desse modo, um projeto de vida que nos leva a uma profunda consciência dos problemas da humanidade. Recordamos, aqui, o exemplo de Dom Hélder Câmara, que tanto incentivou e viabilizou ações organizadas em prol da Justiça Social (um exemplo foi a “Comissão de Justiça e Paz” da Arquidiocese de Olinda e Recife e, posteriormente, o “Centro Dom Hélder Câmara”, CENDHEC, que se inspirou naquela iniciativa pioneira de Dom Hélder).

Desse modo, comprometer-se com a desigualdade social é dever de todo cidadão, formando grupos organizados,

compostos por pessoas que lutam contra toda desesperança, por um mundo novo, numa sociedade renovada de valores, aberta inclusive aos desafios dos novos pobres que aí estão, ao nosso redor:

Chamam-se 'novos pobres' os que são segredados por uma sociedade de abundância e bem estar. Os que não são convidados ao banquete ou à distribuição de novas riquezas que vão sendo colocadas nas mesas ou nas ruas. São os que produzem os que os outros esbanjam, são os condenados a uma vida que não é vida ou a uma morte que não pode ser causada pela lógica que impõem os atuais mecanismos de produção, distribuição ou financiamento²².

O compromisso com os empobrecidos e empobrecidas de nossa sociedade resgata, na prática, a utopia de uma terra sem males, em que todas as pessoas tenham vida e dignidade. Encontramos, dentro de nós mesmos, essa força, essa energia que nos impulsiona a não perdermos a esperança. Tal poder nos impele a nos engajarmos na prática da solidariedade e do amor. O Deus que animou Jesus nos interpela a caminhar...

Conclusão

Ao longo desta pesquisa, percebemos que Jesus, no contexto de sua missão, narrada por Marcos, procurou dar respostas concretas aos graves problemas sociais que enfrentou, viabilizando, desse modo, soluções práticas para enfrentar os desafios conjunturais do seu contexto histórico. Nesse aspecto, podemos afirmar que o movimento de Jesus tinha as características de um movimento social²³. Nas entrelinhas da narrativa de Marcos, percebemos um Jesus que, por seu testemunho pessoal e pelos seus ensinamentos, põe um desafio

para seus discípulos e discípulas: transformar a realidade social com um trabalho criativo, solidário, amoroso, que promova o bem comum. Assim, prática cristã que busca inspiração no movimento social de Jesus terá de ser a reiteração constante e incansável do gesto supremo que se manifesta na comunhão dos talentos pessoais e dos bens materiais em prol da sociedade. Nesse aspecto, a partilha é a prática messiânica por excelência, em contraste com o sistema baseado no dinheiro (compra e venda) e na acumulação do capital. A prática cristã que se espelha na prática de Jesus terá de voltar, portanto, para a promoção da vida comunitária, a fim de que satisfaça as necessidades primárias e fundamentais de cada ser humano em particular, comprometendo-o com o bem estar da maioria.

Hoje, além disso, é urgente também dar atenção especial à preservação da vida em nosso ecossistema, duramente explorado ao longo dos últimos séculos, por meio do desenvolvimento tecnológico voltado para os interesses de grupos econômicos detentores do poder. Desse modo, a construção contínua da Justiça Social é um imperativo ético para todas as pessoas de boa vontade. Para quem professa a fé cristã inspirada nos ensinamentos de Jesus, o compromisso adquire uma motivação ainda maior: motivação amorosa, em sintonia profunda com o Deus de Jesus, *lahweh*, o Deus da Vida que não tolera opressão e injustiça.

Em suma, a esperança de uma nova sociedade que o Messias Jesus vem provocar se concretiza à medida que novas atitudes e novos comportamentos surjam no meio da massa necessitada: assumir, desalienar-se, organizar-se, partilhar - eis o grande milagre dos tempos messiânicos! Tão grande que, ainda hoje, continua a ser aguardado como “o grande sinal” dos tempos novos da convivência humana; tão difícil de acontecer que ainda hoje provoca resistência, perseguição e morte; tão decisivo na vida das pessoas que ainda hoje permanece como

a grande Boa-Nova capaz de comunicar alegria e felicidade (*Shalom*) aos pobres.

Notas

- ¹ João Luiz Correia Júnior é Doutor em Teologia (concentração em Bíblia), e Professor do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP.
- ² Gregorina Souza e Silva é bacharelada em Teologia na UNICAP, orientanda no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC / UNICAP.
- ³ SELLA, Adriano. Ética da Justiça. São Paulo: Paulus, 2003. p. 6.
- ⁴ ANTONCICH, Ricardo; SANS, José Miguel M. Ensino Social da Igreja: trabalho, capitalismo, socialismo, reforma social, discernimento, insurreição e a não-violência. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 276-277.
- ⁵ MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 33-35.
- ⁶ THEISSEN, Gerd. Annette, MERZ. O Jesus histórico: um manual. São Paulo: Loyola, 2002, p. 192-194.
- ⁷ LOHSE, Eduard. Contexto e ambiente do Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2000, p.179. THEISSEN; MERZ; op. cit. p. 167.
- ⁸ MYERS, Ched. O evangelho de Marcos. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 34.
- ⁹ MYERS, op. cit. p. 198-199.
- ¹⁰ Bíblia de Jerusalém. Edição Revista. São Paulo: Paulus, 2002.
- ¹¹ MYERS, op. cit. p. 198-199.
- ¹² NOLAN, Albert. Jesus antes do cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 49.
- ¹³ SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA, João Luiz, Jr. Evangelho de Marcos. Vol I: Refazer a casa (capítulos 1-8). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 261.
- ¹⁴ LURKER, Manfred. Dicionário de figuras e símbolos bíblicos. São Paulo: Paulus, 1993, p. 227-228.
- ¹⁵ SOARES; CORREIA; op. cit. p. 266.
- ¹⁶ CROATTO, J. Severino. Hermenêutica bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986, p. 9-10).
- ¹⁷ SUESS, Paulo. Travessia com Esperança: Memórias-diagnósticos-horizontes. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 67).
- ¹⁸ Id., ibid., p. 68-93.
- ¹⁹ Id., ibid., p. 177.

- ²⁰ COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituição Pastoral “Gaudium et Spes”. Petrópolis: Vozes, 1979, n. 26.
- ²¹ Id., ibid, n. 93.
- ²² MARTÍN, Rodrigues Francisco. Jesus, relato histórico de Deus: Cristologia para ouvir e rezar. (coleção teologia atual) São Paulo: Paulinas, 1997, p.66.
- ²³ MALINA, Bruce J. O Evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectivas mediterrâneas. São Paulo: Paulus, 2004, 173, p. 157.

O EGO ILUSÓRIO COMO FONTE DA VIOLÊNCIA SEGUNDO O BUDISMO

LUIZ ALENCAR LIBÓRIO¹

Resumo

A violência é algo que nos incomoda e torna as pessoas neuróticas, no mundo e na sociedade brasileira. Sabe-se que muitas são as causas dessa cultura da violência entre nós. As religiões, também, em sua sabedoria, tecem reflexões sobre a origem e as conseqüências da violência para a pessoa humana, grupos e nações, especialmente em tempos de radicalismo religioso. O Budismo tem uma visão sui generis sobre a origem da violência pessoal e sistêmica. Para Buda, há dois tipos de ego: o verdadeiro “eu” (atman) e o ego ilusório (sob o controle dos desejos). A dor e o sofrimento, desencadeadores da violência, têm suas raízes no “apego” às coisas e às pessoas do ego ilusório que, na realidade, não existe para o Budismo porque tudo neste mundo é impermanência e insubstancialidade. Somente o conhecimento e a vivência profunda das quatro verdades sagradas e do óctuplo caminho (Mandala) podem levar o homem ao equilíbrio, o caminho do meio, minimizando e/ou erradicando a violência, que corrobora no homem o verdadeiro ego (atman) pela sintonia vital com Brahman: o Absoluto, situado no fundo de toda existência.

Palavras-chave: ego ilusório, apego, violência, óctuplo caminho.

THE ILLUSORY SELF AS SOURCE OF VIOLENCE ACCORDING TO THE BUDDHISM

Abstract

The violence is something that bothers us and makes people neurotic in the world and in the Brazilian society. It's known that many are the causes of this culture of violence among us. The religions also, in their wisdom, weave reflections on the origin and the consequences of the violence for the human person, groups and nations, especially in times of religious radicalism. The Buddhism has a sui generis vision on the origin of personal and systemic violence. For Buddha there are two types of self: the true self (atman) and the illusory one (under the control of the desires). Each sorrow and suffering, originators of the violence, have their roots in the “attachment” to the things and to the people of the illusory self that really doesn't exist for the Buddhism, because everything in this world is impermanence and insubstantiality. Only the knowledge and the deep experience of the four sacred

truths and of the eightfold path (Mandala) can take the man to the balance, the middle path, diminishing and/or uprooting the violence, corroborating in the man his true self (atman) by vital syntony with Brahman: the Absolute located in the bottom of every existence.

Key-words: Illusory self, attachment, violence, eightfold path.

Introdução

A problemática da origem primeira de todas as coisas tem sempre atormentado o coração e a mente humanos. A origem da violência é algo que interessa às pessoas e às religiões para que se possa interferir sobre ela e mudar o seu curso, em nossa cultura e sociedade.

No Bramanismo, corrente religiosa vigente no tempo de Buda, o *Brahman* é o princípio dominante e a causa primeira de todo o ser. *Brahman* (respiro, hálito, impessoal, neutro) é o Absoluto de onde tudo deriva “como a teia deriva da aranha e como o fogo deriva da centelha” ².

Brahma, o deus da criação, na fase hinduísta, assume a forma masculina e pessoal. O “*verdadeiro ego*” do homem (*atman*), em oposição ao “*ego ilusório*”, é a individuação de *Brahman*. Se o *Brahman* é o princípio primordial de todo o ser e a substância base do macrocosmo, o *atman* se explica, no microcosmo, como a essência própria do indivíduo, como um *self* consciente.

Esse é o “*verdadeiro ego*” do homem quando concretiza e individualiza o *Brahman*, ao permanecer em constante ligação mística com ele.

O “*ego ilusório*”, no entanto, consiste nesse desligar-se ôntico e afetivo-espiritual do *Brahman*, tornando-se permeado de raiva, ódio, ciúme, paixão e apego às coisas e pessoas como se fossem permanentes e pudessem preencher o vazio do coração e da mente humanos. Essa é a grande ilusão: esse *ego* não existe, pois tudo é impermanência e imperfeição a carcomer

todas as dimensões da existência do homem.

A maior ilusão é achar que “eu sou” algo ou que algo “é meu”, agarrando-se a tudo e a todos, querendo estratificar o que é dinâmico, gerando tudo isso o apego e a paixão que conduzem à violência, que é uma tentativa de salvar esse *ego* ilusório, através dos mais variados mecanismos de defesa.

Portanto, é característica do “*ego* ilusório” tentar atingir assim a felicidade duradoura nesta vida. Santo Agostinho também já afirmara que o coração do homem anda irrequieto e não se preencherá e descansará enquanto não chegar a Deus.

E porque somos esse “*ego* ilusório” é que nasce o sofrimento que gera a violência em seus mais diversos matizes.

Para o budismo, portanto, a violência não existe fora de nossa própria relação intrínseca com ela. No budismo, pois, há esse princípio de base: “Nenhuma coisa existe independentemente de sua relação com o conjunto de tudo o que é”³.

Mas, quem foi afinal Buda (Sidharta Gautama) e como para ele nasce o sofrimento que gera a violência? Como minimizar a violência atual, na sociedade brasileira? Vejamos como o budismo tenta responder a essas complexas questões!

1 A vida do Sakyamuni Buda

Na encosta sul do Himalaia, ao longo do rio Rohini, vivia a tribo Sakya, governada pelo rei Shuddhodana Gautama e sua rainha Maya, que moravam num grande castelo, na capital Kapila, hoje Nepal. Era um rei muito querido por seus súditos.

A rainha Maya era filha de um tio do rei que também era soberano de um distrito vizinho, do mesmo clã Sakya. Durante vinte anos, o casal real não teve filhos. Uma noite, entretanto, a rainha Maya ficou grávida, quando viu, num sonho, um elefante branco, levando em sua tromba uma flor de lótus, entrar em seu

ventre, através da axila direita. Quando o rei e o povo souberam disso, alegraram-se intensamente e esperaram com ansiedade o nascimento do príncipe.

Segundo a tradição, a rainha grávida tinha de ir para a casa dos pais para dar à luz o príncipe. No meio do caminho para a casa paterna, a rainha parou para repousar, no bosque Lumbini, num belo dia de primavera. Maravilhada com a beleza das flores de Asoka (*Jonesia Asoka Roxb*), estendeu seu braço direito para apanhar um ramo; ao fazer este movimento, deu à luz o príncipe, ficando todos os presentes, o céu e terra cheios de alegria. Era o dia oito de abril de 566 a.C.

Sentindo uma imensa alegria, o rei chamou seu filho de Siddharta que significa “Todos os desejos cumpridos”.

1.1 A infância no palácio

No palácio real, no entanto, à alegria seguiu-se uma profunda tristeza, pois, em breve tempo, morria repentinamente a amável rainha Maya, sendo o pequenino príncipe criado com carinho e desvelo por sua tia Mahaprajapati, irmã mais nova da rainha.

Um ermitão, Asita, que vivia nas montanhas próximas, vendo um brilho ao redor do castelo e, julgando isso como um bom presságio, desceu até o palácio, onde lhe foi apresentada a criança. Predisse ele então: “Este príncipe, se permanecer no palácio, após a juventude, tornar-se-á um grande rei e governará o mundo todo. Porém, se abandonar a vida palaciana e abraçar a vida religiosa, tornar-se-á um Buda, o Salvador do mundo”⁴. O rei começou logo a se preocupar com essa profecia e tinha medo de seu único filho se tornar um monge errante. Aos sete anos de idade, o príncipe começou os estudos em letras e artes militares, mas seus pensamentos se dirigiam naturalmente para outras coisas.

Num dia de primavera, o príncipe e o rei saíram do castelo e juntos observavam um agricultor ao arado. Repentinamente, o príncipe viu um pássaro descer ao solo e apanhar um pequeno verme revolvido pelo arado do lavrador. Entristecido, sentou-se à sombra de uma árvore e refletiu sobre o acontecido, dizendo a si mesmo: “Oh! Por que todos os seres vivos se matam uns aos outros?”.

Siddharta era dotado de muita sensibilidade e se encontrou profundamente tocado pela tragédia desses pequenos seres. Essa ferida espiritual aprofunda-se cada vez mais à medida que ele cresce, tornando-se o sofrimento da vida humana sempre mais patente em sua mente jovem, tentando o rei que sempre mais distrai o filho das mais diversas maneiras com medo de que a profecia se cumprisse.

Quando o príncipe completou dezenove anos, o rei arranhou-lhe um casamento com a princesa Yashodhara, sua prima legítima, filha de Suprabuddha, o senhor do Castelo Devadaha, irmão da falecida Rainha Maya.

1.2 A juventude de Siddharta Gautama

Em sua juventude, o Príncipe vivia mergulhado nas rodas de música, dança e prazeres, mas sempre seus pensamentos se voltavam para o problema do sofrimento, quando tentava, melancolicamente, compreender o verdadeiro significado da vida

humana. Muitos eram os questionamentos que lhe povoavam a mente, a saber:

As glórias do palácio, esse corpo saudável, essa alegre juventude... que significam isso para mim? Um dia poderemos estar doentes, ficaremos velhos, da morte não há escapatória. Orgulho da juventude, orgulho

da saúde, orgulho da existência... todas as pessoas sensatas deveriam deixá-los de lado. Um homem, lutando pela existência, procurará naturalmente auxílio. Mas há dois modos de procurar ajuda: o errado e o correto. O modo errado é reconhecer que a doença, a velhice e a morte são inevitáveis e se buscar ajuda em coisas vazias e transitórias. O modo correto de procurar auxílio é reconhecer a verdadeira natureza da doença, da velhice e da morte e buscá-lo naquilo que transcende todos os sofrimentos humanos. Neste palácio, vivendo uma vida de prazeres, pareço estar procurando auxílio de modo errado⁵.

Desse modo, os conflitos mentais continuavam a atormentar o espírito do jovem príncipe, até a idade de vinte nove anos, quando nasceu seu único filho Rahula.

Esse acontecimento levou-o a abandonar o palácio e buscar solução para a sua inquietude mental, na vida errante de um monge mendicante. Tomada essa decisão, abandonou o castelo, em companhia de seu único criado, Chandaka, montado em seu cavalo branco, Kanthaka.

Claro que muitos demônios o tentaram, querendo que ele voltasse ao palácio: “Ser-lhe-ia melhor voltar ao castelo e procurar outra solução; aí, então, todo o mundo será seu”. Mas Sidharta soube silenciar os demônios com a convicção de que nada mundano poderia jamais satisfazê-lo. Assim, raspou a cabeça e dirigiu-se para o sul, com uma tigela de monge mendicante na mão, influenciado pelo clima religioso reinante.

1.3 A corrente filosófico-religiosa predominante na Índia

Por que a inquietação de Sidharta Gautama com o sofrimento desde pequeno quando viu o pássaro engolir o verme

no campo? Por que essa sensibilidade diante do sofrimento, companheiro do ser vivo?

Certamente, muito de temperamental existe em tudo isso, mas, o clima filosófico da Índia de então propiciava também esses questionamentos ao homem inteligente e sensível.

Na Índia do tempo de Sidharta Gautama, em plena fase bramânica, diversos movimentos religiosos desconfiavam, como Sidharta, deste mundo e do caráter passageiro da felicidade que nele se pode gozar. A corrente filosófica predominante afirmava que o homem deveria abandonar todo o esforço para obter o sucesso nessa vida ou para garantir a si uma situação melhor na próxima vida (eterna).

Segundo os brâmanes, a única meta digna de se perseguir, é a de terminar definitivamente o ciclo das mortes e dos nascimentos, tomando consciência da identidade do *atman* (realidade interior do homem, “eu” permanente e substancial) e do *Brahman*: Absoluto situado no fundo de toda a existência.

Sidharta discorda desse “eu” permanente e substancial e afirma que é uma ilusão pensar que um “eu” permanente e substancial manteria “juntos” e governaria os cinco agregados do homem (corporeidade, sensação, percepção, volição e conhecimento), sendo isso para Sidharta a fonte de toda a infelicidade e de todo o sofrimento, vindo daí o apego e as reações nefastas como: “isto me pertence” ou “eu sou”, afirmando-se o “eu” e negando os outros.

Para meditar sobre e responder às questões vitais que o atormentavam, Sidharta enceta a sua vida monástica, com uma cuia na mão, em busca da Iluminação.

1.4 A vida monástica de Sidharta Gautama

Sidharta visitou primeiramente o eremita Bhagava e observou suas práticas ascéticas; depois esteve com Arada

Kalama e Udraka Ramaputra para aprender seus métodos de meditação, mas depois de praticá-los convenceu-se de que eles não poderiam levá-lo à Iluminação.

Finalmente, foi ao país de Maghada e praticou ascetismo, na floresta Uruvela, nos bancos do rio Nairanjana, que corre perto do castelo Gaya.

Seus métodos de ascetismo foram incrivelmente intensos. Pensava sempre assim: “Nenhum asceta do passado, do presente e do futuro jamais praticou ou praticará exercícios tão severos quanto eu”⁶.

Após passar seis anos na floresta, praticando o ascetismo, ele não atingiu seus objetivos, abandonando os exercícios ascéticos. Banhou-se então no rio Nairanjana e aceitou uma xícara de leite oferecida por uma mulher, Sujata, que vivia numa aldeia próxima.

Esse ato praticado por Siddharta fez com que seus cinco companheiros ascetas que, durante seis anos, conviveram com ele na floresta, o abandonassem e o deixassem à própria sorte, ficando ele sozinho. Siddharta estava muito fraco, com o risco de perder a própria vida, mas, mesmo assim, encetou um novo período de meditação, dizendo a si mesmo: “Mesmo que o sangue se esgote, mesmo que a carne se decomponha, mesmo que os ossos caiam em pedaços, não arredarei os pés daqui, até que encontre o caminho da Iluminação”. Claro que a mente de Siddharta abrigava pensamentos confusos, a escuridão persistia em toldá-la e ele suportou o assédio dos demônios. Mas ele, cuidadosa e pacientemente, conseguiu sobrepujá-los.

Finalmente, em Bodhgaya, Noroeste da Índia, no dia oito de dezembro de 531 a.C, aos trinta e cinco anos, ele encontrou o caminho da Iluminação: “A vida é sofrimento e a causa do sofrimento é o desejo”, tornando-se o Buda (Iluminado). Durante quarenta e cinco anos, Buda percorreu o país pregando seus ensinamentos, indo primeiramente a Mrigadava, em

Benares (*Varanasi*), onde viviam os cinco monges mendicantes que, após certa recusa, o aceitaram de novo e o seguiram, entre os quais o discípulo favorito Ananda, seu primo.

Posteriormente, seu pai e sua esposa o seguiram e muitos reis, governantes e povos. Aos oitenta anos de idade, em Vaisali, em seu caminho para Shravasti, vindo de Rajagrilla, ficou muito doente e predisse que, dentro de três meses, ele estaria adentrando o Nirvana. Mesmo assim doente, ele continuou a sua viagem até Pava, onde, aceitando comida (carne de porco) oferecida por um ferreiro, Cunda, teve sua doença agravada criticamente.

Não obstante os grandes sofrimentos e fraquezas, ele prosseguiu a viagem, até chegar à floresta de Kusinagara, onde, postado entre duas grandes árvores *sala* (*vatica robusta*), continuava a ensinar aos seus discípulos, até seu último suspiro. Seu corpo foi cremado, em Kusinagara, e suas cinzas distribuídas entre reis e governantes de oito países e são conservados em lugares sagrados (*estupas*) como relíquias, nos pagodes budistas do mundo.

1.5 Os últimos ensinamentos de Buda

Estando em Kusinagara, no bosque das árvores *sala*, Buda proferiu os últimos ensinamentos, dizendo aos seus discípulos:

Assim como o vasto oceano, ó discípulos, está impregnado de um só sabor, o de sal, assim, meus discípulos, esta Lei e Doutrina estão impregnados de um só sabor, o da Libertação⁷. A ignorância é a mais remota e profunda raiz de todo o sofrimento no universo. Também é origem do sofrimento a sede (desejo) de ser, de ter, de poder e de prazeres⁸. Fazei de vós mesmos uma luz...

Fazei dos meus ensinamentos a vossa luz: confiai em vós e neles; não dependais de ninguém, nem de nenhum outro ensinamento. Segui meus ensinamentos mesmo depois de minha morte. Considerai o vosso corpo, pensai em sua impureza; sabendo que a dor e o prazer são causa do sofrimento, como podeis ser coniventes com seus desejos? Considerai o vosso coração, pensai em sua inconstância, como podeis cair em ilusão e alimentar o orgulho e o egoísmo, sabendo que tudo termina em sofrimento inevitável? Considerai todas as substâncias, podeis nelas encontrar algum “eu” duradouro? Não são elas um agregado que mais cedo ou mais tarde se partirá em pedaços e se dispersará? Se nunca esquecerdes o caráter transitório da vida, podereis resistir à ganância, à ira, e podeis também evitar todos os males. Sede o senhor de vossa mente. A mente do homem pode fazê-lo um Buda ou uma fera; corrompido pelo erro, torna-se um demônio; iluminado, torna-se um Buda. Deveis respeitar-vos uns aos outros e abster-vos de disputas; não deveis, como a água e o óleo, repelir-vos mutuamente; deveis, isto sim, como o leite e a água, combinar-vos. Estudai juntos, aprendei juntos e praticai juntos esses ensinamentos. Não desperdiceis vossa mente e tempo com o ódio e com a discórdia. Desfrutai das flores de Iluminação. Não vos lamenteis inutilmente, mas maravilhai-vos com o princípio da transitoriedade e dele aprendei a vacuidade da vida humana. Não alimenteis vãos desejos de que as coisas mutáveis se tornem imutáveis. O demônio das paixões mundanas está sempre procurando ludibriar a vossa mente. Se uma víbora morar em vosso quarto, não podereis ter um sono tranqüilo, se não a expulsardes. Deveis romper os liames das paixões mundanas e expulsá-las, assim como expulsais a víbora. Deveis, indubitavelmente, proteger o vosso

coração. Ó monges, esta é a sagrada verdade da extinção do sofrimento: a extinção do desejo pela completa aniquilação do desejo, expulsando-o, expelindo-o, separando-se dele e não dando a ele nenhuma guarida⁹. Atentai a este fato: Buda não é um corpo físico; é a Iluminação. O corpo físico perece, mas a Iluminação subsistirá para sempre na verdade e na prática do Dharma (doutrina) que será vosso mestre. Meus caros discípulos, é chegado o meu fim. A transitoriedade vou mostrar-vos com a minha própria morte, com o meu corpo caindo em pedaços como um carro apodrecido. Logo estarei entrando no Nirvana. Esta é a minha última instrução¹⁰.

Nesses últimos ensinamentos, vê-se uma síntese da doutrina budista, mormente no que se refere ao sofrimento que é causa da violência, como se verá a seguir.

2 O Budismo e a violência

O Budismo é conhecido como a religião pacífica que utiliza a *ahimsa* (não-violência), e a violência, geralmente, pode ser entendida como “todo e qualquer ato que visa a remover um obstáculo (coisa ou pessoa) à realização pessoal ou grupal”¹¹. A violência pode ser entendida também como microscópica e macroscópica.

A violência microscópica tem suas primeiras raízes na cotidianidade do existir, quando os ideais colidem com a realidade nua e crua que não se esperava vivenciar.

Esse encontro desencadeia na pessoa humana uma frustração, levando-a a atitudes de destruição, gerando tudo isso, como por propagação, as violências macroscópicas, nas quais o objetivo primeiro é a destruição da vida e do homem.

O Budismo não trata tanto da violência em si, mas antes do “fato” de querer rejeitar, atacar ou expulsar o que se opõe à realização humana, segundo a visão dos três caminhos (veículos).

2.1 Os três veículos

O Budismo é constituído de uma grande diversidade de doutrinas, não sendo estruturado por um conjunto de dogmas que constituiriam o seu corpo doutrinário. O Budismo é constituído por “três veículos” (*yana*), que são maneiras de caminhar sobre a via do despertar, do acordar, livrando-se do sofrimento, uma das metas principais da ética budista.

Os três veículos são: o *Mahâyana* (grande Veículo), também chamado a Escola do Norte (China, Japão, Coreia, Mongólia, Nepal, Índia do Norte), o *Hinâyana* (ou *Theravada*: Escola de Anciãos ou do Sul: budismo antigo monacal), também chamado “pequeno Veículo” pelos militantes do *Mahayana*, sendo ele (o *Hinâyana*) mais difundido na Ásia Meridional (Birmânia, Sri Lanka, Camboja, e Tailândia) e, por último, o *Vajrayana*, (veículo do Diamante) com escolas esotéricas” (Budismo tântrico, difundido principalmente no Tibet e no Japão¹²).

O *Mahâyana* se desenvolve, no início da era cristã, pertencendo a esse veículo o Zen e o Amidismo: Budismo japonês centrado na figura de Buda Amida: repetem a fórmula *Namu Amida Butsu* (glória ao Buda Amida) para adquirirem a salvação.

O *Hinâyana* é também chamado Budismo *páli*, pois as suas sagradas escrituras, o *Tripitaka* (os três Cestos) foram redigidas nesta língua. O budismo *Hinayana*, desde as suas origens, está ligado à vida monacal por uma rígida disciplina.

O *Vajrayana*, budismo tântrico (dos textos *tantra*) se expande a partir do século VII da Era cristã, na Índia, e depois na região do Himalaya e Extremo Oriente.

Esses três veículos (caminhos) têm muitas diferenças entre si, mormente sobre a questão da violência, oferecendo modos diferentes de entendê-la e superá-la.

Comum a todos os três veículos, no entanto, é o sentimento de serem profundamente budistas, tendo como base fundamental de sua doutrina as três jóias: Buda, sua Doutrina (*Dharma:Sutras*), sua Comunidade (*Samgha*) e a temática do sofrimento/dor (*Duhkha*) que permeia as três jóias e as quatro nobres verdades¹³.

2.2 A constatação do sofrimento e da violência: primeira nobre verdade

A palavra pâli *dukkha* (em sânscrito: *duhkha*) geralmente é traduzida por “sofrimento”, “dor”, “miséria” ou “pena”. No entanto, quando empregada por Buda, pode assumir também o sentido de “imperfeição” ou “impermanência”.

Afirmar então que tudo é sofrimento (*duhkha*) quer dizer efetivamente que não há coisa alguma que não esteja submetida a incessantes mudanças. Quanto mais o homem se esgota, procurando alguma coisa permanente à qual se possa apegar neste mundo efêmero, tanto mais ele sofre¹⁴.

O budismo também nos chama a atenção para reconhecermos antes a nossa violência do que a nossa doçura. Para Buda, toda existência tem três características: a) a impermanência (*anitya*); b) o sofrimento (*duhkha*) e c) a natureza insubstancial de todas as coisas (*anatman*)¹⁵.

O mal, a violência e o ódio não são somente realidades exteriores a nós, mas o ponto de partida do caminho budista é a honestidade de reconhecermos que o sofrimento está presente em toda a parte, estando primeiramente em nós. A nossa própria violência nos faz sofrer (também resultado da “lei kármica”)¹⁶ o levando-nos à cólera e conseqüentemente à violência.

Algo sujo, um gesto de desprezo e uma palavra agressiva contra nós, basta para nos fazer sofrer, gerando a violência contra nós e contra os outros. A fonte primeira da ira é o desconhecimento (ignorância) que o homem tem de si mesmo e de sua existência. Por causa dessa ignorância relativa à pessoa e à existência humanas, nós, constantemente, procuramos o “reconhecimento” (ser de novo conhecido). Assim, o copo mal lavado que encontramos sobre a mesa, na hora do almoço, torna-se uma verdadeira ameaça à minha pessoa (não sou cachorro) e à existência (isso pode me adoecer e levar à morte).

Todos os nossos relacionamentos com as coisas e pessoas do mundo estão eivados dessa realidade: são ou não favoráveis a mim? E se há uma forte dose de paranóia, o relacionamento com as pessoas e com o mundo se complica mais ainda. O mal não está separado de nós. Nós participamos, a cada instante, de uma violência surda e constante contra o mundo, os colegas, os amigos que não respondem às nossas expectativas, frustrando-nos profundamente, fazendo-nos sofrer e provocando a violência.

De fato, a violência é uma de nossas principais reações diante do sofrimento, entrando como variáveis estruturais o temperamento (muita emotividade ou apatia) e o caráter do indivíduo diante da cultura na qual se insere. Segundo os ensinamentos do *Sakyamuni* (Sábio do clã *Sakya*), em todas as escolas budistas, é necessário que reconheçamos o nosso “sofrimento radical”, como fizeram Buda e os cinco monges, através das meditações, para se poder chegar ao *nirvana*. Tal é o ponto de partida do ensinamento de Buda.

Reconhecer que o mundo está cheio de sofrimento não é algo místico, mas bastante real. Diariamente, milhões de pessoas sofrem fome, frio, calor, doença, desprezo e desamor. A esses sofrimentos se somam os de origem congênita: ser

jogado no mundo (perder o paraíso uterino), aleijo, velhice e morte, havendo ainda as doenças mentais: neurose, psicose e o desgosto, aflição, desespero, arrogância e ciúmes.

Nós não gostamos de encarar os sofrimentos presentes em nossa vida, preferindo alijá-los, embora, querendo ou não, o nosso corpo conhecerá a doença, a velhice e a morte.

Portanto, não podemos jamais escapar de nossa violência e da violência do mundo. Cedo ou tarde, os maiores prazeres do homem se transformam em experiência dolorosa por se perceber que não são eternos e que não satisfazem plenamente, pois logo ficamos saturados com tudo e com todos, gerando, como dizia Sartre, a náusea existencial.

Para o budismo, diferentemente dos monoteísmos (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) e de outras tradições religiosas, ninguém “de fora” vem nos libertar dessa situação radical de sofrimento e violência e oferecer um paraíso sem dores (Apocalipse, 21), sendo muito importante reconhecer a “extensão real” do sofrimento.

Toda a esperança paradisíaca, como afirmam os monoteísmos, apenas nos adoece cada vez mais, jogando-nos, através dos desejos, numa ilusão existencial e nos aprisionando, através do próprio sofrimento.

2.3 O desejo como causa do sofrimento (violência): segunda nobre verdade

Para Buda, querer agarrar a felicidade em pessoas e coisas é uma grande ilusão e seria como alguém que quisesse reter uma fonte de água com as mãos, escoando-se a mesma entre os dedos, caindo no chão e transformando-se em lama, para a nossa decepção.

A causa do nosso sofrimento e da violência, portanto, reside em nosso “apego aos prazeres” que os sentidos nos

propiciam, às nossas opiniões e pontos de vista de como são e deveriam ser as coisas, atacando os outros quando nos sentimos questionados ou em risco. Mas a raiz mais profunda do sofrimento é o nosso apego ao “eu”, ou seja, à crença de que há uma “entidade permanente” que vive todas essas experiências.

Incertos de nossa existência, procuramos, sem cessar, reconfortar-nos e assegurar-nos de nossa existência e de nosso valor. Nós nos esforçamos demais para atender e realizar um “eu” que não existe, sendo o nosso apego ao “eu” a causa da violência que tenta protegê-lo. Mesmo aqueles que sacrificam a própria vida para fazer o mal aos outros e para matar (homens-bomba), do ponto de vista budista, não fazem mais que procurar uma segurança mórbida, afirmando sua “identidade ilusória”.

No budismo, há um ponto essencial, o “sacrifício” que é o “não estar ao centro de tudo”, abandonando-se à realidade tal como ela é sem manipular sutilmente pessoas e coisas para se obter o que se quer. Esse “sacrifício existencial budista” está sempre buscando a impermanência, embora deixando-se arrastar pelas correntes da transitoriedade. Segundo a perspectiva budista, a violência é a consequência da crença errada num “eu” que procuramos proteger, porque pensamos que é perene.

Mas, Buda não fala de um estado sem sofrimento, o *Nirvana*? Não há uma contradição em sua doutrina?

2.4 A supressão do desejo e do sofrimento: terceira nobre verdade

De fato, Buda apresenta um estado, à margem do sofrimento, não no sentido de que lá nós seremos libertados de todas as aflições e violência, mas onde “nós moraremos além do processo mesmo, além do dualismo existencial”. Essa é terceira Nobre Verdade.

Esse estado, chamado *Nirvana*, se aplica à extinção dos desejos e da ignorância e não tanto à aniquilação de um “eu” que não possui nenhuma existência “substancial”. O *Nirvana* não deve ser concebido como um estado a que se chega após a morte, pois, segundo o budismo, alguém pode ainda na existência, como Buda, extinguir todas as paixões, após a Iluminação ou o Despertar. Quando uma pessoa consegue extinguir as paixões em vida é chamada de *arhat*: homem digno de veneração por ter realizado tudo o que era necessário para extinguir suas paixões.

Se alguém chega ao Despertar (Iluminação) e ainda vive muito, esse tempo serve para esgotar tudo aquilo que resta do fruto kármico, como foi o caso de Buda, que viveu ainda quarenta e cinco anos após a Iluminação. É o Nirvana, chamado de “incompleto”, daquele que destruiu toda ilusão e todo obstáculo, mas ainda possui um corpo físico.

No momento da morte de um *arhat*, como todo traço do *karma* já se esgotou, os cinco agregados se separam definitivamente, eliminando, assim, toda a possibilidade de cair novamente na existência (renascimentos). Esse estado se chama de *Nirvana* perfeito¹⁷. Para se chegar a esse estado do Nirvana perfeito, é necessário seguir em vida o óctuplo caminho.

2.5 O óctuplo caminho: quarta nobre verdade

A quarta e última Nobre Verdade apresenta o óctuplo caminho, que conduz à cessação do sofrimento. O óctuplo caminho se divide em três partes:

a) Conduta ética: Palavra reta, Ação reta, Meio de existência reto;

b) Disciplina mental: Esforço reto, Atenção reta, Concentração reta; Sabedoria: Compreensão reta, Pensamento reto¹⁸.

Esse caminho é profundamente prático e se pode compreender melhor com uma comparação entre Buda e um médico. O médico, diante do sofrimento de um cliente, primeiramente, constata seu sofrimento, sua doença, antes de estudar as causas e de como curar a enfermidade. Só após essas práticas, é que o médico passa o remédio que cure a doença, que, para o Budismo, é o óctuplo caminho (*Mandala*).

O Mandala não requer nenhuma tortura, nenhuma fuga do mundo e nem indulgência para com os prazeres dos sentidos dos quais somos escravos. Não se trata de suprimir definitivamente a violência nem de autorizá-la, mas de estabelecer um caminho do meio.

O óctuplo caminho se compõe de *shila* (a disciplina), *samadhi* (a meditação ou recolhimento) e *prajna* (a sabedoria discernente). O essencial, na metodologia budista, é “ser consciente”. Consciente do modo como as coisas acontecem. Estar vigilante e em estado de equilíbrio. Atento! Sem se apegar, nem condenar. Sem se identificar com as coisas e pessoas como se fossem “meu eu”, com uma libertação progressiva das sujeiras mentais¹⁹.

O budismo, portanto, insiste na importância de acompanhar tal treinamento (prática), com a disciplina de uma conduta justa, que consiste em evitar os atos negativos e cultivar os que são benéficos e, pelo conhecimento “não-dual” (dicotômico), permite ver as coisas como elas são (Princípio de realidade). Prestar atenção ao nosso próprio “estado de espírito”, ao que nós somos, à violência que surge tão facilmente em nós, essa é a base do caminho budista em face à violência.

2.6 O samsara (ciclo das existências)

O *samsara* é o primeiro ensinamento de Buda e, através dele, compreende-se que a violência é constitutiva dos ciclos da

existência. No último ciclo, reinam o sofrimento e a frustração, provenientes das diferentes emoções conflitantes, que são a agressão, a paixão e a ignorância. Tal é a competência mesma daquilo que é o *ego*.

Para compreender bem o *ego*, do ponto de vista budista, é necessário descrevê-lo. Embora a palavra *ego* seja usada noutros domínios, como o da psicologia, no budismo, tem um significado bem específico. O *ego* não existe! Ele é uma ilusão justamente porque não existe o “eu” substancial e imutável cuja existência sempre procuramos conhecer. O *ego* é esse esforço constante para se estabelecer na vida, é a constante busca de permanência. É uma luta constante, sem fim e insignificante.

Como afirma Mōhan Wijayratna: “Para Buda, cada crença num “eu” (*ego*) é não somente uma opinião errada, mas também uma fonte de inquietação”²⁰. O homem tenta, muitas vezes, se apropriar de uma coisa ou idéia que não lhe pertence e de que é separado (*puthujjana*).

O homem não mais é que um amontoado de condições²¹. Segundo Buda, o modo correto de ver é: “Isso não me pertence, eu “não sou” isso, isso não é o meu “eu”²².

2.7 O “eu” e a metáfora do macaco

A compreensão do *ego*, ou seja, da confusão é a base do budismo. O espírito tem uma tendência a ver como uma coisa sólida e durável algo que não é mais que um conjunto de tendências e acontecimentos.

Na literatura budista, uma metáfora é comumente utilizada para descrever o conjunto de processos de criação e de desenvolvimento do *ego*:

Fala-se de um macaco aprisionado numa casa vazia, uma casa com cinco janelas, representando os cinco sentidos. O macaco é

muito curioso. Ele coloca sua cabeça em cada uma das janelas e a move inquietantemente de um lado para outro. É um macaco aprisionado numa casa vazia e sólida. A casa não é a floresta na qual o macaco pulava de galho em galho e podia sentir e entender o soprar dos ventos, o barulho dos galhos e o farfalhar das folhagens. De fato, a floresta se torna a casa sólida do macaco. O nosso macaco, em vez de se pendurar nas árvores, fica curiosamente preso numa casa sólida, como se uma coisa fluida, uma cascata dramática e bela repentinamente se houvesse congelado. É como se essa casa congelada, feita de cores e energias congeladas, ficasse completamente imóvel²³.

O *ego* ilusório solidifica, assim, toda a experiência, querendo agarrar tudo em função de si mesmo. O *ego* ilusório é como uma torre de controle que quer verificar tudo e decidir sobre tudo.

Essa solidificação leva à paixão como vontade de agarrar alguma coisa, em seu território, gerando agressão e violência, como fontes de rejeição daquilo que não queremos, em nosso território, sendo a ignorância a maneira deliberada de não querer considerar o que nos parece sem interesse. Paixão, agressão-violência e ignorância são as três ferramentas com as quais o *ego* ilusório se constrói e tenta manter o controle.

O *Samsara*, curso da vida mundana, compreende os três mundos inferiores e os três mundos superiores. Os três mundos inferiores são: o dos infernos, o dos espíritos ávidos e o dos animais; e os três mundos superiores são: o dos homens, dos deuses ciumentos, e o dos deuses. Esses mundos são denominados de inferiores e superiores não por um juízo de valor, mas em função da intensidade do sofrimento que lá reina.

Num sentido radical, o sofrimento é “essencialmente” violência: recusa de dizer as coisas tais como são, de entrar em relação com a realidade tal como ela é. A forma mais grave de violência que existe é a que está nos infernos. Os ciclos da existência sofrem constantemente violência que tentamos controlar.

Todas as emoções conflitantes são marcadas pela violência, ou seja, a recusa da realidade, recusa de nos abirmos àquilo que procura nos reconduzir a nós mesmos.

A violência mais extrema reside nos infernos²⁴.

2.8 A violência como inferno

A experiência do inferno é uma agressão tão poderosa que ela (a agressão) esquece o seu objeto. A agressão parece ser não uma criação nossa, mas do mundo exterior.

O mundo no qual estamos nos parece agressivo: “Este tipo de agressão está ligado à falta de ar ou à obstinação extrema que cria a claustrofobia (fechamento). A agressão não parece ser sua, ela permeia todo o espaço que cerca a pessoa humana”²⁵. A agressão é tão intensa, na situação de inferno, que ela leva a matar uma pessoa humana e não se tem nenhuma satisfação de ter colocado a agressão “em prática”.

Segundo a visão pragmática do budismo, a violência tem um caráter contraditório. Quero destruir o que me nutre, mas, de um modo ou de outro, isso não funciona. Eu posso ficar livre do objeto que provocou a minha violência, mas, na realidade, não apaga, de modo nenhum, a minha violência que “se” persegue. A gente não consegue se destruir totalmente. É como o crocodilo que morde a própria cauda. Cada vez que ele morde a sua cauda, ele se alimenta, embora a sua cauda vá aumentando infinitamente de tamanho, ficando sempre mais grossa.

Noutras palavras, quanto mais a pessoa mata, tanto mais são criadas situações a serem eliminadas. Não há mais espaço. O inferno consiste em ampliar sem cessar o seu território, tentando estabelecer uma “segurança” que não encontramos jamais. Essa segurança, qualquer que seja, é impossível.

2.9 A violência como energia que faz girar a roda do sofrimento

A compreensão do *Samsara* nos indica que a violência é a tendência que aparece toda vez que queremos criar um mundo que corresponda ao “nosso desejo”.

A violência consiste em querer fazer passar por perda e lucro tudo o que se opõe ou favorece ao “eu”. É o mecanismo que todo o ser emprega, enquanto ainda não está libertado da ilusão fundamental: “crer num eu a preservar”. Um exemplo extremo dessa atitude consiste em matar fisicamente um ser que nos nutre, como atualmente filhos têm matado seus genitores, na sociedade brasileira.

Nós circulamos de um estado de confusão a outro sem conseguir despertar. A violência está presente em cada um desses mundos, no seio de cada um desses estados psicológicos. Nós praticamos a violência constantemente para tentarmos nos afirmar e nos manter. Fantasma faminto, nós somos fascinados pelo fato de ter fome, de querer sempre mais. Essa fome torna-se algo sólido ao qual nos reportamos, algo que nos ocupa, nos dá um sentimento de “segurança” e nos prova que somos uma pessoa real dotada de existência.

Como animal, reduzimos todas as reações a alguns estereótipos. A ignorância que caracteriza esse mundo é resultado de uma intensa atividade mental para não ver claramente as coisas e permanecer intoxicados pelo nosso mundo de conforto e bem-estar. O mundo humano está marcado pela preocupação

de maximizar o prazer e de minimizar a dor – o que implica um número imenso de estratégias. Mas isso não nos consegue uma segurança suficiente.

O ego ilusório não consegue nunca obter o que ele procura: conservar o prazer. Procura o céu, a perfeição, o mundo dos deuses, a preocupação de ser melhor que o outro.

Nesse combate incessante, visando a um tipo de perfeição, o ego ilusório começa a julgar obsessivamente o seu progresso, comparando-se com os outros e julgando os outros.

Enfim, a última estratégia do ego ilusório é a de viver num estado fabricado de felicidade, uma espécie de auto-hipnose. O ego ilusório observa essa beatitude desde o seu quartel general. Seu império está completamente estabelecido. Mas, na realidade, tudo isso repousa numa lógica dualista, que é, teoricamente, violência contra o que é essencialmente impermanência e insubstancialidade.

O ego ilusório precisa, constantemente, assegurar-se, verificar e manter sua realização. Também, cedo ou tarde, os estados que ele atravessa se dissipam e ele entra num outro mundo, descendo lentamente aos infernos. Esse ciclo perpétuo de luta, violência contra si e contra os outros para se afirmar e ter conforto é o ciclo do Samsara, a reação em cadeia kármica da fixação dualista, almejando livrar-se do sofrimento e, conseqüentemente, da violência.

2.10 Como nos livrar da violência?

Buda, muitas vezes, é comparado a um médico. Seu ensinamento, como o exemplo de sua vida, nos orienta como nos livrarmos e nos curarmos da violência.

O primeiro passo consiste em não procurar soluções imediatas, mas aceitar a realidade da situação, o que Melanie Klein chama de Princípio de Realidade. Todas as soluções visam

a erradicar um tipo de mal e apenas o perpetuam porque eles não fazem mais que estabelecer uma dualidade entre nossa experiência presente e aquela à qual queremos chegar.

Deve-se sublinhar sem cessar que o que torna a violência assustadora é a maneira como ela é praticada, sendo a justificativa: “Eu tenho razão de agir assim porque...”. Aquilo que fere a sua própria violência já está em grande parte “justificada”.

As três práticas (treinamentos) *shila* (disciplina), *samadhi* (recolhimento, meditação) e a *prajna* (sabedoria discernente) visam, em primeiro lugar, a chamar a atenção para a “nossa” própria violência.

À medida que nos conscientizamos de nossa própria violência, que a deixamos transpassar-nos, algo de profundo pode então acontecer, no nível de mudança. Nós abandonamos a nossa incessante vontade de “segurança”. Esse abandono - que constitui o coração de numerosos caminhos espirituais - é central na perspectiva budista. Ele está descrito de modo muito preciso. Certas escolas, como a Theravada e o Zen, acentuam, em primeiro lugar, a prática da meditação que eles chamam de *Vipassana* ou *Zazen* para desenvolver tal abertura.

Se há diferenças entre essas abordagens, o importante é que elas permitem encontrar o espaço necessário para ver sobre a tela o nosso espírito trabalhando, permitindo-nos familiarizar com a raiz da violência. Também é possível tomar a decisão de fazê-la cessar, mas é provável que isso não seja uma questão de “vontade”, como se iludem os ocidentais.

Por isso, o budismo sublinha a importância de treinar (desenvolver) a “atenção” para “aquilo que é”. Devemos aprender a olhar, de maneira simples e direta, aquilo que é (realidade). Há uma “experiência” para além de todas as “concepções e teorias” que temos sobre as coisas e pessoas.

Henepola Gunaratana, monge budista do Sri Lanka, explica que o cerne (coração) da experiência budista é o treinamento (desenvolvimento) da atenção que constitui o sentido mesmo da prática de meditação.

A atenção percebe as coisas profundamente e vê, na raiz, as sujeiras (máculas) e seus mecanismos. Ela é uma investigação, constantemente aprofundada da realidade, um exame ao microscópio do processo mesmo da percepção.

Sua intenção é a de romper a cortina da mentira e ilusões, através dos quais nós vemos normalmente o mundo e de revelar assim a face da realidade última²⁶. Uma vez vista claramente o que é a violência, o que ela nos faz e o que faz aos outros é mais fácil para nós de não nos enganarmos com ela: “Uma atenção clara impede o desenvolvimento das dificuldades” (contratempos).

Uma atenção, constantemente alerta, elimina as dificuldades. Assim, à medida que a atenção se desenvolve (se treina), os muros do *ego* ilusório são destruídos, os desejos diminuem, a atitude de defesa e a rigidez decrescem. Você se torna mais aberto, mais tolerante, mais flexível²⁷.

É o “treinamento da atenção” que torna possível a “ação justa”, que decorre livremente de uma “percepção justa” do que é. Mas esse processo requer uma profunda humildade: a de aceitar de não estar controlando sua própria vida e de reconhecer que nós, freqüentemente, somos levados por nossa própria confusão.

Nós gostaríamos tanto de não parecer confusos e de achar que tudo vai bem. Tal é a causa do ciclo infinito do sofrimento como o mostra de maneira tão impiedosa o mestre contemporâneo Chogyam Trungpa: “Freqüentemente, temos a tendência de olhar o lado positivo, a beleza e a espiritualidade e de ignorar o que somos. É o maior perigo”²⁸.

Tal é a razão pela qual o cerne da experiência budista parte precisamente de nossa “confusão” (ego ilusório) e de nosso próprio sofrimento, que tem gerado tanta violência no mundo e, mormente, na sociedade brasileira.

Conclusão

A sede do preenchimento do vazio ôntico-psíquico do homem o lança na direção do objeto que ele pensa poder realizá-lo plenamente, nos níveis do ser, ter e poder.

Pela própria experiência, sabe-se que ninguém nem nada preenchem totalmente esse vazio do coração humano. No entanto, é importante, ao menos para nós ocidentais e brasileiros, saber conviver com esse desejo que nos lança para frente e nos faz ser cultura: tudo aquilo que resulta do debruçar-se diário do homem sobre a face da terra.

O Cristianismo sempre nos alertou que esse vazio só Deus o preencherá. No entanto, os objetos dos nossos desejos devem ser valorizados, ao menos como trampolim para o Todo. No budismo, há uma visão do caminho do meio (*Madhyamaka*) que se afasta, de um lado, dos prazeres e ilusões da vida principesca que Sidharta levava e, de outro, da vida ascética exagerada que ele experimentou com os cinco monges mendicantes.

O caminho do meio é o Mandala: o óctuplo caminho, como se viu anteriormente. Buda ensina que o Nirvana perfeito está além dos dualismos (no Bramanismo, no Cristianismo, etc.), da dor e do sofrimento. A causa de toda e qualquer violência é a dor/ sofrimento, e a causa do sofrimento é o desejo de ser, de ter, de poder, de prazeres, etc.

A grande ilusão (ignorância), segundo Buda, é pensar que se tem um “ego” (eu) substancial e permanente. Tudo é impermanência e insubstancialidade e o sofrimento que gera violência acontece porque queremos agarrar os objetos

do desejo (pessoas e coisas, especialmente o dinheiro e os amores) e petrificar o que é dinâmico, reter o que escorregadio por essência, na caminhada existencial.

Falta ao ocidental, em geral, e ao brasileiro, em particular, uma maior relativização (não anulação porque somos um feixe de instintos, pulsões e desejos) da “relação” que se tem com os objetos e pessoas. “Tudo passa, só Deus permanece” já dizia Santa Teresa d’Ávila. Na caminhada existencial, portanto, nada é absoluto, mas tudo nos deveria apontar para o Absoluto.

Se assim agíssemos, nós nos apegaríamos menos ao nosso “eu”, visto de modo bastante deformado pelos ocidentais e, conseqüentemente, haveria muito menos violência, já que ela é, em geral, praticada como defesa desse “eu ilusório”, como afirma Buda, que queremos endeusar e perenizar na face da terra.

O budismo nos pode ajudar muito nessa reflexão sobre o nosso apego às coisas e pessoas, que geram tanto sofrimento e violência que se alastra impiedosamente, ceifando tantas vidas inocentes e tornando-nos cada vez mais neuróticos diante do peso da existência com tanta violência gratuita.

Não se pode menosprezar os desejos, como já se viu. Buda despreza essa margem da transitoriedade (eu ilusório) para valorizar absolutamente a outra margem (*Brahman*), o verdadeiro *ego*, quando o mendigar as fagulhas do ser, ter e prazer são o combustível para a manutenção da existência com sentido em busca do grande Sentido.

Oxalá, sejamos um pouco mais sábios, como os budistas, não nutrindo tanto um ego que pode tornar-se, às vezes, bastante ilusório e que faz tanta gente sofrer e praticar as violências microscópica (pessoal, familiar) e macroscópica: grupal, nacional e internacional.

Valorizar o nosso “ego temporal”, mas não absolutizá-lo em seus desejos, esse seria, de um modo mais realista, à

maneira ocidental e brasileira, o “caminho do meio” que faria diminuir tanto a violência sistêmica que grassa impiedosamente na sociedade brasileira atual.

Notas

- ¹ Luiz Alencar Libório é Doutor em Psicologia da Família pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma; Professor do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP.
- ² BELLINGER, G.T. “Buddhismo” In: *Enciclopedia delle religioni*. Roma: Garzanti, 2003, p. 78.
- ³ GAUDIN, Ph. (Org.). *La Violence. Ce qu'en disent les religions*. Paris: Les éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2002, p. 113.
- ⁴ GAUTAMA, S. *A doutrina de Buda*. Trad. de Jorge ANZAI. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 18.
- ⁵ GAUTAMA, S. *Ibidem*, p. 19.
- ⁶ GAUTAMA, S. *Ibidem*, p. 19-20.
- ⁷ OLDENBERG, H. *Buddha: his Life, his Doctrine, his Order*. Trad. do alemão: William HOEY. Delhi: Pilgrims Book PVT. LTD. 1998, p. 205.
- ⁸ OLDENBERG, H. *Ibidem*, p. 210-211.
- ⁹ OLDENBERG, H. *Ibidem*, p. 211.
- ¹⁰ GAUTAMA, S. *Ibidem*, p. 22-24.
- ¹¹ GAUDIN, Ph. *Ibidem*, p. 114.
- ¹² BELLINGER, G.J. “Buddhismo” In: *Enciclopedia delle Religion*. Roma: Garzanti, 2000, p. 93-103.
- ¹³ GIRA, D. *Budismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 54-58.
- ¹⁴ GIRA, D. *Ibidem*, p. 52-53.
- ¹⁵ GIRA, D. *Ibidem*, p. 58-59.
- ¹⁶ GIRA, D. *Ibidem*, p. 23.
- ¹⁷ GIRA, D. *Ibidem*, p. 77.
- ¹⁸ GIRA, D. *Ibidem*, p. 79.
- ¹⁹ GOLDSTEIN, J. *L'expérience de la clarté intérieure*. Paris: Adyar, 1997, p. 124.
- ²⁰ WIJAYRATNA apud GAUDIN, 2002, p. 119.
- ²¹ GAUDIN, Ph. *Ibidem*, p. 119.
- ²² WIJAYRATNA, M. *La philosophie du Bouddha*. Paris: Éd. Lis, 2000, p. 158.
- ²³ TRUNGPA, C. *Pratique de la voie tibétaine*. Paris: Le Seuil, 1976, p. 165.
- ²⁴ GAUDIN, Ph. *Ibidem*, p. 119-120.
- ²⁵ TRUNGPA, C. *Bardo*. Paris: Le Seuil, 1995, p. 319.

- ²⁶ GUNARATANA, H. Méditer au quotidien. Paris: Robert Laffont, p. 17.
- ²⁷ GUNARATANA, H. *Ibidem*, p. 254.
- ²⁸ TRUNGPA, C. Pratique de la voie tibétaine. Paris: Le Seuil, 1976, p. 141.

FRANZ ROSENZWEIG: EXPERIÊNCIA E MESSIANISMO¹

MARCOS ANDRÉ DE BARROS²

Se não existe tal força, se não existe uma prece capaz de apressar a vinda do Reino, ele não virá eternamente, pelo contrário: eternamente não virá (ROSENZWEIG, F. *Der Stern der Erlösung*)

Resumo

Este artigo se propõe caracterizar o pensamento de Franz Rosenzweig, como filósofo da religião e teólogo judeu, e explicitar sua busca de argumentar a favor de uma compreensão da relação essencial entre filosofia e teologia para a estruturação de uma “novo pensamento” que supere a crise da filosofia ocidental do início do século XX. **Palavras-chave:** filosofia, experiência, judaísmo, messianismo, política.

Abstract

The aim of this article is to present the thought of Franz Rosenzweig as a Jewish philosopher of religion and theologian, and to explain his argument for the existence of an essential relation between philosophy and theology as something central to the development of a “new thinking”, which would overcome the crisis experienced by Western philosophy in the early twentieth century. **Key-words:** philosophy, experience, judaism, messianism, politics.

Introdução

Dos muitos prazeres da vida intelectual um deles é compartilhado com os navegadores, sejam de mares ou de constelações: o de descobrir novos continentes. Chegar a Franz Rosenzweig (1886-1929) através da checagem de uma das fontes de Walter Benjamin³ é uma destas experiências.

É realmente gratificante a experiência de descobrir Rosenzweig, depois de reconhecer em Benjamin um pensador

interessado em recuperar a experiência autenticamente humana, danificada pelas relações sociais sob a ordem do capital e aprisionada pelos limites teóricos impostos pela cultura científica da modernidade e visualizar, em sua filosofia, um claro esforço de reabilitar a teologia para esta empreitada, ainda que de forma estrategicamente “dissimulada”. Essa gratificação advém do fato de que Rosenzweig, autor de *Der Stern der Erlösung* (*A Estrela da Redenção*), é a fonte inspiradora de boa parte dessa atitude intelectual, não só de Walter Benjamin mas também de uma geração inteira de intelectuais que foram seus contemporâneos e interlocutores, porém, sobretudo, impressionados leitores. Foram esses leitores que o elevaram à categoria de mais influente teólogo e filósofo da religião judeu do primeiro quartel do século XX.

O artigo que ora apresentamos é uma modesta tentativa de aproximação ao significado de um tão importante legado, porém de pouca divulgação em paragens tupiniquins. Almejamos contribuir reconstruindo sinteticamente o contexto da atmosfera em que se coloca a vida e a obra principal de Rosenzweig, bem como propor uma breve introdução aos temas principais que se cruzam em seu pensamento que o tornam essencial para compreensão de um filósofo como Walter Benjamin.

1 O livro e a estrela

Esta “viagem” que começou com Benjamin tem, todavia, como centro, um livro: *A Estrela da Redenção*. Foi grande o impacto causado pelo *Der Stern* sobre Benjamin, quando de seu lançamento em 1921. Impacto que se faz sentir imediatamente na produção de um pequeno texto intitulado “*Fragmento Teológico-Político*”⁴, que pode ser desse mesmo ano, e é sentido também, posteriormente, em suas *Teses sobre o Conceito de História*, repletas de conceitos e imagens messiânicos.

O livro de Rosenzweig tem seu significado implicado no símbolo que traz explícito em seu título e no tema central a ele referido, ou seja, a “estrela” e a “redenção”.

Uma das chaves possíveis de compreensão do livro está nas pequenas introduções que prepararam cada capítulo. Um pouco mais explícitas do que os conteúdos de cada capítulo marcados pelo “metafórico” e pela figuração⁵, o que dificulta muito a interpretação e o acesso ao texto, forçando seus leitores a esquemas auxiliares de iniciação à sua leitura⁶.

A “introdução” do primeiro capítulo intitula-se *Sobre a Possibilidade de Conhecer o Todo*⁷; daí resulta uma resposta negativa enquanto analisa o esforço da filosofia, sobretudo da filosofia moderna, para alcançar um conhecimento do todo. Primeiramente, chega-se a Kant, que, ao manter irreconciliada a razão das três esferas de saber, ou seja, a teologia, a cosmologia e a antropologia racionais, tornou insuficiente e indisponível o acesso ao conhecimento pleno da totalidade. Em seguida, chega-se a Hegel, filósofo no qual o autor doutorou-se com tese notável. Contra esse pensamento sistemático Rosenzweig, na trilha de Nietzsche e Kierkegaard, apresenta os resultados para o indivíduo de seu submetimento às forças de uma articulação sistemática tornada míope para a vida. Para o autor, não há conhecimento da totalidade que possa firmar-se escamoteando a consciência individual da culpa (e do pecado) e da própria redenção. Portanto, a filosofia não é suficientemente capaz de produzir respostas para as questões inegavelmente postas na totalidade da experiência humana no mundo, quais sejam: a vida, a morte, o sofrimento etc.

O segundo capítulo apresenta uma “introdução” sob o título *Sobre a Possibilidade de Experimentar o Milagre*⁸. A partir daqui, a despedida da filosofia se torna clara, segundo Ricoeur, “diz-se claramente adeus à Aufklärung e ao saber absoluto”⁹, por não saberem responder às questões colocadas

pela morte ao homem, assim como por não terem sintonia com o que se passa no corpo da experiência viva, cujas indagações ultrapassam os sistemas abstratos. A questão, todavia, não fica sem resposta, que só se torna possível no esquadro de um novo pensamento. Esse novo pensamento não se desliga da teologia, opondo-se a esta como fez a *Aufklärung*, ao contrário, reassume a teologia como “religação” entre três elementos de nossa experiência, ou seja: “que haja criação”, “que haja revelação” e “que haja redenção”. O acesso a essa forma de apresentação da experiência dá-se num afastamento da gramática e numa aproximação da “fala”¹⁰, a teologia é uma espécie de saber sobre a “fala” a respeito dos “eventos da existência viva”. Numa clara deferência ao pensamento de Schleiermacher¹¹, interessa a Rosenzweig muito mais esse “dizer” da experiência que expõe o evento do que a discussão das condições de possibilidade do evento em si.

“O milagre”, mencionado no título desta introdução, “é que, sob a linguagem da experiência viva, haja camadas de linguagem cada vez mais fundamentais que precedem cada sujeito falante... O milagre é que haja um *dizer* da criação, um *dizer* da revelação, um *dizer* da redenção”¹². Experimentar o milagre é uma experiência aberta pela linguagem em seu uso direto, nós não a dominamos ou a disciplinamos pela nossa maestria, inversamente é ela que abre a nossa experiência para a linguagem da experiência viva. Para captar esse discurso, articula-se uma teologia filosofante – o “novo pensamento”¹³ que reconhece e recolhe o sentido dado pela fé ante a perda desse sentido pelos sistemas e pelas práticas humanas.

Acreditar no milagre da “redenção” (utopia) é tentar a Deus, para que esta se cumpra, assim como cumpriu-se a “criação” e cumpre-se a “revelação”. Entender a “criação” é compreender a “revelação” e o sentido da possibilidade da “redenção”. Acolher a “revelação” é viver sob o signo da “criação”

divina e poder esperar a “redenção”. Sabe-se que essas relações constituem juntas o sentido do todo dentro do qual vivemos, ou seja, da vida eterna que vivemos.

A terceira “introdução” – *Sobre a Possibilidade de Impetrar o Reino*¹⁴ – anuncia a intenção do autor de relacionar o sentido cristão da Redenção com o judaico¹⁵. Se, para o judaísmo, a redenção é a “vida eterna” desde sempre existente e vivida, tendo tudo o que é relação direta com o reino e com a vida do povo eterno de Deus. Para os cristãos, que se firmam na distinção entre o reino e o mundo, a redenção é uma “via”, um caminho a ser percorrido para o atingimento de um alvo. O próprio Cristo seguiu uma via “crucis” e tornou-se ele mesmo uma via: “o caminho, a verdade e a vida” (João 14:6).

O sentido da Redenção proposto por Rosentzweig é composto na síntese desses outros dois. A redenção oferece sustentação à utopia da implantação do reino de Deus. O crer apresenta-se, ao mesmo tempo, como aliado e como inimigo da teologia¹⁶. Forçar a vinda do reino é o papel da fé, que não pode, todavia, negá-lo como desde já existente, pois só quem vive a dimensão eterna do sentido da vida recusa aparências e radicaliza sua posição por uma transformação mais profunda.

A chave do autor é a “oração”¹⁷. Através da oração, o reino é lembrado, desejado, acolhido e praticado. Quem ora se situa dentro do milagre do sentido pleno, que outro não pode ser senão o Reino de Deus. A revelação, que é o sempre renovado nascimento da alma, mostra que existe uma perenidade que repousa em silêncio, a qual pode emergir, a qualquer momento, pelo instante (Augenblick) de “abertura”. Nesse instante de abertura, comenta Ricoeur, perpetua-se o fundamento das coisas¹⁸, a revelação consolida a criação e seu sentido se encaminha para a redenção.

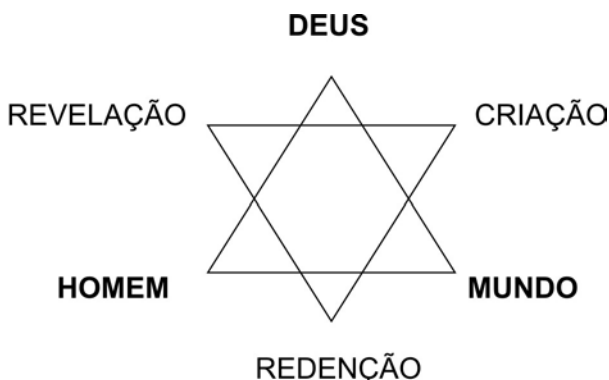
Para Rosentzweig, só há oração: quando esta conecta-se à temporalidade eterna, dispõe-se a situar aquele que ora na

dimensão da vida eterna, e o faz trilhar pela via eterna. A oração é evento que provoca o evento do reino, a força humana na irrupção do “instante da abertura” que possibilite a chegada do Reino. Se o reino não instalou-se ainda, é porque não oramos como devíamos. Uma vez que orar é abrir o tempo do reino e viver e agir a partir dele.

A Estrela, ou a “verdade eterna”, empurra-nos para a oração, para uma práxis, que é a “via” da vida orante. Essa práxis da vida orante é capaz de relacionar, de forma crítica e revolucionária, o “sobremundo eterno” e a realidade finita do mundo, possibilitando a experiência viva de impetrar o reino. Por isso diz Rosenzweig: “Se não existe tal força, se não existe uma oração capaz de apressar a vinda do Reino, ele não virá eternamente, pelo contrário: eternamente não virá”.

A Estrela do *Der Estern* é a famosa “Estrela de Davi”, a estrela de seis pontas, conforme manuscrito do British Museum datado do século XIII. A estrela é composta de dois triângulos cruzados, um deles com a ponta para cima e outro com a ponta para baixo. O primeiro triângulo é formado por três pontos: Deus, Homem e Mundo e o segundo por: Criação, Revelação e Redenção¹⁹.

Eis a sua figuração:



2 A guerra e a destruição da filosofia

Dentre as muitas consequências da Primeira Guerra Mundial, uma das menos abordadas e discutidas fora do ambiente especializado de uma faculdade de filosofia, e até mesmo difícil de ser admitida por aqueles que se dizem filósofos, diz respeito ao efeito daquela catástrofe social sobre os sistemas de pensamento.

Isto é verdadeiro especialmente no caso de Rosenzweig. Coagido a apresentar-se e engajar-se no exército, tomará parte nas tropas que combaterão no *front balcânico*. É, portanto, nesse contexto cruel e atormentado que o *Der Stern* começará a ser escrito, vindo a ser concluído em 1919.

A trajetória intelectual de Rosenzweig inclui um trabalho de pesquisa, com o qual adquirirá notoriedade: uma tese sobre “Hegel e o Estado”, sob a orientação de Friedrich Meinecke e, posteriormente, um intenso diálogo intelectual com o judeu neokantiano que influenciou uma geração inteira de intelectuais na Europa do começo do século XX, Hermann Cohen. O favorecimento e adesão deste último ao nacionalismo alemão e sua crença racionalista no progresso ininterrupto (infinito) das Luzes levarão Rosenzweig a acusá-lo de ter “traído a idéia messiânica”, segundo o atual ocupante da cátedra “Franz Rosenzweig” da Kassel Universität, o filósofo brasileiro, radicado na França como diretor do CNRS, Michael Löwy, o qual acrescenta: “A guerra mundial provocará nele uma profunda crise e uma ruptura radical com a filosofia racionalista, o historicismo e o hegelianismo”²⁰.

Na verdade, não é o filósofo exposto ao *front* que entra em crise, o que não seria estranho à condição humana, mas é a sociedade e seus sustentáculos conceituais e valores. Uma filosofia incapaz de dar resposta e sentido à morte e ao sofrimento. Mais ainda, move o autor o estado de uma disciplina acadêmica

que sobrevive de si mesma, alimenta-se de seu próprio sistema. Podemos dizer que é a covardia da filosofia ante a morte e a pergunta pelo sentido da vida que leva o autor ao esforço de recuperação de uma filosofia da religião que se apóia no exame de tradições esquecidas do judaísmo, do confronto entre judaísmo e cristianismo quanto à questão do tempo e do sentido da “redenção”.

Rosenzweig ocupará posição peculiar no contexto filosófico-teológico judaico do início do Século XX por seu esforço de tentar, como diz Gershon Scholem, “remover o espinho apocalíptico do organismo do judaísmo”²¹ e podemos dizer também do protestantismo, enquanto versão do cristianismo com a qual este mais esteve em diálogo. A remoção do apocalipsismo, que arejou o pensamento judaico como vento anárquico e lhe deu resistência, não agrada a Rosenzweig, por estar combinado com uma ordem histórica sem redenção. O poder destrutivo da redenção não passou despercebido por esse autor, porém sua força foi usada para entrosar libertação com história, e não para despregar-se desta. O tempo da vida judaica é guiado pelos raios da redenção; essa experiência, todavia, só é compreendida pelo acesso a uma “ordem superior de verdade” (a do “sobremundo eterno”), a vida do povo judeu dá-se sob a redenção. Essa ordem superior se manifesta na linguagem cotidiana, uma linguagem litúrgica capaz de ser captada pelo sensores da consciência religiosa e teológica.

Rejeitar um apocalipsismo que poderia dar uma resposta à guerra e reinventá-lo com forças suficientes para não renunciar à história, fez com que Rosenzweig propusesse um novo sistema de pensamento²², e apresentasse uma “ordem do mundo capaz de sobreviver ao colapso do idealismo filosófico enquanto princípio estrutural do mundo”, como comenta Scholem²³. Ao mesmo tempo, não se trata de uma forma nova de quietismo ou ilusionismo que não enxerga a catástrofe ou a dissimula. Pelo

contrário, a vida judaica, tal qual verdadeira bomba demolidora, é lançada contra os sustentáculos e fundamentos dos Estados e nações. Conforme Michael Löwy, Rosenzweig, contrariando claramente a idéia hegeliana e kantiana, em *Der Stern der Erlösung*, (ele) escreve que a verdadeira face do Estado é a violência (e não o direito); insiste, além disso, na oposição essencial entre o povo judeu, que carrega em si a eternidade, e a falsa eternidade do Estado; segue-se daí que ‘a verdadeira eternidade do povo eterno deve ser sempre estranha e hostil ao Estado [...]’²⁴.

A guerra deixou clara a insensibilidade, o dogmatismo e a alienação dos grandes sistemas. Para esse filósofo judeu, tratava-se da necessidade de dar uma nova resposta, a única em condições de restituir o sentido: uma teologia filosofante²⁵.

3 Erfahrung e evento

A crise da filosofia, que dá as costas ao problema do sentido da vida, ou ao desafio proposto pela morte, exige uma metodologia em função de um objeto redescoberto – a “experiência humana” (Erfahrung)²⁶. Para Rosenzweig, foi o medo da morte que gerou a filosofia e é o medo desta o causador de sua destruição: “O medo da morte é a falência da filosofia da Jônia à Iena”. Diante disso, abre-se uma demanda por um novo pensamento, que enfrente nossa situação, colocados como sempre estamos ante Deus, o mundo e o homem.

Nessa busca de construir um meio de acesso adequado a essa experiência, o filósofo deixa para trás o pensamento lógico, abstrato, intemporal e solitário da filosofia estruturada nos sistemas idealistas e os vê como meios de fuga e negação da realidade. Esse tipo de saber sistêmico e rigidamente lógico ou gramatical tende a fazer antecipações e a determinar o que é e o que não é possível em termos de experiência e realidade; é, portanto, um discurso fundamentalmente negador de outros

discursos, porém insuficiente para responder aos problemas que a experiência humana coloca. A essa mesma conclusão chegam pensadores de diferenciados matizes nesse período, como Ludwig Wittgenstein²⁷, por exemplo.

Na busca da *erfahrung*, Rosenzweig se propõe investir no diálogo ou na capacidade dialógica do pensamento, volta-se para a fala cotidiana. Abre-se também para a dimensão temporal da experiência humana, deixando-a aberta e autoconstrutiva na história. Aproxima-se, dessa maneira, de pensadores como os existencialistas, e de seus colaboradores mais constantes na Freires Jüdisches Lehrhaus (Casa Livre de Estudos Judaicos), criada por ele em Frankfurt, como é o caso de Martin Buber, autor de *Eu e Tu* (1923), lançado poucos anos depois da publicação do *Der Stern*. Com tal postura, Rosenzweig colocou-se como pensador à altura e capaz de influenciar um filósofo como Emmanuel Levinas.

Pretende apresentar um tipo de filosofia aberta ao conteúdo dos diálogos cotidianos, a qual não sabe por antecipação, nem o que vai dizer nem o que o outro vai falar, na dimensão do tempo em que se coloca o diálogo. O pensamento que se configura no diálogo (palavra) com o outro não se antecipa em falar, mas deixa que os outros coloquem a si as questões. Provoca, assim, um deslocamento do discurso filosófico do terreno abstrato do idealismo ao mundo concreto da vida comum. Aportar a esse território foi o modo de reconstituir e recompor a experiência humana esfacelada pela condição lógica irreconciliável das esferas kantianas e da totalização míope abstrata da razão hegeliana.

Não interessa tanto uma experiência acumulada, mas uma experiência viva, aberta no tempo, coerente com a própria constituição da vida, um desenrolar dentro do tempo. Nessa temporalidade, situam-se os “eventos” que marcam ou remetem às relações entre o homem, o mundo e Deus.

A pergunta pela verdade deve submeter-se ao encontro com esses elementos indissociáveis na experiência e na fala cotidiana, ao contrário de tentar impor-se a elas. Mostra-se com isso que a mais adequada formulação da verdade é aquela que se mostra na vida, pois a verdade é a nossa verdade. Uma experiência comum ou comunitária, uma sabedoria encarnada na ação que até agora orientou e fez subsistir a humanidade, uma sensibilidade que se interessa precipuamente pelos eventos da experiência e não em determinar sua essência objetiva.

Para Rosenzweig, somente um pensamento desse tipo pode oferecer as condições para a superação de uma catástrofe social e humana como foi a primeira guerra mundial. A destruição por ela causada, o desespero e a desconexão entre o prometido, o desejado e o realizado, só poderiam obter resposta e recuperar o sentido da vida da humanidade se se sentisse uma conexão indissolúvel, resistente à destruição. Somente a permanência e resistência de certos eventos poderiam indicar novos caminhos e novo sentido, os quais, apesar de serem novos, parecem ser mais antigos, prevalecem por serem mais fundamentais e inegáveis, mesmo não podendo ser calculados ou dissecados pela lógica ordinária, estão presentes. Assim, acredita o pensador poder identificar com o uso da nova filosofia as relações ocultadas pela insensibilidade das abstrações sistêmicas. Desse modo, é possível experimentar o sentido pela via da recepção de eventos que comunicam realidades tais como as que estabelecem as relações entre Deus e o mundo – a Criação –, entre Deus e o homem – a Revelação – e entre o homem e o mundo – a Redenção.

Aqui as narrativas da criação de *Gênesis*²⁸ e as promessa de livramento a personagens como Jó, no Antigo Testamento²⁹, aproximam-se do pensamento filosófico ocidental. A pergunta, pelo sentido que recebeu muitas respostas ao longo dos séculos, não anula completamente uma resposta teológica

de fundo messiânico. Ezequiel e Isaías³⁰ não estão excluídos, pelo contrário, sua sensibilidade é apropriada como grande fonte de oferta de sentido para a humanidade como um todo.

Não seria inadequado dizer que uma tal forma de pensar resiste à catástrofe, destrói a destruição e visualiza o sentido submerso, mesmo na mais espessa camada de escombros, da qual, a qualquer instante, por uma fresta, surgirá a restauração. À tradição judaica, recuperada por uma filosofia renovada da religião, atribui-se a conservação de uma das mais poderosas forças de sustentação do gênero humano sobre a face da terra, a esperança, ou como bem chamou um outro judeu, Ernst Bloch, “o princípio esperança”, que põe em suspeição tudo o que é, por questionar-se o sentido absoluto. O mesmo que está exposto na oração de resistência e esperança do profeta Habacuque:

Porquanto, ainda que a figueira não floresça,
nem haja fruto na vide; o produto da
oliveira minta, e os campos não produzam
mantimentos; as ovelhas da malhada sejam
arreatadas, e nos currais não haja vacas:
Todavia, eu me alegrarei no Senhor: Exultarei
no deus da minha salvação (Habacuque 3:17
e 18).

Tal atitude espiritual e intelectual está em sintonia com aquela descrita e representada por Walter Benjamin com o epíteto de “o caráter destrutivo”. Eis como a descreve:

[...] o caráter destrutivo tem a consciência
do indivíduo histórico cuja principal paixão é
uma irresistível desconfiança do andamento
das coisas, e a disposição com a qual ele,
a qualquer momento, toma conhecimento de
que tudo pode sair errado [...].
O caráter destrutivo não vê nada de duradouro.
Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda
parte. Mesmo onde os demais esbarram em
muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas

porque vê caminhos por toda parte, também tem que abrir caminhos por toda parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas. O caráter destrutivo não vive do sentimento de que a vida vale a pena ser vivida, e sim de que o suicídio não compensa³¹.

Captar a linguagem do evento é a única maneira de produzir e cultivar um pensamento que faz jus à verdadeira experiência humana. Esse modo de pensar alia-se, entretanto, a uma visão de mundo que se situa diante da utopia da redenção, como sendo uma realidade posta por uma dimensão fundamentalmente humana da vida, que é a esperança.

Uma filosofia marcada pela esperança produz efeitos retumbantes enquanto pensamento político: é mais uma faceta importante do pensamento de Rosenzweig, seu messianismo político.

4 Redenção e messianismo

Para o autor do *Der Stern*, “cada instante deve estar pronto para recolher a plenitude da eternidade”. Essa frase não nos poderia remeter a outro pensador senão a Walter Benjamin, e a nota distintiva dessa aproximação é uma concepção messiânica do tempo e da história, de forte caráter político, esposada por ambos.

Por essas suas idéias, Rosenzweig está incluído por Michael Löwy entre os judeus religiosos anarquizantes, ala componente de uma ampla corrente judeu-libertária existente na Europa central entre o final do Século XIX e as três primeiras

décadas do século passado, da qual participavam também: Martim Buber, Gerschom Scholem e Leo Löwenthal.

Para Franz Rosenzweig, cujo messianismo é chamado de anarquista por Löwy, a esperança judaica na vinda do messias representa uma mudança na história, um “mudança radical”. Não há relação direta que se possa estabelecer entre a chegada do messias e a idéia do progresso. O capitalismo sofre forte oposição da visão romântica anticapitalista de Rosenzweig, o qual propõe um retorno a formas econômicas pré-capitalistas. Sua crítica se dirige à “falsa eternidade do Estado”, o qual, segundo pensa, está firmado na violência e não no direito³².

A idéia da Redenção possui uma estreita relação com a vida no tempo. O fim conhecido deve ser antecipado no próximo “instante”. Sem essa antecipação e sem essa pressão para realizar a vinda do messias, sem o desejo de “forçar” a vinda do Reino dos céus, o futuro não é futuro, mas apenas a perpetuação de um presente que se arrasta e se projeta. Aqui, os intérpretes se dividem: há os que, como Lucien Goldmann, sugerem haver aí apenas uma imanentização religiosa do socialismo, trata-se da fé num futuro histórico a ser realizado pelos homens com suas próprias mãos. Há outros, como o historiador Gerschom Scholem, que realçam o sentido místico e de ruptura da redenção messiânica enquanto passagem do presente histórico ao futuro messiânico³³.

Numa passagem que lembra a teologia da revolução de Walter Benjamin, Michael Löwy vislumbra o que chama de “anarquismo messiânico” de Rosenzweig, que se liga explicitamente à revolução emancipadora com o advento do messias. Há aqui uma verdadeira dialética de aproximação e distinção, cuja tensão permitirá sempre a crítica e a inspiração correta para a política. Assim argumenta Rosenzweig:

Não é por acaso que se começa agora, pela primeira vez, a transformar as exigências do Reino de Deus em exigências da atualidade. É apenas neste momento que foram empreendidos esses atos de liberação que, sem serem absolutamente o reino de Deus, constituem entretanto as precondições de seu advento. Liberdade, Igualdade, fraternidade, que foram palavras chave da fé, tornam-se palavras de ordem atuais, impostas no calor da luta a um mundo preguiçoso, com sangue e lágrimas, com ódio e paixão ardente, em combates inacabados³⁴.

A poderosa crítica de Walter Benjamin feita à política a partir da teologia realça os mesmos elementos do pensamento de Rosenzweig no *Der Stern*. Assim, encontramos registrada no seu *Fregment théologique-politique*:

Somente o messias, ele mesmo, conclui todo devir histórico, e nesse sentido só ele liberta, conclui e produz a relação entre este devir e o messianismo. Portanto, nenhuma realidade histórica pode de si e por si mesma querer referir-se ao messianismo. E por isso o Reino de Deus não é o “telos” da “dynamis” histórica; ele não pode ser posto como fim. Historicamente ela não é fim, mas término [...]. A ordem do profano deve se fundar sobre a idéia da felicidade. Sua relação com o messiânico é um dos ensinamentos essenciais da filosofia da história [...]. Porque messiânica é a natureza, embora seu caráter seja eternamente e totalmente passageiro. Esforçar-se por esperar semelhante caráter, mesmo para estes níveis de homens naturais, tal é o papel da política mundial da qual o método deve se chamar niilismo³⁵.

Para esses dois pensadores, a história aguarda o messias, que poderá presentificar-se a qualquer momento,

pois “cada segundo era a porta pela qual podia penetrar o messias”³⁶.

Conclusão

Uma aproximação a Rosenzweig, via Benjamin, não é de todo um exercício suficiente para conhecer a extensão da obra e do significado dos conceitos rosenzweigueanos. Certamente, a leitura das obras desse pensador e de seus principais comentadores é tarefa indispensável.

O fato interessante é a força renovadora desse pensamento, tanto para um filosofar acadêmico brasileiro que continua a encantar-se com um modo de fazer filosofia, que tende a privilegiar as análises lógico-terminológicas, deixando pouco espaço à expressão do pensamento. Uma trajetória rumo a formas de especialização que distanciam a filosofia da sabedoria buscada para a sociedade tem sido um subproduto cada vez mais caro à uma sociedade que experimenta um estado de penúria teórica que lhe municie com a crítica e ajude a defender-se ante as catástrofes morais, políticas e econômicas às quais constantemente vem sendo submetida.

Sem risco de cometer um erro, em um país como o Brasil, conhecido pela religiosidade de seu povo, o conhecimento de um pensamento como o de Franz Rosenzweig, que pretende fazer a crítica da política e da cultura através da força libertária do pensamento, da sensibilidade e fé religiosa, há de interessar a todos os que não se neguem a estabelecer as conexões indisfarçáveis entre fé e vida, entre a ética do Reino de Deus e a história política da humanidade e entre redenção e felicidade. Principalmente, deve haver esse interesse entre nós, pois foi daqui que se originou o mais importante movimento de reformulação e reflexão do pensamento e da práxis cristã do século passado, um movimento chamado Teologia da Libertação,

cujo pensamento em muito se aproxima do messianismo histórico dos judeus europeus do início do século passado e de todos os seus herdeiros até os dias atuais.

Por tudo isso, **a viagem deve continuar!**

Notas

- ¹ Artigo dedicado aos Drs. Michel Zaidan e Luigi Bordin.
- ² Marcos André de Barros é Doutorando em Filosofia UFRJ; Professor de Filosofia Contemporânea e Ética da UFS.
- ³ Filósofo alemão membro da Escola de Frankfurt, que ao lado de Adorno e Horkheimer produziu muitas reflexões e pesquisas sobre a vida cultural e social da Europa do século XIX e primeira metade do século XX, dentre suas obras destacam-se: *Origem do Drama Barroco Alemão* (Brasiliense) e *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica* (Abril – Os Pensadores) e Tese sobre a *Filosofia da História* (Ática).
- ⁴ BENJAMIN, Walter. **Mythe et violence**. Paris: Dennoel / Lettres Nouvelles, 1971. p. 149-150.
- ⁵ RICOEUR, Poul. **Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 67-69.
- ⁶ Como é o caso de Poul Ricoeur que propõe uma leitura a “contrape-lo”, ou seja, do fim para o começo, a qual se mostra muito densa e erudita ainda que se ponha como recurso didático. Ricoeur, todavia, reconhece a leitura de MOSÈS, Stéphane. **Système et révolution: l'étoile de la rédemption**. Paris: Ed. Du Seuil, 1988. Como a mais correta.
- ⁷ ROSENZWEIG, Franz. **La stella della redenzione**. Genova: Marietti, 1985. p. 03 *et seq.*
- ⁸ ROSENZWEIG, 1985, p. 99.
- ⁹ RICOEUR, 1996, p. 69.
- ¹⁰ ROSENZWEIG, 1985, p. 115.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 107-108.
- ¹² RICOEUR, 1996, p. 69.
- ¹³ Título dado para uma introdução à Estrela da Redenção, publicado em separado anos depois de sua primeira edição. ROSENZWEIG, Franz. **Il nuovo pensiero**. Venezia: Arsenali, 1983.
- ¹⁴ ROSENZWEIG, 1985, p. 285-319.
- ¹⁵ O conhecimento de Rosenzweig da tradição cristã protestante deu-se graças a um profundo e envolvente diálogo com seu primo Ehreberg do qual resultou um consciencioso exame da posição teológica por parte de Rosenzweig, o qual em carta à mãe declarou: “permaneco judeu”, uma vez que os conhecimentos do judaísmo

de que dispunha não lhe permitiam uma adesão não tetubeante ao protestantismo.

- 16 ROSENZWEIG, 1985, p. 285.
- 17 ROSENZWEIG, 1985, p. 286, 293-297.
- 18 RICOEUR, 1996, p. 75.
- 19 Os três pontos do primeiro triângulo são de “impossível reunião” e os do outro triângulo são compostos por três relações. Cf. RICOEUR, 1996, p. 66-67.
- 20 LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na Europa Central. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 56.
- 21 SCHOLEM, Gershom. **O golem, Benjamin, Buber e outros justos**: Judaica I. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988. p. 59-60.
- 22 ROSENZWEIG, 1985, p. 110 – 111.
- 23 SCHOLEM, 1988, p. 58.
- 24 LÖWY, Michael. **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1990. p. 148.
- 25 ROSENZWEIG, 1985, p. 113.
- 26 *Ibid.*, p. 109.
- 27 WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus lógico-philosophicus**. São Paulo: EdUSP, 1994. p. 279-281. Especialmente as proposições: 6.52 que dizem: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido respostas, nossos problemas de vida não teriam sido sequer tocados” e a 6.54 onde lê-se: “[...] após ter escalado através delas (as proposições do Tractatus) – por elas – para além delas. [deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.] Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente”.
- 28 ROSENZWEIG, 1985, p. 119 *et seq.*
- 29 *Ibid.*, p. 103.
- 30 *Ibid.*, p. 100, 101 e 293.
- 31 BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: BOLLE, Wille (Org.). **Documento de cultura documentos de barbárie**. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1986. p. 188.
- 32 Cf. LÖWY, 1989, p. 56-57.
- 33 *Idem*, 1990, p. 131-188. Trata-se de uma excelente síntese das interpretações oferecidas ao sentido do messianismo político judaico na modernidade.
- 34 ROSENZWEIG, 1985, p. 314 e 321.
- 35 BENJAMIN, 1971, p. 149 e 150.
- 36 *Idem*. Magia e técnica, arte e política. In: _____. **Obras escolhidas**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993. p. 232. v. I.

Referências

BENJAMIN, Walter. **Mythe et violence**. Paris: Dennoel / Lettres Nouvelles, 1971.

_____. Magia e técnica, arte e política. In: _____. **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1993. vol. I.

BOLLE, Wille (org). **Documentos de cultura documentos de barbárie**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na Europa central. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 1990.

MOSÈS, Stéphane. **Système et révolution**: l'étoile de la rédemption. Paris: Ed. Du Seuil, 1988.

RICOEUR, Poul. **Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

ROSENZWEIG, Franz. **La stella della redenzione**. Genova: Marietti, 1985.

_____. **Il nuovo pensiero**. Venezia: Arsenali, 1983.

SCHOLEM, Gershom. **O golem, Benjamin, Buber e outros justos**: Judaica I. São Paulo: Perspectiva, 1988.

Endereço para contato:

e-mail: mabbarros@bol.com.br

O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA VERDADE EM SANTO AGOSTINHO

MARCOS ROBERTO NUNES COSTA¹

MARLESSON CASTELO BRANCO DO RÊGO²

Resumo

Toda filosofia/teologia agostiniana gira em torno do problema da felicidade do homem, que só será alcançada em Deus – a Verdade. Assim sendo, o problema do homem converte-se na busca da Verdade, a qual se transforma em “teoria do conhecimento”, que, em Agostinho, está dividida em três níveis: 1. nível humano: sensação e Razão ou Ciência; 2. além disso há um terceiro grau – a Verdade (Deus), que foge ao alcance do homem. Essa – a Verdade – Deus, só contemplamos ou alcançamos mediante a ajuda da Graça Divina. **Palavras-chave:** felicidade, verdade, conhecimento, graça divina.

Abstract

All augustinian Philosophy/Theology turns around man felicity problem that will be reached only in God – the Truth. In this perspective, man problem becomes Truth search, and this-one-Truth – changes into “knowledge theory” which, by Augustine, is divided into three levels: 1. human level: so to say, sensation and Reason or Science, 2. beyond this, there is a third degree – Truth (God) that escapes from man reach. This-one – Truth-God – we do not contemplate or reach but through Divine Grace assistance. **Key-words:** Felicity, Truth, Knowledge, Divine Grace.

Introdução

A pesar de ser detentor de uma imensa produção literária³, Agostinho é um pensador sistemático que fala sobre tudo em todo lugar. Até porque não estava preocupado em produzir um “sistema filosófico” como produto de mera especulação intelectual desligada da realidade, ou seja, Agostinho não era o que hoje chamamos de um “intelectual de gabinete”. Seus escritos, com raras exceções, são respostas a problemas reais, fruto do seu envolvimento com as grandes questões doutrinárias

de seu tempo, especialmente os embates com as principais heresias que ameaçavam a unidade da Igreja (Maniqueísmo, Donatismo, Arianismo e Pelagianismo); ou são respostas às mais variadas questões (político-sociais, espirituais, domésticas etc), que lhes eram solicitadas, em Cartas, por seus diocesanos. Por isso, o escritor Moraes Júnior, analisando a importância dos *Sermões* e as *Epístolas* para questão da Justiça em Agostinho, diz que ali – na *Cartas* e *Sermões* –, encontramos “o Santo em-situação. Ou seja, em que desaparecem as generalizações e as abstrações para dar lugar ao indivíduo concreto⁴”, ou que, “nas ‘Cartas’, encontramos sangue, suor e lágrimas; mais ainda: certezas e dúvidas, alegrias e mágoas, glórias e vexames, luz e sombras [...], enfim, tudo aquilo que, reunindo, chamamos de condição humana⁵”.

Isso dito, encontramos um “sistema filosófico” em Agostinho não de forma explícita, mas nas entrelinhas de seus escritos, o que não deixa de formar um corpo teórico coerente. Assim sendo, grande parte dos temas filosófico-religiosos a serem pesquisados nesse pensador aparecem embutidos em outros temas correlatos, ou seja, de forma indireta, como é o caso do “problema da Verdade”, que nos propusemos a pesquisar neste artigo. Ele não escreveu um tratado específico sobre o assunto, temos que buscá-lo em muitos de seus escritos, nomeadamente naqueles que tratam de temas como: Deus, o homem, a sabedoria, ceticismo, o livre arbítrio, Iluminação divina e outros.

Assim sendo, metodologicamente, começar nossas discussões por outros estudos correlatos, mais especificamente, o problema do homem, passando pelo problema de Deus, o problema do ceticismo, para neles situarmos e apresentarmos o tema proposto.

1 O problema do homem: a busca da “verdadeira Felicidade”

Podemos dizer que toda a filosofia/teologia de Santo Agostinho gira em torno do problema da felicidade do homem, e que esta se confunde com o problema do homem Agostinho; o problema de sua dispersão, inquietude e busca da felicidade, conforme diz explicitamente nas *Confissões*: “Eu me havia convertido em um grande problema. Perguntava à minha alma porque estava triste e angustiado, mas nada sabia responder-me” (*Conf.*, IV, 4). O centro de sua especulação filosófica coincide verdadeiramente com sua personalidade. Sua filosofia é uma interpretação da própria vida.

No Tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho afirma que nós todos, os homens, queremos ser felizes: “É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da Razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como se tornar feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...]” (*De civ. Dei*, X, 1). “Esta constatação ele a põe na base e no início de todas as suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]”⁶.

Em uma de suas epístolas, ao aconselhar à rica viúva Proba sobre o que pedir em oração, Agostinho coloca que a busca da felicidade é algo imanente ao homem, fazendo, assim, parte da natureza humana; todos os homens, bons e maus, “desejam-na: “Todos os homens querem possuir vida feliz, pois mesmo os que vivem mal não viveriam desse modo, se não acreditassem que, assim, são, ou que podem vir a ser felizes. Que outra coisa te convém pedir se não o que bons e maus procuram adquirir, ainda que somente os bons consigam?” (*Ep.*, 130 IV, 9⁷). Esse é o problema – a felicidade humana – que perpassa toda produção literária de Agostinho, desde os primeiros diálogos filosóficos,

passando pelas dezenas de obras filosófico-teológicas e centenas de cartas e sermões.

Já nos primeiros “*Diálogos Filosóficos*”, escritos no “retiro de Cassiciaco”, logo após sua conversão, a grande preocupação de Agostinho era responder às questões: Onde está a felicidade? Como e onde o homem pode ser feliz? No *Diálogo Sobre a Vida Feliz*, por exemplo, tentando responder a essas questões, depois de buscar e não encontrar, entre os bens materiais, um que possa trazer a “Verdadeira Felicidade”, uma vez que são todos mutáveis, concluí uma primeira parte do “Diálogo” dizendo: “Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte”(De beat. vit., I, 12). No final do “Diálogo”, chega à conclusão de que a “verdadeira felicidade” está em Deus, ou, só é verdadeiramente feliz quem possui a Deus⁸.

Assim sendo, a busca da felicidade do homem converte-se na procura ou busca de Deus, o único que pode dar-lhe consistência e estabilidade.

2 O problema da verdade: a busca de Deus no interior do homem

Em *As Confissões*, Agostinho diz que jamais duvidou da existência de Deus, o problema é como e onde encontrá-Lo⁹, pois, mesmo quando andou por caminhos tortuosos, no maniqueísmo, por exemplo, acreditou em Deus, ainda que de forma confusa, ao transformá-Lo numa substância corpórea. Seu problema vital não se expressa na pergunta sobre o que procurar, mas como e onde devo procurar:

Então, como Vos hei de procurar, Senhor?
Quando Vos procuro, meu Deus, busco a vida
feliz [...] Como procurar então a vida feliz?

Não a alcançarei enquanto não exclamar:
'Basta, ei-la'! Mas onde poderei dizer estas
palavras? Como procurar essa felicidade?
(*Conf.*, X, 20).

Ainda nas *Confissões*, livro X, depois de um belíssimo diálogo com a natureza, onde procura e não encontra Deus no mundo exterior, Agostinho chega à conclusão de que Deus, ou a Verdade, habita no interior do homem, e diz:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão
nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis
dentro de mim, e eu lá fora a procurar-
Vos! Disforme, lançava-me sobre estas
formosuras que criastes. Estáveis comigo, e
eu não estava convosco! (*Conf.*, X, 27).

Ao rever a atitude de inquietação e angústia que dominou toda sua vida, dá-se conta de que, na realidade, nunca desejou outra coisa senão a Verdade, e que a Verdade é o próprio Deus, e que Deus se encontra no interior do homem, na sua alma. Logo, essa inquietação não é, senão, a ânsia por conhecer a si mesmo e a Deus.

Por isso, nos Solilóquios, outro "Diálogo Filosófico", escrito no "retiro de Cassiciaco", depois de uma longa e belíssima oração a Deus, assim inicia o diálogo consigo mesmo, ou seja, com a Razão:

A - Eis que já orei a Deus.

R - Pois bem, o que queres saber?

A - Tudo o que acabo de pedir em minha oração.

R - Resume isso brevemente.

A - Desejo conhecer a Deus e a alma.

R - E nada mais?

A - Nada mais absolutamente! (*Sol.*, II, 2,7).

Deus e a alma não constituem duas investigações separadas. Com efeito, Deus está na alma e revela-se na sua interioridade. Procurar Deus significa procurar a alma e procurar a alma significa reclinar-se sobre si mesmo, reconhecer-se na própria natureza espiritual e confessar-se: “Senhor, tu estavas, certamente, dentro de mim, mas eu me tinha afastado de mim mesmo e não me encontrava. Quanto mais a ti?” (*Conf.*, V, 2). Por isso, no Tratado *Sobre a Verdadeira Religião*, recomenda: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem” (*De vera rel.*, VI, 39, 72).

Em diversas obras, Agostinho insiste na necessidade que tem o homem de desprender-se das coisas materiais, ligadas aos sentidos corporais, e conhecer-se a si mesmo, no fundo de sua alma, como meio para se chegar à Verdade:

Viajam os homens para admirar a maravilhosa altura dos montes, a imensidão das ondas do mar, a vertiginosa corrente dos rios, a interminável latitude dos oceanos e o prodigioso curso dos astros, e se esquecem do muito que há de admirar-se e de conhecer-se em si mesmo (*Conf.*, X, 8).

E, ainda, no *Comentário aos Salmos*: “Quantas riquezas atesoura o homem em seu interior! Mas de que lhe servem, se não se sondam e se investigam?” (*Inarr. in Ps.*, 76, 9).

Nesse sentido, a procura do homem, por si mesmo, é a procura de Deus; só no seu interior o homem pode encontrar Deus, e só em Deus o homem encontra a “Verdade”.

3 A reviravolta epistemológica: por uma “filosofia cristã”

Como se vê, ao colocar a Verdade – Deus, ao mesmo tempo como imanente e transcendente ao homem, Agostinho transforma o princípio filosófico-natural de Sócrates: “*Conhece-te*

a ti mesmo” em um princípio filosófico-religioso-cristão: “Que eu me conheça e que te conheça, Senhor!” (*Sol.*, II, 1, 1), superando, assim, a Filosofia Antiga, da qual é herdeiro.

E para transformar o princípio filosófico-natural em princípio filosófico-religioso, introduz um importante elemento para a compreensão de sua especulação filosófica racional: a Fé revelada, que daria um caráter original ao seu pensamento filosófico, que se caracterizaria por uma “Filosofia Cristã”.

Na epistemologia agostiniana da Verdade, a Fé é a condição da procura que não teria guia nem direção sem ela. É o que vemos, por exemplo, no Tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, outra obra escrita ainda no “espírito de Cassiciaco”, em mostra que a primeira condição para se compreender a Verdade é a Fé:

De facto, se não fosse uma coisa acreditar [por testemunho] e outra inteccionar, e se não se devesse primeiro acreditar [por testemunho] nas verdades superiores e divinas que aspiramos a inteccionar, sem razão teria dito o profeta: *se não acreditares, não entenderéis* [...] Efetivamente, nem se pode dizer ter encontrado aquilo em que se acredita, mas é desconhecido [por intecccção], nem alguém se torna capaz de conhecer a Deus, se antes não acreditar [por testemunho] no que depois há de conhecer [por intecccção](*De lib. arb.*, II, 2, 6).

Como se vê, Agostinho faz uma perfeita conciliação entre a Fé (primeira condição para alcançar a Verdade -Deus) e a Razão ou Filosofia, chegando à sua máxima de “*Crede ut intellegas, intellege ut credas*”, ou seja: “Crê para que a Fé ajude o intelecto a entender; entender, para que o intelecto procure a Fé”(De lib. arb., II, 2, 6). Essa união perfeita entre Fé e Razão, levaria o comentador Peter Brown a afirmar:

De fato, toda filosofia de Agostinho é Filosofia Cristã, desenvolvendo-se no âmbito da Fé, não sendo senão esforço para reencontrar, pela Razão, a verdade recebida por via da autoridade. Todos reconhecem que a necessidade de ‘crer para compreender’ é exigência essencial do agostinianismo, completada pelo ‘compreender para melhor crer’¹⁰.

Ao vincular Fé e Razão, nivelando-as a um único plano – de uma “Filosofia Cristã” –, Agostinho aponta qual o problema/objetivo da Filosofia/teologia como um todo: a busca da Verdade – Deus, conforme vemos no Tratado *Sobre a Cidade de Deus*, ao analisar a importância dos Filósofos, especialmente Platão: “Que o filósofo tenha amor a Deus, pois, se a felicidade é o fim da Filosofia, gozar de Deus é ser feliz”(De civ. Dei, VIII, 9).

Para ele, o Filósofo procura a Verdade – Deus, não simplesmente para ser sábio, mas para ser feliz, e coloca tal felicidade onde realmente ela se encontra, a saber, “na posse de um bem imutável [...] a Verdade – Deus”(De civ. Dei, VIII, 9). Por isso, quem procura a Verdade busca a Deus, e só ao encontrar a Verdade-Deus encontrará a felicidade.

Assim, tentando responder aos questionamentos sobre onde encontrar a felicidade ou como pode o homem ser feliz, não tem dúvidas de que uma só é a resposta: a Sabedoria-Verdade. Sabedoria, entretanto,

que é a posse do conhecimento, da Verdade tal, capaz de saciar plenamente a aspiração humana pela beatitude. E proclama ele, com convicção, ser a Sabedoria um dos nomes de Deus, mais precisamente, o nome de Cristo, o Filho de Deus¹¹.

No Diálogo *Sobre a Vida Feliz*, por exemplo, Agostinho deixa bem claro esta afirmativa, ao dizer:

Justamente aprendemos pela autoridade divina, que *o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus* (1Cor 1,24); e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus [...] Mas, na vossa opinião, qual há de ser a Sabedoria senão a Verdade? Com efeito, também está dito: *'Eu sou a Verdade* (Jo 14,6) (*De beat. vita*, IV, 34)¹².

4 O problema do conhecimento: a busca da Verdade-Deus

Como vimos, apesar de considerar a Fé como condição primeira para se chegar a Verdade-Deus, Agostinho dá capital importância à Razão no processo do conhecimento dessa Verdade, conforme vemos no Tratado *Sobre a Verdadeira Religião*.

Deus emprega dois meios: a Autoridade e a Razão. A Autoridade exige a Fé e prepara o homem para a reflexão. A Razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A Autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida da Razão, ao considerar Aquele em quem deve crer. Certamente, a Suma Autoridade será verdade conhecida com evidência (IV, 24,45).

Por isso, no Tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, Livro II, que traz como subtítulo "A Existência de Deus", tentando refutar as palavras do cético: "*não há Deus*"(Sl. 53,1)¹³, começa por procurar uma verdade racional segura (evidente) para daí chegar a uma certeza maior – Deus. Essa primeira verdade é que o homem existe, vive e pensa. Vejamos como chega a essa verdade primeira.

- A - Assim, pois, e para partirmos de verdades evidentes, pergunto-te, antes de mais, se tu existes. Ou receias porventura enganar-te a respeito desta pergunta, quando, se não

existisses, de modo nenhum poderias enganar?

E - Passa já a outras considerações.

A - Por conseguinte, sendo evidente que existes, e que isso não seria para ti evidente de outra maneira, se não vivesses, também é evidente isto - que tu vives. Inteleccionas que estas duas realidades são evidentíssimas?

E - Intelecciono perfeitamente.

A - Logo, é também evidente esta terceira realidade, a saber - que tu inteleccionas.

E - É evidente.

A - Qual de entre essas três realidades se te afigura prevalecer?

E - A inteligência [...] (II, 3,7)¹⁴.

O diálogo continua e, a partir dessas três verdades racionais seguras, Agostinho chega à certeza de uma verdade maior: a existência de Deus, mas que não iremos demonstrar aqui.

Usando, assim, da mesma arma do cético (a Razão), Agostinho destrói ou desmantela-os, mostrando, não só aqui, mas em diversas outras obras, como, por exemplo, no *Contra os Acadêmicos*, outro “*Diálogo*” do “retiro de Cassiciaco”, que “evidentemente são ridículos os Acadêmicos, que pretendem seguir o verossímil, ignorando o verdadeiro” (*Contra acad.* II).

Por isso, ter afirmado os comentadores Philotheus Boehner e Étienne Gilson:

Estamos aqui em face de um acontecimento singular na História da Filosofia. É pela primeira vez que nos deparamos com uma prova da existência de Deus baseada na mais evidente das verdades, a saber, na

existência da consciência conhecente. Não só isso, Agostinho funda a evidência desta verdade na existência do próprio sujeito que duvida, abalando assim o ceticismo pela raiz, isto é, pelo mesmo ato que lhe serve de fundamento¹⁵.

Tendo chegado à certeza de três verdades seguras, a saber: que ele existe, vive e pensa e, entre essas três verdades, dado primazia à última, visto que, pelo pensamento, o sujeito pensante sabe que vive e existe, pois não poderia pensar sem viver e nem viver sem existir, Agostinho constrói uma “teoria do conhecimento”, apresentando três níveis, organizados hierarquicamente, correspondentes às três verdades primárias: conhecimento sensível (existir); sensação (viver) e Ciência ou Razão (pensar).

4.1 O conhecimento sensível e a sensação

A primeira preocupação de Agostinho é destacar a diferença entre os objetos sensíveis ou corpóreos e o conhecimento produzido sobre eles – a sensação. Para ele, os objetos corpóreos são atingidos pela sensação, da qual eles são a causa, mas eles, em si mesmos, são incapazes de sensação, ou de produzir conhecimento. Os objetos corpóreos estão no nível do existir, ou exterior; a sensação, ao contrário, no nível do viver, é interior, produzida na alma. Ou seja, o processo do conhecimento humano parte do interior para o exterior. Não são os objetos que produzem conhecimento no homem, mas o homem que sensoria os objetos.

Apesar de afirmar que a sensação é própria da alma, diz que esta necessita do corpo (sentidos corpóreos) para se manifestar. Entretanto, longe de ser algo ativo, o corpo é passivo, é apenas um veículo, um meio utilizado pela alma para

realização da sensação. A alma, ao contrário, é algo ativo, que se utiliza do corpo para produzir sensação (conhecimento):

Está claro, pois, que já não é o corpo que atua sobre a alma, e sim a alma sobre o corpo. Considerada em si mesma, a alma reside nos órgãos corporais, está presente neles, e de certo modo, está de sentinela neles [...]. Longe de se manter passiva, a alma é eminentemente ativa, pois é ela que dirige sua atenção aos respectivos órgãos corporais; é ela que vê, que cheira, que prova¹⁶.

Os sentidos corpóreos, os olhos, por exemplo, neste caso, estão no nível do existir, assim como uma pedra, que em si mesma não cria conhecimento: “Com efeito, uma coisa é o sentido pelo qual o animal vê, e outra o sentido pelo qual, ao ver, evita ou busca as coisas que sensoria. O primeiro sentido encontra-se nos olhos; o segundo, internamente, na sensibilidade”(De liv. arb., II, 3,9). Fica claro, portanto, que, no processo do conhecimento, existem três realidades: o objeto, os sentidos (meio) e a sensação¹⁷.

Logo, para Agostinho, o que na Filosofia Moderna (no empirismo) chamamos de conhecimento sensível, produzido pelos sentidos corpóreos, a rigor, não é conhecimento. O primeiro nível do conhecimento propriamente dito é a sensação, produzida pelo sentido interior – a alma. O corpo, apesar de necessário, é apenas um instrumento.

Tal posicionamento levaria Agostinho a reconhecer que, embora o homem participe da perfeição do Ser através de sua alma, considerada um bem superior, nem por isso, o corpo, considerado como parte inferior, deixa de fazer parte da natureza humana. Pois, mesmo que a alma seja superior (substância espiritual), ela necessita de um corpo para com ele formar uma substância completa: o homem. Nesse sentido, o

corpo não é mero acidente; ele faz parte, também, da natureza do homem; “com efeito, o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; faz parte de sua natureza”(De civ. Dei, I, 8).

Assim sendo, Agostinho fala da existência de duas luzes no homem: uma corporal, própria dos sentidos externos, e outra espiritual, própria do sentido interno, ou da alma, que capacita a corporal a ver os objetos.

Apesar de não ser um mal em si¹⁸, o corpo tem o poder de ofuscar a alma, ou de a iludir com suas percepções sensíveis (falso conhecimento), conforme diz no Tratado *Sobre a Trindade*:

Ó alma, olha se podes. Oprimida que estás pelo peso do corpo sujeito à corrupção e curvada sob múltiplos e variados pensamentos terrenos. Olha bem, e compreendes, se podes: *Deus é a verdade!*(Sb 9,15). Mas não, não podes, pois resvalas para os pensamentos terrenos e rotineiros. Qual é pois, eu te peço, esse peso que te faz recair, senão o das impurezas contraídas pelo vigo das paixões e erros de tua peregrinação (De Trin., VIII, 2,3).

Por isso, enquanto a alma se deixar levar pelos sentidos externos não atingirá o nível da Razão; é preciso transcender os sentidos corpóreos para atingir o mundo da Ciência, ou das verdades universais: “Todavia, a não ser que o ultrapasse, o que nos é transmitido pelos sentidos do corpo não pode chegar à Ciência”(De liv. arb., II, 3,9)¹⁹.

Além disso, Agostinho acreditava que o homem (corpo e alma) é um ser individual, o que resulta serem as duas luzes (dos sentidos externos, enquanto meio ou instrumento, e do sentido interno – a alma) diferentes para cada indivíduo, pois, se assim não fosse, pelos sentidos externos, os olhos, por

exemplo, “eu não poderia ver pelos meus olhos o que tu não viesses [...]. Por esse fato é evidente que os teus sentidos são apenas teus, e os meus apenas meus”(De lib. arb., II, 7,15). Da mesma forma, acontece quanto ao sentido interior: a sensação de sabor provocada por um mesmo alimento, por exemplo, não causa a mesma sensação em duas pessoas. Disso se segue que, sendo os sentidos externos e o interno particularizados, não podemos chegar, através deles, às verdades universais (Razão ou Ciência), mas só a conceitos particulares.

4.2 A sensação e a razão

No Tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, Agostinho tem certeza de que o sentido interior, pelo qual sensoriamos os objetos, é superior aos objetos sensíveis, incluindo aí os sentidos corpóreos. Entretanto, apesar de ser superior, o sentido interior ainda não é a Razão, visto que, até os animais a possuem:

Com efeito, uma coisa é o sentido [externo] pelo qual o animal vê, e outra o sentido [interno] pelo qual, ao ver, evita ou busca as coisas que sensoria. O primeiro sentido encontra-se nos olhos; o segundo, internamente na sensibilidade. Por meio deste segundo, os animais ou buscam e se apossam do prazer que sentem, ou evitam e repelem pela dor que experimentam, não só os objetos que vêem, mas também os que são captados pelos demais sentidos do corpo [...]. Como disse, não podemos a este mesmo chamar-lhe Razão, pois é evidente que este até nos animais existe (De liv. arb., II, 3,8).

Ainda no Tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, referindo-se ao sentido interior, pergunta:

- A - Não será ele [a alma] a mesma Razão, de que os animais carecem?
- E - Eu penso antes que por meio da Razão, nós percebemos que existe certo sentido interior, ao qual, pelos bem conhecidos cinco sentidos, são comunicados todos os objetos sensorizados [...] Conhecendo por meio da Razão este outro, como disse, não podemos a este mesmo chamar-lhe de Razão (II, 3, 8)²⁰.

Desse modo, Agostinho dá-nos notícia de um terceiro sentido, infinitamente superior à alma, chamado Razão:

São evidentes os dados seguintes: pelos sentidos externos sensoriam-se os objetos corpóreos; esses mesmos sentidos não podem ser sensorizados pelos próprios sentidos; pelo sentido interior, porém, sensoriam-se não apenas os objetos corpóreos por meio dos sentidos externos, mas também os mesmos sentidos externos; finalmente, pela Razão, ela mesma e todos esses dados são conhecidos, ficando incluídos na Ciência (*Idem*, II, 4, 10)²¹.

Logo, conclui:

É inegável, com efeito, que não só temos corpo, mas também certa vida [...] fenômenos que verificamos também nos animais. Temos, além disso, um terceiro princípio, por assim dizer cabeça ou vista da nossa alma, ou o que mais adequadamente se possa aplicar à nossa Razão ou inteligência (*Idem*, II, 6, 13).

Portanto, para Agostinho, esta terceira verdade: Razão (pensar), não só é diferente das outras duas, mas é a mais importante, pois é através dela que o sujeito pensante sabe que existe e vive. Essa terceira verdade só o homem a possui: “Assentamos igualmente que das três realidades é prevalente a que só o homem possui além das outras duas, ou seja, a de inteccionar” (*Idem*, II, 6, 13)²².

Diferente dos conhecimentos produzidos pelos sentidos externos e interior, que são individualizados, defende que as verdades racionais são comuns e acessíveis a todos. Pois, “se existe a idéia de uma sabedoria que tu podes ver e que eu o saiba, e que eu posso ver sem que tu o saibas, e que por isso não podemos mostrar um ao outro, e contudo é idêntica em todos, é mister admitir que tal idéia nos seja igualmente acessível a todos”(De lib. arb., 10,28). E cita, como exemplo de verdades racionais, a essência do número matemático, que

está presente a todos os que são dotados de Razão, de modo que todos os pretendem fazer contas se esforçam por aprendê-la, cada um pela própria Razão e intelecto. Uns conseguem mais facilmente, outros mais dificilmente; outros de modo nenhum, embora essa verdade se mostre igualmente a todos os que são capazes de a captar (*Idem*, II, 8,20).

Tais verdades são transcendentais, pois não pertencem a nenhuma alma em particular, e em todos se fazem presentes.

4.3 A razão e a verdade

Agostinho fala da Razão como um terceiro princípio, pelo qual o sentido interior julga todas as coisas:

Temos outro sentido, [...] sentido infinitamente superior, pelo qual sentimos o justo e o injusto, o justo por uma espécie inteligível, o injusto pela privação de tal espécie (*De civ. Dei*, XI 27,2).

Mas a razão ainda não é a Verdade. A razão é o olho, ou o sol que ilumina a alma para ver e julgar as coisas: “A razão é o olhar da alma”(Sol., II, 6,13).

A razão é o meio ou a mediadora, entre o nosso sentido interior (a alma) e as Verdades Eternas, imutáveis e universais, pois, sendo os seres humanos mutáveis e contingentes, não podem conhecer, por um contato direto, as Verdades Eternas, mas só por mediações, por “leis” ou “normas” racionais. Agostinho apresenta como exemplo de leis ou normas racionais pertencentes ao mundo das Verdades Eternas, os modelos ideais da matemática, da estética e da ética. Não que os conteúdos desses ideais pertençam ao mundo das Verdades Eternas, ou que sejam verdades em si mesmos, mas apenas suas “leis ou normas”, segundo as quais a Razão julga todas as coisas. Assim sendo, quando julgamos uma coisa quadrada, ou igual, ou semelhante, por exemplo,

é segundo a lei da quadratura que se julgará uma praça quadrada, uma pedra quadrada, um quadro e uma jóia quadrada; é segundo toda lei da igualdade que se julgará harmonioso o caminhar de uma formiga, bem como o caminhar de um elefante [...] uma vez que esta lei de todas as artes é absolutamente imutável [...] parece suficientemente que há, acima de nossa alma, uma lei a que se chama Verdade (*De vera rel.*, 30, 56).

Essas Verdades Eternas, imutáveis e universais estão presentes em todos os homens, não como reminiscência, ou recordação, como em Platão, mas por Iluminação Divina, emanção ou participação na mente do homem, ou seja, mediante uma Luz interior, “a verdadeira luz, aquela que ilumina todo o homem vindo a este mundo” (*De Trin.*, XII, 24) e pela qual a Razão toma consciência da presença da Verdade – Deus: “Vários são os dotados de vista mais aguda que a nossa, para ver a luz sensível, mas não podem atingir a luz incorpórea, cujos raios iluminam a alma [...] E a medida de nossa participação

nessa luz é a medida de nossa inteligência”(De civ. Dei, XI, 27)²³. Portanto, se a razão é superior à alma, a Lei que lhe dá suporte é maior ainda, e essa Lei é a Lei divina:

É incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus [...] Assim sendo, a alma toma consciência de que não é por si mesma que pode julgar sobre a forma e o movimento dos corpos. Ao mesmo tempo, ela reconhece que sua própria natureza é superior à natureza daquelas coisas sobre as quais julga. Contudo, reconhece também, ser ela mesma de natureza inferior àquela de quem recebe o poder de julgar. E que não é capaz de julgar sobre essa natureza que lhe é superior (De vera rel., VI, 31, 57)²⁴.

Sendo a razão a intermediária entre as Verdades Eternas e a alma, e estando esta diretamente ligada ao mundo sensível, pois utiliza-se dos sentidos corporais, Agostinho chega a falar de duas razões no homem, ou melhor, é como se nossa Razão estivesse dividida em duas partes. Uma parte é inferior, que cuida do mundo sensível, que é a parte da alma ligada ao mundo sensível. A essa parte, ou a atividade desta Razão, dá o nome de Ciência, que é a atividade da Razão responsável pelas coisas temporais: “Prossigamos agora, com a ajuda do Senhor, o estudo já começado sobre a parte da razão com a qual a Ciência se relaciona, isto é, com o conhecimento do temporal e do mutável, necessário”, e ainda: “Ora, o apetite sensível é vizinho da razão que se aplica à Ciência, visto que é sobre os próprios objetos temporais percebidos pelos sentidos do corpo que a Ciência – dita Ciência da ação –, raciocina”(De Trin., XII 12,17). A outra é a parte superior, pela qual atingimos as coisas superiores: “Chegamos, agora, ao assunto que nos determinamos a considerar: a parte mais nobre da alma humana

pela qual se conhece a Deus, ou se pode vir a conhecê-lo. Vamos procurar aí a imagem de Deus”(De Trin., XIV 8,11).

Há, portanto, duas funções da razão no homem; a razão da ação (da Ciência) e a razão da contemplação (da Verdade), mas é uma única Razão: “Esta dissertação que nos levou a procurar na mente de todo homem uma espécie de matrimônio entre a Razão da contemplação e a da ação, sem que essa distribuição de funções próprias de cada uma comprometesse a unidade da mente”(De Trin., XII, 12, 19).

Com essa divisão de funções, Agostinho faz uma distinção entre Ciência e Verdade. Estando a primeira contida na segunda, como diz o Apóstolo: “A um, o Espírito dá a sabedoria; a outro, a ciência, segundo o mesmo Espírito” (1Cor 13,12): Há diferença entre a contemplação dos bens eternos e a ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais [...] Por isso, considero que se deva estabelecer diferença entre o dom de falar com Ciência e o dom de falar com Sabedoria”(De Trin., XII 14, 22 e 25), e conclui: “A Sabedoria é o conhecimento intelectual das Realidades Eternas; e a Ciência, o conhecimento racional das coisas temporais. E a primeira, sem nenhuma dúvida, tem a preferência”(De Trin., 15,24).

Dentro da mesma linha de raciocínio, faz uma distinção entre ser “douto” e ser “sábio”, ou entre a sabedoria do homem (Ciência) e a Sabedoria de Deus (Verdade). E citando o caso de Pitágoras, diz: “Este, não ousando intitular-se sábio, preferiu dizer-se filósofo, ou seja, amante da sabedoria”(De Trin., XIV 1,1).

Por isso, fugindo de uma visão panteísta, Agostinho diz que a Verdade (Deus) é, ao mesmo tempo, interior, por estar presente na nossa mente (na alma), e transcendente, por ser universal, pois está presente em todos os homens e não pertence a nenhum em particular. Daí nos recomenda:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da Razão (*De vera rel.*, VI, 39, 72).

Sendo a Verdade, ao mesmo tempo, imanente e transcendente ao homem, prega, mais uma vez, a necessidade de uma purificação da alma como meio de participar do mundo das Verdades Eternas - Deus: "Faz-se mister, por isso, purificar nossa mente para podermos contemplar inefavelmente o inefável" (*De Trin.*, I, 1,3). E para tal, otimisticamente, conta com dois elementos; a Fé revelada: "Não conseguindo ainda essa purificação, alimentamo-nos da Fé, conduzidos por caminhos mais praticáveis a fim de sermos capazes de chegarmos a compreender a Deus" (*Idem*, I, 1,3) e a Graça Divina, pois, dadas nossas fraquezas humanas, por si só, o homem não tem forças para alcançar a Deus. Temos que contar com a graça redentora de Deus, encarnada no seu Filho, o Mediador, Cristo: "A alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará eternamente e será feliz" (*Idem*, XIV 12,15).

Agostinho critica aqueles que pensam que, por conta própria, ou simplesmente pela via da razão prática, podem alcançar a Deus: "Há alguns que julgam poder alcançar a purificação, unir-se a Deus pelas próprias forças e assim chegar à contemplação de Deus. Esses se mancham sumamente pela própria soberba" (*De Trin.*, IV, 15,20), e aponta dentre eles os filósofos, inclusive os platônicos, como por exemplo, nas *Confissões*, quando ao comparar a arrogância dos livros platônicos com a humildade proposta pelas Cartas paulinas, diz:

Neles não se aprende o segredo da piedade cristã, nem as lágrimas da confissão, nem o sacrifício de um coração contrito e humilde, nem muito menos a ainda a graça desse cálice santíssimo que encerra o preço de nossa redenção [...] Nos livros platônicos ninguém ouve Aquele que diz: *‘Vinde a Mim vós que trabalhais’*. desdenham em aprender d’Ele que é manso de coração: *‘Escondestes estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelastes aos humildes’* (Mt 11,25) (*Conf.*, VII, 21).

E referindo-se aos momentos em que esteve envolvido com eles diz: “Tagarelava à boca cheia como um sabichão, mas se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria *perito* mas *perituro*. Já então, cheio de meu castigo, começava a querer ser um sábio; não chorava e, por acréscimo, inchava-me com a Ciência”(*Conf.*, VII,20).

Também diz que, para alcançar a Deus, é necessário transcender a razão, entregar-se gratuitamente na busca da face incompreensível, ou inefável de Deus. É viver em Deus, embora ainda não o tendo plenamente. É seguir as palavras do Eclesiástico que diz: *“Aqueles que me comem, terão mais fome; e os que me bebem, terão mais sede”* (Eclo 24,29). E para que isso aconteça, só há um caminho – a humildade cristã. Só os humildes de coração contemplarão a Deus ou a Verdade. No nível da razão os homens se contentarão com a Ciência.

Portanto, concluindo, diríamos que, para Agostinho, o conhecimento humano se dá em três níveis: o conhecimento sensível (existir), a sensação (viver) e a razão ou ciência (pensar). Além disso há um quarto grau, que é a Verdade. Mas esse foge ao domínio do homem. A Verdade pertence a Deus, a ela o homem só contempla por iluminação mediante a ajuda da Graça Divina.

Notas

- ¹ Marcos Roberto Nunes Costa é Doutor em Filosofia. Professor do Mestrado em Ciências da Religião – UNICAP. E-mail: marcosc@unicap.br
- ² Marlesson Castelo Branco do Rego é Mestrando em Ciências da Religião – UNICAP. E-mail: marlesson@oi.com.br
- ³ RUBIO, Pedro. **Toma e lê!**: síntese agostiniana. São Paulo: Loyola, p. 398, nos diz que, na Coleção Latina de Escritores Cristãos (MIG-NE), encontram-se mais de 150 títulos diferentes, sem contar as centenas de Cartas, Sermões e pequenos Tratados.
- ⁴ MORAES JUNIOR, Flávio Queiroz de (Ed.). **Implicações penais das estruturas agostinianas**. São Paulo: 1971. p. 7.
- ⁵ *Ibid.*, p. 9.
- ⁶ RAMOS, Francisco Manfredo T. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “De civitate Dei”. São Paulo: Loyola, 1984. p. 48.
- ⁷ Desta Carta temos uma tradução brasileira: AGOSTINHO, Santo. **Carta a Proba e a Juliana**: direção espiritual. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. 99 p. Igualmente no Tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho, servindo-se das palavras de Cícero, em o “*Hortênsios*”, diz: “Todos certamente queremos ser felizes”(XIII, 5,7).
- ⁸ Mais tarde, no Tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho confirmaria a idéia de que o único e verdadeiro bem imutável é Deus: “Dizemos existir apenas um bem imutável, Deus, uno, verdadeiro e feliz”(XII, 1). O mesmo seria dito em *As Confissões*: “A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra”(X, 22).
- ⁹ Em *As Confissões*, Agostinho diz: “Sempre acreditei que existíeis e cuidáveis de nós, não obstante ignorar o que devia pensar de Vossa substância, ou que caminho nos levaria ou conduziria a Vós”(VI, 5).
- ¹⁰ BROWN, Peter. **La vie de saint Augustin**. Trad. de Jeanne Henri Marrou. Paris: Éditions du Seuil, 1971. p. 109.
- ¹¹ GILSON, Étienne. **Introduction a l'étude de saint Augustin**. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949. p. 1.
- ¹² Encontramos também tal identificação no Tratado *Sobre a Trindade*, quando diz: “E, portanto, o Pai é sabedoria, o Filho é sabedoria, o Espírito Santo é sabedoria, mas não são três sabedorias, e sim uma só sabedoria, porque neles o ser se identifica com o saber e o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma só essência”(VII, 3, 6).
- ¹³ A colocação do problema encontra-se nos seguintes termos: “Pois bem, supõe que algum daqueles insensatos de que está escrito

- disse o insensato no seu coração: não há Deus (Sl. 53,1) - te dissesse isto mesmo. Supõe que ele não estivesse resolvido a assentir contigo [por testemunho] ao que tu assentes, mas sim a saber se era verdade o que admities. Abandonarias esse homem, ou acharias que era teu dever convencê-lo por meio da Razão?"(*De liv. arb.*, V, 5).

- 14 Encontramos a mesma estrutura de raciocínio no Tratado *Sobre a Trindade*, quando Agostinho diz: "Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida, se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa"(X, 10, 14). Já no Tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho fala destas três certezas como três níveis ou graus da alma ou *animus*: "O primeiro, que circula por todas as partes do corpo que vice e não tem sentido, mas, apenas, força para viver. Tal força, diz Jarsão, infiltra-se em nosso corpo, nos ossos, nas unhas e nos cabelos, do mesmo modo que no mundo as árvores se alimentam e crescem sem sentido e de certa maneira vivem. No segundo grau a alma é sensitiva e comunica a sensibilidade aos olhos, aos ouvidos, ao nariz, a boca e ao tato. O terceiro grau, ou seja, o grau supremo, é o espírito, em que domina a inteligência, nobre privilégio de que, exceto o homem, todos os animais carecem" (*De civ. Dei.*, VII, 23,1).
- 15 BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 2. ed. Trad. e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 154.
- 16 *Ibid.*, p. 160.
- 17 Nos *Solilóquios*, Agostinho faz esta distinção da seguinte forma: "Com efeito, não é a mesma coisa ter olhos e olhar, assim como olhar não é o mesmo que ver. A alma necessita pois destas três condições: ter olhos para bem se servir deles; olhar e ver"(II, 6,12). O mesmo aparece no Tratado *Sobre a Trindade*, quando diz: "Por conseguinte, as três realidades: o objeto visto, a própria visão e a atenção do espírito que enlaça uma coisa a outra, são bem fáceis de serem distinguidas, tanto pela peculiaridade de cada um, como pela diferença de suas naturezas"(XI, 2,2).
- 18 Em diversas de suas obras, e em diversos momentos, Agostinho insiste em afirmar que "nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal"(*De civ. Dei*, X I,22).
- 19 Esta mesma idéia reaparece no Tratado *Sobre a Trindade*, onde

- Agostinho prega a necessidade de passarmos das coisas materiais às espirituais, ou das coisas baixas às elevadas: “Assim como o corpo tem possibilidade natural, por estar ereto, de olhar para os corpos colocados nas maiores alturas, isto é, para os do céu; do mesmo modo a alma, substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um amor piedoso e justo”(XII, 2,2) e no Tratado *Sobre a Verdadeira Religião*, onde fala da passagem do “homem velho: exterior e terreno” ao “homem novo: interior e espiritual”(cf. II, 26, 48-49). Já nos *Solilóquios*, Agostinho prega uma dupla purificação do homem: do corpo (ascese) e da alma (moral), como meio para se alcançar a verdade. Do corpo, ou da saúde do corpo, porque, como vimos, este é instrumento para que a alma sensorie os objetos, e a alma precisa dele para reconhecer na natureza a beleza de Deus. E da alma, para poder alcançar as Verdades Eternas (Cf. *Sol.*, III, 9, 16-26).
- ²⁰ Também no Tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho tem essa certeza ao dizer: “Quando a essa parte de nosso ser que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais e que não nos é comum com os animais, certamente relaciona-se com a Razão”(De *Trin.*, XII, 2,3).
- ²¹ Igualmente, mais adiante diz: “Admito a existência dessa faculdade, seja ela qual for, e sem hesitação denomino-a sentido interior. Pois, a não ser ultrapassando esse mesmo sentido interior, o objeto transmitido pelos sentidos corporais poderá chegar a ser objeto de Ciência. Porque tudo o que sabemos, só entendemos pela Razão – aquilo que será considerado Ciência. Ora, sabemos, entre outras coisas, que não podemos ter a sensação das cores pela audição; nem a sensação do som pela vista. E esse conhecimento racional nós não o temos pelos olhos, nem pelos ouvidos, e tampouco por esse sentido interior, do qual os animais não estão desprovidos. Por outro lado, não podemos crer que os animais conheçam a impossibilidade de sentir, seja a luz pelos ouvidos, seja os sons pelos olhos; visto que nós mesmos só o discernimos pela observação racional e pelo pensamento” (De *lib. arb.*, I, 2,9)
- ²² O mesmo seria dito no Tratado *Sobre a Cidade de Deus*: “Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de Razão e inteligência, que o tornava superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente”(XII, 23). Já no Tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho chega à mesma certeza, porém, troca a palavra inteccionar por entender: “Ninguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe. Portanto, o ser que entende existe e vive, o que não acontece com o cadáver que não vive. Nem acontece com a alma dos animais, que vive, mas não entende. A alma humana, porém,

vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre”(X, 10, 13). Igualmente no Tratado *Sobre a Verdadeira Religião*, Agostinho diz: “Ninguém contesta que os animais irracionais vivem e sentem. Do mesmo modo é aceito ser superior a eles a alma humana. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ele tem de julgar. Com efeito, são encontrados muitos animais cuja vista é mais penetrante que a dos homens. Mas para levantar um julgamento sobre isso, não é possível a vida exclusivamente sensível. É preciso possuir Razão. O que está ausente nos animais é o que faz a nossa superioridade. O ser que julga é superior à coisa julgada – isso é fácil de se constatar. Além do mais, o ser racional não julga somente a respeito dos objetos sensíveis, mas também sobre seus próprios sentidos” (V, 29,53).

²³ Igualmente no Tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho fala por diversas vezes na idéia de participação, como: “Nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens (IV, 2,4); “A Sabedoria é sábia e é sábia por si mesma. E toda alma torna-se sábia pela participação na sabedoria”(VI, 1,2) e ainda: “A alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará eternamente e será feliz”(XIV, 12,15).

²⁴ O mesmo encontramos no Tratado *Sobre a Trindade*: “Se procurarmos o que possa existir de superior a essa natureza racional, e se investigarmos a verdade, encontraremos que essa verdade é Deus”(XV 1, 1).

Referências

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991, v. I, 414; v. II, 589 p.

_____. **Cartas a Proba e a Juliana**: direção espiritual. Trad. e not. de Nair de Assis Oliveira. Rev. de E. Gracindo. São Paulo: Paulinas, 1987. 99 p.

_____. **A vida feliz**: diálogo filosófico. Trad. e notas Nair de Assis Oliveira, rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1993, 109 p.

_____. **A Trindade.** Trad. e introd. de Augustino Belmonte. Rev. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p.

_____. **Confissões.** 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988, 367 p.

_____. **O Livre Arbítrio.** 2. ed. Trad. e notas de Antonio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, 1990, 367 p.

_____. **Solilóquios.** Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. Rev. de H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1993, 162 p.

_____. **A Verdadeira Religião.** 2. ed. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. Rev. de Gilmar Corazza. São Paulo: Paulinas, 1987, 213 p.

_____. **Comentário aos Salmos.** Trad. de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997. v. 2 - Salmos 51 a 100, 1202 p.

_____. **Contra os Acadêmicos:** diálogo em três livros. Trad. de Vieira de Almeida. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1957. 135 p.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã:** desde as origens até Nicolau de Cusa. 2. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982, 582 p.

BROWN, Peter. **La vie de saint Augustin.** Trad. de Jeane Henri Marrou. Paris: Éditions du Seuil, 1971. 537 p.

GILSON, Étienne. **Introduction a l'étude de saint Augustin.** 3. ed. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1949, 367 p.

MORAES JUNIOR, Flávio Queiroz de (Ed.). **Implicações penais das estruturas agostinianas.** São Paulo: 1971, 150 p.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o 'De Civitate Dei'. São Paulo: Loyola, 1984, 370 p.

RUBIO, Pedro. **Toma e lê!**: síntese agostiniana. São Paulo: Loyola, 399 p.

O PANO DE FUNDO

HISTÓRICO-SOCIORRELIGIOSO-CULTURAL

DA JUSTIÇA NO ORIENTE ANTIGO

PROF. DR. PAULO FERREIRA VALÉRIO¹
FRANCISCO NAIRTON DE SOUZA ALVES²

Resumo

Este breve ensaio em torno do pano de fundo histórico-sociorreligioso-cultural da justiça no Oriente Antigo faz parte de um projeto mais amplo que pretende percorrer ainda a paisagem do Pentateuco, dos Livros Históricos e dos Livros Proféticos como um todo, até desembocar, finalmente, na temática da justiça tal qual aparece no livro do profeta Isaías. Da pesquisa, resultou claro que a preocupação com a justiça não é algo originário da Bíblia, mas um anseio que lateja no coração de todos os povos antigos, embora a concepção de justiça pudesse revestir-se de matizes diferentes. Israel apropria-se de elementos concernentes à justiça, presentes em outros povos, e os enriquece com o que lhe é peculiar: a experiência de uma vida fundada na aliança com Deus, única fonte e inspiração para a prática da justiça. Quando os governantes e o povo se desviam desse modo de conceber a justiça, entram em cena os profetas para denunciar os erros e corrigi-los.

Palavras-chave: justiça, Oriente Antigo, cultura, sociedade

Abstract

This short paper on the historical, social, religious and cultural background of justice in the Ancient Orient is part of a larger project which still intends to go over the landscape of the Pentateuch, the Historical Books and the Prophetic Books as a whole until to arrive, finally, at the same theme of justice as it appears in the Book of Isaiah. As a result, it became clear that the concern with justice is not something particular to the Bible, but a longing that throbs in the heart of all ancient peoples, although their views of justice could dress in very different colors. Israel takes possession of such common elements and enriches them with what it is peculiar to her: the experience of a life founded upon the covenant with God, the unique source and inspiration for the praxis of justice. When the king and the people would forget this and would go astray of this way of understanding justice, the prophets used to come into the scenery to denunciate the mistakes and to correct them.

Palavras-chave: Justice, Ancient Orient, Culture, Society

Introdução

Através das muitas pesquisas já realizadas acerca da justiça, percebe-se que a preocupação com a igualdade de direito perante a lei não é originária da Bíblia, mas existia também em outras tradições religiosas e jurídicas: os povos do Oriente Próximo Antigo já haviam formulado códigos de leis para melhor organização do estado. Exemplo disso é a lei de talião, na qual constavam determinações que procuravam evitar a dizimação dos povos.

Diante de muitos conflitos, fazia-se necessária a criação de normas e leis que facilitassem o governo do povo. Assim, foram criadas cidades-estados, governadas pelo deus, que detinha o poder sobre as terras, o templo e o seu solar, implantando-se, pois, uma cultura escravista, na qual o poder era mantido pela afirmação da lei divina.

A civilização do Oriente se desenvolveu, portanto, em meio à colisão tribal: o alvorecer da história nos apresenta como viviam os povos do Oriente Antigo, travando lutas na busca por justiça e pelo fim da escravidão.

Buscando delinear um pano de fundo consistente para o tema da justiça na Bíblia, mais precisamente, no livro do profeta Isaías (ambos os temas serão aprofundados na continuação da pesquisa), essa indagação inicial pretende rastrear a origem da concepção de justiça desenvolvida pelos povos no Oriente Próximo e Médio.

O Oriente Antigo

A região a que chamamos de Oriente Médio é a única do planeta que liga três continentes: África, Ásia e Europa. Essa região sempre recebia povos migrantes que enfrentavam dificuldades econômicas.

A guerra foi o grande mestre do início da civilização. A guerra obrigou esses povos a terem maior colisão tribal. Induziu-os à centralização do poder; ensinou-os a usar equipamentos de metal, que transformaram em armas; levou-os a colecionarem escravos, capturados nas batalhas, para o trabalho nas lavouras; fez com que eles clamassem por deuses que deveriam zelar pela segurança do grupo e pelo sucesso nas batalhas. Com sangue, sofrimento, conflito e luta, os homens construíram as primeiras sociedades³.

1 Mesopotâmia

A planície do Tigre e do Eufrates era disputada com arma na mão, já que em muitas ocasiões, povos estranhos tentavam nela estabelecer-se ou, simplesmente, pilhar os assentamentos sedentários.

Na Mesopotâmia, a organização da terra era feita de modo a facilitar a formação de cidades-estados, as quais, em sua maioria, eram muito pequenas. Não havia unificação permanente e total da terra, o que era considerado pecado contra os deuses. A cidade-estado era uma teocracia governada pelo deus, assim como as terras, o templo e o seu solar. Em torno do templo se desenvolvia a vida econômica. As pessoas eram súditas do deus, trabalhando na sua propriedade.

O rei mesopotâmico era um chefe militar. Para seu exército, eram necessários recursos humanos e materiais. A ele cabiam a administração e a justiça em seu nível mais alto, buscando fazer reinar, no mundo dos homens, uma ordem divina e natural: “O poder era mantido pela sanção da lei divina”⁴. Mesmo com essa afirmação tradicional de que a realeza era proveniente do céu, percebe-se que, na verdade, o poder era detido por uma assembléia da cidade, de onde se originou a realeza, antes como uma medida de emergência e depois como uma instituição permanente.

1.1 Lei do talião

Lei, norma ou costume que exigia que se castigasse ou vingasse a ofensa com o mesmo prejuízo ou mal que se havia causado à vítima⁵. O talião surgiu para evitar a dizimação dos povos, limitando a reação à ofensa a um mal idêntico ao praticado, sendo depois adotado no Código de Hamurábi e no livro do Êxodo.

1.2 Código de Hamurábi

Por volta do ano 1700 a. C., Hamurábi, o príncipe exaltado que temia a deus, conseguiu unificar as cidades da Mesopotâmia e iniciou a construção de uma imensa muralha em volta da cidade de Babilônia. Além disso, ele escreveu um código, ou seja, um conjunto de leis que diziam o que as pessoas e os reis podiam ou não fazer. Com isso, surgiu o primeiro código social e político da Antiguidade.

O mais importante de todos os feitos e conquistas realizados por Hamurábi foi o tal código de leis, publicado no final de seu reinado. No sentido moderno da palavra, não era um código de leis, mas a formulação de uma tradição legal que remontava ao terceiro milênio e era representado pelos códigos de Ur-Nammu, de Lipit-Ishtar e as leis de Eshnunna. Esse código continua sendo um monumento de importância do direito babilônico: redigido em acádio, recolheu e unificou as tradições sumérias e semíticas.

Hamurábi retomou as leis antigas, revisadas e tornadas operacionais para o reino inteiro. O código está gravado em cima de um monólito, representando Hamurábi homenageando a Shamash, deus do sol e deus da justiça, e recebendo dele as insígnias do poder. O ideal de Hamurábi era fazer brilhar o direito na Babilônia e nas regiões vassalas, afastando os maus

e os perversos, impedindo que o poderoso arruinasse o fraco. Ele colocou o direito e a eqüidade nos lábios do povo. Hamurábi proclamou-se pastor e portador da salvação. Ele recomendava ao homem prostrar-se diante do rei para escutar o texto da estela e assim saber seu julgamento, a decisão de seu caso, para que seu coração pudesse respirar. Eram exaltados aqueles que respeitassem as leis inscritas na estela. Invocando a autoridade dos deuses, ele buscava justificar a legitimidade de seus atos: o poder legislativo é divino, por isso pertence ao rei.

O código de Hamurábi atestava a existência de três categorias nas cidades: o homem, o homem livre e o escravo.

Para proteger o povo contra as extorsões dos poderosos, algumas disposições do código preveniam contra a corrupção dos juízes ou os abusos dos agentes. Para amenizar a sorte das categorias desfavorecidas, Hamurábi preconizava a distribuição de pequenas propriedades agrícolas, não somente aos nômades, mas também àqueles habitantes de nível inferior, como eram os *Mushkenu*⁶.

Segundo esse código, o escravo podia ser posto em liberdade ao final de três anos, e impunha-se a pena de morte àquele que lhe facilitasse a fuga ou que lhe desse guarida, quer pertencesse ao palácio, quer aos *Mushkenu*.

O código de Hamurábi não representava uma nova legislação que viesse a substituir todos os outros processos legais, mas sim um esforço por parte do estado, com o intuito de apresentar uma descrição oficial da tradição legal, que deveria ser considerada padrão, que servisse de referência entre as várias tradições legais e correntes nas diversas cidades e áreas fora do reino.

O código era uma obra de ciência consagrada à justiça e também a expressão de um ideal político no qual essa justiça

deveria ocupar o primeiro lugar. Foi escrito provavelmente no vigésimo ano do reinado de Hamurábi. Devemos levar em conta que o código deve ter tido uma visão mais prática.

De qualquer modo, é um documento do maior interesse pela importância que tem para com a organização social da época e pelos numerosos paralelos que apresenta com as leis do Pentateuco.

A organização judiciária na Mesopotâmia possuía na base da sua estrutura jurisdições locais e regionais que se enquadravam sempre na administração dominada pela figura do monarca. Possuía um conjunto de oficiais administrativos, dentre os quais se destacava o auxiliar da justiça, que servia de suporte à acusação oficial.

As palavras “justiça”, “equidade”, “verdade” são pronunciadas mais de uma vez. Hamurábi, ao publicar o seu código, quer satisfazer a Chamach, deus da justiça, ‘fazer resplandecer o direito no país, arruinar o mal e o malfeitor, impedir que o forte maltrate o fraco’. Mas a justiça, no fundo, identifica-se com a vontade dos deuses, cujas razões escapam à compreensão dos homens: e estes não devem julgá-la⁷.

2 Egito

A organização do estado no Egito diferenciava-se da Mesopotâmia. O governo não se dava por eleição divina, e o faraó era um homem deificado, pois todo o Egito era de sua propriedade e tudo estava a sua disposição,

De acordo com J. Bright, “nunca se descobriu um código de lei no Egito antigo... Embora o poder do faraó fosse em teoria absoluto, ele não governava contra os padrões estabelecidos, porque tinha o dever, como rei-deus, de manter a justiça (*má’at*)”⁸. A classe alta egípcia incluía escribas, sacerdotes e a família real.

O governo era fortemente centralizado na pessoa do monarca, chamado faraó. O chefe do estado era visto como um Deus, e o estado controlava todas as atividades econômicas.

A configuração do país favorecia a compartimentagem e a fragmentação do poder. O Egito, por ser uma imensa faixa geográfica, não tinha outro caminho senão o Nilo. Assim, o soberano tinha dificuldade em manter a ordem em lugares distantes, às vezes, mais de 1.000 km da capital, e que, numa época em que não se conhecia nem mesmo o cavalo, só podiam ser alcançados depois de muitos dias de navegação. Isso enfraquecia o poder central, levando os governadores provinciais a se transformarem imediatamente em pequenos potentados.

A extensa dimensão longitudinal do país exigia, tanto no plano político quanto no administrativo, que a capital se localizasse mais ou menos no centro do país, de modo que a autoridade do rei pudesse estender seu alcance sem muita dificuldade sobre todo o conjunto do vale⁹.

Dessa forma, até que os sacerdotes de Amom se tornassem os verdadeiros sacerdotes do país, o governo egípcio evoluía progressivamente no sentido de uma verdadeira teocracia. O filho mais velho sucedia ao pai que, para assegurar a sucessão, designava-o como seu herdeiro, associando-o em vida ao poder.

A ordem e a justiça eram funções do rei. Cabia ao faraó o dever de assegurar ao país a justiça e uma boa administração, pois seu poder não estava submetido a imperativo algum; suas palavras, afinal, eram “revelações” emitidas por uma boca divina. O que saía da boca de sua majestade realizava-se rapidamente. Isso revelava crença na virtude do verbo e obediência sem demora.

A vida no Egito precisava de normas gerais, além da decisão real sobre cada caso em espécie, e tais normas, necessariamente escritas, só podiam ser a transcrição, sob uma forma qualquer, dos princípios estabelecidos pelo rei. O antigo Egito teve, certamente, além de eventuais costumes locais, coletâneas de leis ou de procedimentos emanados da autoridade central¹⁰.

O agrado do rei provinha também do dogma: o que lhe aprazia, ele executava; o que detestava, não fazia. Nunca houve uma doutrina contra as normas do rei e sua autoridade; o povo conformava-se com o que era ordenado. Todos concordavam em fórmulas das quais uma única bastava para definir o seu sentido geral: o que deus ama é que se faça a justiça; o que a deus detesta é o favor concedido a um só lado – eis a doutrina.

“O rei, como origem e fonte de toda lei, era o supremo tribunal de apelação. As sentenças de morte deviam ser confirmadas por ele e nele devia residir o direito ao uso das prerrogativas de perdão”¹¹.

Todos os bens e produtos pertenciam ao faraó e só eram distribuídos pelos seus agentes. A economia do estado encontrava-se em grande parte dependentes dos dízimos cobrados às instituições. A terra pertencia ao rei, e a propriedade particular só era reconhecida quando ele fazia ofertas. A organização estadual não tinha sistema monetário; os impostos supriam as necessidades dos funcionários, operários, sacerdotes e de todas as classes da comunidade que não se empregavam na produção de alimentos. O comércio exterior era extremamente fraco, pois somente o rei detinha os meios materiais desse comércio: navios aptos a navegar.

Os templos estavam obrigados a contribuir muito substancialmente para a manutenção da família real e da corte, e o produto de suas terras era usado pelo governo também para

cobrir despesas estatais que nada tinham de religiosas. Os bens do templo eram administrados por funcionários delegados pelo rei, e que não eram sacerdotes. Somente os ricos e os poderosos estavam em condições de manifestar sua devoção por meio de oferendas, estelas, estátuas e edifícios com inscrições capazes de resistir ao desgaste do tempo.

O rei era juiz supremo, e o direito de petição direta era concedido mesmo aos mais humildes. Dessa forma, encontrava-se ele em condições de fiscalizar seus funcionários e reprimi-los os abusos.

A administração exercia firme controle sobre a vida material do Egito através de recenseamentos realizados a intervalos curtos, nos quais o chefe de família declarava as pessoas que viviam sob o seu teto, os animais que lhe pertenciam, as terras que cultivavam. Da mesma forma, as vendas, as doações e as heranças eram acompanhadas de inventários submetidos à autoridade pública para fins de registro. Assim, à administração monárquica, cabia-lhe o direito de impor corvéias e fazer requisições para manutenção dos canais, dos diques, dos caminhos para os transportes e construções úteis aos deuses ou ao estado.

Havia uma captação sobre cada ser humano e sobre cada cabeça de gado, sobre a colheita de cada campo e sobre a produção de cada árvore frutífera, além de uma taxa sobre o exercício de cada ofício. A exploração da região e do sacrifício de seus homens, pelo governo, ofereceu à civilização egípcia os meios materiais de sua grandiosidade e, por vezes, magnificência.

O camponês, no Egito, como em qualquer outra parte, não tinha vida fácil. Durante o período de vegetação, era preciso manter o abastecimento de água nos canalículos. Braços humanos levavam a cabo, com tal objetivo, um duríssimo trabalho. Ademais, a colheita exigia numerosa mão-de-obra. No final, os

deuses é que se beneficiavam do maná colhido. Não diferente era a sorte dos trabalhadores nas pedreiras ou nas minas, quase sempre prisioneiros de guerra, sujeitos à escravidão, submetidos aos horrores da sede sob um sol inclemente, rodeados de soldados que protegiam as riquezas extraídas e as provisões contra os ataques dos nômades. Essa disciplina não levava em conta o sofrimento e muito menos a vida dos indivíduos, pois todas as classes trabalhadoras do Egito deviam suportar para que o país pudesse viver e sua civilização florescer.

A escravidão era praticada no Egito. O rei conservava os escravos em seu poder, utilizando-os como domésticos do palácio e, principalmente, como trabalhadores nas propriedades territoriais do estado. O rei dava-os de presente aos seus favoritos, tornando-os assim objetos de comércio, de venda, de locação e empréstimo.

O rei é que fazia a concórdia nas casas e, quanto aos inimigos, ou eram obrigados a fugir ou eram vencidos e abatidos pelo rei, pois era deus quem lhe permitia vencê-los. Bastava o seu poder divino para conquistar. Desse modo, seus adversários tornavam-se fracos e submissos.

3 Canaã

Os canaanitas eram povos de comércio, grandes exportadores de madeira, líderes na indústria têxtil e especialistas na tintura de púrpura. Mantinham relações com o Egito e a Mesopotâmia, como também com as terras egípcias. A Síria e a Palestina eram ricas em porcelana.

A escrita surge como algo sublime na história de Canaã. A diversidade dos escritos – em acádio, em egípcio e em outras línguas – possibilitou uma visão profundíssima da religião e do culto.

A religião apresentava-se como uma forma degradante de paganismo, salientando-se de modo especial o culto da fertilidade. El (o deus pai), deus principal do panteão, desempenhava um papel muito secundário e inativo. Baal, principal divindade ativa, era o rei dos deuses, que reinava numa elevada montanha do norte.

Por mais que se apresentasse como uma unidade cultural, Canaã, politicamente, não possuía identidade. Com a organização de suas terras, os miniestados foram anexados ao império egípcio e organizados sob sua coroa, e seus reis foram vassalos do faraó. O poder estava na mão dos egípcios, que dominavam por meio dos reis das cidades, responsáveis pelo pagamento dos tributos estipulados. Delegados e guarnições militares se destacavam em vários recantos do país.

A administração egípcia, notoriamente corrupta, explorava a terra e seus habitantes, deixava os soldados, algumas vezes, sem o necessário sustento, obrigando-os ao furto para a sobrevivência.

A sociedade era de estrutura feudal, formada por uma classe hereditária de camponeses, que eram somente meiolivres, por numerosos escravos, e pela classe média, com a presença de poucas pessoas.

Vivendo sob tal sistema, a vida dos pobres era difícil, sem perspectiva de melhora, pois os impostos e desmandos do Egito esgotaram a terra de toda a sua riqueza. As intermináveis discórdias entre os governantes das cidades eram constantes e, na sua maioria, ignoradas pelo Egito. Assim, causavam enormes desastres para os habitantes pobres da região, que se encontravam sem capacidade para cultivar os seus campos e viviam sobrecarregados de impostos, sujeitos a serem recrutados para a guerra. Escravos camponeses explorados, mercenários mal pagos seriam tentados muito facilmente a fugir e juntarem-se aos *hapiru* – isto é, a se tornarem “hebreus”¹².

O sistema foi cruel e, com suas injustiças, gerou sempre maior insatisfação entre o povo. Os fenícios, mesmo submetidos ao Egito e à Mesopotâmia, desenvolveram florescente atividade econômica, tornando-se, mais tarde, uma das potências comerciais do mundo.

4 Israel

A figura do rei justo, escolhido por Deus pela sua imparcialidade, coragem, capacidade, fortalecia-se como um mito importante. Ele julgava e decidia os casos passados e ordenava os casos futuros. Na tradição judaica, a justiça era tida como atributo divino: segundo ela, não se desviava o julgamento nem por dinheiro, nem por afeição, nem por temor ao rico, nem por favor ao pobre.

Na história de Israel, encontramos os tratados em causa, que eram sempre usados pelo grande-rei em relação ao seu vassalo. Tais tratados salientavam continuamente os atos de benevolência do rei, o que obrigava o vassalo a uma gratidão perpétua. Mediante tal documento, o rei decretava suas estipulações, que indicavam, com detalhes, as obrigações impostas ao vassalo e que deviam ser aceitas por ele. Através desse instrumento, interessava ao rei proibir as relações com estrangeiros, à exceção do império Hitita, como também a inimizade entre outros vassalos do império.

O vassalo devia sempre depositar sua confiança ilimitada no grande-rei, devotando-lhe total obediência, devendo estar atento às chamadas às armas, pagar em dia o tributo anual estipulado, agindo em tudo com a maior boa vontade, ou seja, de bom coração. O vassalo não podia falar mal de seu soberano e nem permitir que outros o fizessem.

Se surgissem controvérsias com outros vassalos, essas deveriam ser apresentadas ao soberano. Dessa forma, uma

cópia do tratado era depositada no templo, para leitura pública, tendo como testemunhas vários deuses, tanto das terras Hititas, como da própria região do vassalo, assim como outros deuses (das montanhas, dos rios, do céu, da terra, etc.). Todos eram invocados como testemunhas do tratado. O não cumprimento deste representava quebra do tratado, pois a obediência levava o vassalo ao privilégio de receber prêmios e sanções em forma de bênçãos por parte dos deuses. A desobediência, ao contrário, levava-o à maldição lançada por parte dos deuses.

4.1 O sistema tribal

As tribos encontravam-se cercadas de inimigos, com existência precária e sem um governo organizado. O juiz, mesmo gozando de prestígio, não era absolutamente um rei: apresentava-se diante do povo nos tempos de perigo, com o objetivo de repelir o inimigo com a ajuda das tribos, pois sobre ele repousava o espírito de lahweh.

A força militar de Israel consistia somente no recrutamento das tribos. As tribos tinham certa obrigação moral em atender à convocação do juiz e, caso não atendessem, sobre elas cairiam as maiores maldições, pois o chamado às armas era o chamado para combater na guerra de lahweh. Com isso, o povo se encontrava sem saída, sujeitando-se a enfrentar a guerra pela obediência imposta.

4.2 A lei da aliança

A sociedade de Israel foi fundada em uma aliança estabelecida entre Deus e o povo. A aliança não era um código de leis, mas estava repleta de autoridade, pois os membros da comunidade deviam tê-la por base na prática de suas ações, tanto no trato com Deus quanto nas relações mútuas.

A lei da aliança era um processo judicial normativo de Israel no tempo dos juízes; nela, a maior parte dos mandamentos do decálogo era acompanhada de sanções: a morte, para a maioria dos casos; quanto ao roubo, só se exigia a restituição, ao passo que o homicídio não premeditado era distinto do assassinato.

Na Bíblia, conservou-se a justiça das aldeias, de cunho patriarcal, que, provavelmente, existiu em todo o Oriente. Havia também oposição entre cidade e campo: as comunidades do campo tinham sua justiça própria, em geral presidida por um conselho de anciãos, ou por alguém escolhido pelos mais respeitados. A justiça da aldeia Oriental tratava das regras cotidianas de relações comunitárias em oposição à justiça pessoal burocrática.

A cidade era o centro de controle que detinha a escrita, os livros; fazia o censo e cobrava os tributos, isto é, uma forma de apropriação externa à comunidade tribal. A cidade antiga tornava-se um reservatório de riqueza a que poucos tinham acesso em torno do rei: os sacerdotes e os escribas, os conselheiros e os generais.

Os sacerdotes eram vistos como aqueles que tinham maior conhecimento da lei e, por isso, eram sempre chamados para resolver casos difíceis mediante oráculo ou juízo de Deus. Os levitas tinham como função dar instruções com respeito às leis e sua aplicação. Os juízes menores, oficiais da liga, administravam a lei para todo Israel, julgando também casos de controvérsias entre as tribos.

4.3 A implantação da monarquia

Segundo os dados bíblicos, o fator principal que levou Israel a substituir o sistema tribal pela monarquia foi a ameaça externa dos filisteus. Obviamente, essa transição não esteve isenta de conflitos, podendo-se identificar uma corrente pró-

monárquica e outra antimonárquica. As conseqüências da futura monarquia são apresentadas ao povo, à guisa de advertência, por Samuel (1Sam 8), mas eles, não compreendendo o alcance de tal decisão, não levaram em conta a admoestação, e a Samuel não restou alternativa senão satisfazer-lhes o desejo.

A monarquia, de fato, provocou grandes mudanças na vida do povo: os lavradores explorados vendiam as suas terras para manter o regime e a identidade religiosa; a monarquia criou uma estratificação social: de um lado estavam os militares, altos funcionários da corte, comerciantes e donos da terra; do outro lado, os pobres lavradores. Houve centralização da política, com o monopólio de forças apoiadas no exército e nos burocratas; as tribos passaram a conviver com um exercito profissional. O povo sentia-se atraído pela vida nas cidades; estas, a seu turno, tinham uma fortaleza, uma praça para o mercado, sede para o exército, templo de uma divindade local, casas para os sacerdotes e autoridades políticas. Nas cidades circulava a moeda.

A divisão entre ricos e pobres era grande. Mesmo assim, os pobres sentiam-se fascinados pelas cidades. O modo de produção primitivo ou tribal, do período dos juizes, foi substituído pelo modo de produção asiático ou tributário. A terra passou a pertencer ao rei. O estado, considerado uma instituição religiosa, cobrava tributos da produção. O rei criou uma classe de intelectuais da corte, chamados de sábios, que recolhiam os provérbios da sabedoria popular e criavam outros. O povo recebia influências da cultura cananéia: arquitetura, religião, agricultura, família e estrutura de governo. Foi construído um templo em Jerusalém para a morada fixa de lahweh. Quem ia a Jerusalém para oferecer sacrifícios a lahweh deveria, por força, visitar o rei. O templo de Jerusalém era superior a todos os outros construídos no país. A monarquia conseguiu construir uma casta sacerdotal que oferecia sacrifícios e recebia o sustento do povo¹³.

Por conseguinte, o início da monarquia em Israel foi marcado pelo domínio do rei sobre a terra e sobre as pessoas que nela habitavam. O rei tinha uma organização centralizada, com o poder na mão de poucos.

Eram direitos do rei: sempre que preciso, convocar os filhos do povo para a guerra; nomear chefes de mil e de cinqüenta; exigir a fabricação de armas de guerra e peças para seus carros; tomar as filhas do povo para serem perfumistas, cozinheiras e padeiras; ter a sua terra sempre bem cuidada; apoderar-se dos melhores campos, vinhas e olivais do povo para dá-los a seus oficiais; cobrar 10% do dízimo para serem dados aos eunucos e oficiais; explorar os servos e os bois no trabalho; cobrar 10% de dízimo pela criação de rebanhos. Numa palavra, o povo vivia na escravidão.

A escravidão estatal e o trabalho forçado para o estado eram práticas comuns no mundo antigo. Em Israel, tal práxis já havia começado com Davi. Em face da drástica situação financeira que ele deixou como legado a seu filho Salomão, este lançou mão da poderosa mão-de-obra israelita, recorrendo também à corvéia para a realização de seus inúmeros projetos.

Salomão deu continuidade à escravidão, ampliando essa política e exigindo muito mais escravos da população canaanita. Com seu poder, ele implantou ainda mais o trabalho 'voluntário', onde o camponês era obrigado a executar trabalho pesado em que o seu senhor e da mesma forma para o estado. O povo foi recrutado e forçado a trabalhar por turnos em derrubadas de árvores do Líbano, configurando-se, assim, uma exploração do trabalho humano entre o povo de Israel.

Os homens das tribos também enfrentavam inúmeros desafios, pois não haviam conhecido antes uma autoridade central e nenhuma obrigação política, salvo quando eram recrutados em ocasiões especiais. Com Salomão, passaram a ser organizados em distritos governamentais, sujeitos a pesadas

taxas e impostos e ao recrutamento para o serviço militar, que equivalia a trabalho forçado.

Com o aumento da população e com a ocupação da terra por outros povos que desconheciam a lei da aliança, deu-se o crescimento de uma classe mais abastada, aumentando o fosso entre ricos e pobres em Israel.

Salomão fez aliança com outros reinos e exigiu do povo tributos e trabalhos forçados na construção do famoso templo de Jerusalém. Muita gente deixou sua terra para trabalhar na construção do templo, pensando que serviria como morada de Deus; na verdade, tornou-se lugar de opressão, centro do poder econômico e político, e de privilégio para as autoridades.

4.4 O reino dividido

A política exploradora de Salomão levou à divisão do reino: Israel, ao norte, e Judá ao sul da Palestina, agravando-se ainda mais a divisão social.

O reino se encontrava dividido e o povo pobre enfrentando a exploração e dominação vinda da capital, Jerusalém. Se Salomão foi um grande opressor, aqueles que o sucederam foram piores ainda. No governo de Roboão, filho de Salomão e seu sucessor no trono, a opressão pesou ainda mais sobre o povo que sofria o gosto amargo das ações violentas e dos pesados tributos. Diante dessa realidade, os anciãos, pediram ao rei que servisse o povo, ouvindo seu clamor. Mas Roboão preferiu seguir as opiniões de seus amigos de infância.

Jeroboão é eleito o primeiro rei de Israel, no norte, e mesmo sendo um general de Salomão, revoltou-se contra ele e fugiu para o Egito, retornando após a morte de Salomão, sendo, assim, proclamado rei.

A separação entre norte e sul aconteceu, em primeiro lugar, por razões *sociais*: as terras do norte eram melhores que as

do sul, as tribos de Israel eram independentes. A região norte era sempre um lugar de resistência, possibilitando o fortalecimento das tribos e de suas várias tendências políticas. Israel não queria servir a Jerusalém com imposto e corvéia.

Em segundo lugar, houve motivos *políticos*: a porção do povo que não aceitou a monarquia (corrente antimonárquica), gente que vivia nas montanhas, era contra o estado que se tornara opressor. Dessa forma, a monarquia começou a ruir, mesmo estando formada pelas três forças políticas: os monarquistas, de linha moderada, favoráveis a Jerusalém, os que sonhavam com a volta do tribalismo e os monarquistas acomodados ao poder.

4.4 A intervenção dos profetas

A exploração em Israel crescia sem limites, vitimando sobretudo os pobres e os pequenos. Os conflitos, as diferenças sociais e as lutas de classes provocavam grandes perdas e despesas consideráveis. Era insuportável o peso dos impostos, acrescidos do custo das construções das cidades e dos palácios que os monarcas edificavam. A forma e até mesmo o tom com que se exercia a ‘justiça’ apresentava sua extrema deficiência.

Com a cisão da sociedade em categorias sempre mais diferenciadas, os grandes adotavam modo de vida cada vez mais distante da simplicidade primitiva, e para satisfazer suas carências subitamente acrescidas, empregavam, com rigidez cada vez mais inescrupulosa, as armas que suas próprias riquezas lhes punham nas mãos. Aproveitavam de suas situações de juízes e de notáveis para despojar os que se viam privados de defensores naturais – em primeiro lugar, as viúvas e os órfãos. Aproveitavam-se das situações de dificuldades nas quais se encontram os pequenos camponeses para conceder-lhes empréstimos, exigindo garantias

aniquiladoras e apropriando-se, finalmente, das terras dos devedores insolventes, vendendo-os com os filhos como escravos¹⁴.

A lei de Israel, porém, nunca foi uma lei estatal, mas uma lei sagrada, acima do estado. A violação das cláusulas da aliança e o paganismo promovido pelo estado foram denunciados pelos profetas, o que obrigava o estado a observar melhor a lei e a manter o zelo pela observância do sábado, pelo pagamento do dízimo, pelo templo e seu culto, pela pureza cerimonial e por manifestações semelhantes. Os fundamentos da esperança futura encontravam-se na lei.

A figura do profeta emergiu dessa realidade como aquele que via o que os outros não viam, ou seja, como quem sabia discernir, ver as conseqüências. Nem sempre era benquisto, mas mesmo assim não esmorecia em sua missão de denúncia dos pecados e anúncio do castigo e da salvação, caso houvesse conversão.

Era também função do profeta encorajar o povo a confiar exclusivamente na graça e no poder de Deus. Assim, convencendo o povo de que sua segurança dependia da fidelidade à aliança, o profeta assegurava Israel quanto às coisas futuras, pois a profecia se autenticava em termos de previsão, quando esta se cumpria.

Os profetas sempre estiveram ao lado dos pobres, e não cessaram de pedir com freqüência a obediência no cumprimento dos mandamentos de caridade e de justiça social para com os pequenos, colocando-se, assim, contra os ricos e poderosos. Isso os levava a freqüentes ameaças contra as autoridades, mas, muitas vezes, eram criticados também pela população.

Conclusão

Tratar do tema da justiça no Oriente Antigo é reconhecer a integração entre várias gentes apartadas, mas ao mesmo tempo unidas pelo Mediterrâneo. É, portanto, assumir a multiculturalidade como fator de desenvolvimento dos povos e do conceito de justiça ao longo da história humana.

A vida do povo era marcada por uma sucessão de conflitos e de conquistas de uma nação sobre a outra, na disputa pela posse das melhores terras, na prática do roubo, das guerras para conquistar as riquezas dos adversários e submetê-los à escravidão.

No Egito, a justiça estava voltada para a vontade do deus perfeito, aquele que se achava acima da humanidade e tinha plenos poderes sobre o povo, ocupando uma posição central no domínio da religião, da arte e da história do antigo Egito.

Na Mesopotâmia, o poder era mantido pela sanção da lei divina. A realeza era tida como proveniente do céu, mas, a bem da verdade, o poder era detido por uma assembléia da cidade, dando origem à realeza, passando de uma situação emergencial para uma instituição permanente. Mas a justiça, no fundo, identificava-se com a vontade dos deuses, ficando, assim, distante da compreensão dos homens, deixando-os sem razão para questionar ou julgar os acontecimentos.

Canaã não possuía uma identidade própria: o poder estava nas mãos dos egípcios, que governavam baseados na corrupção, na exploração da terra e de seus habitantes.

Em Israel, a justiça era tida como um atributo divino. Ainda que explorado, o povo suportava e mantinha viva a esperança, ajudado pela intervenção corajosa dos profetas que exigiam, tanto do monarca quanto do povo, a fidelidade aos preceitos de Deus.

Notas

- ¹ Paulo Ferreira Valério é Doutor em Teologia. Mestre em Exegese Bíblica. Professor do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP. E-mail: paulo_valerio@uol.com.br
- ² Francisco Nairton de Souza Alves é Estudante de Filosofia da UNICAP, bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC / UNICAP.
- ³ VILELA, Mauriney Eduardo. **Irmãos-Inimigos**. Judeus e palestinos lutam por Jerusalém. (Revisão Eliana Correia Miott). São Paulo: Ieditora, 2002, p. 16.
- ⁴ BRIGHT, John. **História de Israel**. 7. ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003, p. 55.
- ⁵ SANTRIDIÁN, Pedro R. **Dicionário básico das religiões**. Aparecida: Santuário, 1996, p. 16.
- ⁶ EPSZTEIN, Léon. **A justiça Social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 19.
- ⁷ AYMARD, André. **O Oriente e a Grécia Antiga**. O homem no Oriente Próximo. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 197.
- ⁸ BRIGHT, John, *op. cit.*, p. 61.
- ⁹ AYMARD, André, *op. cit.*, p. 66.
- ¹⁰ AYMARD, André, *op. cit.*, p. 66.
- ¹¹ ALDRED, Cyril. **Os egípcios**. Rio de Janeiro: Editorial Verbo, 1966, p. 172.
- ¹² BRIGHT, John, *op. cit.*, p. 175.
- ¹³ FARIAS, J. de Freitas (org.). **História de Israel e as pesquisas mais recentes**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 23.
- ¹⁴ EPSZTEIN, Léon, *op. cit.*, p. 78-79.

Referências

ALDRED, Cyril. **Os egípcios**. Rio de Janeiro: Editorial Verbo, 1966.

AYMARD, André. **O Oriente e a Grécia Antiga**. O homem no Oriente Próximo. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **O Oriente e a Grécia Antiga**. As civilizações Imperiais. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRIGHT, John. **História de Israel**. 7. edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003. (Nova coleção Bíblica).

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Sociedades do Antigo Oriente Próximo**. 4. ed. São Paulo: Ática, 2001.

_____. **O Egito Antigo**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense S.A, 1985.

_____. **Antiguidade Oriental**. Política e religião. São Paulo: Contexto, 1990.

DRAKE, W. Raymond. **Deuses e astronautas no Antigo Oriente**. 1. edição. S/I: Círculo do livro, 1968.

FARIAS, J. de Freitas (org.). **História de Israel e as pesquisas mais recentes**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

EPSZTEIN, Léon. **A justiça Social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1990.

MOTA, Carlos Guilherme; LOEZ, Adriana. **Historia e Civilização**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.

ROAF, Michael. **Mesopotâmia e o Antigo Médio Oriente**. 1. ed. Madrid: Del Prado, 1997.

SICRE, José Luiz. **Profetismo em Israel**. O profeta, os profetas, a mensagem. (trad.: João Luis Baraúna). Petrópolis: Vozes, 1996.

SANTRIDIÁN, Pedro R. **Dicionário básico das religiões**. Aparecida: Santuário, 1996.

VERCOUTTER, Jean. **O Egito Antigo**. 2. ed. São Paulo: Difel, 1980.

VILELA, Mauriney Eduardo. **Irmãos-Inimigos**. Judeus e palestinos lutam por Jerusalém. (revisão Eliana Correia Miott). São Paulo: Ieditora, 2002.

VV. AA. Israel e Judá: **Textos do Antigo Oriente Médio**. (Tradução Benôni Lemos; revisão Olga Fleury Lombard). São Paulo: Paulus, 1985. (Documentos do mundo da Bíblia; 2).

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Introdução

1. A Revista Teologia e Ciências da Religião publica artigos de pesquisa e reflexão acadêmicas, nas áreas de filosofia e afins, dedicando parte central do espaço de cada edição a um tema principal.
2. Os temas podem ser desenvolvidos através dos seguintes tipos de artigos: Ensaios (até 15 laudas); Comunicações (até 15 laudas); Resenhas (até 4 laudas). Cada lauda compreende espaçamento entrelinhas 1,5 cm, letra Arial, tamanho 12.
3. Na análise para aceitação de um artigo, serão observados os seguintes critérios:
 - ✓ adequação aos objetivos da revista;
 - ✓ qualidade científica atestada pela Comissão Editorial e pelo Conselho Científico, através de um processo anônimo de avaliação;
 - ✓ cumprimento das presentes normas para publicação.
4. Os artigos podem sofrer alterações editoriais não substanciais, tais como correções gramaticais, adequações estilísticas e editoriais.
5. Não há remuneração pelos artigos enviados e publicados. O autor de cada artigo recebe gratuitamente 02 (dois) exemplares da revista.
6. Os artigos devem ser encaminhados ao Conselho Editorial da Revista Teologia e Ciências da Religião, contendo, em folha à parte, informações sobre o autor, como titulação acadêmica, unidade e instituição em que atua, endereço para correspondência, telefone, fax e e-mail. Os artigos podem ser enviados para o e-mail: revistateo@unicap.br ou por correio postal. Nesse caso, remeter uma cópia impressa e outra em

disquete, para o Departamento de Teologia e Ciências da Religião A/C Conselho Editorial da Revista Teologia e Ciências da Religião no endereço: R. do Príncipe, 526, Boa Vista, CEP 50050-900; tel.: (81) 2119-4171.

Apresentação de originais

7. Elementos do artigo (em folhas separadas):

a) IDENTIFICAÇÃO

- ✓ Título (e subtítulo se for o caso) indicando claramente o conteúdo do texto;
- ✓ nome do Autor, titulação, área acadêmica em que atua, instituição de origem, e-mail e endereço postal para correspondência;

b) RESUMO E PALAVRAS-CHAVE

- ✓ Resumo indicativo e informativo, em português, intitulado RESUMO, e em inglês, intitulado ABSTRACT, com no máximo 150 palavras cada um. A presença do Abstract é importante, mas não é essencial para a avaliação do artigo.
- ✓ Para fins de indexação, o autor deve indicar 3 a 6 palavras-chave do artigo, em português e em inglês.

c) TEXTO

- ✓ Os originais devem ser encaminhados em processador de texto Word, espaço 1,5 cm, Arial 12, papel branco e digitado apenas frente.

d) DOCUMENTAÇÃO

- ✓ As alusões a autores deverão ser feitas através do último sobrenome seguido do ano de publicação do trabalho (exemplo: BOSI, 1993). No caso de citação textual, colocá-la entre aspas e destacar, ao final da citação, entre parênteses, o nome do autor, o ano da obra e o número da página (exemplo: BOSI, 1993, p.120)

- ✓ As referências bibliográficas de que trata o item acima deverão ser colocadas ao fim do artigo seguindo as normas da ABNT.

Disposições finais

8. Os artigos devem ser escritos em português, podendo, contudo, a critério da Comissão Editorial, serem aceitos trabalhos escritos em outros idiomas.
9. O Conselho Editorial, juntamente com o Conselho Científico, se reserva ao direito de vetar artigos recebidos que não estejam de acordo com as disposições acima descritas. Os autores serão comunicados da aceitação ou não aceitação de seus artigos.