

Teologia das Religiões 2

**Denise Pereira
(Organizadora)**

Denise Pereira
(Organizadora)

Teologia das Religiões 2

Atena Editora
2019

2019 by Atena Editora
Copyright © Atena Editora
Copyright do Texto © 2019 Os Autores
Copyright da Edição © 2019 Atena Editora
Editora Executiva: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Diagramação: Lorena Prestes
Edição de Arte: Lorena Prestes
Revisão: Os Autores

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof.ª Dr.ª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Conselho Técnico Científico

Prof. Msc. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Msc. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Prof.ª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Prof. Msc. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Msc. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Prof. Msc. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista
Prof.ª Msc. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Msc. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof.ª Msc. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)	
T314	Teologia das religiões 2 [recurso eletrônico] / Organizadora Denise Pereira. – Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019. – (Teologia das Religiões; v. 2) Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-85-7247-386-6 DOI 10.22533/at.ed.866190706 1. Religião. 2. Teologia – Estudo e ensino. I. Pereira, Denise. II.Série CDD 200.71
Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

A teologia das religiões vem ganhando destaque na contemporaneidade. Deste modo a Editora Atena, realiza uma edição, dirigida especialmente a quem dá os primeiros passos acadêmicos nos estudos teológicos, acolhe neste e-book a proposta de responder no meio de tantas questões que surgem do debate teológico das e sobre as religiões, quais seriam os caminhos mais adequados para nos situarmos. Os diversos autores investigam as questões mais prementes e que nos tocam mais de perto, tendo em vista a diversidade de contextos eclesiais e acadêmicos em que cada pessoa ou grupo está envolvido.

E se propõem a mostrar o que pesquisadores da religião, de diferentes áreas: teologia, sociologia, história e antropologia, ao analisarem o que diferentes confissões e partes do mundo, estão dizendo a respeito do tema.

Desde o século XIX, a teologia das religiões tem desafiado a cientistas da religião, a observarem os encontros e o desencontros do cristianismo com as demais religiões.

A perspectiva pluralista das religiões interpela fortemente o mundo atual e, particularmente, o contexto teológico latino-americano, especialmente pela sua vocação libertadora e pelos desafios que advém de sua composição cultural fortemente marcada por diferenças religiosas que se interpenetram nas mais diferentes formas. A Teologia Latino-Americana da Libertação, dentre os seus muitos desafios, tem elaborado uma consistente reflexão sobre os desafios do pluralismo religioso.

Sendo assim, “Teologia das Religiões” é uma abordagem impactante, por vezes, controverso e até mesmo conflitivo, os autores consideram que apresentar um leque de diferentes autores e perspectivas seria uma contribuição significativa e relevante.

Boa leitura!

Denise Pereira

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
A DESPEDIDA DA METAFÍSICA E O CRESCIMENTO DOS SEM RELIGIÃO	
Omar Lucas Perrout Fortes de Sales Clóvis Ecco	
DOI 10.22533/at.ed.8661907061	
CAPÍTULO 2	8
CATOLICISMO E OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES : O EMBATE ENTRE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A HERMENÊUTICA DA CONTINUIDADE NO CATOLICISMO ROMANO E BRASILEIRO	
Alfredo Moreira da Silva Júnior	
DOI 10.22533/at.ed.8661907062	
CAPÍTULO 3	21
A BÍBLIA HEBRAICA NA TRADIÇÃO RABÍNICA: UMA ABORDAGEM ACERCA DA LITERATURA JUDAICA	
Daniela Susana Segre Guertzenstein	
DOI 10.22533/at.ed.8661907063	
CAPÍTULO 4	35
A COMUNICAÇÃO E AS DIFERENÇAS CULTURAIS PERCEBIDAS: LENTES PARA COMPREENDER OS ENCONTROS ENTRE JESUS, A MULHER SAMARITANA E OS BRASILEIROS	
Marcelo Eduardo da Costa Dias	
DOI 10.22533/at.ed.8661907064	
CAPÍTULO 5	46
A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA NA OBRA DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA	
Marcos Benaia Oliveira Ferreira Maria Aparecida Rodrigues	
DOI 10.22533/at.ed.8661907065	
CAPÍTULO 6	52
A LEI DE PAULO E O “VÍCIO FORMAL”: A UNIVERSALIZAÇÃO PAULINA E A IMPESSOALIDADE DA CRENÇA COMO BASES PARA A RACIONALIDADE OCIDENTAL	
Giuliano Martins Massi	
DOI 10.22533/at.ed.8661907066	
CAPÍTULO 7	60
A PERSPECTIVA RELIGIOSA DE ADOLESCENTES INFRATORES DA GRANDE BELÉM	
Weslley Cardoso de Sousa Jessica Rocha de Souza Cardoso	
DOI 10.22533/at.ed.8661907067	
CAPÍTULO 8	73
A REFORMA PROTESTANTE ONTEM E HOJE	
Mayumi Busi	
DOI 10.22533/at.ed.8661907068	

CAPÍTULO 9	82
A UTILIZAÇÃO DAS REDES SOCIAIS POR LÍDERES RELIGIOSOS E A PERCEPÇÃO DE SEUS SEGUIDORES VIRTUAIS	
Peter Michael Alves Rodrigues Ramos Edvaldo Leal Filho	
DOI 10.22533/at.ed.8661907069	
CAPÍTULO 10	94
A VISIBILIDADE MUDIÁTICA E A PÓS MODERNIDADE AS RELIGIÕES E AS REDES SOCIAIS	
Maria Neusa dos Santos	
DOI 10.22533/at.ed.86619070610	
CAPÍTULO 11	105
ANA PAULA VALADÃO: POLÊMICAS MUDIÁTICAS NA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E GÊNERO	
Miriã Joyce de Souza Sales Capra	
DOI 10.22533/at.ed.86619070611	
CAPÍTULO 12	116
CATOLICISMO POPULAR: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO NO MUNICÍPIO DE MONTE DO CARMO-TOCANTINS	
Valdir Aquino Zitzke	
DOI 10.22533/at.ed.86619070612	
CAPÍTULO 13	128
FESTA DE SANT'ANA: UMA CULTURA COMO CRENÇA NA CIDADE DE PONTA GROSSA – PR	
Denise Pereira	
DOI 10.22533/at.ed.86619070613	
CAPÍTULO 14	138
CELEBRAR PARA VENCER: RELIGIOSIDADE NO FUTEBOL	
Osvaldo Fiorato Junior	
DOI 10.22533/at.ed.86619070614	
CAPÍTULO 15	152
CONSIDERAÇÕES SOBRE A AUTONOMIA CORPORAL DAS PESSOAS TRANSEXUAIS NO PRISMA JURÍDICO-RELIGIOSO DA REPÚBLICA MUÇULMANA DO IRÃO*	
Paulo Adroir Magalhães Martins	
DOI 10.22533/at.ed.86619070615	
CAPÍTULO 16	160
CONTRA A “MÁ IMPRENSA” A “BOA IMPRENSA”: PERIÓDICOS A SERVIÇO DA IGREJA CATÓLICA	
Andressa Paula	
DOI 10.22533/at.ed.86619070616	
CAPÍTULO 17	171
DE MORNENSE A SÃO PAULO: A EDUCAÇÃO CATÓLICA DAS FILHAS DE MARIA AUXILIADORA E A CRIAÇÃO DO COLÉGIO DE SANTA INÉS (1908-1934)	
Julia Rany Campos Uzun	
DOI 10.22533/at.ed.86619070617	

CAPÍTULO 18	182
DO QUE RIEM OS PENTECOSTAIS?: REFLEXÕES SOBRE OS NOVOS HUMORISTAS GOSPELS NA GRANDE REDE	
Wesley Silva Bandeira	
DOI 10.22533/at.ed.86619070618	
CAPÍTULO 19	193
IDENTIDADE ESPÍRITA NO BRASIL E EM PORTUGAL: UMA COMPARAÇÃO INSTITUCIONAL	
Jose Pedro Simões Neto	
DOI 10.22533/at.ed.86619070619	
CAPÍTULO 20	212
JUSTIÇA TOMISTA NO SÉCULO XXI?	
Moacir Ferreira Filho	
DOI 10.22533/at.ed.86619070620	
CAPÍTULO 21	218
LO RELIGIOSO COMO ORDEN SOCIAL Y COMO EXPERIENCIA SUBJETIVA. CONSIDERACIONES ONTOGENÉTICAS	
Manuel Martínez Herrera	
DOI 10.22533/at.ed.86619070621	
CAPÍTULO 22	232
O TARÔ E A PRÁTICA ORACULAR NA ERA DA MEDIATEZADAÇÃO ESPIRITUAL	
Kelma Amabile Mazziero de Souza	
DOI 10.22533/at.ed.86619070622	
CAPÍTULO 23	244
OS ITINERÁRIOS DA EDUCAÇÃO CATÓLICA NO TOCANTINS: 1904 A 1988	
César Evangelista Fernandes Bressanin	
Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida	
DOI 10.22533/at.ed.86619070623	
CAPÍTULO 24	254
ROLO DE GRAVURA (<i>PICTURE ROLL</i>) E A ESTRATÉGIA ADVENTISTA DE EVANGELIZAÇÃO INFANTIL E GLOBAL ENTRE 1915 E 1999	
Elder Hosokawa	
Cleyton Ribeiro de Souza	
DOI 10.22533/at.ed.86619070624	
CAPÍTULO 25	268
SANTOS, ÍNDIOS E MALANDROS NO CULTO DE MARIA LIONZA	
Daniela Calvo	
DOI 10.22533/at.ed.86619070625	
CAPÍTULO 26	281
UM CANDEEIRO DE SOFIA: O CASO DA IGREJA RASTAFÁRI E SEU LÍDER, RAS GERALDINHO	
Osvaldo Fiorato Junior	
DOI 10.22533/at.ed.86619070626	

CAPÍTULO 27 290

“POBRES ENTRE OS POBRES, MARGINALIZADOS ENTRE OS MARGINALIZADOS, OS ELEITOS DE DEUS”: MESSIANISMO E POBREZA ENTRE OS ISRAELITAS DA NOVA ALIANÇA NA AMÉRICA LATINA

[Lucía Eufemia Meneses Lucumí](#)

DOI 10.22533/at.ed.86619070627

SPBRE OS ORGANIZADORES 314

A DESPEDIDA DA METAFÍSICA E O CRESCIMENTO DOS SEM RELIGIÃO

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Departamento de Ciências da Religião

Goiânia - Goiás

Clóvis Ecco

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Departamento de Ciências da Religião

Goiânia - Goiás

RESUMO: A contemporaneidade tem a marca da crítica às pretensões absolutas da razão. Trata-se de período de crise da objetividade metafísica e da emergência de novas e multifacetadas formas de se viver as crenças e as pertencas ideológicas, políticas e religiosas. No âmbito religioso acentua-se o fenômeno crescente do alheamento dos sujeitos perante as instituições e diante dos dogmas, uma vez as práticas religiosas e o uso da autonomia configurarem-se cada vez mais independentes de mediações prescritivas. Redesenha-se o cenário investigativo para os que se debruçam sobre o impacto exercido pelas questões apontadas sobre o sujeito atual. Os últimos dados censitários atestam o crescimento de grupo denominado os crentes sem religião ou simplesmente os sem religião. O presente texto estabelece o nexo entre a despedida da metafísica e o crescimento dos sem religião, bem como delimita a compreensão desse fenômeno

ao explicitá-lo como expressão e desdobramento original do ateísmo contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Contemporaneidade. Despedida da metafísica. Crentes sem religião. Ateísmo.

THE FAREWELL OF METAPHYSICS AND THE GROWTH OF THE RELIGIOUSLESS PEOPLE

ABSTRACT: According to research published by the IBGE in 2012, within the religion axis the census group denominated with no religion covers 8% of the Brazilian population. This percentage is relevant because it is the third most expressive group in quantitative terms, preceded only by the Roman Catholic (64.6%) and Protestants (22.2%) categorizations. Among the questions arising from the scenario of the expressive presence of the non-religious people, we intend to approach the nihilist (as a consummate nihilism) present in this group. For this, the non-religion collective is considered as heralds of a positive and non-violent response to contemporary ills such as fundamentalism, religious intolerance and xenophobia. It is defended the hypothesis that the non-religion people embodies a markedly nihilistic attitude in tune with the growing loss of the absolute and metaphysical values of the past.

KEYWORDS: Census 2010 – The non-religious people - nihilism - consummate nihilism.

1 | INTRODUÇÃO

O processo de constante e gradativo enfraquecimento da VERDADE objetiva, aqui denominada despedida da metafísica, favorece a emergência de outros relatos e a possibilidade de configuração de novos arranjos e de modos diversos de se estabelecer pertenças e despertenças religiosas. Tal cenário abre espaço para a irrupção de identidades e de posicionamentos pessoais antes subjugados por valores e princípios a reger a esperada ordem vigente. Assim sendo, tem-se aberto o percurso pessoal de “emancipação do dogma” (VATTIMO, 2002, p. 54) caracterizado pela busca de conquista da autonomia perante os princípios metafísicos a regerem os valores objetivos e absolutos.

A despedida desses valores universais favorece em dúplice via a possibilidade de o sujeito atual distanciar-se de rede de sentido de crenças e de “lugares” tradicionais antes em voga; e a aproximação da afirmação de suas convicções pessoais e de seu universo de pertenças e posicionamentos religiosos. Com isso descortinam-se caminhos outros para o indivíduo situar-se ao ser interrogado sobre sua crença/denominação religiosa. Afinal:

Desde que se afirmar católico deixou de ser obrigatório, os indivíduos passaram a transitar mais livremente, em uma sucessão de processos de desconversão e reconversão, assumindo outras afiliações e estilos de religiosidade, o que deixou transparecer o pluralismo religioso, evidente na listagem de categorias religiosas identificadas nos recenseamentos. (RODRIGUES, 2012, p. 1.142).

Como se depreende, não há mais o comprometimento quase irrenunciável com respostas de acento “tradicional” como afirmar-se cristão e ou católico; emerge a chance de o sujeito narrar-se sem religião, ou crente em Deus e desvinculado de instituições e de ritos ou dotado de fé pessoal independente de preceitos e normas externos. Nesse contexto, como se propõe, dá-se o aumento da categoria censitária dos sem religião, sempre crescente nos últimos censos realizados.

Diante do exposto importa demonstrar o nexos presente entre despedida da verdade e os sem religião, bem como delinear as nuances e as características a configurarem esse grupo enquanto possível desdobramento e nova faceta do ateísmo.

2 | O PROCESSO DE ENFRAQUECIMENTO DA VERDADE OBJETIVA

A canção “Modinha para Gabriela”, composta por Dorival Caymmi (1975), exalta um mundo estável e determinado a prevalecer característico até as décadas iniciais da segunda metade do século XX: “Eu nasci assim, eu cresci assim e sou mesmo assim. Vou ser sempre assim Gabriela, sempre Gabriela” (MODINHA ..., 1975). Desde então cada vez mais a realidade deixa de ser concebida como um dado determinado a ser apreendido, para ser considerada uma rede de sentido passível de interpretações segundo as circunstâncias históricas e existenciais dos sujeitos. Para Vattimo (2009,

p. 18-29), não mais existem dados objetivos, mas relatos e interpretações interessadas da realidade. Desse modo, o mundo até então estático de Gabriela começa a ser minado pela nova racionalidade em curso.

Tal constatação permite vislumbrar o fortalecimento do questionamento da ordem unívoca garantidora do mundo e a construção/proposição de verdades (escritas em minúsculo e no plural) sempre disponíveis a novas leituras e formulações. Conseqüentemente, a emergência do plural e do múltiplo se opõe transgressoramente à afirmação dos valores absolutos. Estes, por sua vez, já foram legitimadores de guerras, de totalitarismos e de garantia do *status quo* de instituições e de governos.

A quebra da unidade totalizante de sentido permite o vir à tona de outros modos de ser e de se ler e interpretar os acontecimentos. O real deixa de ser ordinariamente dado para apresentar-se como extraordinariamente proposto. No âmbito religioso, a possibilidade de se vivenciar outros modos de ser faz-se notar mediante a perda da crença incondicional nos dogmas e nas instituições. Igualmente tem-se reconfigurado o universo das crenças (fé) e das pertenças (instituição). De um lado, cresce o distanciamento do sujeito crente das instituições religiosas; de outro, a própria crença alicerçada em dogmas e princípios de igrejas deixa de ser algo inerente aos sujeitos de fé. Ademais, nesse simulacro, por um lado os temas religiosos ganham visibilidade midiática e se valem dos meios de comunicação para se difundirem; por outro, “[...] diminui o interesse pelos dogmas e pelos conteúdos tradicionalmente centrais da doutrina das Igrejas” (VATTIMO, 2010, p. 167). Assim sendo, assiste-se ao crescimento de colagens e de bricolagens a redefinir o sistema de crenças pessoais e a pertença do sujeito às instituições, não só religiosas, mas também políticas e culturais.

A pluralidade de ideias e de modos de ser negativamente por vezes propicia o acirramento de conflitos e de intolerância. A intolerância para com práticas religiosas de matriz africana tem adquirido contornos exponenciais. Preconceitos sempre hostilizados ganham nova roupagem numa sociedade plural, porém em certa medida marcada pela “tentação” do retorno ao fundamento. Para além dessas contradições mantém-se em curso o processo de distanciamento do sujeito de princípios caracterizados por anunciarem valores a serem aceitos sem o crivo da crítica e da discussão.

3 I A DESPEDIDA DA METAFÍSICA E OS SEM RELIGIÃO

Como já se pode depreender do já exposto, a despedida da metafísica apresenta impacto direto no aumento da categoria autodeclarativa dos sem religião, bem como na constatada ampliação da diversidade de grupos religiosos presentes no Brasil (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2012, p. 90).

O ocaso da objetividade metafísica cede espaço à irrupção de religiosidades e de crenças antes suprimidas pela força coercitiva e legitimadora do fundamento. No campo cultural emergem novas tribos, estilos diversos e arranjos familiares e sexuais

múltiplos. Encontra-se em voga transformações a perpassar várias instâncias da vida em sociedade de modo que o aumento dos sem religião não configura *per si* um fato isolado.

Conforme especifica o “Manual do Recenseador”, pergunta-se pela religião das pessoas entrevistadas no intuito de se “[...] conhecer quais as religiões declaradas pela população e o número de seus adeptos” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010, p. 195). Metodologicamente: “Para a pessoa que não professa qualquer tipo de religião, registre sem religião (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010, p. 196). Considere a seguir o gráfico comparativo dos resultados obtidos pelos dois últimos censos no quesito religião:

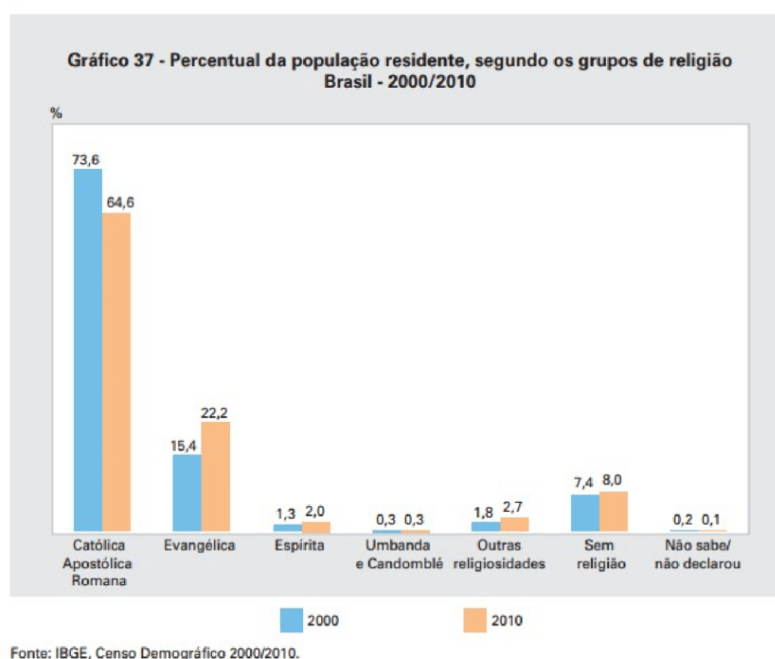


Gráfico 01: Os sem religião nos últimos dois censos demográficos

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2012, p. 91.

A autodeclaração sem religião apresenta-se opção mais frequente entre jovens e adultos jovens, com idade compreendida entre 15 e 29 anos (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2012, p. 99). Como se pode observar, a idade declarada dos sem religião coincide com a intensificação do processo de enfraquecimento dos valores últimos e objetivos ora denominado despedida da metafísica. O bloco tipificado pela tradição, pelo hábito, pelo costume e pela norma incide cada vez menos sobre a autonomia dos indivíduos nascidos a partir da última década do século XX.

Pesquisa realizada nos anos 2015 e 2016 junto a oitenta discentes pertencentes a três cursos de graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás possibilitou concluir: “[...] julgou-se considerável o grupo dos denominados ‘crentes sem religião’ que, [...] logrou a terceira posição em termos quantitativos, o que representou

aproximadamente 14% do total da população pesquisada” (ECCO; MARTINS FILHO, 2017, p. 1.008). Conclusivamente os autores registraram:

Enfim, com respeito à crença e à descrença generalizadas, tanto o resultado do senso [sic] de 2010, quanto nossa pesquisa de campo indicaram não apenas para o crescimento no número de ateus, mas para o surgimento de uma nova categoria de análise para as Ciências da Religião, como segue: os crentes sem religião. (ECCO; MARTINS FILHO, 2017, p. 1.010).

Os dados obtidos nessa pesquisa corroboram os dados censitários em escala maior (aqui se trata de 14%) e a hipótese segundo a qual a despedida da metafísica faz-se sentir mais notadamente no grupo cuja faixa etária corresponde ao processo de despedida da metafísica. Afinal, o índice 14% (pesquisa PUC Goiás – cujo grupo discente entrevistado possui idade entre 18 e 24 anos) sobrepõe-se a 8% sem religião (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

4 | A CONFIGURAÇÃO DOS SEM RELIGIÃO

Uma parcela relevante dos sem religião acredita em Deus ou numa força superior. Outra parte se distancia da relação com o transcendente (ateus e agnósticos). Maciçamente ocorre a privatização das crenças e das pertencas agora delegadas à instância pessoal do próprio sujeito “crente”. A crença na divindade superior ou no sagrado sem a necessidade de mediação configura o processo de emancipação religiosa das instituições. Isto porque os sem religião são “[...] por nós aqui percebidos, muitas vezes, como cidadãos que questionam dogmas, privatizam sua relação com o transcendente e, de certa forma, ratificam o exercício do direito de não estabelecer nenhum vínculo com instituição religiosa” (RODRIGUES, 2011, p. 55). No caso dos sem religião o alheamento da instituição dá-se mais por indiferença e por perda da credibilidade do que por atitude reativa de negação institucional.

Sobre a constituição do grupo dos sem religião há de se considerar que estes “[...] congregam tipos distintos: de ateus e agnósticos até indivíduos com uma religiosidade particular” (RODRIGUES, 2011, p. 49). A relação entre o ateísmo e os sem religião carece de explicitação, donde cabe a pergunta: como o clássico fenômeno do ateísmo permite dilucidar o surgimento dos sem religião? Afinal, porque há maior grupo de pessoas sem religião do que de ateus?

A discussão sobre as razões filosóficas do ateísmo perderam espaço quando a filosofia se afasta da questão do problema de Deus. Com a secularização, cada vez mais se fala dos absolutos, da metafísica, eticamente da alteridade humana do que necessariamente sobre Deus. A teologia das religiões abre novo horizonte de reflexão sobre o pluralismo religioso e sobre Deus. Já não se pode afirmar a primazia de um deus desta ou daquela religião. Os novos estudos de cristologia acentuam o Jesus humano e a face histórica do homem de Nazaré. Do céu à terra a secularização do

discurso religioso conduz a não necessidade de se negar Deus e o ateísmo cada vez menos se importa com a existência de deste, afinal não mais prevalece o consenso de um Deus a criar a e reger todo o universo. Nesse cenário ganha força a categoria dos sem religião como desdobramento e um modo de ser do ateísmo contemporâneo.

Os sem religião apresenta-se como bloco heterogêneo e fluído de identidades alheias aos dogmas, porém não necessariamente desvinculadas do sentimento religioso tão típico do humano como ser de buscas e de necessidade de dar sentido à sua existência. Hermeneuticamente esse grupo se abre a possibilidades interpretativas e vivenciais mais amplas do que o universo aberto pelo ateísmo, o qual pode ser visto metafisicamente como negação de Deus. A despedida da metafísica enfraquece o ateísmo enquanto concepção mais fechada e uniforme de descrever o estado de coisas em torno da ideia de Deus. Por sua vez, o campo semântico dos sem religião traduz melhor o espírito contemporâneo de despedida de discursos unívocos e, desse modo, tende a ganhar novos adeptos.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nexo estabelecido entre a despedida da metafísica e os sem religião demonstra positivamente a autonomia do sujeito no âmbito da vivência de suas crenças e (des) pertenças religiosas. Negativamente, para grupos e instituições, encontra-se em marcha o processo secularizante de independência dos sujeitos. Curiosamente tal processo de secularização imbrica-se à própria mensagem cristã portada por Jesus, este já um intérprete do judaísmo.

A crescente afirmação do grupo denominado sem religião nos dois últimos censos congrega indivíduos que se desvincularam das religiões tradicionais e afirmaram suas crenças a partir de si e de novos arranjos pessoais estabelecidos. Muitos destes representantes se encontram em trânsito entre identidades e constroem suas redes de sentido desde o não lugar da pertença vinculante.

Nesse horizonte, declarar-se sem religião pode constituir a negação do primado absoluto da crença apregoada por determinada instituição, assim como a realização de sínteses e de construções pessoais a partir da colagem de elementos de diferentes tradições, quer sejam estas religiosas, quer se apresentem nutridas por ventos estritamente seculares. O caminho segue aberto para sempre novas e inusitadas interpretações.

REFERÊNCIAS

ECCO, Clovis; MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. Crenças e descrenças da contemporaneidade: o caso dos estudantes da PUC-Goiás. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER, 30º, 2017, Belo Horizonte. **Religiões em reforma: 500 anos depois**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2017. p. 1.008-1.016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2010:** características gerais da população, religião, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. p. 89-105.

_____. **Manual do recenseador:** pesquisa de avaliação da cobertura. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

MODINHA para Gabriela. 1975. Disponível em: <<https://www.cifraclub.com.br/gal-costa/modinha-para-gabriela/>>. Acesso em: 01 maio 2018.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo. **Plura** – Revista de Estudos da Religião, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 49-64, 2011.

_____. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise de pertencimento institucional. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1.130-1.153, out./dez. 2012.

VATTIMO, Gianni. **Addio alla verità**. Roma: Meltemi, 2009.

_____. Igrejas sem religião, religião sem Igrejas? **Interações - Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010.

_____. **Oltre l'interpretazione**. Roma/Bari: Laterza, 2002.

CATOLICISMO E OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES : O EMBATE ENTRE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A HERMENÊUTICA DA CONTINUIDADE NO CATOLICISMO ROMANO E BRASILEIRO

Alfredo Moreira da Silva Júnior
(UENP-PQ)

Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP, Professor Adjunto do Centro de Ciências Humanas e Educação da Universidade Estadual do Norte do Paraná - alfredo@uenp.edu.br

RESUMO: Este trabalho visa o estudo de documentos da cúria romana e da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil , sobre o impacto da Teologia da Libertação e da Hermenêutica da Continuidade no âmbito interno do catolicismo romano e brasileiro, bem como, sua influência na organização social e política no Brasil, notadamente na década de 1970 e 1980. Interessa-nos ainda, entender a partir da perspectiva da história das religiões, os diferentes posicionamentos da cúria romana sobre o tema tendo como recorte temporal os pontificados de Paulo VI a Francisco. Como arcabouço teórico e metodológico para a compreensão das fontes, recorreremos ao uso da hermenêutica, ao conceito de representações coletivas e representações sociais e por fim, buscaremos entender como se processou a construção das identidades sociais dos indivíduos e grupos envolvidos no embate entre essas duas correntes teológicas.

PALAVRAS-CHAVE: catolicismo, hermenêutica

da continuidade, teologia da libertação, interpretações

INTRODUÇÃO

Uma das questões latentes, já às vésperas do Concílio Vaticano II (1962-1965), dizia respeito à posição da Igreja perante a pobreza, mazela que persistia nos países desenvolvidos e se disseminava em países de capitalismo periférico e nas ex-colônias que se emancipavam dos países neocolonialistas a partir do final da II Grande Guerra.

O grupo de bispos intitulado pela imprensa “progressistas” defendeu, durante o Concílio, uma “Igreja dos pobres” ou “Para os pobres”, chegando, inclusive, a assinar um pacto que instituiu a simplicidade como forma de vida e a abstinência ao luxo e a riqueza. Tal documento, conhecido como Pacto das Catacumbas, sintetizava claramente o ideário desse grupo de bispos dos quais, o brasileiro D. Hélder Câmara era um dos líderes.

Apesar do empenho dos bispos progressistas, não constou nos documentos conciliares uma menção direta à Igreja dos Pobres, ou seja, de uma Igreja engajada cuja ação prioritária fosse voltada à pobreza como seria, mais tarde, definido pelo CELAM em Medellín . A década de 1960 é vista como um

marco divisório entre o otimismo ocidental Pós-Guerra e a contestação, sobretudo dos jovens, à opressão capitalista e aos modismos da sociedade de consumo que se impunham, a todo custo, naquele contexto de opressão política e social, especialmente por conta da Guerra Fria. O ano de 1968 foi, especificamente marcado por uma série de manifestações políticas no âmbito mundial, considerado até hoje não só o marco contra as imposições sociais e políticas fruto da sociedade de consumo, mas também do totalitarismo soviético, no caso dos países do leste europeu. Nos anos 60, tem-se no Brasil, um crescimento econômico que ainda reflete o nacional desenvolvimentismo de Juscelino Kubitschek, porém, a desigualdade social crescia num ritmo ainda maior que a economia, de forma que: Não bastasse a concentração de renda nas mãos dos mais ricos, no período, a partir de 1958 a 1969, constantes perdas salariais contribuíram para a perda do poder aquisitivo da população mais carente. Além dessas questões latentes, o endurecimento da ditadura com flagrante desrespeito aos direitos humanos, notadamente após o Ato Institucional nº 5, levaram amplos setores da Igreja Católica a se engajarem numa luta silenciosa contra os abusos cometidos pelos militares em nome da “defesa nacional” .

A Igreja Católica brasileira, progressivamente deparou-se com um panorama desolador: a repressão política aliada a uma política econômica que estava atrelada aos interesses do capitalismo internacional sobretudo, norte-americano, que conduzia a uma inflação constante, dilapidando os salários e comprometendo a já cambaleante renda dos trabalhadores.

Os militares conseguiram assegurar o crescimento econômico à custa de obras faraônicas como a Rodovia Transamazônica e a Hidrelétrica de Itaipu, gerando, contudo o aumento crescente da dívida externa brasileira. Em meio ao desenrolar desse quadro cada vez mais caótico para a Igreja latino-americana aconteceu em 26.08.1968, a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín, cujas discussões convergiam para os problemas sociais (ampliação da densidade demográfica, baixa renda per capita, índice de analfabetismo inaceitável) e para os problemas internos da Igreja, a crise nas vocações e a crise no sacerdócio.

Infelizmente, o embate entre os bispos progressistas e os tradicionalistas que, num primeiro momento se mantinha num patamar meramente retórico, foi assumindo proporções cada vez maiores, gerando um mal-estar dentro da Igreja e comportamentos antagônicos entre os lados oponentes pois, enquanto bispos progressistas como D.Hélder Câmara, buscavam a todo custo implementar uma ação pastoral voltada para os mais carentes e, ao mesmo tempo, combater os abusos cometidos pela ditadura militar contra os opositores do regime. Os bispos tradicionalistas, por sua vez, apoiavam incondicionalmente a ditadura militar - entre eles, D. Geraldo Sigaud foi o que acabou tendo maior destaque .

O grupo progressista, por sua vez, queria sim, fazer uma “revolução no país”, porém, não no sentido marxista do termo, mas, no sentido de conscientização das massas, de melhorias nas condições de vida da população e, pelo caminho da não

violência.

De fato, os discursos progressista e conservadores-tradicionistas declaram um “engajamento de Deus”, presente nos textos de maneira explícita, principalmente na fala tradicionalista que preceituava a demonização não só do comunismo mas também de seus seguidores e simpatizantes. Bradavam os tradicionalistas é preciso derrotá-los para que o bem triunfe sobre as “forças das trevas”, para isso, é necessário estar do lado de Deus, ou seja, da tradição. No discurso progressista, as sutilezas são maiores, estão presentes em frases como “caminhada libertadora”, “o povo de Deus” - não ataca o adversário diretamente mas sugere que os opositores dessas idéias se vislumbrem como tal; afinal, se existe uma caminhada rumo à libertação, visa a libertação de quê ? Pode ser tanto do pecado e dos males causados por este, como da opressão política e econômica que predominava na época. Outro ponto interessante é a expressão “povo de Deus”, quase sempre vislumbrado como os oprimidos e os pobres - se estes são o povo de Deus, a burguesia opressora, o que seria? Ou melhor, seriam o povo de quem?

Teologia da Libertação x Hermenêutica da Continuidade : Primeiras Aproximações

Giuseppe Alberigo definiu o Vaticano II como um verdadeiro evento, ou seja, seus efeitos foram muito além dos documentos que produziu. Se analisarmos as interpretações sobre os documentos conciliares a partir das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla veremos que, ao menos em relação à Igreja Latino-Americana, Alberigo estava certo.

No caso de Medellín, o próprio tema do CELAM era : A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: uma oportunidade de repensar os textos conciliares a partir de uma realidade diferente da realidade europeia, uma tentativa de buscar novos caminhos para a Igreja latino-americana.

No caso específico da Igreja Brasileira, podemos observar que mesmo após o Concílio, o modelo de catolicismo romanizado acabou se mantendo na maioria das dioceses, em parte devido à apreensão dos bispos ante o novo regime instaurado, em parte devido à sua inércia na aplicação do novo modelo pastoral indicado nos documentos conciliares . Assim, Medellín significou, antes de mais nada, um ponto de partida para a Igreja do Brasil repensar seus problemas, suas especificidades e partir para um novo projeto de Igreja não mais europeizado, mas ao encontro das necessidades do povo brasileiro e latino-americano .

O Cardeal Juan Landázuri abre a Conferência com um discurso bastante contundente em defesa da necessidade de mudanças na Igreja, sustentando-se nas palavras do próprio Paulo VI : “No pastor define-se uma primeira tomada de posição: defender o que existe; mas isto não basta, seja porque o que existe não é adequado à totalidade da população e das necessidades, seja porque o que existe é atingido e

arrastado pelo movimento e transformação”. (ORTH, 1977, p. 23)

O novo projeto para a Igreja, não significou, contudo, um rompimento com Roma. Foi, antes de mais nada, uma nova diretriz pastoral surgida como resposta aos desafios que se impunham diante da complexidade dos problemas enfrentados pela igreja latino-americana – vale dizer, os mesmos problemas da Igreja Europeia em relação ao mundo moderno somados à pobreza, à exploração e ao estabelecimento de regimes políticos autoritários . Neste sentido, Medellín frisou não uma oposição, mas, sobretudo as diferentes características entre a Igreja católica europeia e a latino-americana .

A preocupação fundamental da maioria dos bispos era repensar as estratégias pastorais da Igreja Latino americana, levando-se em conta não só o contexto religioso , mas também o político, o social e o cultural.

A base das discussões em Medellín eram os textos do Vaticano II, a interpretação dos mesmos a partir do contexto latino-americano, avançando durante as discussões em Medellín, quando surge a base para uma nova teologia que, visualizando os documentos do Concílio, sobretudo a *Gaudium et Spes* e a *Lumen Gentium*, propõe uma Igreja mais voltada para o mundo, aberta a seus problemas e agindo no sentido de conscientizar os pobres sobre a libertação e superação da pobreza.

Nas conclusões de Medellín, aparecem oito pontos principais que muito sinteticamente enumeramos a seguir : 1º A Igreja Latino-Americana “ se voltou para o homem” ou seja, “para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem”. 2º Para tomarmos conhecimento do presente é preciso voltar ao passado da Igreja na América-Latina, aceitando o julgamento da história sobre os momentos de “luzes e de trevas” da instituição. 3º Não basta refletir, obter maior clareza e falar. É preciso agir. 4º É preciso aceitar a rapidez das transformações da América-Latina e ser consciente de que tais transformações afetam todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso. 5º As transformações, anteriormente citadas, devem ser acompanhadas da valorização do homem em sua totalidade. 6º Assim como o povo de Israel no Êxodo, o povo latino-americano, como Povo de Deus”, deve caminhar rumo ao desenvolvimento com condições de vida verdadeiramente humanas. 7º É preciso unir, numa síntese, o novo e o antigo, o espiritual e o temporal. 8º Renovou-se, em Medellín, o Mistério de Pentecostes , em torno de Maria a Mãe da Igreja.

Após Medellín, a percepção de uma Igreja latino-americana com características e peculiaridades próprias surgiu e permaneceu até hoje. Para tanto, o documento-síntese de Medellín, fugiu do discurso de neutralidade, próprio dos documentos produzidos em Roma, e apontou situações concretas e conflitivas. Suas conclusões apontam três tópicos fundamentais para uma nova atitude pastoral: a promoção do homem e dos povos aos valores da justiça, paz, educação e família; evangelização e maturação na fé, dos povos e de suas elites, através da catequese e da liturgia; o papel dos membros da Igreja na intensificação de sua unidade e da ação pastoral através de estruturas visíveis, adaptadas às novas condições do continente.

Um ano após a Conferência Episcopal de Medellín, o secretariado Geral da CNBB enviou ao episcopado brasileiro um importante documento preparado por um grupo de peritos sobre a “ Realidade político econômico-social –cultural o País e a Lei” , tratava-se, segundo as palavras de Dom Aloísio Lorscheider, de um documento confidencial para uso interno, e que poderia servir para orientação e acompanhamento dos acontecimentos.

Quase onze anos depois, realiza-se a terceira conferência do episcopado latino-americano em Puebla de Los Angeles no México e o texto oficial dessa conferência mostrou, a nosso ver, um reconhecimento da validade de Medellín quanto às questões sociais, porém, ao mesmo tempo, serviu como um verdadeiro “freio” a qualquer tentativa de radicalização na atuação da Igreja rumo a uma transformação social e política.

O termo “libertação” foi bastante discutido, porém despojado de seu sentido ideológico: a libertação passou a ser, sobretudo, libertação do pecado . A exploração e as mazelas de um sistema econômico predatório sobre os países latino-americanos foi denunciada, mas o comedimento sobre o papel da Igreja para reverter esta situação predomina em todo o documento - os radicalismos ficaram em Medellín .

Os grupos de interesse, defensores da Teologia da Libertação, de um lado, e de outro, os de posições mais conservadoras, que se formaram até mesmo antes da Conferência, não se deram por vencidos, ainda que não concordassem com o documento final fruto de acomodações, em parte, possíveis pela postura do papa e pelo desejo de união da Igreja Latino Americana . Finda a Conferência, representantes dos dois grupos mostram, muitas vezes, leituras completamente antagônicas sobre as conclusões de Puebla. Tomemos como exemplo Frei Beto e Monsenhor Trujillo . O primeiro realiza a leitura dos documentos de Puebla de uma maneira inteiramente voltada à valorização da opção pelos pobres e pela profecia, publica, então, um livreto voltado para as Comunidades Eclesiais de Base intitulado “Puebla para o povo” - neste trabalho, Frei Beto mescla suas interpretações a respeito das conclusões de Puebla e diálogos com personagens fictícios do meio camponês e operário os quais colocam suas dúvidas para, em seguida, serem esclarecidas por Frei Beto que, aliás, não disfarçou sua referência pelo socialismo neste livro.

Frei Beto em seus “diálogos, aponta que Puebla lembra o Concílio Vaticano II no que tange à opção pelos pobres que, por sua vez, devem exigir justiça e não receber ajuda e caridade. A classe operária precisaria, pois, se organizar e se fortalecer para conseguir sua libertação. Diametralmente oposta era a visão de Monsenhor Trujillo. Sua posição era de que, alguns teólogos, desde Medellín, teriam extrapolado completamente o sentido original da opção pelos pobres e, após Puebla, continuariam insistindo em opiniões em que a base ‘pobres’ toma a força de uma classe social ‘o proletariado’ e as comunidades eclesiais de base se apresentam como engrenagem da luta proletária” (TRUJILLO, 1979, p. 08-09).

As comunidades de base eram, para Trujillo, um campo fértil para a implantação de ideologias marxistas. Por isso, defendia que estas deveriam, segundo sua

interpretação dos documentos de Puebla, adaptarem-se às pastorais das grandes cidades latino-americanas, evitando um isolamento. A visão de Trujillo sobre as CEBs é de que elas seriam fortemente influenciadas “pelos desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín” .

A percepção de Igreja como Mãe e Mestra, da Igreja como mistério de comunhão e verdade sobre o homem, prevaleceu no documento de Puebla e é justamente essa concepção que Trujillo irá defender durante o Pontificado de João Paulo II e Bento XVI, até sua morte aos 72 anos de idade.

Nas visões antagônicas expostas, temos uma prévia do que ocorreria em termos de conflito entre os defensores da Teologia da Libertação e os Neoconservadores na década de 1980: a Igreja Latino-americana continua, em seu discurso, utilizando referenciais próprios da Teologia da Libertação, porém as práticas pastorais vão, cada vez mais, se afastando da práxis marxista e do viés político muito presente nas décadas de 1960 e 1970.

Ao longo dos anos 80, o neoliberalismo econômico vai se firmando como modelo econômico hegemônico nos países capitalistas. Ao mesmo tempo, as ditaduras militares patrocinadas pelos EUA sofrem um desgaste cada vez maior causado, em grande parte, pelas políticas econômicas catastróficas e à corrupção.

Enquanto isso, do outro lado do Atlântico, em 13 de maio de 1981, o Papa João Paulo II sofreu um atentado, na Praça de São Pedro, no Vaticano. O turco Mehemed Ali Agca desferiu contra o Papa três tiros, a poucos metros de distância, ferindo gravemente o Pontífice no estômago, no cotovelo e na mão esquerda. O Papa foi submetido a uma cirurgia de mais de cinco horas para estancar a hemorragia interna e teve uma parte do intestino retirada. Recuperando-se do incidente, João Paulo II creditou a Nossa Senhora o fato de ter sobrevivido. Curiosamente, em 13 de maio teria ocorrido uma das aparições de Nossa Senhora às crianças em Fátima, e o papa, pouco tempo depois de sua recuperação, foi lá para agradecer a virgem por ela ter salvo a sua vida .

As aparições da Virgem em Fátima passaram a ser lembradas pela Igreja Católica como um sinal e um chamado para a luta contra o comunismo e, ao que tudo indica, após o atentado, a determinação do papa em lutar - não só contra o comunismo, as também contra a disseminação de ideologias de inspiração marxista na Igreja.

Em meados dos anos 1980, as ditaduras militares apresentavam um desgaste insustentável e, no caso brasileiro, a abertura política é vista pela população como a cura para todos os males. Pensava-se que a participação popular, através das eleições livres e do voto direto resolveria a situação caótica na qual o país se encontrava. A realidade, porém, foi bem diferente. Após a mobilização nacional através do movimento “Diretas Já” e a grande comoção causada pela morte do Presidente Tancredo Neves, sucederam-se inúmeros planos econômicos que não obtiveram sucesso, agravando ainda mais as finanças o governo e conseqüentemente, as condições de vida da população.

Neste contexto de desilusão, os paradigmas tradicionais do marxismo, com o colapso do Império Soviético, sofrem também um abalo, era o fim das grandes utopias.

Em 1981, o Frei Leonardo Boff, já reconhecido internacionalmente como um dos maiores teóricos da Teologia da Libertação, publicou o livro Igreja: carisma e poder. Tal obra, causou inicialmente, a reação da Comissão arquiocesana para a Doutrina da Fé o Rio de Janeiro, que lhe teceu várias críticas.

A polêmica em torno do livro se avolumou nos anos seguintes e, em 11 de março de 1985, a Congregação para a Doutrina da Fé publica a Notificação sobre o livro “Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante” de Frei Leonardo Boff, O.F.M., buscava-se, entretanto, entender em que este livro se diferenciava das demais obras publicadas a cerca da Teologia da Libertação.

Em outras obras, Boff já havia enfatizado questões ligadas à ação pastoral da Igreja em especial na América Latina, chamando a atenção para a necessidade de um maior engajamento nas causas sociais e políticas – nem por isso foi censurado. Na obra Igreja: carisma e poder vieram à tona as interpretações sobre a Igreja a partir do Vaticano II: para o teólogo brasileiro, a Igreja instituição havia sufocado o carisma da verdadeira Igreja, e isso soou como um questionamento da hierarquia eclesiástica e do poder de Roma.

A reação por parte da Cúria não tardou. Através do Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o Cardeal Joseph Ratzinger, o conteúdo do livro passa a ser investigado e, em 06 de agosto de 1984, vem o primeiro contra-ataque com a publicação de “Instruções Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação”. Neste documento são retomadas algumas posições que predominaram em Puebla, tal como a ideia de libertação integral, ou seja, uma libertação voltada não só aos aspectos materiais, mas, sobretudo, aos espirituais.

Com seu país dividido, vítima de dois posicionamentos ideológicos antagônicos, com grande parte da população ainda marcada pelos traumas, conseqüências e mazelas da II Guerra Mundial, em sua visão a possibilidade de aceitação do marxismo na teologia levaria fatalmente, a um envolvimento com a própria ideologia marxista e, daí ao totalitarismo.

No documento, várias práticas e posicionamentos dos seguidores da Teologia da Libertação são descritos e reprovados em sua leitura mais radical e militante. Eis alguns desses apontamentos: Na Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé, de 11 de março de 1985, o Cardeal Ratzinger aponta claramente as opções presentes no livro que, segundo ele, são “insustentáveis”, a estrutura da Igreja, a concepção do dogma, o exercício do poder sagrado e o profetismo”.

Fica evidenciado na Notificação que as questões que mais incomodaram a Cúria Romana foram aquelas que questionaram a hierarquia e a estrutura de poder da Igreja. O cardeal selecionou cuidadosamente os trechos do livro que tratam desse assunto para, a partir daí, serem desqualificados.

Nos tópicos que envolviam a concepção do dogma e o profetismo, as observações

da Congregação para a Doutrina da Fé não foram tão contundentes. Prevaleceu uma discussão de diferentes pontos de vista teológicos, evidenciando ainda mais a “defesa” da estrutura administrativa e hierárquica da Igreja.

A censura à obra de Boff teve um significado muito mais amplo do que a condenação de uma obra poderia representar: foi, sobretudo, um freio definitivo à Teologia da Libertação e um marco na luta da cúria ao “enquadrar” as leituras mais progressistas do Vaticano II .

Durante todo o Pontificado de João Paulo II e de seu sucessor, Bento XVI, a Teologia da Libertação permaneceu praticamente “proscrita” dos meios católicos havendo apenas alguns focos de resistência na América Latina por conta de poucos bispos progressistas que ainda permitiam seu estudo e suas práticas .

No Pontificado de Bento XVI é feita uma releitura dos documentos produzidos no Concílio Vaticano II de forma que pudesse prevalecer a visão conservadora baseada nas tradições e no magistério da Igreja, esta releitura foi intitulada de Hermenêutica da continuidade e buscava sepultar definitivamente qualquer tentativa de interpretações progressistas sobre o Concílio , particularmente, as de Medellín .

Atacando a hermenêutica progressista, chamada por ele de “da ruptura” ou da “descontinuidade”, Bento XVI, propõe uma releitura do Concílio, com base na tradição e no magistério da Igreja; de certa forma, reforçando ainda mais a posição de seu antecessor, de colocar a Igreja na condição de “mestra da verdade” próxima da condição que gozava no pré-concílio e não mais de “Povo de Deus”.

Neste embate entre as hermenêuticas, surge uma outra problemática, quando se fala em continuidade ou ruptura das representações, as visões de mundo que cada grupo construíra. Vão além de qualquer método hermenêutico, por isso nada mais relativo do que a fala de ambos os grupos quando apontam para aquilo que seria “uma correta interpretação”.

Todo o esforço de Bento XVI na defesa da tradição e do conservadorismo no entanto, sofre um duro golpe com uma série de escândalos que assolaram seu pontificado, crimes de pedofilia envolvendo religiosos da Europa e EUA, vazamento de documentos secretos do Vaticano, problemas de gestão no Banco do Vaticano, além de diferentes facções constantemente se digladiarem na Cúria Romana. Não resistindo a esta série de acontecimentos, o papa renuncia a 11 de fevereiro de 2013.

Pouco mais de um mês após a renúncia e após quinto escrutínio do 2º dia do conclave Jorge Mário Bergoglio é eleito Papa aos 76 anos de idade.

Interpretações no Campo Religioso : Apontamentos Teórico-Metodológicos

O estudo das religiões, de modo geral e, particularmente, do catolicismo, é uma Atividade instigante. Dentre os problemas teórico-metodológicos enfrentados pelo pesquisador da (s) religião(ões), elencamos dois como principais: a amplitude

e complexidade do campo religioso, que se mistura com outros campos, aos quais se mistura, influenciando-os e sendo influenciado por estes; outro aspecto a ser considerado, é a multiplicidade de métodos a serem utilizados na pesquisa haja vista a abrangência, do fenômeno religioso tanto na esfera individual quanto na social. Em relação ao estudo das repercussões do Vaticano II, apresenta-se necessária a retomada o conceito de representações, individuais ou coletivas, situando-se ambas entre o limiar da sociologia e da psicologia.

Na busca de edificar o lastro da pesquisa, propomo-nos à compreensão dos caminhos assumidos pela Igreja após o Concílio, como também a verificação dos caminhos que levaram ao surgimento de um neoconservadorismo católico. Destarte, impõe-se um duplo desafio: interpretar os rumos do Vaticano II a partir dos anseios institucionais em sua época, como por exemplo, a busca de aproximação com o bloco socialista para tentar diminuir a perseguição aos religiosos nestes países ou ainda, a partir de seus desdobramentos e em termos pastorais, colocar o clero em contato com o mundo e não mais “acima” dele.

Além dos aspectos teológicos e pastorais do Concílio, as interpretações sobre este evento, por parte do clero brasileiro, podem ter sido influenciadas pelo próprio panorama político da época, o embate entre o capitalismo e o socialismo num contexto de ditadura militar. Por outro lado, nos anos 80, o panorama político favorável à redemocratização brasileira e, num contexto mais amplo, a queda do Muro de Berlim, fizeram o foco das atenções mudar, assegurando a sobrevivência da Igreja perante o socialismo. Era, portanto, o momento de fortalecer a instituição como grande guia espiritual ou, no dizer de Libânio (1983), “A volta à grande disciplina” com ênfase ao embate entre os neoconservadores e os progressistas. Neste caso, podemos ter como fonte os textos elaborados pelos teóricos de ambas as vertentes, sobre a visão de suas comunidades, a respeito do Concílio e de seus desdobramentos, ou ainda, de como seus autores interpretaram as mensagens de Roma. Aqui, nos parece útil a proposta hermenêutica de Paul Ricoeur, especialmente a análise das práticas apreendidas dos bens simbólicos, produzindo diferentes usos e significações, um trabalho que busque as relações entre os fenômenos religiosos, as interações entre as instituições religiosas e os fiéis, seja ao longo do processo histórico, seja na sociedade atual. Tal escolha se justifica pelo fato de Ricoeur ter buscado, sobretudo, compreender como um texto pode ser interpretado pelo leitor, uma vez que, o texto traz consigo uma diversidade de informações que precisam ser extraídas em seu sentido, precisam ser interpretadas.

O texto guarda a sua pretensão de dizer alguma coisa sobre a realidade. Ele exprime um certo “mundo”. “Com efeito, o que deve ser interpretado num texto é uma proposição de mundo, de um mundo que eu possa habitar para projetar nele um de meus possíveis mais próprios ... É o que eu chamo de mundo do texto, o mundo próprio desse texto único.”Devemos, por isso, rejeitar a alternativa de uma hermenêutica polarizada na compreensão da intenção do autor, e de um método estrutural polarizado na explicação da estrutura do texto. “A alternativa da intenção

ou da estrutura é vã. Porque a referência do texto – o que eu chamo a coisa do texto – não é nem uma nem outra. Intenção e estrutura designam o sentido; o mundo do texto designa a referência do discurso, não o que é dito, mas aquilo sobre o que ele é dito. A coisa do texto é o objeto da hermenêutica. E a coisa do texto é o mundo que o texto desdobra diante de si”. (RICOEUR apud GEFFRÉ, 1989,p.51)

Para Ricoeur, todo o pensamento moderno torna-se, assim, interpretação, de modo que, a questão essencial não estaria em descobrir os “erros” ou “mentiras”, nem em procurar estabelecer a “verdade”, mas em perceber a ilusão. Assim, nos coloca:

A esse respeito, direi de bom grado que a função simbólica, vale dizer, a possibilidade de designar o real mediante signos, só está completa quando é pensada a partir do duplo princípio da diferença e da referência, logo, a partir de uma categoria “inconsciente” e de uma categoria “egológica”. A *função simbólica* é, certamente, a capacidade de colocar todo intercâmbio (e, entre eles, os intercâmbios de signos) sob uma lei, sob uma regra, logo sob um princípio anônimo que transcende os sujeitos. Mas ela é, mais ainda, a capacidade de atualizar essa regra num acontecimento, numa instância de intercâmbio, cujo protótipo é a instância de discurso (apud Ricoeur, 1978, p. 218).

Diante do exposto, torna-se importante também a compreensão do conceito de representações, pois estas exerceriam uma influência direta nas diferentes interpretações acerca do mesmo acontecimento histórico.

O termo representações, ao que tudo indica, teve sua origem na ideia de representações coletivas proposta por Durkheim. Seu surgimento portanto, teve ligação direta com a elaboração de uma teoria da religião - para Durkheim, fenômenos como a religião, magia e misticismo, não poderiam ser explicados em termos individuais pois seriam produto da coletividade.

Como um sistema de conhecimentos e de crenças que teriam origem na sociedade e na experiência social, surgiriam as representações coletivas, as quais, por sua vez, seriam resultado desse sistema e serviriam para dar plausibilidade e justificativa à organização social. Todo o arcabouço sócio-cultural de uma coletividade serviria, assim, para legitimar, dar sustentação e lógica às divisões da sociedade.

No final do século XIX, inúmeros teóricos operaram na tentativa de classificar os fenômenos humanos sob dois aspectos: o individual e o coletivo. Dentre eles, o próprio Durkheim, distinguiu representações individuais de representações coletivas; já Wundt, um dos pais fundadores da psicologia, vai distinguir a psicologia sob o aspecto fisiológico da psicologia das pessoas (*volkerpsychologie*).

Teóricos mais recentes como Moscovici (2003, p.29-88, *passim*), fizeram uma diferenciação entre as representações sociais e as representações coletivas propostas por Durkheim. Estas últimas seriam menos adequadas à complexidade e ao pluralismo das sociedades modernas, ou mesmo das pós-modernas.

O conceito de representação social, portanto, situa-se entre a sociologia e a psicologia. Originou-se das teses de Durkheim que apontavam que o conhecimento só poderia ser encontrado na vida em sociedade, o que assenta, as representações coletivas num conjunto de conhecimentos e crenças derivados do corpo social.

Para Durkheim, o conceito de representações coletivas estaria mais ligado à

transmissão da *herança dos antepassados*; já para Moscovici (loc.cit.), a representação social, além de uma maneira de transmitir a *herança coletiva*, seria um reflexo de como os indivíduos conseguem interagir na *construção* da sociedade, não sendo apenas influenciados por ela, mas também contribuindo para sua transformação. Assim, coloca-se contrário à ideia de que grupos e indivíduos estejam sempre dominados, em termos ideológicos pelas classes sociais, pelo Estado, pela Igreja etc. Em sua tese, defende que a autonomia do ser humano como produtor de representações aponta para duas vertentes de conhecimentos percebidos pela sociedade: de um lado, as representações dos cientistas, como especialistas das diversas áreas do saber; de outro, os conhecimentos produzidos pelos próprios membros da sociedade, por pessoas leigas que se agrupam em torno de ideias comuns.

CHARTIER (1991, p. 173-188, *passim*), retomou a visão de Durkheim e Mauss a respeito das representações coletivas e, para entendermos como a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos sociais, propôs três interessantes caminhos: um, através de práticas que visam fazer conhecer uma realidade social; outro a construção dessa realidade de maneira contraditória pelos diferentes grupos sociais; por fim, as formas institucionalizadas pelas quais os *representantes* garantem a continuidade do grupo.

O autor nos coloca uma *dupla via*“ para entendermos a construção das identidades sociais: como resultantes de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder” ou, como “recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo”(CHARTIER, op.cit. p. 183) .

Com efeito, devemos considerar “não haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é deles”(CHARTIER, op.cit. p. 177).

Retomando as teorias de Ricoeur, o próprio Chartier volta sua atenção para o encontro entre o mundo do texto e o mundo do leitor e as conseqüências disso. Sua pesquisa leva em conta que a construção de sentido efetuada pelo leitor faz parte de um processo historicamente determinado cujos modos e modelos são variáveis conforme o tempo, o espaço e as comunidades a que está inserido. Portanto,

para ele :

Contra uma definição puramente semântica do texto, é preciso considerar que as formas produzem sentido, e que um texto estável em sua literalidade investe-se de uma significação e de um estatuto inéditos quando mudam os dispositivos do objetivo tipográfico que o propõe à leitura (CHARTIER,op. cit. p. 178).

Chartier é enfático quanto ao papel das representações no indivíduo e na sociedade, para ele:

As representações não são simples imagens, verídicas ou enganosas, do mundo social. Elas têm uma energia própria que persuade seus leitores ou seus

espectadores que o real corresponde efetivamente ao que elas dizem ou mostram”(CHARTIER apud ROCHA, 2011).

Assim considerando, o campo religioso apresenta uma multiplicidade de elementos simbólicos que podem ser interpretados de diferentes maneiras e com olhares diversos, pelos leitores, construindo o “seu próprio mundo” e imprimindo-lhe sentido.

CONCLUSÃO

Embora a opção preferencial pelos pobres remonte ao início da década de 60 com o já citado Pacto das Catacumbas e mais tarde no início dos anos 70 tenha ganhado ênfase com a Teologia da Libertação, a maioria dos estudos acadêmicos sobre o tema falam ou das questões teológicas em si, ou da repercussão social dessa teologia. Propusemo-nos a ir além, ainda que de forma breve, interessou-nos os impactos da Teologia da Libertação na sociedade e na Política, porém, vistos num viés que priorizou a compreensão da perspectiva interna da Igreja, os posicionamentos da hierarquia em relação a este assunto e, em especial da Cúria Romana.

Na busca de interpretações sobre os mesmos documentos por parte das diversas correntes político-teológicas na Igreja, surgiram diferentes posicionamentos e diversas visões de mundo às vezes complementares, às vezes excludentes umas às outras, interessou-nos desvendar esta dinâmica no seu contexto histórico porém, dentro de uma perspectiva teórico-metodológica própria da História das Religiões.

REFERÊNCIAS

FONTES

III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: **PUEBLA a evangelização no presente e no futuro da América Latina** - texto oficial CNBB. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

Congregação para a Doutrina da Fé . **A Mensagem de Fátima** . Vaticano, 2000. Disp. em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html > Acesso em 06 fev. 2009.

ORTH, Odilon. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio –conclusões de Medellín**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

RATZINGER, Joseph. **Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”**.Sagrada Congregação para a doutrina da fé. Roma, 1984.Disponível em http://www.vatican.va/Roman_curia/congregations/cfaith/documents/...> acesso em 15/03/2013.

_____. **Notificação sobre o livro “Igreja:carisma e poder.Ensaio de eclesiologia militante” de Frei Leonardo Boff, O.F.M.** Sagrada Congregação para a doutrina da fé. Roma,1985. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/...> acesso em 10/05/2013.

Referências Bibliográficas

ALBERIGO, Giuseppe (Dir.) . **História do Concílio Vaticano II**.Petrópolis: Vozes, 1996, v.1.

- _____. *Breve História do Concílio Vaticano II (1959-1965)*. Aparecida: Editora Santuário, 2006.
- _____. Vatican II et son Héritage. *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, Quebec, 62 (1996), p.7-24.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos avançados**. 1991, vol.5, n.11 [cited 2010-07-21], pp. 173-191 . <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601/10152>
- DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores : História dos Papas.**(trad. Luiz Antônio Araújo) . São Paulo : Cosac & Naify, 1998.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FREI BETO. **Diário de Puebla**. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- _____. **Puebla para o povo**.4.ed.Petrópolis: Vozes, 1981.
- GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar a virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GUTIERREZ, Gustavo. **Pobres e libertação em Puebla**. São Paulo : Paulinas, 1980.
- LIBÂNIO, J.B. **A volta à grande disciplina** .São Paulo: Loyola, 1983.
- _____. **Cenários da Igreja**. 3.ed. São Paulo : Loyola, 2001.
- MATTEI, Roberto de . **II Concílio Vaticano II una storia mai scritta**. Torino-Italia: Lindau, 2010.
- MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais : investigações em psicologia social**. Rio de Janeiro:Vozes, 2003.
- RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações, ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- ROCHA, João Cezar de Castro (org.). **Roger Chartier a força das representações: história e ficção**. Chapecó : Argos, 2011.
- TRUJILLO, Alfonso Lopez. **Opções e interpretações à luz de Puebla**. São Paulo : Loyola, 1982.

A BÍBLIA HEBRAICA NA TRADIÇÃO RABÍNICA: UMA ABORDAGEM ACERCA DA LITERATURA JUDAICA

Daniela Susana Segre Guertzenstein
(PNPD CAPES / PPGS DS FFLCH USP)

RESUMO: O Judaísmo fundamenta-se na Tradição Escrita (Bíblia Hebraica) e na Tradição Oral (Literatura Rabínica). Este artigo tem como objetivo apresentar a evolução da exegese bíblica hebraica de acordo com a literatura rabínica e revelar os quatro níveis do modelo rabínico de interpretação exegetica, o qual fundamenta-se na abordagem ritual dos textos canonizados compilados pelas escolas massoretas judaicas. A pesquisa é importante porque expõe conhecimentos restritos de ambientes judaicos rabínicos e deseja despertar reflexões que analisem a influência dos processos de validação de textos religiosos e de seus modelos de interpretações, uma vez que esses recursos servem para justificar e legitimar simbolicamente a imposição de discursos de autoridades literárias e lideranças comunitárias como entrelinhas do texto bíblico.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; Hebraico; Bíblia; Religião; Judaísmo.

THE HEBREW BIBLE IN THE RABBINICAL TRADITION: AN APPROACH TO JEWISH

LITERATURE

ABSTRACT: Judaism is constituted by the Written Tradition (Hebrew Scriptures) and by the Oral Tradition (Rabbinical Literature). This article exposes the development of the Hebrew biblical exegetic studies in the rabbinical literature and the four levels of the rabbinical interpretation exegetic model, based on the ritual perception of the Masoretic scriptures compiled and canonized by Jewish academies. This research is important because exposes Jewish rabbinical studies restricted to their environments and aims to encourage the development of researches that analyses the influence of the religious texts validation and interpretations models processes as resources to impose authorities and leader speeches as bible underlines.

KEYWORDS: Literature; Hebrew; Bible; Religion; Judaism.

BÍBLIA

A Bíblia é o conjunto de volumes formado pelo “Antigo Testamento” e pelo “Novo Testamento”. Os textos do Pentateuco, dos Livros dos Profetas e das Escrituras canonizados na Bíblia Hebraica são encontrados no Primeiro Testamento, conhecido também como Antigo Testamento. O Antigo Testamento incorpora o Livro dos Macabeus, entre outros textos, que

não fazem parte da Bíblia Hebraica.¹

O Segundo Testamento, conhecido como Novo Testamento, contém textos dos evangelhos. O Novo Testamento é conhecido em hebraico como *HaBrit HaHadashá*, que significa, em português, “A Nova Aliança”. As edições da Bíblia com o Novo Testamento simbolizam a ruptura entre o cristianismo e os princípios das lideranças farisaicas continuados no judaísmo rabínico.

A Bíblia Hebraica é a Tradição Escrita do Povo de Israel (*Torá ShebeKtav*, em português, Ensino Escrito). A Tradição Oral do Povo de Israel (*Torá SheBealPê*, em português, Ensino Oral) é identificada no judaísmo rabínico como as normas legislativas transmitidas por Moisés (nesse contexto conhecido como *Moshe Rabênu*, em português, Moisés nosso Rabino) ao seu sucessor Josué e de geração em geração.²

Os sacerdotes judeus discípulos de *Sadoc*³ se opunham a Tradição Oral e a imposição de suas interpretações nos serviços sacerdotais. O sistema judicial composto por *Batei HaDin* (Tribunais Rabínicos) tem como instância superior o *San’hedrin* (Sinédrio; Corte Rabínica; Supremo Tribunal). A popularidade de Shemaya e Avtalyon, convertidos ou filhos de convertidos ao judaísmo, que foram líderes de Tribunal Rabínico é maior do que a fama de sacerdotes judeus da mesma época.^{4 5}

A Tradição Oral do Povo de Israel traz as leis que determinam os costumes judaicos, estabelece os critérios pelos quais são identificadas as autoridades rabínicas em cada geração e que legitima a transmissão das fontes literárias bíblicas hebraicas e de sua exegese rabínica. A doutrina judaica, portanto, o judaísmo rabínico propriamente dito, é a sobreposição da Tradição Oral sobre a Tradição Escrita da coletividade conhecida como Povo de Israel (Berger, 1998), e, que posteriormente passou a representar todos

1 Bíblia Hebraica: É a antologia representada em hebraico pelo acróstico TaNaKh (Torá = Ensino / são os cinco livros do Pentateuco; Nevyim = Profetas; Ketuvim = Escrituras) dos textos canonizados dos escribas rabínicos. A Bíblia Hebraica impressa pela primeira vez em Veneza no século XVI recebeu o título em hebraico de Mikraot Guedolot (Mikraot = Antologia no sentido de Leituras, propriamente as Escrituras Bíblicas e Guedolot = Grandes). Atenção: a transliteração no inglês é Mikraot Gedolot. Nas edições posteriores foram acrescentadas traduções para o aramaico e comentários de exegetas rabínicos. Já o Antigo Testamento é de um modo geral a antologia das escrituras que precedem o Novo Testamento incluindo narrativas judaicas posteriores aos textos canonizados no TaNaKh.

2 Tratado Avot (1:1) do Talmude Babilônico: “Moisés recebeu a Torá no Sinai e a transmitiu a Josué; Josué aos Anciãos; os Anciãos aos profetas; e os Profetas transmitiram-na aos Homens da Grande Assembléia. Estes [os Homens da Grande Assembléia] disseram três ditos: Sejam prudentes no julgamento; formem muitos discípulos; e ergam uma cerca para a Torá.” * Atenção: essa é a Torá (Tradição; Ensino; Instrução) Oral. A transmissão da Torá Escrita (iniciada com as escrituras de Moisés), segundo um texto no próprio Pentateuco, Moisés entregou um manuscrito para cada líder de tribo e uma cópia foi colocada na Arca da Aliança junto com as Tábuas da Lei (vide em Deuteronômio 31- Versão rabínica).

3 Sadoc: Os discípulos de Sadoc são conhecidos como saduceus.

4 A introdução do Compêndio Mishne Torá de Maimônides (1135-1204) cita os Tribunais Rabínicos liderados por convertidos ao judaísmo. Os Tratados San’hedrin, Yomá, Pessahim, Guittin e outros do Talmude Babilônico citam o Tribunal Rabínico presidido por Avtalyon convertido ou filho de convertidos ao judaísmo (descendente de Senna’herib) e colega de Shemaya no século I da era comum.

5 Ao ver Shemaya e Avtalyon a multidão que homenageava o sumo sacerdote judeu, na saída do serviço do Dia do Perdão no Templo de Jerusalém, abandonou o seu sacerdote para homenagear esses líderes (Tratado Yomá p. 71b - Talmude Babilônico).

aqueles identificados como judeus.⁶

As afirmações: “está escrito na Bíblia» e «está escrito no Antigo Testamento» confundem. A Bíblia Hebraica e o Antigo Testamento têm origens em comum e desenvolvimentos literários diferentes. Na realização de estudos bíblicos pluralistas e pesquisas interdisciplinares é importante apresentar a localização bíblica e referência da edição publicada de cada texto citado. Isto porque os versículos podem ter sido divididos de maneira diferente nas mais diversas versões.

O que conhecemos como Bíblia é a união da literatura bíblica hebraica (redigida em hebraico bíblico e aramaico babilônico), traduzida ao grego⁷ (no século II antes da era comum) e traduzida ao aramaico⁸ (no início da era comum) como “Primeiro Testamento”, sendo essa uma literatura que antecede a literatura bíblica do “Segundo Testamento”. O termo “antigo”, que se subjugava ao “novo”, para os testamentos surgiu na criação de uma obra única com ênfase no Novo Testamento. A classificação “Primeiro Testamento” e “Segundo Testamento” têm como objetivo ressaltar a sequência temporal, contribuindo, assim, para o estudo da formação e desenvolvimento dos textos bíblicos e de suas exegeses no decorrer da história.

Os textos da Bíblia Hebraica, segundo a tradição judaica foram redigidos em hebraico e aramaico bíblico. Segundo a mesma tradição o judaísmo segue o cânone dos textos compilados pelo escriba Esdras (em hebraico *Ezra HaSofer*), no século V antes da era comum, em letras assírias quadráticas.⁹

As escrituras hebraicas traduzidas ao grego¹⁰ e os textos do Novo Testamento, possivelmente também redigidos em aramaico¹¹, foram editados e canonizados em grego. Narrativas semelhantes as dos textos da Bíblia Hebraica são encontradas também em outras tradições religiosas orientais. A Bíblia foi traduzida para o siríaco, copta, armênio, gótico. Edições essas todas invalidadas como obras apóstatas ou pagãs na sequência da tradição farisaica ao judaísmo rabínico.¹²

A Igreja Católica Apostólica Romana utilizou as traduções para o grego como referência mais antiga (Silva, 2009). A múltipla atestação dos textos bíblicos por cristãos

6 Nas escrituras hebraicas do Livro de Esther: Mardoqueu é denominado Mordekhai Halehudi (Mardoqueu o Judeu). O termo judeu passou a identificar todas as pessoas oriundas ou associadas ao Reino de Judá após a destruição do Primeiro Templo de Jerusalém e desaparecimento de dez das doze tribos israelitas.

7 Septuaginta - século II antes da era comum e versões posteriores.

8 Targum Onkelos (Akilas), Targum Yonathan (Jonathan).

9 Ketav Assuri: Escrita assíria quadrática (escrita assurita). Tratado de San’hedrin do Talmude Babilônico.

10 A adoção da Septuaginta (tradução bíblica hebraica ao grego) desacreditou a transmissão tradicional posterior das fontes literárias bíblicas hebraicas utilizadas na tradução ao grego. Portanto, para os cristãos a Septuaginta prevalece sobre suas próprias fontes e seus desdobramentos rabínicos hebraístas massoretas.

11 Em aula ministrada pelo professor Reginaldo Gomes de Araujo no ano de 2002 (professor docente do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo) foi explicado que “...apóstolos cristãos redigiram textos em aramaico”.

12 A tradução das escrituras hebraicas ao grego por judeus na Alexandria foi realizada por imposição externa (Tratado Meguilá p. 9). As traduções ao grego são comparadas à idolatria e associadas à destruição do Templo de Jerusalém.

tem como ponto de partida as traduções ao grego. Essa perspectiva considera que a tradição dos textos anteriores foi perdida.

O texto massoreta dos judeus é considerado por autoridades cristãs como um cânone que tem origem entre o século VI ao século X da era comum.¹³ Nessa perspectiva Jerônimo (345-419) antecede a canonização massoreta dos textos bíblicos hebraicos (Silva, 2009).¹⁴ Contudo, a análise de textos anteriores a Jerônimo, por exemplo, das relíquias do Mar Morto, em que são reconhecidas as letras semelhantes à grafia dos massoretas, perpassa o objetivo desse artigo.

Conhecer a exegese rabínica é fundamental, como introdução para o estudo da mística que envolve a literatura bíblica hebraica desde seus primórdios, na perspectiva da literatura rabínica. A literatura bíblica hebraica é a literatura iniciada com as Tábuas da Aliança (Dez Mandamentos) e com o Pentateuco, como um código mítico, uma linguagem fundamentada no sobrenatural (na fé da autoria Divina) e um meio de comunicação peculiar (a mística que envolve o hebraico como um idioma mítico, como a linguagem mágica que fundamenta o criacionismo na exegese rabínica), transmitida de Adão aos seus descendentes e que foi publicamente revelada e entregue à humanidade através de Moisés.

A exegese rabínica explora a simbologia e significados das letras, palavras, narrativas, textos e contextos imersos entre espaços e linhas dos manuscritos hebraicos em pergaminhos na maneira em que se encontram editados em concordância com as regras precisas dos escribas massoretas hebraístas que, portanto, escapam das mais diversas traduções.¹⁵

No Livro *Sêfer ha-Yetzirah*, em português “Livro da Formação”, composto por seis poemas de autoria, segundo a tradição rabínica, atribuída ao primeiro humano foi transmitido até o patriarca Abrão e desse para a sua descendência israelita e posteriormente judaica. No final do primeiro poema consta: “E Ele criou Seu universo com três livros: com texto, com número e com comunicação” (Kaplan, sem data).¹⁶

A segunda palavra da Bíblia Hebraica é *Bará*, que significa em português “criou”. Os judeus ortodoxos eruditos tementes às crenças de suas tradições não vocalizam a frase *Abra KeDabrá*, porque essa significa “Criarei como Digo/Objeto” e serve para bruxaria. A letra hebraica (ב) é pronunciada com o som da letra “B” e também como “BH=V”. O conceito *Daber Davar* significa em português “Dizer Objeto”. No

13 De acordo com a tradição rabínica os manuscritos hebraicos bíblicos foram canonizados pelos escribas mencionados nas próprias escrituras hebraicas. Narrativas das escrituras hebraicas ilustram as discussões que constituem os textos da Mishná e da Guemará que, conjuntamente, fazem parte do Talmude, editado simultaneamente e em contraposição ao Evangelho e as traduções das escrituras bíblicas ao grego.

14 PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA (org.). A interpretação da Bíblia na Igreja. SP: Editora Paulinas. 1994.

15 As palavras hebraicas são analisadas pelas letras (simbologia dessas), pela raiz ligística e conjugação (composição) e associações numéricas (guematria). As letras hebraicas são símbolos com vários significados e representam números de uma escala que o (-0-) não existe (KAPLAN, 1982).

16 O idioma sagrado, o hebraico criacionista, é entendido como a linguagem na qual o criador se expressa na sua criação.

criacionismo rabínico o universo é a materialização da fala divina e Adão, o primeiro humano, denominou as criaturas segundo a emanação literária divina revelada em cada uma delas.

Bíblia Hebraica

A Bíblia Hebraica é conhecida em hebraico como *Tanakh*: O termo Ta-Na-Kh é o acróstico das iniciais das palavras *Torá*, *Nevyim* e *Ketuvim*. A palavra *Torá* se refere à Lei de Moisés, conhecida em grego como Pentateuco. As palavras hebraicas *Nevyim* e *Ketuvim* significam, respectivamente, em português, “Profetas” e “Escrituras”. O *Tanakh* é a “Tradição Escrita do Povo de Israel”.

No Deuteronômio (17:8)¹⁷, portanto no quinto livro do Pentateuco, está escrito: “...para não se desviar à direita ou à esquerda de tudo que eles vão te dizer”. A terminologia “o que eles vão te dizer” concede uma autoridade suprema, apoiada no próprio texto da Tradição Escrita do Povo de Israel, aos líderes que de geração em geração transmitem e interpretam o texto bíblico hebraico orientando seus fiéis.

A “Tradição Oral do Povo de Israel” acompanha a “Tradição Escrita do Povo de Israel” na literatura rabínica. Moisés é o primeiro líder israelita denominado rabino. *Moshe Rabênu*, “Moisés Mestre-Nosso”. A liderança rabínica não é transmitida de pai para filho.¹⁸ O título de líder é passado de um mestre para o discípulo que faça jus, concedendo-lhe a autoridade de lecionar e julgar de acordo com as tradições orais que compõem as leis judaicas.

A Tradição Escrita são os manuscritos de Moisés, Josué, Profetas e Escrituras que acompanham a Tradição Oral, essa composta por leis e costumes transmitidos oralmente pelos líderes israelitas. A Tradição Oral representa a doutrina, a hermenêutica do pensamento que determina a legitimidade das lideranças e dos ensinamentos de geração em geração que resultam na redação e edição dos textos da literatura rabínica que fundamenta o judaísmo ortodoxo.

O Midrash Rabá (12:12), que é um compêndio exegético rabínico que terminou de ser compilado e editado no século IV e V da era comum, explica que a Bíblia

17 Bíblia Hebraica (Versão Rabínica).

18 Vide nota 2: [Tratado Avot (1:1) do Talmude Babilônico: “Moisés recebeu a Torá no Sinai e a transmitiu a Josué; Josué aos Anciãos; os Anciãos aos profetas; e os Profetas transmitiram-na aos Homens da Grande Assembléia. Estes [os Homens da Grande Assembléia] disseram três ditos: Sejam prudentes no julgamento; formem muitos discípulos; e ergam uma cerca para a Torá.” * Atenção: essa é a Torá (Tradição; Ensino; Instrução) Oral. A transmissão da Torá Escrita (iniciada com as escrituras de Moisés), segundo um texto no próprio Pentateuco, Moisés entregou um manuscrito para cada líder de tribo e uma cópia foi colocada na Arca da Aliança junto com as Tábuas da Lei (vide em Deuteronômio 31- Versão rabínica).

19 Na impressão dos textos bíblicos hebraicos as divisões, por exemplo: do Livro de Samuel em duas unidades, Samuel I e Samuel II; do Livro dos Reis nas unidades Reis I e Reis II; a contagem de capítulos e numeração de versículos (inicialmente nas laterais das linhas) do século XIII na França foi inserida na exegese rabínica nos textos bíblicos hebraicos impressos. O exegeta Rabino Shelomo Its’haki, Rashi, do século XI-XII, não utiliza essas referências.]

Hebraica é composta por 24 tomos ou volumes.¹⁹

A tradução do Pentateuco para o grego, conhecida como Septuaginta, feita por Setenta Anciões no século II antes da era comum, não é aceita na literatura rabínica. Um dos motivos é que as traduções transformam os conteúdos originais, dando-lhes novos sentidos e, também, por questões técnicas, por exemplo, a tradução dos nomes.

O tetragrama do nome de Deus em hebraico pode ser transliterado para outros idiomas, traduzido e adaptado, como posteriormente ao português, na palavra Deus; que tem como origem a divindade grega Zeus. Os nomes hebraicos têm significados, alguns apresentados no próprio texto bíblico: O nome *Agar* da concubina de Abrão origina-se na palavra *gar* (habitar); *Sará* origina-se na palavra *sar* (ministro); *Reuven* (Rubens) origina-se em *raá* (viu); *Shimon* (Simão) origina-se em *shamaá* (escutou) e assim por diante.

As escrituras hebraicas bíblicas nos pergaminhos massoretas não se dividem propriamente em livros e muito menos em capítulos e versículos. Elas são um conjunto de textos manuscritos sobre pergaminhos em hebraico bíblico e finalizados e em aramaico, compostos por seqüências abertas (o parágrafo começa no início da linha a mais de nove espaços de letras depois do parágrafo anterior) ou fechadas (o parágrafo geralmente começa no meio da linha). Contudo, já a edição da primeira versão da Bíblia Hebraica impressa *Mikraot Guedolot* incorporou as divisões dos textos e dos capítulos do teólogo Stephen Langhton, professor da Universidade de Paris e bispo de Canterbury na Inglaterra no século XIII da era comum (entre 1234 e 1242).

A edição da primeira versão de *Mikraot Guedolot* ocorreu em 1524-1525 em Veneza. Nesta edição a Bíblia Hebraica foi organizada por Yaacov Ben Hayim segundo os comentários exegéticos rabínicos e foi impressa pelo não judeu Daniel Bomberg a pedido do Vaticano. A versão de *Mikraot Guedolot* impressa em Veneza foi utilizada como *textus receptus* para a elaboração da versão da Bíblia do Rei James (KJV ou KJB²⁰) publicada em 1611 e também por exegetas rabínicos posteriores.

Somente no século XX foram publicadas as primeiras edições bilíngues brasileiras do Pentateuco em que o texto bíblico em letras hebraicas é acompanhado pela tradução ao português, assim como, também, de outras partes da Bíblia Hebraica. A Trejger Editores foi a primeira a apresentar uma publicação trilingue com texto em hebraico, acompanhado pela tradução ao aramaico de *Onkelus* (Aquilas) e pelos comentários do exegeta *Rashi* (acróstico de Rabino Shelomo Its'haki) em hebraico medieval traduzidos palavra por palavra ao português. Editoras como a Editora Sêfer²¹,

20 King James Version Bible (KJV ou KJB) - <http://www.thekingsbible.com/>

21 <https://sefer.com.br/>

22 <https://www.maayanot.com.br/>

23 Edson de Faria Francisco é linguísta e professor do Departamento de Bíblia da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) responsável pelas disciplinas hebraico bíblico e grego.

Editora Maayanot²² ocupam-se em lançar constantemente novos volumes bilingues e trilingues em hebraico, aramaico e português da Bíblia Hebraica. E, cada vez mais se encontram também publicações cristãs como a primeira edição interlinear, bilingue hebraico-português do Antigo Testamento de Edson de Faria Francisco²³ publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil, além das publicações judaicas, como, por exemplo, o livro Salmos com o texto em hebraico, transliteração e tradução ao português da Editora Sêfer.

Os primeiros volumes do Pentateuco da tradução da Torá com os comentários do exegeta Rashi para o português, realizada pela Editora Maayanot, segue o modelo de traduções do texto bíblico hebraico para o inglês, perdendo a forma original do hebraico bíblico, que o verbo antecede o sujeito na maioria dos casos.²⁴ Essa observação é importante porque demonstra que a precisão das traduções não é fundamental. A identidade de uma tradução bíblica e de outros bens simbólicos é ditada pelo poder de divulgação, dominação e legitimação das autoridades e lideranças institucionais que a produziram.

A difusão dos conteúdos impressos dos manuscritos hebraicos permite novos paradigmas nos estudos bíblicos, que possibilitam a pluralidade de abordagens e estimulam novas abordagens intertextuais e interculturais.²⁵

A difusão dos conteúdos bíblicos no formato impresso e suas inúmeras traduções renderam uma amplitude geográfica maior a esta obra literária, associando-a a outras crenças, costumes e culturas. A exegese rabínica resgata explicações e análises sobre o conteúdo dos manuscritos bíblicos hebraicos em pergaminho. Deve-se lembrar então que a numeração dos capítulos e versículos e a paginação das versões bíblicas impressas são usadas na exegese rabínica somente como referência para localização do objeto em estudo.

Tanakh (Pentateuco, Profetas e Escrituras)

A Torá, ou, em grego, o Pentateuco é a Lei de Moisés. A palavra hebraica Torá significa também "Instrução" e "Ensino". A Lei de Moisés é o conjunto formado

24 Exemplo: O início do primeiro versículo da Bíblia Hebraica Bereshit Bará Elohim.. (Gênesis 1:1) no livro Sêfer Bereshit está traduzido como “No começo Dús criou...” e no livro Torá - Rashi: Sefer Bereshit está traduzido “No princípio Dús criou...” (EDITORA MAAYANOT, 2015). O verbo nesse versículo e em outros antecede o sujeito: Bereshit = no princípio; resh e rosh = cabeça, e; reshit = primeiramente / Bará = criou / Elohim = nome divino no plural.

25 Martin Luther (Martinho Lutero - século XVI), quebrando dogmas da igreja católica apostólica romana, utilizou os textos hebraicos bíblicos para a sua tradução da Bíblia em alemão dando início a reforma protestante. Luther revoltado pelos judeus não se converterem ao protestantismo redigiu em janeiro de 1543 o primeiro manifesto alemão anti-semita contra judeus Von den Juden und ihren Lügen (em português “Sobre os Judeus e Suas Mentiras”), incitando: “Coloquem fogo nas sinagogas deles e escolas...”

* Download gratuito disponível em alemão em <https://archive.org/details/VonDenJudenUndIhrenLuegen>. Esse acontecimento mostra que os estudos hebraicos não são judaizantes na medida em que o judaísmo se opõe a fé cristã que tem Jesus como redentor.

por cinco livros: 1) Gênesis; 2) Êxodo; 3) Números; 4) Levítico; 5) Deuteronômio. Em hebraico: 1) Bereshit; 2) Shemot; 3) Vaicrá; 4) Bamidbar; 5) Devarim. Cada livro é dividido em porções semanais. O nome da porção é a primeira palavra do início do trecho determinado. Existe o costume das porções serem estudadas e lidas sequencialmente para se completar a leitura da Lei de Moisés em um determinado período de tempo, de acordo com vários costumes judaicos uma vez a cada ano. A leitura da Torá ocorre durante a manhã de segunda, quinta e nos dias de sábado e festividades diretamente do rolo de pergaminho das escrituras manuscritas em hebraico bíblico quando se congregam dez homens judeus acima de 13 anos. De segunda e quinta feira de manhã é realizada uma leitura curta (parcial) e na cerimônia de sábado de manhã é realizada a leitura longa (completa) da Parashat HaShavua (Porção Semanal).

É costume que após a leitura ritual nos pergaminhos da Torá se leia de um livro impresso a Haftará. A Haftará é uma porção dos textos dos profetas com um tema que lembre a porção semanal. Este costume foi introduzido quando os judeus foram proibidos antes da era comum pelo governo persa de realizar o ritual de leitura da porção semanal e mantido posteriormente após a leitura ritual. Outras opiniões defendem que o costume de ler a Parashá seguida pela Haftará teve início na própria canonização das escrituras hebraicas dos manuscritos do escriba Ezra (em traduções católicas para o português Esdras) citado juntamente com Nehemias nas próprias escrituras hebraicas que remetem o século V antes da era comum.

A Bíblia Hebraica abrange os livros dos Profetas e Escrituras e não contem os textos deutero-canônicos (apócrifos). Existe também uma pequena variação na ordem dos últimos volumes das escrituras da edição da Bíblia Hebraica e do Antigo Testamento.

Texto Massoreta

A literatura rabínica remete à compilação, organização, edição e canonização dos textos bíblicos hebraicos, ao escriba Ezra e à Grande Assembléia no século V antes da era comum. A mostra de pergaminhos do Mar Morto do século II antes da era comum, encontrados na década de 50 do século XX e, que estão expostos no Museu Santuário do Livro, em Jerusalém, testemunha a existência de manuscritos bíblicos hebraicos do século II da era comum redigidos com letras semelhantes às letras hebraicas recentes. Segundo a literatura rabínica, os textos bíblicos hebraicos foram transmitidos nos centros de estudos bíblicos rabínicos até o surgimento dos centros de estudos massoretas do século VI da era comum. Os massoretas tinham o objetivo de sinalizar a pronúncia dos escritos hebraicos. Messorá significa "tradição". Existem três principais escolas de massoretas.

Os massoretas orientais se encontravam na Babilônia, nas regiões de Nehardea,

26 <http://bible.ort.org/>.

Sura e Pumbedita. Este ramo massoreta de origem babilônica esteve ativo entre os séculos VI e IX, aproximadamente. A denominação “sistema massoreta babilônico” refere-se ao local de surgimento dessa tradição massoreta, que foi utilizada também em manuscritos hebraicos na Pérsia, na Arábia e no Iêmen. Bibliotecas universitárias em Nova Iorque, Cambridge, Londres, Oxford, Paris, Berlim, Frankfurt e São Petersburgo contêm atualmente cerca de 120 manuscritos hebraicos de origem babilônica. A partir de 1890 foram encontrados muitos manuscritos massoretas babilônicos na guenizá (depósito de textos bíblicos falhos ou sem utilidade) da Sinagoga Ibn Ezra, do Cairo, e parte destes manuscritos datava do século VI ao século IX. Os massoretas babilônicos desenvolveram um sistema de vocalização, de acentuação e de anotações próprio.

Os massoretas ocidentais se encontravam nas regiões da Samária, Judéia, Galiléia Ocidental (Montanhas da Galiléia, conhecida pela tradição como Palestina) e em Tiberíades na Galiléia Oriental (Mar da Galiléia, conhecida pela tradição como Tiberíades). Este ramo esteve ativo entre os séculos VIII e IX, ao passo que o de Tiberíades esteve ativo durante os séculos IX e X. A tradição palestina é representada por poucos manuscritos. Já a quantidade de manuscritos massoretas de Tiberíades é abundante.

O Pentateuco Samaritano é até hoje escrito em letras proto-hebraicas. Os manuscritos em letras assírias hebraicas da tradição judaica foram pontuados pelos massoretas.

Os massoretas de Tiberíades tinham como objetivo marcar a pronúncia dos fonemas vocálicos, acentos e entonação do hebraico bíblico no texto massoreta. Os massoretas de Tiberíades foram influenciados pela cultura árabe, pelo siríaco e pelo hebraico antigo. A Messorá de Tiberíades, com o passar do tempo, tornou-se padrão para o texto da Bíblia Hebraica. Os massoretas tiberienses se dividiam entres as escolas de Ben Asher e Ben Naftali. O sistema da escola de Ben Asher foi adotado em todas as edições impressas da Bíblia Hebraica.

Os mais importantes manuscritos da Bíblia Hebraica existentes, o Códice de Aleppo e o Códice de Leningrado, estão ligados à tradição massoreta da escola de Ben Asher. O códice que representa a tradição de Ben Naftali é o Códice Reuchliniano, escrito por volta de 1105-1106 na Itália. O Sêfer HaHilufim de Misael ben Uziel, escrito aproximadamente em 1050, trata das diferenças entre as duas escolas de massoretas de Tiberíades.

A atividade massoreta foi dividida entre três pessoas: o sofer é o escriba que escreve o texto consonantal, o nakdan é o pontuador, que coloca os pontos vocálicos (sinais de vocalização e de acentuação) e o Baal HaMessorá que colocava as anotações massoretas. Posteriormente, uma única pessoa passou a ser responsável

27 Nos textos em hebraico-judaico (início da era comum) o sujeito antecede verbo, assim como no grego. Nos textos hebraicos bíblicos de um modo geral o verbo antecede o sujeito.

28 Versículo na versão bíblica hebraica da literatura rabínica.

pelas três etapas.

A edição dos textos da Tradição Oral do Povo de Israel: entre eles a Mishná, o Talmude de Jerusalém e as reflexões bíblicas hebraicas do Midrash contidas no Talmude Babilônico antecedem as escolas massoretas. Essa literatura pôde ser resgatada graças aos textos devidamente organizados e cópias compartilhadas por comunidades judaicas ao redor do mundo.

No século XII, textos do Talmude foram queimados em praça pública, em Paris na França. O Talmude Babilônico foi censurado e impresso pela primeira vez em Veneza, logo após a primeira impressão da versão Mikraot Guedolot da Bíblia Hebraica. Devemos lembrar que as impressões do Talmude e da Mikraot Guedolot editadas por Yaacov Ben Hayim em Veneza foram executadas por Daniel Bomberg sob supervisão do Vaticano.

Este artigo é uma pequena introdução a hermenêutica rabínica, que propõe incentivar pesquisas interdisciplinares para enriquecer, discutir e analisar a literatura rabínica e o judaísmo ortodoxo em futuras pesquisas acadêmicas brasileiras. As informações apresentadas neste artigo não têm como objetivo defender crenças, e, principalmente, não desejam sugerir hipóteses e teorias que necessitam fundamentação teológica e maior sustentação bibliográfica.

Tradições e fonética

Existem vários costumes de origem religiosa e geográfica na maneira de se ler os fonemas hebraicos bíblicos. Atualmente existem também inúmeras variações de pronúncia de imigrantes vindos de muitos países para Israel e que, aos poucos, intensamente, está transformando a maneira de falar dos israelenses.

O assíduo trabalho dos massoretas (grafar fonemas e entoações e indicar as consoantes que assumem sons de vogais nos textos bíblicos hebraicos) contribuiu para o desenvolvimento e redação do hebraico medieval e dos dialetos judaicos e, posteriormente, do hebraico moderno.

Os costumes judaicos, a vocalização e a pronúncia dos fonemas hebraicos bíblicos revelam a origem geográfica dos líderes ou da maioria dos membros de uma determinada comunidade judaica. Cada costume judaico é oriundo de uma determinada região ou país e pode ainda apresentar uma ou mais vertentes próximas e distintas de costumes e da pronúncia revelando a especificidade de suas províncias natais. Os costumes religiosos judaicos são designados pela sua região de origem: *asquenazita* (européia oriental), *sefaradita* (Península Ibérica), *misrahi* (oriental), *temani* (iemenita), *italki* (italiano), *farsi* (persa) etc.

Um famoso exemplo de diferenças entre as vocalizações das escrituras hebraicas

29 Mujeres en el Talmud. Buenos Aires. Editorial Moaj. 1992.

30 As diferentes edições de Mikraot Guedolot apresentam no título o nome do livro e dos comentaristas selecionados.

bíblicas ocorre na pronúncia das vogais. Aliás, a pontuação que representa as vogais hebraicas não é encontrada nas escrituras hebraicas bíblicas, ela surge em textos exegéticos paralelos que têm o objetivo de conservar a tradição fonética.

Por exemplo, a pontuação *kamats*, é quase sempre pronunciada como a vogal “a” no costume *sefaradita*, equivale à vogal “o” no costumes *asquenazita* e *iemenita* e é vocalizada como a vogal “u” na pronúncia judaica húngara. O hebraico moderno adotou a pronúncia do *kamats sefaradita*, que pode ter sido influenciada pela inexistência da vogal “o” no idioma árabe da cultura circundante. A palavra *kamats* em hebraico significa “contração”, simbolizando que a boca é contraída (fechada) para vocalizá-la, portanto sua pronúncia pode ser “ã”, “â”, “o” e “u”.

Outro exemplo menos conhecido é a pronúncia da pontuação *sheva*, que representa o som da vogal “e” de maneira curta e rápida. Esta pontuação, pronunciada pelos *sefaraditas*, não é sentida pelos *asquenazitas* e no hebraico moderno. Os *italkim* (plural de italiano) pronunciam a variação fraca da última letra do alfabeto hebraico com o som da letra “d”, os *asquenazitas* a pronunciam com o som da letra “s” (ou semelhante ao “th” em inglês) e os *sefaraditas* a pronunciam como a sua variante forte, com o som da letra “t”.

Essas pequenas diferenças de pronúncia são perceptíveis na leitura ritual dos textos bíblicos hebraicos. É importante a conscientização dessas nuances para que não haja confusões semânticas.

O programa BIBLE II apresenta a leitura das escrituras hebraicas bíblicas na melodia *asquenazita* e na *sefaradita*. Pode-se acessar, na internet, a melodia *asquenazita* com pronúncia hebraica moderna.²⁶

Literatura rabínica

Existem controvérsias arqueologicamente não fundamentadas de que houve tentativas de se compilar a «Tradição Oral do Povo de Israel» anteriormente ao século V antes da era comum, ou seja, há quem defende que estas tentativas poderiam ter ocorrido até mesmo anteriormente à compilação da Bíblia Hebraica pelo escriba Ezra (Esdras).

A literatura rabínica é o processo acumulativo de textos de estudos que chegaram aos judeus fariseus e continuaram nas gerações dos *tanaitas* (do aramaico - professores, repetidores da época citada) com a compilação das leis transmitidas, de um modo geral, oralmente, até passarem a ser organizadas nos *Seis Tomos da Mishná* no século II da era comum. Outros textos da época da *Mishná*, que foram acrescentados à compilação desta, são chamados *Tosefta*. A compilação das interpretações da lei encontra-se no *Midrash Halahá*. As interpretações homiléticas da exegese rabínica continuaram nos séculos posteriores, dando origem ao *Midrash Agadá*. *Midrash Rabá* significa *O Grande Midrash*. Ainda que escritos no dialeto judaico (hebraico judaico²⁷)

da região de Judá, semelhante ao hebraico, os tomos das *Seis Ordens da Mishná* receberam títulos em aramaico.

O Talmude de Jerusalém, e mais tarde, o Talmude Babilônico, o segundo conhecido como *Guemará*, foram compilados do século III ao V da era comum pelos *amoraitas* (do aramaico - comentadores) e finalizados pelos *savoraitas* (do aramaico - origem no verbo explicar) até a metade do século VII da era comum.

Os textos do Talmude de Jerusalém e do Talmude Babilônico explicam passagens bíblicas hebraicas e discutem eventos posteriores, contemporâneos a sua redação e edição, em conformidade com a tradição rabínica, farisaica conhecida como judaica; que é desacreditada entre os *karaitas*, *saduceus* e outras seitas, doutrinas e religiões que compartilham as mesmas raízes históricas hebraicas.

Uma curiosidade sobre a tradição e as traduções pode-se ser exemplificada em, por exemplo: Segundo o Rabino Dr. Aaron Eli Glatt o Talmude Babilônico no Tratado Meguilá página 9A-B e nas páginas 14A-B e 15A e também o Talmude de Jerusalém explicam que a Septuaginta de Ptolomeu, tradução dos manuscritos das escrituras bíblicas hebraicas para o grego, foi realizada por setenta e dois anciãos e, que, o valor 72. do número de tradutores, equivale ao valor das letras da palavra hebraica *hessed* (72=4+60+8 / חסד) que significa “bondade” em português. Os dois talmudes ressaltam que todos os tradutores trocaram a palavra “coelho” do versículo em *Vaikrá/Levítico* 11:6²⁸ sobre animais impuros (impróprios para consumo) igualmente para “animal de patas curtas”, para não ofender a mãe de Ptolomeu chamada *arnevet* (coelha/coelho). O Talmude de Jerusalém explica que existiu o Ptolomeu pai e o Ptolomeu filho, e, que, o nome da esposa desse primeiro Ptolomeu era “coelho” (Glatt, 1992 p.91).

Os textos da *Guemará* são as discussões dos *amoraitas* e *savoraitas* em aramaico babilônico no Talmude Babilônico sobre os textos da *Mishná* em hebraico judaico do século II da era comum. Os autores da *Guemará* fundamentam suas abordagens e pontos de vista em textos da Bíblia Hebraica e trazem interpretações que se encontram também no *Midrash*. A obra *Ein Yaacov* são as homílias encontradas na *Guemará* comentadas por Yaacov Ibn Habib no século XV.

As autoridades rabínicas que seguem são os *rishonim* (primeiros) do século XI ao XV da era comum. A partir do XV século da era comum surgiram os *ahronim* (últimos) estendendo-se até os dias de hoje. Um importante exemplo de exegeta rabínico entre os *rishonim* é o *Rashi*, acróstico do Rabino Shelomo Its’haki (1040-1105), que redigiu trabalhos que explicam praticamente palavra por palavra toda a Bíblia Hebraica e o Talmude. Os netos de Rashi, denominados como *Baalei Tosafot* continuaram os trabalhos de Rashi no Talmude.

Os líderes judeus ortodoxos enfatizam que os homens judeus devem estudar *Guemará*. Os textos da *Guemará* estão repletos de expressões sexistas chauvinistas²⁹, que comprovam que foram editados para um público judeu exclusivamente masculino. As homílias, discussões, origem dos textos na complexa diagramação de cada página do Talmude de Jerusalém e do Talmude Babilônico (*Guemará*) em diferentes edições

e traduções excedem a proposta original deste artigo, o qual se limita a ser uma breve introdução sobre exegese rabínica.

A literatura rabínica foi altamente prolifera durante a Idade Média. Das Cruzadas a Inquisição os discípulos da doutrina judaica produziram inúmeras obras exegéticas, filosóficas e jurídicas. Nos Autos-da-Fé da Inquisição foram queimadas, em praça pública, pessoas e muitas obras literárias de diversas origens (não avaliadas) pelos agentes oficiais do Santo Ofício. Portanto, cabe ao estudioso da Bíblia resgatar todo o patrimônio cultural que pertence a toda a humanidade, nele a literatura rabínica, não exterminada pelo fogo de um domínio clerical passageiro.

Outros importantes exegetas rabínicos são Ibn Ezra (1089-1167), Ramban - acróstico de Rabênu, em português nosso mestre, Nachmanides (1194-1270), Seforno (1475-1550), Or HaHaim - Haim Ibn Attar (1696-1743), etc.³⁰

Exegese rabínica do texto bíblico hebraico

As obras do *Midrash* compiladas pelos *tanaitas* não são de um só autor. Acredita-se que sejam obras acumuladas de gerações e gerações de autores que contribuíram de forma anônima ao longo de 900 anos para a preservação destes conhecimentos.

O verbo hebraico *lidrosh* significa “exigência, necessidade, busca”. O *Midrash* é um compendio de estudos que intimam análises textuais que estabelecem interpretações e significados. O termo *Midrash* é usado para se referir a um estudo que pode incluir múltiplas interpretações.

A Tradição Escrita do Povo de Israel tornou-se pública. Contudo, a exegese rabínica determina a proibição de ensinar para não judeus a Tradição Oral das leis e interpretações do texto bíblico hebraico que fundamentam a doutrina rabínica.

Esta proibição se explica porque muitos judeus, incluindo aqueles que cumprem as leis e costumes rabínicos, não conseguem atingir o nível desejado para entender os segredos cósmicos desvendados pela Tradição Oral. Portanto, seus conteúdos não devem ser ensinados para aqueles que não vivem segundo os mandamentos rabínicos, pois estes de fato não têm tampouco as mínimas condições de entendê-la e podem ainda fazer uso negativo desta.

A Literatura Rabínica é um extenso complexo de compêndios literários composto por estudos exegéticos, tratados de legislação e estudos místicos que foram transmitidos de geração em geração através de autoridades e exegetas rabínicos. As tradições inicialmente orais do Povo de Israel foram compiladas em textos que foram finalmente organizados e editados no século II da era comum.

Após a edição da *Mishná* no século II da era comum, as tradições orais e estudos em concordância com a hermenêutica rabínica e com a doutrina regida pelas autoridades rabínicas continuavam a ser compilados e transmitidos até que finalmente

fossem editados e reconhecidos como parte da literatura rabínica. O acervo exegético rabínico realça elementos do texto bíblico imperceptíveis nas traduções da Bíblia Hebraica, explicando-os a partir do contexto original das narrativas literárias bíblicas hebraicas e pela perspectiva da cultura judaica como um todo.

A exegese rabínica tem vários tipos de análises textuais. Por exemplo, o estudo semiótico, semântico e simbólico das letras, a análise da raiz das palavras hebraicas, a investigação da estrutura da linguagem e do texto, a análise dos significados adquiridos destes e da ligação entre suas palavras e contextos, etc. A análise textual bíblica hebraica rabínica é dividida em quatro níveis de interpretações representadas pelo acróstico *PaRDeS*. A palavra *pardes* significa “pomar”, que neste caso representa o “pomar celestial”. O estudioso que colhe os frutos do pomar celestial é aquele que tem a capacidade de entender os quatro níveis de interpretação representados pelo acróstico *PaRDeS*. Contudo, o último nível de interpretação, o *Sod*, que significa “segredo” é explicado pela mística judaica (*Cabalá*) que só consegue ser entendido por eruditos com mais de 40 anos que vivem de acordo com os preceitos da lei judaica.

Portanto, é interessante, por exemplo, tomar a escada como um conceito bíblico a ser analisado, entender o objetivo de cada um dos quatro níveis de interpretação de *PaRDeS* e ilustrá-los com a abordagem característica de cada um deles sobre o conceito bíblico escolhido.

Peshat é a elucidação que procura apresentar o significado literal do texto bíblico hebraico. Rashi, Rabi Shelomo Its’haki, que é o exegeta rabínico que tem como objetivo explicar todo o texto bíblico hebraico desta forma cita o *Midrash Rabá* 68 para explicar o que a escada literalmente representa no texto bíblico hebraico, seus significados e, assim, o que ela simboliza no judaísmo.

Remes significa “dica”, alusão que sugere que existem mais significados do que o significado literal do texto, indicando haver algo a mais que pode ser entendido, além do que o que está escrito. Todos os elementos da narrativa podem ser entendidos como alusões, que necessitam ser identificadas; os seus significados devem ser entendidos. Elas podem ser interpretadas, explicadas produzindo, inclusive, muitas especulações do que podem representar.

Derash é descrito como uma pesquisa profunda do texto bíblico hebraico. Os *midrashim* (plural de *midrash*) são conhecidos como análises e estudos mais profundos do texto e são entendidos como a “história da história” do enredo bíblico, ou seja, os *midrashim* têm o objetivo de revelar os significados implícitos dos textos bíblicos hebraicos. O *Midrash Rabá* é uma das coletâneas desses estudos.

Sod significa “segredo” e *lesod* significa “fundamento” ou “base”. Este método tem como objetivo revelar as noções espirituais e místicas escondidas no texto bíblico hebraico. Estes estudos são reunidos sob temáticas místicas e cabalísticas que reúnem interpretações das escrituras hebraicas bíblicas em uma extensa variedade de coletâneas incluindo o *Zohar*, o *Bahir* e estudos de exegetas como o Rabino Isaac Luria, Haim Vital e outros.

Enquanto que o *Midrash* trata do assunto desenvolvido na narrativa do texto bíblico hebraico, o *Sod* revela conteúdos que podem não estar relacionados à porção estudada. Este nível de interpretação geralmente necessita de um nível grande de conhecimento das dimensões místicas do pensamento judaico. O conteúdo de estudos deste nível de conhecimentos encontra-se nos estudos cabalísticos e nos textos hassídicos (misticismo judaico asquenazita desenvolvido a partir do século XVIII).

Geralmente, quanto mais profunda a análise, maior nível de conhecimento de outros textos judaicos será requisitado para justificar uma determinada análise mística do texto bíblico hebraico. Portanto, os exegetas que interpretam esses textos, desta forma, não são aceitos se eles demonstram somente expor a própria opinião, e suas idéias somente são aceitas se seus autores conseguem fundamentá-las com provas literárias de textos da bíblia hebraica ou da tradição oral judaica (usadas para analisar o texto em questão).

Existem longos textos, repletos de referências bíblicas hebraicas, que atribuem, por exemplo, infinitos significados ao tetragrama hebraico do nome hebraico do criador, que também pode simbolizar a permanente interação (código de comunicação) entre o espiritual, o material entrelaçando-se ao sobrenatural refletido no universo.

Reflexão final

Berman comenta que a história da tradução implica em:

Fazer a história da tradução é redescobrir pacientemente a rede cultural infinitamente complexa e desorientada na qual, em cada época ou em cada espaço diferente, ela se encontra presa. E fazer do histórico assim obtido uma abertura para o nosso *presente*. (Berman, 1984 p.14).

A canonização do texto bíblico hebraico e o uso do original, geração após geração, preservam a identidade do texto utilizado na exegese rabínica; mesmo que as traduções sejam, em grande parte, responsáveis para que este texto perdure como fonte de inspiração através dos tempos.

O empolgante nos estudos literários não é analisar somente a qualidade de cada tradução, uma vez que cada uma reflete a riqueza de conhecimentos de seus tradutores, a metodologia utilizada e a hermenêutica da doutrina através qual foi elaborada. O intuito é tornar o estudo interdisciplinar uma ferramenta útil para analisar as diversas maneiras como um mesmo texto é interpretado, traduzido e divulgado. E como seus significados se transformam e assumem novos valores e são incorporados nas diferentes conversões de um mesmo texto de um idioma para outro, e/ou para as diversas versões de suas traduções que inspiram e justificam os comportamentos e práticas de seus fiéis.

O objetivo é que, através deste tipo de estudo, seja possível entender cientificamente um pouco mais sobre a transposição de textos entre as diferentes culturas, idiomas e sociedades da civilização contemporânea; na qual as diversidades

culturais ou textuais em cada tradução são identificadas como realidades temporais e locais, ou como fragmentos do mutante universo em que nos encontramos.

Entender um pouco dos motivos e maneiras como as traduções de um texto incorporam interpretações conflitantes constitui um assunto extremamente instigante. Isto, justamente por este tema fazer emergir estudos e análises sobre os mais variados elementos do desenvolvimento de tradições, de suas identidades literárias e comunidades e de suas crenças, realizações culturais, organizações e interação social.

REFERENCIAS

- BERGER, Michael S. *Rabbinic Authority*. New York - Oxford: Oxford University Press. 1998. (ENG)
- BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger – Culture et traductions dans Allemagne romantique*. Paris: Ed. Gallimard, 1984. (FR)
- COHEN, Sarah B. Ed. *The Slayers of Moses – The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* by Handelman Susan A. in: *SUNY Series on Modern Jewish Literature and Culture*. State of University of New York Press. p. 27 – 50. (ENG)
- EDITORA MAAYANOT (org.). *Sêfer Bereshit: O Livro de Gênese - Comentários I. Weitman, Rabino Levi. II, Série*. São Paulo: Editora Maayanot. 2015. (HEB-PORT)
- EDITORA MAAYANOT (org.). *Torá - Rashi: Sefer Bereshit: Gênese: com comentários de Rashi traduzido comentado e elucidado por Yaacov Nurkin com Haftarot traduzidas e Targun Onkelus*. Coleção Torá Rashi. volume 1. São Paulo: Editora Maayanot. 2015. (HEB-PORT)
- GLATT, Aaron. *Mujeres en el Talmud*. Buenos Aires: Editorial Moaj. 1992. (ESP)
- KAPLAN, Arye. *Meditation and Kabbalah*. Boston, MA/York Beach, ME: Weiser Books, 1982. (ENG)
- KAPLAN, Arye (org.). *Sefer ha-Yetzirah*. Versão GRA. Tradução para o inglês de Arye Kaplan. (ENG) Disponível para download: http://www.hermetics.org/pdf/Sefer_Yetzirah_Kaplan
- KRISHEWSKY, Avroham (org.). *Mikraot Gedolot – HaMeorot HaGedolim*. Jerusalem: Mifal Torah Mefoyreshes Institute, 1992. (HEB)
- MAIMONIDES, Moshe. (Moshe Ben Maimon; Rambam) *Mishne Torá*. Jerusalem: Mossad HaRav Kook Ed. 1985. (HEB)
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA (org.). *A interpretação da Bíblia na Igreja*. SP: Editora Paulinas. 1994.
- SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Editora Paulinas. 3ª edição. 2009.
- MEKOR HASEFARIM (org.). *Nevyim UKetuvim Mikraot Gedolot - PaerVeHadar - Im Pirush HaMalbi'm*. Jerusalem: Mekor HaSefarim. 1988. (HEB)
- MESORAH PUBLICATIONS (org.). *Talmude Babilônico*. Jerusalem: Editora Mesorah Publications Ltd. 2002. (HEB)
- VAGSHAL, K. (org.). *Midrash Rabbah – Im Kol HaMefarshim – Mehdurat Vilna VeMehdurat Etz Iossef*. Jerusalem: Mehdurat Zkhr Hnokh, Vagshal Publishing Ltd. 1986. (HEB)

A COMUNICAÇÃO E AS DIFERENÇAS CULTURAIS PERCEBIDAS: LENTES PARA COMPREENDER OS ENCONTROS ENTRE JESUS, A MULHER SAMARITANA E OS BRASILEIROS

Marcelo Eduardo da Costa Dias

Centro Universitário Adventista de São Paulo
(Unasp-EC), Faculdade de Teologia
Engenheiro Coelho – São Paulo

RESUMO: Os estudos de comunicação intercultural contemporâneos se desenvolveram como resultado de uma maior interação com a diversidade internacional após a Segunda Guerra Mundial. No princípio do século 21 essa interação tornou-se exponencialmente maior devido ao fenômeno da globalização. A experiência da comunicação intercultural (entre macro ou microculturas), no entanto, sempre existiu. Um exemplo clássico, dos tempos bíblicos, pode ser encontrado em João 4, no encontro entre Jesus e a mulher samaritana. O propósito deste estudo é conduzir uma leitura do texto bíblico através das lentes dos estudos de comunicação intercultural. A primeira parte revisa o modelo de Carley H. Dodd, enquanto a segunda identifica esses conceitos no relato joanino do encontro de Jesus com a mulher samaritana. A seção final discutirá brevemente a relevância de seguir o exemplo de Jesus e os princípios dos estudos de comunicação intercultural no contexto brasileiro atual.

PALAVRAS-CHAVE: religião; comunicação; intercultural; missiologia; missão.

ABSTRACT: Contemporary intercultural communication studies developed as a result of a larger interaction with international diversity after the Second World War. In the beginning of the 21st century that interaction increased exponentially due to globalization. The experience of intercultural communication (between macro and micro cultures), however, always existed. A classic example, from Bible times, can be found in John 4, in the encounter between Jesus and the Samaritan woman. The purpose of this study is to conduct a reading of the biblical text through the lenses of intercultural communication studies. The first part reviews the model of Carley H. Dodd, while the second part identifies these concepts in the Johannine account of that meeting. The final section will briefly discuss the relevance of following the example of Jesus and the principles of intercultural communication in the current Brazilian context.

KEYWORDS: religion; communication; intercultural; missiology; mission.

1 | INTRODUÇÃO

Duas máximas podem resumir a realidade da comunicação intercultural no mundo atual: (1) cultura e comunicação são inseparáveis; e (2) a interação das pessoas com algum grupo

contrastante é inescapável (Dodd, 1998, p. 25). Os sistemas de comunicação são parte inerente de cada cultura, ao mesmo tempo que a comunicação ocorre tanto intra quanto entre os contextos culturais.

Os estudos de comunicação intercultural contemporâneos se desenvolveram como resultado da crescente interação com a diversidade internacional, após a 2ª Guerra Mundial. E, no início do século 21, a globalização veio ampliar exponencialmente, tanto essa interação quanto a necessidade de entendê-la melhor. Entretanto, a experiência de comunicação intercultural (seja entre macros ou microculturas) sempre existiu. Um exemplo clássico, dos tempos bíblicos, está no capítulo 4 do evangelho de João: o encontro de Jesus com a mulher samaritana.

Atualmente, como alguns cristãos desejam conseguir maior eficiência na obediência à chamada “Grande Comissão” – partilhar o evangelho com cada nação, tribo, povo e língua – os estudos de comunicação intercultural têm se tornado ainda mais relevantes.

O propósito deste estudo é realizar uma leitura do texto bíblico através das lentes dos estudos de comunicação intercultural. A primeira parte deste artigo é dedicada a uma revisão do modelo de comunicação intercultural de Carley H. Dodd, a segunda parte identifica esses conceitos no relato joanino do encontro de Jesus com a mulher de Samaria, e a parte final discute brevemente a importância de seguir o exemplo de Cristo e os princípios de comunicação intercultural no contexto atual.

2 | COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL DE ACORDO COM O MODELO DE DODD

Dodd afirma que a comunicação intercultural é peculiar pelo fato de que “a influência da variabilidade cultural e da diversidade nas relações interpessoais é determinante nos resultados da comunicação (1998, p. 4). Sempre que há comunicação ocorre a troca de mensagens e o estabelecimento de significados. Mensagens são transmitidas de uma pessoa para outra, mas não os significados (Gudykunst, 1998, p. 9). No seu livro *Dynamics of Intercultural Communication*, Dodd desenvolveu um anagrama para ilustrar o modelo de comunicação intercultural (1998, p. 7).

Em função das diferenças pessoais, a maior parte das iniciativas de comunicação geram algum tipo de contraste no início do processo, o que é conhecido como diferenças culturais percebidas, expressão essa que indica a “diversidade nas características ilustradas pelas diferenças de cosmovisão, valores, formas de pensar, costumes, aparências, expectativas, estilo de comunicação, jeito de falar e comunicação não-verbal” (Dodd, 1998, p. 5). Dodd destaca que a cultura não é o único fator que contribui para essa percepção. Ele chama a atenção para outras duas causas dessas diferenças percebidas. Uma segunda causa está relacionada com as diferenças de personalidade, as quais não podem ser completamente desconectadas da cultura. E a terceira causa tem a ver com a atração para relacionamento, ou seja, a avaliação de uma pessoa a

outra e as consequentes atribuições pessoais e sociais.

As diferenças culturais percebidas tendem a levar pessoas a uma resposta caracterizada por incerteza ou ansiedade, ou uma combinação delas (Gudykunst & Mody, 2002, p. 40). Incerteza está relacionada à uma crença ou opinião que deixa a pessoa com um vazio para ser preenchido frequentemente com informação, enquanto que ansiedade é uma resposta emocional baseada no medo (Dodd, 1998; Gudykunst, 1998).

Para lidar com diferenças culturais percebidas, para diminuir os níveis de incerteza e ansiedade, e para tornar a comunicação mais eficaz, comunicadores, consciente ou inconscientemente, aplicam uma estratégia (funcional ou disfuncional) para acomodar as diferenças e reações comuns. Por um lado, estratégias disfuncionais são aquelas que maximizam o potencial de conflito e incompreensão, e frequentemente baseiam-se em estereótipos, abstenção, negação e hostilidade. Por outro lado, estratégias funcionais se detêm no conhecimento intercultural e na sensibilidade às regras, funções, costumes, crenças, estilos sociais, afirmação e adaptabilidade.

Em *Dynamics of Intercultural Communication*, Dodd desenvolve um modelo para uma estratégia funcional. Ele sugere criar uma terceira cultura adaptiva (Cultura C) entre as pessoas envolvidas na comunicação para enfatizar as similaridades e ter uma arena para operar mantendo sua identidade enquanto lida com a reação às diferenças culturais percebidas. Ele menciona três princípios importantes para o desenvolvimento dessa estratégia funcional. Primeiro, um sentimento positivo em relação à outra pessoa deve ser desenvolvido. Segundo, as crenças pessoais sobre o outro devem ser reconhecidas. Terceiro, ações e habilidades devem ser desenvolvidas em relação ao desenvolvimento de uma experiência positiva de comunicação intercultural.

Este modelo de comunicação intercultural utiliza o conceito de resultados desejados associado à comunicação intercultural eficaz como seu objetivo. Eficácia pode significar relacionamentos desenvolvidos, gerenciamento eficiente, amizade, treinamento, disseminação de tecnologia e redução de conflitos (Dodd, 1998, 26). Dodd identifica três aspectos principais da eficácia intercultural: eficácia na tarefa, no relacionamento e na adaptação (1998, p. 11). Esses aspectos estão relacionados com a performance no trabalho, o contato interpessoal e o ajuste cultural, respectivamente.

Assim, Dodd foi capaz de sistematizar através de um modelo simples e realista o processo de comunicação intercultural. Seu estudo ajuda a visualizar os desafios potenciais dos comunicadores, a necessidade de uma estratégia funcional para lidar com essas diferenças e os resultados de tais decisões.

3 | COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL EM JOÃO 4:4-26

A interação começa quando a mulher samaritana vai retirar água de um poço e Jesus lhe pede: “Dê-me um pouco de água” (v. 7, todas as referências bíblicas são da

Nova Versão Internacional.). A mulher responde: “Como o senhor, sendo judeu, pede a mim, uma samaritana, água para beber?” A Bíblia tem uma explicação parentética da situação que diz que “os judeus não se dão bem com os samaritanos” (v. 9). O diálogo continua com Jesus oferecendo água viva que leva à vida eterna e a mulher samaritana pedindo essa água para que não tivesse mais sede (v. 15). A conversa muda e Jesus menciona seus cinco maridos e o seu atual esposo ilegítimo. A mulher samaritana reconhece Jesus como profeta. Ele, em retorno, começa a falar sobre um tempo iminente. Ela demonstra sua crença em um messias que viria e Jesus Se identifica como o tal.

Essa é uma clara experiência de comunicação intercultural. As diferenças culturais influenciaram os resultados da comunicação entre Jesus e a mulher. Apesar da diversidade formar o pano de fundo de toda a comunicação, ela é facilmente identificável no começo e no meio do diálogo. Primeiramente, a mulher questiona a atitude de Jesus baseada na sua origem (v. 9). Posteriormente, eles discutem sobre diferenças em relação ao local de adoração devido às suas tradições (v. 20).

A noção de diferenças culturais percebidas assume que essas diferenças intervêm na comunicação (Dodd, 1998, 20). A mulher samaritana é surpreendida pela presença de Jesus por causa das suas diferenças culturais e ela não hesita em expressar sua percepção. João enfatiza esse fato com uma observação parentética no texto (v. 9).

Cultura parece ser a razão principal para a ansiedade no encontro entre Jesus e a mulher samaritana, no primeiro momento. É o fato de que ele é judeu e ela samaritana que a faz desconfortável. Num segundo momento, a causa da ansiedade se torna a personalidade. E finalmente, seus diferentes relacionamentos.

Nessa história é possível identificar três razões gerais relacionadas com a influência da cultura na comunicação: (1) a cultura ensina valores, rituais e procedimentos significativos; (2) a cultura reforça valores sobre o que é bom e verdadeiro, e as compreensões centrais sobre o mundo; e (3) a cultura ensina a se relacionar com outros ao moldar as dinâmicas das funções e expectativas (Dodd, 1998, p. 36).

Primeiro, é importante considerar os elementos centrais da cultura samaritana, tais como sua história, identidade e crenças culturais, e sua relação com os judeus. Não é clara a origem precisa da seita samaritana e o tempo do seu surgimento. “O conceito do antigo testamento sobre a origem da seita samaritana é que eles surgiram a partir de povos estrangeiros miscigenados com judeus do reino do norte cuja adoração a Deus era somente um verniz para a idolatria existente” (Elwell & Beitzel, 1988, p. 1886). Os samaritanos eram um grupo que residia ao norte da Judeia e ao sul da Galileia em tensão hostil com seus vizinhos judeus, apesar de terem tanto em comum. Sendo um grupo monoteísta, similar aos judeus na teologia, a hostilidade mútua se desenvolveu baseada nas diferenças relacionadas com o lugar de adoração e o templo erigido no Monte Gerizim. Essa busca pela supremacia do Monte Gerizim não somente separava os samaritanos dos judeus teologicamente, mas também culturalmente. O casamento

entre os grupos era proibido e as interações sociais eram grandemente restritas (Elwell & Beitzel, 1988, p. 1886-1888).

Segundo, algumas observações ajudam a entender as funções sociais de Jesus e da samaritana, especialmente relacionadas ao gênero. De um lado, a mulher samaritana vai ao poço sozinha. Mulheres costumavam buscar água em grupos e normalmente cedo pela manhã ou à tarde, mas não no meio do dia (v. 6). Ainda, parece pouco usual que uma mulher de Sicar fosse ao poço de Jacó, que não era o mais próximo da sua localidade. Ambas as observações sugerem que essa mulher era menosprezada na sua comunidade por causa de sua baixa reputação (Köstenberger, 2004, p. 148). Essa conclusão se mostra verdadeira quando Jesus revela sua situação marital nos versos 17 e 18. Jesus, por outro lado, ao estar sozinho (v. 8), não seguiu as regras do comportamento judeu esperado. Homens normalmente não falavam com mulheres em público. Mulheres samaritanas, como as gentias, eram consideradas em contínuo estado de impureza ritual. Além dos preconceitos étnicos, homens não tomavam a iniciativa de discutir crenças religiosas com mulheres (Köstenberger 2004, 148-149).

O processo de categorização social começa com a mulher samaritana definindo Jesus como não pertencente ao seu grupo social. Essa classificação tem consequências para a comunicação e gera o próximo passo: verificar se a pessoa não pertencente ao seu grupo é típica ou não típica do seu estereótipo. Ela descobre que Jesus não é típico do estereótipo de um judeu que não se associaria com ela. A mulher dá mais um passo e testa as similaridades entre eles. Nesse ponto, a mulher se torna capaz de relacionar com Jesus baseada no terreno comum estabelecido.

Finalmente, o último passo, é uma avaliação mental sobre o que é esperado dela em termos de identidade pessoal e social. Quatro estágios caracterizam o processo perceptivo de uma comunicação intercultural: (1) atribuição, (2) informação incompleta, (3) coerência de impressão e (4) obediência a normas culturais. Durante o primeiro estágio, a mulher infere as intenções de Jesus e atribui motivação negativa. O segundo estágio é determinado pela falta de informações sobre Jesus, algo que é resolvido mais tarde na conversa. Esses dados inadequados são a razão da sua generalização apressada e limitada. Como Jandt aponta, estereótipos e preconceitos são um “obstáculo pernicioso para a comunicação intercultural” (2004, p. 93). Esses julgamentos feitos sobre pessoas, baseados no seu pertencimento ou não a grupos, são enganosos e, frequentemente, negativos. Em seguida, a mulher tenta resumir Jesus de acordo com suas primeiras impressões. Padrões de coerência são desejáveis à essa altura, na maioria dos casos, mas eles não aparecem nessa história. O estágio final também deveria reforçar a compreensão *default*, mas as normas culturais esperadas não foram completamente seguidas por Jesus.

Naquela experiência, ocorre uma interação entre as identidades sociais e pessoais de Jesus e da samaritana. A mulher se apoia na visão de si mesma compartilhada pelos outros membros do seu grupo, os samaritanos. Mas ela é desafiada pelas ideias que a

diferenciam dos outros componentes, as quais eram majoritariamente negativas nesse caso. A mulher se refere continuamente à sua tradição. Incredulidade é revelada na pergunta que ela faz: “Acaso o senhor é maior do que o nosso pai Jacó?” A afirmação dela de que Jacó “deu o poço, do qual ele mesmo bebeu” é puramente tradicional. Os problemas dela transcendiam sua vida pessoal e se estendiam significativamente para o modo ilegítimo de adoração (Köstenberger, 2004, p. 151, 153).

Identidades pessoais e sociais influenciam os comportamentos de comunicação (Gudykunst, 1998, p. 14). Nesse caso, sua identidade social teve uma influência maior no comportamento deles, no princípio. A mulher samaritana interpretou o comportamento de Jesus baseada no grupo ao qual ele pertencia. Jesus não negou sua herança judaica (identidade social), mas apresentou a sua singularidade como o Messias (identidade pessoal). Aquilo ajudou a mulher a reconhecer as similaridades compartilhadas e evitar as potenciais incompreensões.

Jesus estava buscando uma comunicação intercultural eficaz, na qual a verdade sobre o Messias e, conseqüentemente, sobre a salvação fosse compartilhada. “A comunicação intercultural depende da redução dos níveis de incerteza sobre as pessoas” (Dodd, 1998, p. 23). Assim, anacronicamente, pode-se dizer que, seguindo compreensões básicas do campo da comunicação, Jesus demonstrou que a previsibilidade é um aspecto importante dos relacionamentos. Muito daquela conversa está relacionado com as revelações sobre a mulher e sobre Jesus. Ele foi intencional na redução da ansiedade ao concentrar o diálogo na diversidade, ambigüidades e incertezas do encontro e conduzir a comunicação ao conforto. Curiosamente, Jesus parece reduzir os níveis de ansiedade no início, o que ajuda a promover o diálogo (sete declarações de Jesus – v. 7, 10, 13, 16, 17, 21 e 26 – e seis respostas da mulher – v. 9, 11, 15, 17, 19 e 25), mas mantém um certo nível de incerteza (ou curiosidade) até o fim da conversa.

De modo geral, o começo da história, como descrito no verso 4, para alguns comentaristas, demonstra a intencionalidade de Jesus em encontrar-se com aquela mulher. O processo de redução de incertezas na comunicação intercultural durante o encontro pessoal, portanto, pode ser descrito em três passos: pré-contato, contato e impressão e desfecho.

O estágio do pré-contato envolve a formação da impressão. Nesse passo inicial, a pessoa percebe a outra e começa uma “escanerização específica” – interpretação da aparência e maneirismos (Dodd, 1998, p. 24). A Bíblia não dá informações sobre essa fase. Na verdade, a descrição parece sugerir que Jesus usou o pré-contato para despertar a curiosidade da mulher. Jesus não seguiu os costumes e pediu que ela lhe desse água, o que causou uma reação por parte dela (v. 7).

O segundo estágio envolve os primeiros minutos da conversa, quando uma decisão é tomada para continuar ou descontinuar o relacionamento. Após a segunda declaração de Jesus (v. 10), ela claramente aceita o diálogo ao pedir “água viva” (v. 11). O fato de que ela permanece ali no poço e continua conversando com Jesus é

uma demonstração de que havia feito uma decisão positiva. “A reverência de Jesus pela dignidade da mulher ao não julgar sua pecaminosidade e a mulher, em troca, conceder permissão para que ele tivesse esse contato pessoal indicam respeito mútuo” (Grenham, 2005, p. 97).

O terceiro estágio envolve um julgamento final sobre o relacionamento intercultural. “O desfecho é a atitude duradoura baseada no estágio de contato” (Dodd, 1998, p. 24). A reação da mulher após a última revelação de Jesus, no verso 26, ao se identificar como o Messias demonstra o relacionamento estabelecido na comunicação intercultural.

Fatores normalmente vistos como negativos – identidade insegura, falta de identificação social e pessoal robustas – são convertidos em aspectos positivos nesse contexto. Jesus vê uma oportunidade de desafiar a história e o status social atual da mulher samaritana. Ele reconhece duas pressuposições das diferenças culturais percebidas. Reconhece as diferenças culturais entre eles: as barreiras culturais. Mas também reconhece a humanidade comum de todos os seres, incluindo necessidades e esperanças (Dodd, 1998, p. 35).

De acordo com o modelo de Dodd, é possível identificar um caso de cultura adaptada em João 4. Provavelmente não no sentido tradicional daquilo que acontece entre duas pessoas, mas em um sentido especial já que se trata de Jesus e um ser humano. Jesus conduz a conversa para o campo comum caracterizado pela satisfação das necessidades de ambos. Em volta de um poço em comum, Jesus e a mulher samaritana estabelecem um relacionamento que superou as expectativas convencionais da religião e da cultura (Recinos, 2006, p. 106). “A mulher pode dignificar Jesus ao oferecer água para a sua sede. A mulher foi dignificada pela presença respeitosa de Jesus” (Grenham, 2005, p. 965). Ambos se distanciaram das suas tradições, como judeu e samaritana, para focalizarem na esperança messiânica e na futura realidade salvífica (v. 21-26). “A busca pela vida é universal e é compreendida de maneira profunda através do símbolo da água. Em todas as culturas a água é essencial e esse elemento se torna a contingência para o diálogo intercultural entre Jesus e a mulher samaritana” (Grenham, 2005, p. 93). Adoração a Deus em espírito e verdade (v. 23) também se torna um campo comum no conflito cultural que tinham essa discussão como uma das principais divergências.

Há pelo menos três princípios importantes para o desenvolvimento de culturas adaptadas. Primeiro, é necessário haver um sentimento positivo (nível afetivo) para com o outro, tal como confiança, conforto, segurança, afirmação etc. Durante a conversa com Jesus, esses sentimentos foram desenvolvidos pela mulher samaritana como indicado no verso 15 (“Senhor, dê-me dessa água, para que eu não tenha mais sede, nem precise voltar aqui para tirar água”), no verso 18 (“O que você acabou de dizer é verdade”) e no verso 19 (“Senhor, vejo que é profeta”).

Segundo, o ambiente da terceira cultura precisa reconhecer as crenças (nível cognitivo). Jesus lida com as crenças dela sobre o lugar apropriado para adorar

nos versos 21 a 24. Ele começa dizendo “Creia em mim, mulher” (v. 21) e depois comenta “Vocês, samaritanos, adoram o que não conhecem; nós adoramos o que conhecemos, pois a salvação vem dos judeus” (v. 22). A mulher samaritana expressa sua compreensão correta na última parte do verso 25 (“Eu sei que o Messias está para vir. Quando ele vier, explicará tudo para nós”). E como Dodd apresenta, “sem compreensão correta uma pessoa é menos provável de se comunicar bem com outra que é diferente” (1998, p. 11).

O princípio final está relacionado com ações de comunicação intercultural (nível comportamental). Nesse nível, Jesus desafia a mulher em três pontos diferentes. Primeiro, viver a cultura adaptada significa ter o hábito de beber a “água da vida” (v. 10). Segundo, a nova cultura exige um arranjo marital diferente (v. 17, 18). Terceiro, essas mudanças incluem um novo padrão de adoração (v. 24).

A eficácia do resultado nesse caso parece depender de alguns dos seguintes fatores: (1) a arrogância não está presente, da parte de ambos; (2) a ansiedade fica em níveis mínimos, após o pré-contato; (3) não falta motivação para buscar a comunicação e desenvolver um relacionamento.

Até certo ponto, é possível identificar os três elementos na experiência de Jesus. Ajuste na tarefa, no relacionamento e na cultura formam parte da eficácia da comunicação. Se alguém considerar que a tarefa de Jesus era obter água do poço, a conclusão poderá ser ineficácia. Mas se a tarefa primária de Jesus for compreendida como a evangelização da mulher samaritana, a conclusão será o oposto. O estabelecimento e melhoramento da qualidade do relacionamento deles fica evidente. A compreensão da mulher samaritana sobre Jesus aumenta até o entendimento final da sua identidade como o Messias. O ajuste cultural também é evidente na sua adaptação às normas cristãs.

4 | COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL COM “SAMARITANOS” CONTEMPORÂNEOS

Na seção anterior, houve uma aplicação anacrônica do modelo de comunicação intercultural de Dodd em relação ao encontro de Jesus com a mulher samaritana. Uma pergunta relevante seria sobre as perspectivas de aplicação continuada do mesmo modelo para o futuro. As delimitações deste artigo não permitem um estudo completo, mas algumas considerações podem ser úteis em estabelecer essa discussão.

Okure aponta que “um aspecto essencial do empreendimento missionário é a interação entre o enviado e seu público, especialmente uma vez que o único propósito dessa atividade é evocar do público uma resposta de fé ao agente divino e sua mensagem” (1988, p. 185). E isso não mudou desde os tempos de Jesus. A habilidade de comunicar com “samaritanos”, no entanto, não parece ser uma habilidade natural da maioria das pessoas. Os preconceitos entre judeus e samaritanos nos tempos de

Jesus e a reação dos seus discípulos (v. 27) parecem caracterizar a atitude comum das pessoas.

Numa época de mudança nos postulados filosóficos, quando a pós-modernidade está moldando as vidas da nova geração, compreender a comunicação intercultural parece ser ainda mais relevante. A cosmovisão pós-moderna, entre outros aspectos, é caracterizada por um sentido crescente da humanidade comum na qual todas as respostas devem passar pelo contexto e pelos relacionamentos. A verdade, portanto, torna-se mais do que simplesmente um conteúdo, mas também um relacionamento e um contexto (Jeramy, 2002). Hoje, a conscientização sobre as diferentes cosmovisões e as necessidades de comunicação intercultural deveriam motivar as pessoas a considerar seriamente as importantes contribuições dos estudos sobre o tema e a atitude de Jesus no preparo para a interação com os “samaritanos” de hoje.

Estudos sobre comunicação intercultural oferecem contribuições importantes hoje para aqueles que buscam compartilhar o evangelho ao redor do mundo. Apesar de a abordagem tradicional cristã ocidental sobre a evangelização enfatizar o compartilhamento de conteúdos, a prática tem demonstrado que o processo envolve mais do que isso. Esses estudos recentes também assumem que a comunicação envolve além da dimensão do conteúdo, a dimensão do relacionamento. Junto ao poço, Jesus e a mulher samaritana compartilharam conteúdo, mas também, na essência da conversa, havia a intenção de Jesus estabelecer com a mulher um relacionamento Salvador-pecadora. “O relacionamento específico da mulher com Jesus é a ligação para alcançar outros na proclamação da verdade sobre Jesus como o Cristo. Jesus e a mulher são os evangelizadores primários nesse paradigma de evangelização” (Grenham, 2005, p. 101). O que Jesus compartilha assume uma forma diferente por causa de quem Ele declara ser. “Em última instância, o significado resulta do que é dito e de quem diz” (Dodd, 1998, p. 21). A comunicação intercultural tem sido capaz de examinar cuidadosamente os diferentes passos desse processo e sugerir meios de aprimorar o resultado desses diálogos.

O modelo de Jesus para a comunicação intercultural deve ser entendido como relevante e, por que não, autoritativo. “A conversa de Jesus com a mulher samaritana constitui um paradigma para o compartilhar do evangelho de Jesus Cristo com aqueles que não conhecem a verdadeira identidade de Jesus. Também demonstra como Jesus está pronto para se revelar àqueles que estão abertos à Sua revelação, incluindo os não-judeus” (Köstenberger, 2004, p. 158).

Três características da atitude de Jesus se destacam no relato bíblico. Primeiro, Jesus ousa quebrar as leis culturais. Sua atitude para com os samaritanos é totalmente diferente daquela dos judeus. Jesus toma a iniciativa de se aproximar da mulher samaritana, em vez de esperar que ela venha até ele. Jesus demonstrou conhecimento sobre sua cultura ao interagir com ela. Quando seus discípulos demonstraram a costumeira animosidade judaica pedindo que o “fogo do juízo” caísse sobre os indesejados samaritanos, Jesus “os repreendeu” (Lc 9:55). Ele não se recusou a curar

o leproso samaritano (17:11-19) e ele também contou a parábola do bom samaritano (10:30-37). “Uma reverberação significativa do encontro de Jesus com a mulher para a evangelização intercultural contemporânea é a dissolução sutil das sanções desumanizadoras, tanto culturais como religiosas” (Grenham, 2005, p. 100).

Segundo, Jesus não nega a sua identidade. Ao recusar a se comportar e agir segundo as normas culturais judaicas que não estavam de acordo com os Seus princípios, ele assumiu sua identidade e herança como judeu. Como Köstenberger (2004) aponta, Jesus mantém que “o povo judeu é o instrumento pelo qual a redenção de Deus é mediada a outros” (p. 155-156).

Terceiro, Jesus identifica-se com os samaritanos. A atitude de Jesus não somente marca a ruptura de algumas regras culturais e sua identidade judaica, mas também sua interação sincera com samaritanos. O registro de João 4:27-43 demonstra que Jesus não somente põe em risco a Sua pureza ritual através do contato com a mulher mas também ao se associar com os menosprezados da sociedade judaica na sua estada em Sicar (Elwell & Beitzel, 1988, p. 1888). “A cultura samaritana, com sua perspectiva religiosa diferente, é aceita e apreciada por Jesus. A cultura provê uma lente pela qual sua mensagem pode ser entendida e apropriada” (Grenham, 2005, p. 92).

Assim, pode-se dizer que as condições universais para a comunicação intercultural continuam válidas. Mudanças recentes nas correntes filosóficas que permeiam o comportamento social de “samaritanos” parecem sugerir que o modelo de Jesus e estudos de comunicação intercultural recentes são ainda mais relevantes hoje. Vale ressaltar, para manter os elementos em perspectiva, que, a relevância e autoridade de tais instrumentos encontram-se, na realidade, no legado ancestral de Jesus.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Trad. Maria Lucia Pereira. Campinas: Papirus, 1994.

DODD, Charles. **Dynamics of intercultural communication**. Boston: McGraw-Hill, 1988.

ELMER, Duane. **Cross-Cultural Connections**: stepping out and fitting in around the world. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

ELWELL, W. A. e B. J. BEITZEL. **Baker encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.

GRENHAM, T. G. **The unknown God**: religious and theological interculturalization. New York: Peter Lang, 2005.

GUDYKUNST, W. B. **Bridging differences**: effective intergroup communication. Thousand Oaks, CA: Sage, 1998.

GUDYKUNST, W. B. e B. MODY. 2002. **Handbook of international and intercultural communication**. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HESELGRAVE, D. J. **Communicating Christ cross-culturally**: an introduction to missionary communication. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991.

JANDT, F. E. **Intercultural communication**: a global reader. Thousand Oaks, CA: Sage, 2004.

KÖSTENBERGER, A. J. **John**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

OKURE, T. **The Johannine approach to mission**: a contextual study of John 4:1-42. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988.

RECINOS, H. J. **Good news from the barrio**: prophetic witness for the church. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.

TOWNSLEY, Jeramy. **Modern and postmodern foundations for theology**, 2002. http://www.jeramy.org/papers/postmodern_theology.html (accessed June 26, 2011).

A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA NA OBRA DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Marcos Benaia Oliveira Ferreira

Mestrando (PUC Goiás - GO)

Maria Aparecida Rodrigues

Doutora (PUC Goiás - GO)

RESUMO: A harmonia entre os elementos contrários na obra barroca do Padre Antônio Vieira é a proposta temática da comunicação, tratando sob a ótica pré-socrática de Heráclito de Éfeso, Sêneca e teorias do Barroco a expressão sermonística do autor, na qual os conflitos e dramas existenciais são conciliados via percepção poética e literária dos textos. Imanência e transcendência são os principais exemplos em conciliação já que a obra de Vieira recusa a visão aguda e polarizada de mundo, numa cosmovisão inclusiva e harmônica, expressando de forma poética e amorosa suas perspectivas, sem cair no proselitismo religioso ou na doutrinação típica da catequese cristã. Os recursos literários de Vieira são amplos e de vasta abrangência, cujo repertório trata de inúmeros aspectos da vida relativos à sociedade em que vivia, à nacionalidade que servia, sempre considerando a sua singular visão cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Imanência; Transcendência; Barroco; Vieira.

ABSTRACT: The harmony between the

opposing elements in the Baroque work of Father Antônio Vieira is the thematic proposal of communication, treating from the pre-Socratic perspective of Heraclitus of Ephesus, Seneca and Baroque theories the sermonistic expression of the author, in which conflicts and Existential dramas are reconciled via poetic and literary perception of texts. Immanence and transcendence are the main examples in conciliation since Vieira's work refuses the acute and polarized vision of the world in an inclusive and harmonious worldview, expressing in a poetic and loving way its perspectives without falling into religious proselytism or in the typical indoctrination of catechesis Christian. Vieira's literary resources are vast and wide ranging, whose repertoire deals with countless aspects of life relative to the society in which he lived, to the nationality he served, always considering his unique Christian vision.

KEYWORDS: Immanence; Transcendence; Baroque; Vieira.

1 | INTRODUÇÃO

Dentre as principais obras do período Barroco, Os Sermões de Padre Antônio Vieira, Cartas e a História do Futuro são representantes de pensamentos que marcaram a história da Literatura. Enquanto textos literários e não

somente tratados como literatura religiosa, a obra de Padre Antônio Vieira é expressão de uma visão de mundo que, a partir do cristianismo e seus valores, contém como referência pensamentos pré-socráticos e de importantes filósofos da antiguidade, do período do final da Idade Média e início da Idade Moderna. Uma das maiores problemáticas do pensamento religioso tradicional é superada pelo pensamento de Vieira, com o qual foi possível registrar em considerável variedade temática, ideias diversas sobre a existência, a sociedade, a política e a fé, na qual a conciliação de elementos contrários é encontrada, confirmando uma cosmovisão amparada pelo pensamento pré-socrático da escola Jônia de Heráclito de Éfeso, um dos precursores do pensamento dialético. A sermonística de Vieira não é aqui somente tratada como esquema ou método, mas também estudo de homilética por parte de sua veia religiosa. Outros sermonistas como o alemão Johann Herder, também utilizaram a técnica e metodologia da pregação sermonística para a expressividade literária. Mas, Vieira alcançou em Língua Portuguesa lugar importante e ímpar como escritor e pensador, sendo considerado por Fernando Pessoa como o Imperador do vernáculo português. Respeito alcançado pela comprovada qualidade literária que tornou universal e amplamente reconhecida a profunda e alta visão espiritual do mundo, com todos os seus argumentos éticos e estéticos de seus brilhantes textos, a transitarem entre o simples e o complexo com grande naturalidade, habilidade e sutileza.

2 | HARMONIA DOS CONTRÁRIOS

Na obra do Padre Antônio Vieira é afirmado o pensamento de Heráclito de Éfeso, teorias do Barroco, como na obra do alemão Helmut Hatzfeld, considerando que a temática barroca é apresentada no intuito de conciliar contrários, ao invés de numa oposição de ideias haver um conflito entre essas posições. Sejam luz e trevas, claro e escuro, alto ou baixo, rico ou pobre, belo e feio, todas as percepções antônimas passam a ser complementares em suas condições, quando não se distinguem apenas de forma conflituosa, sendo que há riqueza na pobreza, pobreza na riqueza, beleza no feio, fealdade no belo e assim respectivamente. Não se move a roda, sem que a parte que virou para o céu seja maior repuxo para tocar na terra, e a parte que se viu no ar erguida se veja logo da mesma terra pisada, sem outro impulso para descer, mais que com o mesmo movimento com que subiu; por isso a fortuna fez trono da sua mesma roda, porque, como na figura esférica se não conhece nela primeiro nem último lugar, nas felicidades andam sempre em confusão as venturas. Na dita com que se sobe, vai sempre entalhado o risco com que se desce. Não há estrela no céu que mais prognostique a ruína de um grande, que o levantar de sua estrela. Mais depressa se move aos afagos da grandeza que nos lisonjeia, do que aos desfavores com que a fortuna no abate. Quanto trabalharam os homens para subir, tantas foram as diligências que fizeram para se arruinares; porque, como a fortuna (falo com os que não são beneméritos) não costuma subir a ninguém por seus degraus, em faltando

degraus para a descida, tudo não-de ser precipícios; e diferem muito entre si o descer e o cair. Se perguntarmos o por que caiu Roma, o maior império do Mundo, dir-nos-á seu historiador que foi porque cresceu muito; e com efeito acabou de grande, e as mesmas mãos que a edificaram, essas mesmas a desfizeram. Sem mãos se arruinou aquela estátua de Nabuco, porque a mesma grandeza não necessita de mãos, mas só de si para se arruinar. Em um monte de glória onde assistiu Cristo, se formaram estas glórias dos raios do Sol e da brancura da neve, para que, desfazendo-se a neve com o sol, se desfizessem umas glórias com outras; porque não depende a grandeza, para a ruína, mais que de si mesma, e quando falte quem as acabe, elas mesmas se consomem. (Padre António Vieira, in “As Sete Propriedades da Alma”). Outro autor fundamental para uma posição de equilíbrio entre os valores existenciais na obra de Vieira é Sêneca, consultor político e filósofo próximo a Nero, contemporâneos de Cristo. Harmonia e equilíbrio entre aspectos gerais da vida e do mundo, a condição básica da obra textual de Sêneca registra a busca por um pensamento que integralize a existência a considerar toda circunstância ontológica em que se pode encontrar o homem. Para Sêneca, autor contemporâneo de Cristo e conselheiro de Nero, cuja obra foi importante para a formação intelectual de Vieira, devemos “trabalhar como se vivêssemos para sempre, e amar como se fôssemos morrer hoje.” Já existe naquele momento histórico este importante exemplo, considerando a necessidade de se tornar unívoca a expressão dos contrários, e ,Vieira extrai a mesma cosmovisão de forma plena para sua literatura. Não somos capazes de distinguir o que é bom e o que é mau. Quantas vezes um pretense desastre não foi a causa inicial de uma grande felicidade! Quantas vezes, também, uma conjuntura saudada com entusiasmo não constituiu apenas um passo em direção ao abismo — elevando um pouco mais ainda alguém em posição eminente, como se em tal posição pudesse estar certo de cair dela sem risco! A própria queda, aliás, não tem em si mesma nada de mal se tomares em consideração o limite para lá do qual a natureza não pode precipitar ninguém. (Sêneca, in Cartas a Lucílio). De sorte que nesta proposição conciliadora, encontramos elementos inclusivos em diversos textos dos Sermões e Cartas de Vieira, perspectiva de mundo que trata a existência como um todo, sem exclusões ou polarizações entre os valores e conceitos principalmente no que tange às percepções e cosmovisões entre a imanência e a transcendência, buscando nesta expressão a valorização do presente vivo, considerando-se também como parcela fundamental da existência o que se chama além-vida. Perspectiva também superada pelo pensamento de Vieira é a visão platônica de mundo, na qual as ideias conduzem ao pensamento analítico que dilacera a integridade e consistência unívoca do Universo. A análise, neste caso, é uma forma de segmentação das ideias e conteúdos, que torna dilacerada a noção de síntese que o pensamento conciliador e unitivo das teorias barrocas e do pensamento pré-socrático de Heráclito de Éfeso propõem. A união e a conciliação dos elementos é demonstrada em toda a obra do Padre António Vieira como cosmovisão sintética em detrimento de um pensamento analítico que também é uma representação de uma

visão racional e meramente cerebral, tornando assim a análise uma polarização de cunho cartesiano que concorre paralelamente à dilaceração de um todo unívoco, por eliminação ou anulação das perspectivas anímicas e sensíveis.

3 I IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA – VISÕES DE ESTILO DIVERSIFICADAS

A consideração existencial sobre a imanência e a transcendência, cuja visão cristã em suas doutrinas as concebe em conflito e polarização, é uma perspectiva que, na prática religiosa, estabeleceu no comportamento Visão Platônica : perspectiva filosófica que originou o padrão ocidental de pensamento, inclinado ao modelo analítico de entendimento do mundo geral e pensamento humano uma busca pela espiritualização de uma fé cuja conduta e catequese prezaram pela anulação das coisas terrenas e temporais, ligadas às forças anímicas e corporais. Sabe-se que esta forma de pensamento gera uma tensão conflituosa entre elementos que devem ser complementares e não opostos. A transcendência oposta à imanência como um desacordo eterno existencial é então superada na obra de Vieira, por uma busca à sintetização de uma harmonia que se dá pelo equilíbrio entre as parcelas antes em oposição e conflito, onde seria necessário anular um extremo para validar o outro polo. O contexto em que se desenvolveu a obra de Vieira era absolutamente desfavorável a qualquer pensamento livre e independente, mas ainda que tenha sido recebida com respeito por todos não deixou de colher resistência e perseguição política e religiosa. O Sermão do Bom Ladrão, por exemplo, foi corajosamente pregado diante da corte e da realeza, questionando a conduta dos poderosos frente ao patrimônio público e ao tratamento dado aos pobres, judeus, cristãos novos, índios e escravos na colônia portuguesa em terras brasileiras. A diferença de percepção no período barroco ocorreu no mesmo âmbito de discussão na Espanha, entre expoentes como Luís de Gôngora e Francisco de Quevedo, que divergiram entre a unicidade e a segmentação do pensamento sobre o mundo, tratando dos conceitos de contrários de forma muito distinta. Para o pensador barroco, as representações das coisas estão de uma forma geral, no processo de expressão, como um universo unitivo e integralizado por tudo, sendo que nada escapa à concepção da Criação incluindo todas as referências estéticas em seu arcabouço como parcelas válidas existencialmente a compreender o mundo como síntese de todas as coisas. A busca desta forma de validação foi expressão de Vieira, que encontrou na obra de Sêneca e no estoicismo, elementos para transformar a perspectiva espiritual transcendental em prática imanente enquanto se vive. Aspectos da realidade como a morte foram tratados como algo pertencente à vida, e a vida imanente uma conquista da vida transcendente e vice-versa. As primeiras teorias barrocas tratavam inicialmente dos elementos contrários como partes em conflito e oposição, mas novas possibilidades de visão trouxeram à tona a complementaridade destes fatores a integralizarem como busca de equilíbrio entre os pontos extremos a legítima arquitetura hermenêutica da arte barroca. Na obra do Padre

Antônio Vieira são inúmeros os exemplos em cerca de duzentos sermões e quinhentas cartas escritas em quase noventa anos de vida no século XVII em grande variedade temática, que em uma escrita poética criativa e sensível à ética cristã depurada, são formas originais e inéditas de representar a vida a partir dos olhos e da pena de um eclesiástico, que não considerou necessário qualquer radicalismo ao ponto de compreender que a ideia de unidade extrapolava o entendimento religioso que se estreitava das paredes para dentro da igreja, mas entendimento este que se ampliava da suas paredes para fora em sua literatura e vida prática. A fruição da vida terrena em conciliação com a eternidade é um novo parâmetro de observação do mundo na obra de arte de Vieira. Mas, o que concede o entendimento da imanência como algo valioso para o ser humano é a consciência da realidade da morte. Para o Padre Antônio Vieira, a consciência da morte concilia com a transcendência a vida terrena, ainda que passageira e breve. O tempo em duas partes distintas: o agora e o para sempre estão unificados na existência, neste contexto artístico. O transcendentalismo doutrinário e a valorização da vida terrena de forma separada e exclusiva estão agora abolidos. Na escrita dos Sermões, dentre sua estética criativa, o autor faz uso de jogo de ideias e palavras, sempre dispondo as partes distintas de forma a considerar que cada situação ou circunstância de coisas, está imediatamente ligada a outras coisas e circunstâncias opostas, mas fazendo parte da mesma realidade que não é dissecada por visões polarizadas ou pelo racionalismo ou pelas matérias sensíveis. O conceptismo barroco enquanto jogo de ideias, então, passa a ser interpretado em Vieira como uma complementação de elementos contrários, e não oposição de elementos contrários nas ideias concebidas. A obra literária baseada em sermões traduz este importante pensamento, a ser utilizado como expressão que já aparece no principal sermão de Vieira, o Sermão da Sexagésima, pregado na Capela Real em Lisboa no ano de 1655, considerado por ele próprio como diretiva que veio a permear toda sua escrita, toda sua obra sermonística, com poética e estética eivadas de jogos de ideias e palavras, a expressarem ética e moral com sensibilidade e inteligência raramente encontradas em textos literários em todos os tempos.

4 | VIEIRA E OS DOGMAS

Toda leitura a ser feita dos textos do Padre Antônio Vieira, deve ser uma vista atenta à ética e moral, tratando sempre de reforma dos costumes e atitudes que venham a unificar alma e corpo, coração e espiritualidade. Sem promoção barata de dogmas e doutrinas, Vieira demonstra que é possível tratar de temas diversos, sem ferir ou a doutrina católica ou fazer de sua pregação uma ação panfletária. A expressividade poética de Vieira não permite estreitezas intelectuais ou julgamentos precipitados sobre sua posição religiosa. Sua postura e mensagem extrapolam totalmente e originalmente qualquer limite doutrinário e ideológico. Sua posição estética propicia a interpretação de um grande espírito, um grande vulto intelectual e humano, acima

das condições mais vulgares e medianas. As correlações teóricas entre a obra do Padre Antônio Vieira e a filosofia pré-socrática, ocorrem no âmbito do pensamento de Heráclito de Éfeso com grande naturalidade. A intersecção entre suas visões de mundo ocorre muito nitidamente. Pode-se dizer que Sêneca, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e até Friedrich Nietzsche expressaram igualmente o pensamento conciliador entre os contrários. Tais autores são representantes de grande importância para o pensamento filosófico dentro e fora do ambiente religioso, mas a perspectiva do verbo latino “religare” está contida intrinsecamente às suas ideias. Nada desabilita poeticamente ou filosoficamente esta concepção unitiva e agregadora, pois está dentro da religião doutrinária e também fora dela no pensamento existencialista moderno e contemporâneo. Enquanto a polarização ou maniqueísmo foi o único meio de entendimento da fé, por terem sido introjetados no pensamento cristão pela influência do pensamento de Platão, a cisão gerada pelo conflito entre extremidades passa a ser superada, mas por algo já pensado por Heráclito de Éfeso muito tempo antes. A classificação pré-socrática inclusive insere no estudo da Filosofia como seus respectivos representantes, filósofos que viveram muito tempo depois de Sócrates, Platão e Aristóteles, mas que tiveram o mesmo modo de entender o mundo.

5 | CONCLUSÃO

A segmentação do pensamento que desagrega um todo, como se repartir um todo único, criado originalmente em unicidade, é uma herança do pensamento filosófico de Platão, que fundamentou todo o mundo ocidental e o pensamento analítico que arregimenta o método científico, a Ciência principalmente, com olhares cartesianos em busca de exatidão. A busca pela conceituação de verdades sob o olhar racional, porém, desconsidera a subjetividade e incerteza das artes, dos estados humanos que não são conduzidos em nome de respostas fixas e absolutas. O mistério, o labirinto das coisas subjetivas, acabam por serem tratados sob o olhar determinista, ou por visões que impõem teorias que derramam verdades absolutas sobre o que na verdade é de natureza relativa, sensível, anímica e não objetiva.

REFERÊNCIAS

CHIAMPI, Irleamar. **Barroco e modernidade**. São Paulo. Ed. Perspectiva: 1998.

HATZFELD, Anthony Helmut. **Estudos sobre o Barroco**. São Paulo: Perspectiva 2002.

VIEIRA, Antônio. **Os Sermões**. Lisboa. Lello e irmãos: 1959.

VIEIRA, Antônio. **Cartas**. Lisboa: Lello e irmãos: 1959.

VIEIRA, Antônio. **História do Futuro**. Portugal: Lello e irmãos: 1959

A LEI DE PAULO E O “VÍCIO FORMAL”: A UNIVERSALIZAÇÃO PAULINA E A IMPESSOALIDADE DA CRENÇA COMO BASES PARA A RACIONALIDADE OCIDENTAL

Giuliano Martins Massi

Doutorando em Ciência da Religião (Universidade Federal de Juiz de Fora)

RESUMO: Paulo de Tarso concebeu um cristianismo universal e formalmente instituído, que vivenciava, porém, as dimensões da matéria e do espírito simultaneamente. Para viabilizar sua universalização impessoal, contudo, a não-ambiguidade foi escolhida como direcionamento pela Igreja. Isso forneceu argumentos para que o cartesianismo abraçasse atitude semelhante, a partir do distanciamento e da formalidade não mais tradicional e histórica, mas metódica e racional, avançando na esfera material e influenciando a mentalidade atual a ponto de se constituir numa espécie de vício que talvez impeça uma compreensão para além da linearidade de raciocínio que se tornou padrão.

PALAVRAS-CHAVE: Paulo de Tarso; Cristianismo; Vício Formal; Cartesianismo

ABSTRACT: Paul of Tarsus conceived of a formally instituted and universal christianity that experienced, however, the dimensions of matter and spirit simultaneously. Yet, in order to enable its impersonal universalization, the non-ambiguity was chosen as an orientation by the Church. This provided arguments for Cartesianism to embrace a similar attitude,

based on the detachment and a formality no longer traditional and historical but methodical and rational. This allowed advancing in the material sphere and influenced the current mentality even constituting a kind of vice that may prevent an understanding that goes beyond the standard linearity of reasoning.

KEYWORDS: Paul of Tarsus; Christianity; Formal Vice; Cartesianism

INTRODUÇÃO

Apesar de Paulo de Tarso ter apresentado a possibilidade de pensar em duas dimensões com características distintas, ele mesmo não abandonou seu modo de viver contextualmente e de maneira integral. Sim, Paulo separava, em dois aspectos, a consciência espiritual da matéria corporal, mas manteve um pensar inseparável da realidade vivida, permanecendo ciente da conjunção entre leis religiosas e religiosidade pessoal. Mas foi somente após o período unívoco da voz formal e hegemônica da Igreja na Europa Ocidental que a forma racional das leis científicas foi capaz de conquistar o seu espaço e de elevar o método cartesiano à mesma autoridade da formalidade legal religiosa. Essa conquista, no entanto, repartiu também nosso modo de ver, de viver, de vivenciar e de perceber as coisas. Houve,

por assim dizer, a substituição de formalidades eclesiais no atesto das verdades perceptíveis pela inabdicável, porém limitada, racionalidade dita científica.

CONTEÚDO

Conta-se que um sábio indiano teria visitado Sócrates, em Atenas, e ao saber das pretensões do eminente filósofo, o indiano supostamente riu, alegando que “era impossível estudar e compreender as coisas humanas sem considerar o divino” (HALBFASS, 1990, p. 8). Em nosso tempo, de outra forma, o divino e o humano são pensáveis separadamente, sendo que as bases que levaram a essa formatação foram lançadas no início do cristianismo romano.

A importância de Paulo, da cidade de Tarso, vai além da mera distribuição pela Europa de uma crença originada na antiga Palestina. Ele defende em suas epístolas que a dinâmica espiritual é diferente da dinâmica material, e que seguir a primeira significa estar livre para não se submeter à lei (escrita) ou às “práticas costumeiras” que regem o mundo cotidiano (Rm 7,6 e Gl 5,16-18).

Sobre esse ponto, discordo de Justi (2011, p. 11), que traduz “lei” no texto bíblico de Gal 3,1-5 como “prática costumeira” e não como Torah, a Lei Sagrada dos judeus. Na minha concepção, entre os judeus antigos (assim como entre alguns povos orientais atualmente), não havia diferença entre uma e outra, principalmente à época de Paulo. A separação veio mais tarde, não obstante estar em Paulo de Tarso, a meu ver, a sua origem.

Na carta aos Romanos (Rm 7,22), Paulo separa o que é do corpo e o que é do espírito, ao dizer “vejo nos meus membros outra lei que se opõe à lei do meu espírito” (*in* BÍBLIA SAGRADA, p. 1240). Não obstante, Paulo entende, e essa é a questão, que o ser humano navega simultaneamente em dois planos, entre os quais ocorrem as escolhas diárias (Rm 7,25): “eu mesmo sirvo à lei de Deus com o espírito; e sirvo à lei do pecado com a carne” (*id.*, *ibid.*).

Ora, não seria esse o mesmo princípio que René Descartes (1596-1650) levantou, ao inaugurar a moderna era racional do Ocidente? Conforme sintetiza Dirceu Fernandes: “Para Descartes, a mente, o espírito, a alma e a Razão seriam palavras de mesma significação. (...) Dessa forma, a alma buscaria o conhecimento da verdade e o corpo seria o responsável pelas sensações” (FERNANDES, 2015, p. 413-416). A diferença, e a chave para o entendimento, é que Descartes propôs a separação absoluta dessas instâncias numa época de “renascimento”, na qual era possível dimensionar Céu e Terra separadamente. Era uma questão de método, não de negação.

Mas, bastaria essa coincidência de pensamentos para comprovar a hipótese de que Paulo se antecipou à perspectiva de Descartes e que, por isso, aquele apóstolo estabeleceu as bases para o pensamento racional ocidental? Certamente, não. É preciso considerar outros aspectos para se chegar a essa conclusão.

Paulo instituiu a universalização da mensagem do Cristo (apesar dessa operacionalização ter ocorrido posteriormente por vias institucionais formais da Igreja) e provocou que a crença cristã católica romana se tornasse uma fé que vai além das referências particulares, inicialmente não abrindo mão de parâmetros de vida indissociáveis do “todo”. Esses foram os conteúdos basais para a formação do pensamento ocidental, porém tais indissociações eram conflitantes com a universalização pretendida pela organização religiosa institucionalizada que se seguiu. A Igreja Católica Apostólica Romana tratou de eliminar “co-fusões” (palavra que lida rapidamente explica por si só tal interesse oficial).

A mente paulina concebia duas dimensões concomitantes na dinâmica da vida, não obstante uma delas ser mais valorizada do que a outra: justamente a dimensão espiritual, mais importante do que a “lei material”. Como, então, ocorreu a supervalorização da objetividade, que vemos hoje? A opinião de Rafael M. Fernandes esclarece essa questão: a “crise contemporânea (...) pode ser caracterizada como uma crise dos fundamentos sobre os quais se encontra a nossa visão da realidade como sendo unívoca e objetiva” (FERNANDES, 2008, p. 5).

No princípio do cristianismo (e até hoje na vertente cristã tomesina, característica do cristianismo indiano), a realidade espiritual era um caminho realizado no mundo, isto é, no próprio mundo. A Lei de Paulo, por sua vez, não era exclusivamente a Lei Judaica (de Moisés e dos profetas), e nem tanto a Lei do Espírito: era mais uma questão de conduta não meramente regrada para ser assim, mas impregnada do preceito “amar ao próximo” como religação com o divino. Para Paulo a lei era a realidade, e vice-versa, logo, não estava em consideração a crença formal em Jesus, mas a vivência cristã: a experiência de imersão do divino no plano material, visível e sensível, no qual ele próprio se viu imerso. Tal vivência, no entanto, dá-se no abandono das particularidades judaicas e na impessoalidade da crença, na qual o “eu” não deve mais existir no cristão, mas tão somente o “Cristo” (Gl 2,20). A Lei de Paulo era uma “lei em vida” tão oriental quanto o contexto do cristianismo primordial, no Oriente Médio, diferente de um mero conjunto de regras como se entende hodiernamente.

No livro Atos dos Apóstolos (At 19,23) há uma demonstração clara de como aquela Lei (ou a prática religio-cotidiana) era chamada: “Por essa ocasião, houve um tumulto bastante grave a respeito do Caminho” (*in* BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1938). Por “caminho”, entende-se o mesmo sentido de “Via Eterna” do mestre zen Xiangyan Zhixian, uma condição inseparável entre a crença e o modo de ser. É o mesmo conceito pan-indiano de *sādhana*, que implica realizar efetivamente, na concretude do mundo, a missão espiritual ao se percorrer a senda da vida. Na tradição de São Tomé, essa Lei identifica o seguidor e a doutrina que ele segue, simultaneamente:

O termo “Lei de Tomé” é amplamente utilizado entre os cristãos siro-malabares para designar o “modo de vida” cristão (mārga) ou “uma disciplina religiosa” (thōmāyude niyamam) da comunidade, que inclui adoração, tradição e cultura. (...) Os recebedores no primeiro século da nova fé de São Tomé foram chamados de tomā mārga, “o caminho de Tomé”. (...) Ela é a soma total de todos os costumes

e leis, as quais as primeiras comunidades cristãs indianas seguiam, de acordo com a tradição transferida a eles pelo Apóstolo Tomé. Alguns dos historiadores consideram a “Lei de Tomé” como a tradição patrística de mesma origem que seus sacramentos e ritos litúrgicos, ou seja, os ritos siro-orientais. Outros estudiosos acreditam que este termo metafórico denota sistemas culturais cristianizados então vigentes. (CHENGINIYADAN, 2007, p. 221)

A partir do exposto acima, por que esse modo integral de agir e pensar cristão originário se diferenciou do cristianismo praticado em seu local de origem, o Oriente, para um modo ocidental romano de pensar? Simples: porque não havia alternativa. Se o objetivo era a universalização da crença romana pelo mundo, era necessário torná-la objetiva e independente de seu contexto original.

Tudo o que se distancia se diferencia. Roma estava distante da origem cristã. Devido a esse distanciamento geográfico e cultural, era preciso justificar, racional e emocionalmente, uma religião nascida muito longe da Europa Central. A única e inescapável forma de lidar com a distância, de modo presente, foi universalizar objetivamente a mensagem cristã, banindo “evangelhos” com linguagens simbólicas ou quaisquer outras imagens interpretáveis vindas de diferentes grupos, seitas ou comunidades de raízes não europeias que pudessem remeter mais à lei oriental do que à europeizada proposta católica (do grego *katholikos*, universal).

Uma inscrição no batistério de Latrão, localizado na cidade de Roma, datada de meados do séc. V, menciona: “Entre os renascentes não há distância, porque são feitos por uma só fonte, / um só espírito, uma só fé” (DAWSON, 2015, p. 230). O rito do batismo e a natureza do Espírito Santo uniam as “Igrejas no exílio”, como já dizia o Papa Clemente de Roma. Por isso, Paulo dá ao batismo suma importância, como elemento de renascimento, uma ressurreição em vida (Rm 6,4), unindo espiritualmente os cristãos distantes para os quais ele pregava.

De acordo com Elisabete Corazza, “o anúncio do Evangelho é a proclamação da salvação universal, dada em Jesus Cristo (...) eficaz por meio da palavra (Rm 10,14) e também com o poder do Espírito Santo (1Ts 1,5)” (CORAZZA, 2011, p. 29). Evangelho, por sinal, era tecnicamente um anúncio público de boas obras realizadas por um Imperador romano. Por esse motivo, Paulo comparava o Cristo na cruz com a mensagem evangélica concreta por excelência, exposta “formalmente” para todos verem, enquanto ele universalizava a mensagem evangélica pelo império romano e distribuía decretos formais, as epístolas, nas quais ele tornava público os preceitos estabelecidos pelos apóstolos. Esses decretos convertiam corações nas igrejas distantes com objetivo de todos, inclusive nas colônias romanas, incorporarem as leis de Cristo (At 16,4).

Pedro e Paulo, irmandade e formalidade, concreto e abstrato, rótulo e símbolo, palavra e espírito, não são apenas vocábulos ou imagens complementares. Serge Moscovici identificou o fenômeno de ideias compartilhadas, em sua Teoria das Representações Sociais, contendo dois processos (ou termos): objetivação (na concretização impessoal do abstrato) e ancoragem (para tornar o conceito mais

familiar, próximo e afetivo). É o que se vê no termo paulino “Evangelho de Jesus Cristo”, por exemplo: decreto aliado à imagem (modelo) de vida.

Na origem, Jesus estava distante, lá na Palestina, e Paulo percebeu que certas características cristãs não poderiam, para os cristãos separados geográfica e culturalmente, serem questionadas na Europa, pela razão clara de a confiabilidade de um fato diminuir quanto mais afastado se encontra dele seu observador. No Oriente, todavia, era (e por vezes ainda é) sem sentido questionar a vivência ou a senda de Jesus. Como questionar uma presença? Inevitavelmente, conforme foi se ocidentalizando o modo de vida cristão, o sentido e o significado de Jesus tiveram de ser impostos via dogmas, ou não seria possível. Foi contra essa característica europeia que Martinho Lutero lutou: era necessário traduzir a Bíblia para o alemão, para aproximar os significados do texto bíblico dos sentidos cotidianos, a fim de serem revivenciados (e re-presenciados) particularmente pelos cristãos. Não por acaso Lutero viveu no período do Renascimento.

A missão paulina era clara: o cristianismo deveria ser universal, formal, de ninguém em especial, nem de Cefas nem de Apolo, nem sob qualquer égide pessoal ou sub-liderada por qualquer guia em particular, porém um só corpo (1Cr 1,12). A melhor forma de universalizar algo, todavia, é torná-lo impessoal para que, de modo objetivo, atinja o maior número de pessoas. Ainda mais se for obrigatório como regra, e melhor ainda se for chancelada por uma instituição que rege a vida de todos, até onde a vista alcança. Logo, a certeza dogmática da Igreja Católica Apostólica Romana foi imposta através do poder da autoridade. Era a “verdade espiritual”, legal e formal, que explicava o mundo. Essa conjuntura, em suma, foi imprescindível para formar uma sociedade formalmente guiada pela veracidade, a princípio por meio do instrumental divino legal a ser seguido, e posteriormente pelo cientificismo.

Depois de um período chamado de “trevas”, o pleno conhecimento filosófico retornou à Europa pressionado no Oriente pelo islamismo, chocando-se com a verdade católica romana distanciada não apenas do cristianismo nativo como também de importantes aspectos do passado grego (que sempre estiveram ali, todavia inalcançáveis devido ao filtro formal católico). A visão concreta do Universo europeu se reampliava, agora, sob a batuta da objetividade utilizada por séculos como caminho de justificação da verdade naquele continente. O Universo amplo, repleto de possibilidades, estava na Europa padronizadamente menor. Basta lembrar que alguns padres se negaram a enxergar o céu pelo telescópio de Galileu, posto que outras possibilidades verdadeiras eram inadmissíveis. Frutos de sua época, homens racionais e questionadores, como Lutero e Descartes, vislumbraram outras veredas igualmente válidas no sentido racional ao mesmo tempo que vivenciavam a expansão do mundo devido à Revolução Comercial que transformava vidas e concepções para além dos horizontes, literalmente. Quando o modo de vida se modificou, com horizontes intelectuais reampliados e com a vida ganhando novos terrenos, o pensamento mudou. Afinal, como sustenta Rubem Alves, todos nós “temos as ideias que temos por sermos

o que somos. Primeiro vem a vida, depois vem o pensar...” (ALVES, 1982, p. 10). Foi pelos europeus serem o que foram forçados a ser que a Ciência ali se desenvolveu, do modo como se desenvolveu, moldados por um tipo característico de religião fundada sob a visão paulina. Houve, apesar disso ou justamente por isso, um efeito que hoje pode ser um problema.

Sempre que ideias impositivamente tentam formar o humano à parte de sua vivência, flerta-se com a loucura: um deslocamento irreal no tempo e no espaço. Se isso aconteceu com os padres de Galileu, antes, pela incapacidade de perceber uma realidade nova e diferente, conflitante com seus pensamentos cristalizados (e cristianizados), infelizmente estamos, hoje em dia, no outro extremo e somos formados pensando que a racionalidade, a particionalidade do Cosmos, é o caminho para o pleno entendimento, correndo o risco de não termos inteligência de dimensionamento integrativo para irmos além dos limites impostos a nós mesmos em meio à superespecialização do saber. Em outras palavras, nossa visão ocidental de mundo pode ter sido afetada pela percepção de que temos infinitas possibilidades explicativas a partir de pequenos e limitados raciocínios, o que é um paradoxo.

Max Weber identificou a sociedade moderna com a racionalização. O racional, entretanto, degenerou no dogmatismo científico, em que tudo agora pode ser explicado não através da autoridade religiosa, mas pela Academia formalmente constituída. Essa dependência gera incapacidade de conceber algo que escape à racionalidade, pois há um vício de se apegar à linearidade do conhecimento como caminho único (ou unívoco) para se chegar à verdade, uma espécie de adicção da qual a humanidade parece não querer se livrar pelos benefícios materiais que esse caminho proporciona. Um “Vício Formal”, muito mais devido a uma dependência psicológica do que a um erro ético, moral ou metodológico.

No cerne da definição de “Vício Formal”, o “erro” estaria em deixar de lado toda a gênese e tudo o que seja diferente de uma relação lógica sequencial racional porque, fora de uma racionalidade formalmente estabelecida, não há verdade. Não cabem outras considerações, além da forma racional. A dependência desse vício se reflete na obsessão pela funcionalidade material. Devido ao progresso científico, cujo sucesso é indiscutível, preferimos uma linearidade explicativa que traga alguma consequência concreta, em detrimento de uma contextualidade compreensiva. Pior: admitimos como verdadeiro apenas o que é decorrente desse processo linear com origem e autoridade em uma determinada área específica (ou especializada). Em resumo, “Vício Formal” é o fenômeno de estarmos quase absolutamente dependentes de uma visão oficial (pronunciada formalmente), sob o cunho racional (no sentido de partir a realidade em pedaços) e inerentemente linear (tanto cartesianamente quanto hierarquicamente falando).

O “Big Bang”, para ilustrar o grilhão que nos prende a um pensamento sequencial, é uma teoria científica muito popular porque foi construída pela lógica linear de que a origem de tudo deve ser um ponto que se expandiu subsequentemente e passo a

passo. Na verdade, o “Big Bang” não foi o momento em que tudo começou a surgir, mas é apresentado como tal porque somente por essa forma ele é compreensível (ou reduzido). As galáxias apareceram muito tempo depois do “Big Bang”, e de maneira aleatória. Não foi “big”, porque teve origem em uma porção diminuta do Universo, não fez “bang”, pois não havia meio atmosférico para propagar o som, nem criou tudo o que se expande pelo Cosmos, mas sua compreensibilidade precisa passar pela linearidade e pela conjunção do abstrato “grande” com o concreto “boom”. A mentalidade científica objetiva contemporânea, pela qual todos e não apenas os cientistas estão influenciados, tem imensa dificuldade de, por exemplo, considerar a possibilidade de o Universo ter se originado do choque entre duas partículas, algo que faz muito mais sentido tendo em vista o comportamento de subpartículas atômicas em um colisor. Em outras palavras, parece não haver nem caminho nem abertura compreensiva para se pensar, para se cogitar a origem do Universo fora da linearidade que a mente contemporânea, viciada formalmente, deduz. É algo semelhante a uma escravidão mental, fruto de nosso tempo, presos que estamos a “essa forma para que eu possa manter meu olhar fixado nela e empregá-la como um padrão” (PLATÃO, 2008, p. 119).

CONCLUSÃO

Simultaneidade é a principal característica da realidade. Rejeitar esse fato é se afastar do que é real, em sentido amplo, e da concomitância do plano material com o âmbito incorpóreo, inseparáveis vivencialmente falando. Didaticamente, claro, é possível recortar tempos, espaços e fenômenos para obter um melhor entendimento. Concomitantemente, é preciso reconhecer que tudo o que se origina de uma dedução linear, a partir de um ponto inicial inequívoco e verdadeiro, no futuro desaparece no infinito tal qual um raio de luz de uma estrela tão distante da Terra que sua luminosidade não chega ao alcance de nossos olhos – ou, se chega, é vista tão somente como um pequeno ponto luminoso no céu escuro. Infinitas linhas que agora parecem solidificar um corpo esférico perto de sua origem, quando chegam ao limite do infinito, quando se expandem linearmente com o passar dos anos, ao invés de completarem nosso conhecimento preenchendo todos os espaços, conforme ganham a vastidão do tempo, vão se separando umas das outras até cada linha se tornar um ponto diminuto antes de desaparecer. A compreensão, doutra feita, não é linear, mas contextual. É mais uma questão de percepção e vivência do que de dedução, mais de relações envolvendo símbolos do que de racionalismo matemático. A religião, por seu turno, nada mais é do que uma linguagem de símbolos para tornar o todo compreensível, e subsiste frente às deduções antes mesmo de as deduções terem nascido.

Quando a religião romana se solidificou em instituição, a realidade unívoca do cristianismo ocidental tornou-se a *tabula* preparada onde se inscreveu a Ciência que, inevitavelmente e de maneira semelhante, tornou-se tão unívoca hoje quanto o

catolicismo romano foi um dia. Paralelos, atualmente. De maneira semelhante, hoje há um afastamento da multiplicidade de dimensões vivenciais à nossa volta, uma troca das percepções reais originadas da vida pelas deduções e fórmulas abstratas institucionalizadas na linguagem, inclusive do universo religioso, o que nos torna próximos de uma restrição de pensamento voluntária e coletiva aceita naturalmente, ou seja, trata-se de um caminho que nos conduz a sermos o que não somos aqui e agora, simultaneamente espírito e matéria, mas um ou outro conforme a funcionalidade de cada momento. Enfim, tais conjecturas nos influenciam a sermos um recorte artificial do que é humano.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

BÍBLIA, Português. **Bíblia de Jerusalém** [*La Bible de Jérusalem*]. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**. Honório Dalbosco (Coord.). Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. 39ª ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

CHENGINIYADAN, Devis. **Methodology based on symbols in sacramental rites: An Anthropological and Phenomenological Study Based on Louis Dupré's Works with Reference to Indian Religious Traditions and Syro-Malabar Rite**. Thesis. Doctor's Degree (Ph. D) in Theology (S.T.D.), 2007 – Katholieke Universiteit Leuven, Faculty Of Theology, Flandern, Belgien.

CORAZZA, Elisabete. **O Evangelho de Paulo: Jesus como Euangelion na Carta aos Gálatas em diálogo com a cristologia de Jon Sobrino**. 2011. 123 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte-MG, Brasil.

DAWSON, Christopher. **A formação da Cristandade: das origens da tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval**. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2015.

FERNANDES, Dirceu. A verdadeira filosofia para Descartes em carta prefácio dos Princípios da Filosofia. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, ano I (2015), n. 5, p. 409-427. Disponível em: http://www.cidp.pt/publicacoes/revistas/rjlb/2015/5/2015_05_0409_0427.pdf. Acesso em: 11 abril 2018.

FERNANDES, Rafael Morello. **Pós-Modernidade: Uma leitura niilista e uma nova ontologia hermenêutica para o nosso tempo em Gianni Vattimo**. Rio de Janeiro, 2008. 103 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

HALBFASS, W. **India and Europe: an essay in understanding**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT Ltd., 1988.

JUSTI, Daniel Brasil. Análise Histórica e Literária: por uma Metodologia Exegética e comparativa com as versões de tradução em língua portuguesa - Gl 3,1-5. **Revista Jesus Histórico**, ano IV (2011), v. 7, p. 8-28.

PLATÃO. **Diálogos III (Socráticos)**. Bauru, SP: Edipro, 2008.

A PERSPECTIVA RELIGIOSA DE ADOLESCENTES INFRATORES DA GRANDE BELÉM

Wesley Cardoso de Sousa

Universidade do Estado do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Belém - Pará

Jessica Rocha de Souza Cardoso

Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Criatividade e Inovação em Metodologias no Ensino Superior

RESUMO: O presente artigo é fruto de pesquisas campo voltada para à compreensão da perspectiva religiosa/teológica de adolescentes infratores que cumprem medidas em Unidades de Atendimentos Socioeducativos – UASE’s da região metropolitana de Belém-PA (conhecida também como Grande Belém). No decorrer da pesquisa percebemos que existe grande número de adolescentes em conflitos com a lei reconhecendo-se como cristãos. Isso evidencia a nítida relação entre pensamento social, educação e religião. Nosso objetivo é compreender como estes atuam na construção de uma ética que mistura atos infracionais, ostentação e cristianismo de uma forma extremamente peculiar. Essa perspectiva ética está cada vez mais presente nos grandes centros urbanos do Brasil, geralmente forjada dentro do ambiente onde a criminalidade e religião não apenas andam juntas, mas são inseparáveis. Em uma busca por entender o

conceito de sagrado, e a forma como este é apresentado aos adolescentes, notamos ainda que estes constroem suas cosmovisões éticas, a partir de pressupostos sociais, educacionais e religiosos. As informações apresentadas foram obtidas por meio de entrevistas com internos e ex-internos de UASE’s da região metropolitana de Belém-PA, bem como policiais e funcionários da mesma, além de fontes bibliográficas de teóricos da área que nos ajudam a compreender esse fenômeno.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade, Menor infrator, teologia da prosperidade.

ABSTRACT: This article is the result of field research aimed at understanding the religious / theological perspective of juvenile offenders who comply with measures in Socio-educational Assistance Units in the metropolitan region of Belém-PA (also known as Greater Belém). In the course of the research we see that there are a large number of adolescents in conflicts with the law recognizing themselves as Christians. This shows the clear relationship between social thought, education and religion. Our goal is to understand how these act in the construction of an ethic that mixes infractions, ostentation and Christianity in an extremely peculiar way. This ethical perspective is increasingly present in the large urban centers of Brazil, usually forged within an environment where crime and religion

not only go hand in hand, but are inseparable. In a quest to understand the concept of the sacred, and the way it is presented to adolescents, we also note that they construct their ethical worldviews, based on social, educational and religious presuppositions. The information presented was obtained through interviews with inmates and ex-inmates of Socio-educational Assistance Units in the metropolitan region of Belém-PA, as well as police officers and staff, as well as bibliographical sources of theorists in the area who help us to understand this phenomenon.

KEYWORDS: Religiosity, underage offender, prosperity theology.

1 | INTRODUÇÃO

Considerando o ambiente religioso estudado, (isso é; início do século XXI, região metropolitana de Belém, Pará, Amazônia, Brasil), gostaríamos de ressaltar que se trata de uma região onde a religiosidade cristã é culturalmente predominante. Isso se dá não apenas pelo catolicismo que, além de estar presente na região quando ainda era uma colônia, também é cultivado e preservado na festa do Círio de Nazaré (conhecida em todo o Brasil e no exterior como uma das maiores festas católicas), mas também pelas igrejas protestantes que já estão na região desde 1891 durante o ciclo da borracha, e ainda o berço da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus no Brasil, fundada em Belém por dois suecos que chegaram na região em 1910.

Existem ainda outras expressões do cristianismo como Igrejas Batistas, Presbiterianas, Metodistas dentre outras, porém o catolicismo e o pentecostalismo são as ramificações mais bem representada na capital.

Diante disto, as crenças e os dogmas cristãos podem ser percebidos facilmente no estilo de vida de muitos moradores da região metropolitana de Belém, desde a confiança em Deus que o cidadão de uma forma geral apresenta até as festividades que agitam a economia local.

É consenso entre os cristãos, ou pelo menos os mais “tradicionais”, uma ideia escatológica, ligada ao Céu, a Nova Terra, Reino Vindouro etc. Essa perspectiva cria no fiel o desejo de praticar o bem a fim de encontrar uma suposta recompensa no final desta vida ou uma vida melhor no pós-morte (MARIANO, 2010, p. 149). Todavia, percebe-se na mente desses adolescentes uma despreocupação quanto as coisas futuras, mesmo eles se percebendo como cristãos.

O contato com esses adolescentes se deu quando se cumpria estágios na área de assistência capelania (obrigatório do curso de bacharel em teologia). A partir desse primeiro contato, surgiu uma questão problema que esse trabalho se propõe responder: Por que adolescentes evangélicos são maioria entre aqueles que cumprem medida socioeducativas por envolvimento com a criminalidade? A pesquisa teve como fonte entrevistas realizadas com os próprios adolescentes, coordenadores, policiais, enfermeiros.

Ao conhecermos a história e o presente de muitos adolescentes que cumprem medidas socioeducativas em decorrência de atos criminosos cometidos por eles, percebemos um grande número de adolescentes que se dizem evangélicos ou ex-evangélicos.

Esclarecemos ainda que nas informações apresentadas relacionadas a nossos colaboradores (informante), foram usados nomes fictícios a fim de preservar a identidade dos mesmos.

2 | O PERFIL DO ADOLESCENTE INFRATOR

Em todo o Brasil é possível perceber um aumento significativo no número de evangélicos. Considerando o período de 1980 à 2010, o número de evangélicos no país salta de 7.885.650 para 42.275.440. O censo do IBGE não classifica os evangélicos por denominações e sim em grupos como; evangélicos de missão, de origem pentecostal e evangélicos não determinados. Podemos concluir que as igrejas neopentecostais incluídas no grupo de igreja de origem pentecostal (as igrejas neopentecostais surgiram em 1977 no movimento que ficou conhecido como terceira onda do pentecostalismo). No que diz respeito a esse grupo de evangélicos, o número de fiéis nesse período cresce de 3.863.320 para 25.370.484, (JACOB e HEES, 2013) um aumento de 656,7 %.

Hoje no Estado do Pará temos um total de aproximadamente 482.362 adeptos às igrejas neopentecostais, exceto frequentadores ocasionais que não se consideram adeptos. E como era de se esperar, esses cristãos começam a aparecer nas mais diversas classes sociais como uma religião ativa, inclusive em Unidades de Atendimento Socioeducativo como é possível perceber nas informações cedidas por Marina – técnica de uma das unidades pesquisadas – que confirma a presença de adolescentes oriundos de igrejas neopentecostais.

Mas por que adolescentes frequentadores ou oriundos de igrejas cristãs estão envolvidos em atos infracionais? Será que a visão teológica desses garotos exerce alguma influência? O que exatamente estas pessoas pensam sobre Deus/Jesus e como se dá essa relação entre o homem e Deus na visão de um interno (termo utilizado para se referir a alguém que cumpre medidas socioeducativas ou cumpre pena no sistema penitenciário.)? Nossa intenção não é entender e/ou apoiar os envolvidos nessa situação, mas compreender como e porque isso acontece.

Bem sabemos que embora todo adolescente infrator tenha sua peculiaridade, sua história, seus costumes e seu lugar de origem, é possível perceber um perfil predominante entre adolescentes infratores. Isso foi constatado quando analisamos aspectos familiares, sociais, educacionais e religiosos.

Vala a pena ressaltar que elaboramos o perfil dos adolescentes infratores que cumprem medidas socioeducativas na região metropolitana de Belém, que abrange os municípios de Belém, distrito de Icoaraci e Ananindeua no Estado do Pará.

As unidades pesquisadas são: CIAM (Centro de Integração Masculino), UASE-Ananindeua (Unidade de Atendimento Socioeducativo), CESEM (Centro Socioeducativo Masculino), CIJAM (Centro de Integração Jovem Adulto Masculino) e CJM (centro Juvenil Masculino). Todas as unidades pesquisadas são destinadas especificamente ao público masculino.

2.1 O Perfil Familiar do Adolescente Infrator.

Obter informações a respeito dos adolescentes infratores não se constitui uma tarefa fácil, considerando o fato de serem menores de idade sob responsabilidade do Estado, os adolescentes encontram-se amparados pelo Estatuto da criança e do adolescente - ECA, o qual expressa no Art. 17 que:

toda criança ou adolescente tem direito ao respeito que consiste na inviolabilidade da integridade física, psíquica, e moral da criança ou do adolescente, abrangendo a preservação da imagem, da identidade, da autonomia, dos valores, das ideias e crenças, dos espaços e objetos pessoais.

Desta forma, a fim obtermos dados para análises, foram feitas algumas entrevistas não apenas com internos, mas também com pessoas ligadas diretamente aos adolescentes, tais como monitores, enfermeiras e até policiais que trabalham dentro do DATA (Divisão de Atendimento ao Adolescente) da região metropolitana de Belém.

Geraldo, um monitor socioeducador que afirma ter uma interação social com os adolescentes nos diz que:

Na questão social em relação a família, muitos ali tem famílias desestruturadas, a maioria deles. E outros têm uma família estruturada, mas pelo fato de no convívio se relacionarem com pessoas de má influência e por isso muitos caem nessa vida. [...] como os bairros que eles moram é uma zona constante de perigos, às vezes tem até boca de fumo, eles voltam para esse mesmo convívio e é difícil para eles se reintegrarem a sociedade. Até porque eles vão para o mesmo meio. Muitas das vezes esse adolescente que saiu da unidade e recebe uma liberdade assistida, após 3 ou 4 meses retorna às unidades porque cometeram um novo ato(*sic*).

Geraldo deixou bem claro que não há um padrão familiar no perfil desses adolescentes, no entanto a maioria dos adolescentes procedem de lares desestruturados. Ao usar o termo “lares desestruturados”, Geraldo refere-se a famílias em que os pais não estão presentes na vida de seus filhos.

O conceito de *família desestruturada* é muito comum, principalmente em ambientes religiosos onde se é dada ênfase à família e ao seu valor na sociedade, tendo a família como berço da sociedade. A respeito disso, Mônica Cabral escreve sobre *A agressividade de um indivíduo criado em uma família desestruturada*. Ela diz: “A agressividade está cada vez mais presente, isso pode ser explicado pela falta de estrutura familiar, falta de atenção dos pais, redução de atitudes presenciadas, tentativas de chamar atenção do outro, etc.” (CARVALHO, 2010, p. 32). A partir daí, podemos considerar os adolescentes oriundos de famílias desestruturadas como

sendo filhos que não tiveram e/ou não têm a atenção necessária por parte dos pais ou responsáveis. Quando tudo isso é associado a um ambiente de risco, temos então, na maioria dos casos, adolescentes envolvidos com a criminalidade.

Certo dia, enquanto fazíamos um atendimento capelania em uma das unidades, um dos internos me chamou pela grade e fez uma pergunta: “O que é adultério? Eu vi isso escrito aqui na Palavra (bíblia) mas não sei o que significa”. Disse ele com uma pequena Bíblia nas mãos. Não sabia exatamente o motivo da pergunta, mas expliquei que adultério é a quebra de um voto de fidelidade entre um casal; uma traição, um “chifre” como é popularmente conhecido.

O adolescente ficou extremamente surpreso, sorria e perguntava se estava falando sério. Então o interno resumiu sua questão com uma última pergunta: “Irmão, então quer dizer que quando um homem trai sua mulher ele está pecando?”.

Questões como essas mostram um pouco da estrutura familiar a qual esses adolescentes estão inseridos. O que faz um adolescente que, de forma direta ou indireta tem contato com o cristianismo, pensar que a infidelidade conjugal seria algo aceitável a ponto de se surpreender quando convencido de que isso seria algo errado e abominado por Deus? Por que alguém que tem um histórico cristão, seja na igreja, seja na cultura que o cerca, tem dúvidas como essas?

Podemos então perceber que o senso ético produzido por essas famílias já apresenta algumas distorções se comparado ao padrão ético seguido pelo restante da sociedade, principalmente se considerarmos a ética cristã. Geisler ao falar sobre o adultério dentro da ética cristã, ele escreve:

A Bíblia é enfática: “Não adulterarás.” No Antigo Testamento os adúlteros deviam ser executados. O Novo Testamento também é enfático contra o adultério. Jesus o pronunciou errado até mesmo nos seus motivos mais básicos. Paulo chama uma obra má da carne, e João teve visão da presença de adúlteros no lago do fogo. (GEISLER, 2010, p. 173)

É possível perceber que valores simples e comuns da sociedade que na maioria das vezes são transmitidos ainda na família, como a fidelidade, honestidade, trabalho e etc, não chegaram a estes adolescentes. Uma mudança dos parâmetros éticos dentro do lar, reflete nas mudanças éticas de uma sociedade.

2.2 O Perfil Social e Educacional do Adolescente Infrator.

É evidente que os fatores “educação” e “assistência social” aparecem na rotina do adolescente infrator de uma forma diferente do que seria o ideal para a formação dele como cidadão. Existe uma imensa contradição entre os direitos assegurados pelo ECA e o que de fato os adolescentes em situação de risco vivenciam todos os dias.

O ECA prevê:

Art. 19. - Toda criança ou adolescente tem direito a ser criado e educado no seio da sua família e, excepcionalmente, em família substituta, assegurada a convivência familiar e comunitária, em ambiente livre da presença de pessoas dependentes de

substâncias entorpecentes.

É possível perceber que de fato que o cenário social o qual esses adolescentes estão inseridos não tem sido o ideal. O artigo citado observa a necessidade de se criar uma criança ou um adolescente, longe de pessoas que sejam dependentes de substâncias entorpecentes.

Maria Julieta, uma técnica em enfermagem que trabalha na enfermaria de uma das unidades nos conta que boa parte dos adolescentes que cumprem medidas socioeducativas, têm ou já tiveram envolvimento com substâncias entorpecentes e boa parte deles têm familiares (tios, irmãos e até os pais), também envolvidos com as drogas e conseqüentemente com a criminalidade.

Assim, no que diz respeito a contexto social dos adolescentes infratores, podemos concluir que em sua grande maioria, os adolescentes internos, acima de tudo, são adolescentes que vivem em situação de risco, uma vez que as drogas e a vida criminosa fazem parte do seu dia a dia, na maioria dos casos, desde a infância.

Julieta nos fala ainda sobre a educação dos internos. Ela relata que todos os dias atende adolescentes na enfermaria da unidade com ferimentos, febre, dores de cabeça, gripe dentre outros problemas rotineiros. No decorrer dos atendimentos ela diz sempre conversar com eles a ponto de ter uma certa consideração por parte dos internos.

Ela então afirma que a falta de educação é evidente até mesmo na fala dos internos. E isso não apenas em relação à escolaridade, mas na educação como cidadãos, pois, segundo ela, os mesmos não conseguem conversar cinco minutos sem fazer o uso de gírias ou palavras de baixo calão.

Além disso, a própria escolaridade dos internos é deficiente, considerando o fato de que a maioria dos internos não possui o ensino fundamental completo, havendo casos até de adolescentes analfabetos.

2.3 O Perfil Religioso dos Adolescentes Infratores.

Como foi dito anteriormente, não existe um padrão unificado do adolescente infrator, no entanto, é possível observar algumas características predominantes na maioria dos casos. As religiões representadas dentro das unidades são as mais diversas, tais como catolicismo, religiões de origem africanas, de origem pentecostal, espíritas e até protestantes históricos.

Em várias situações quando grupos evangélicos de várias vertentes realizam algum tipo de visita, devocional ou programações lúdicas (Programações especiais como dia das mães, dia dos pais, natal, pascoa etc.), os internos sempre se apresentam de forma extremamente respeitosa; além de ouvirem com atenção, vestem a melhor blusa, pedem silêncio aos colegas e são atendidos, e em alguns casos colocam a mão no coração e se ajoelham voluntariamente quando é dito que será feita uma oração

por eles.

Definir um perfil religioso específico, conhecendo a denominação exata dos adolescentes, constitui-se uma tarefa quase inconcebível, haja vista que estamos tratando de adolescentes que geralmente não fazem distinção entre doutrinas. Além disso, as experiências eclesiais, na maioria das vezes foram motivadas por familiares que, em algum momento, promoveram a oportunidade ao adolescente de estar em uma igreja evangélica.

Outro fator que dificulta essa observação da identidade religiosa dos adolescentes é o ecumenismo ao qual os adolescentes são expostos. Eles recebem visitas de grupos cristão protestantes históricos, pentecostais, neopentecostais, espíritas, católicos etc. A todos esses grupos eles estão sempre abertos a ouvir e receber visitas, orações, conselhos e palavras de incentivo.

No entanto, é possível tirar as seguintes conclusões. Ao ingressar em uma unidade, o adolescente passa por uma espécie de triagem, na qual consta dados referentes a idade, religião, escolaridade etc. Tivemos acesso aos dados de uma das unidades e constatamos que é dada atenção apenas a religião do interno, mas não há um registro específico sobre a denominação a qual o adolescente pertence. Assim sendo, não há como saber exatamente a denominação dos internos. Tudo que podemos dizer é que nesta unidade a qual tivemos acesso aos dados, o número de adolescentes que afirmam ser cristãos/evangélicos corresponde a 72,2 % dos adolescentes que afirmam ter uma religião.

Além disso, entre as igrejas mais citadas pelos internos estão a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Mundial do poder de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular, sendo que o trânsito entre estas é constante gerando muitas das vezes um sentimento de dupla pertença.

Embora não tenhamos como distinguir uma denominação predominante específica, podemos concluir que o cristianismo e/ou seus ritos e crenças são os mais aceitos dentro das unidades, e que os princípios da teologia da prosperidade são predominantes.

Diante de todos esses fatos apresentados, a pesquisa mostrou que esses adolescentes eram, na maioria dos casos, oriundos de igrejas neopentecostais. Passaram boa parte de suas vidas acompanhando “correntes”, “propósitos”, e quebras de maldição. Trazem na memória e muitas passagens bíblicas e músicas evangélicas, no entanto, o ambiente religioso parece não ter exercido uma influência positiva (ou pelo menos, não como se esperava), numa perspectiva social.

Isso se evidencia quando estes garotos saem do ambiente religioso e misturam ao ambiente de criminalidade (tido como “profano” para os cristãos), e não apenas isso, mas também transitam de um ambiente para o outro sem serem censurados. A respeito disso, Mariano escreve:

A teologia (da prosperidade) está operando e promovendo forte inversão de valores [...]. Faz isso ao enfatizar quase que exclusivamente o retorno da fé nesta

vida, pouco versando acerca das mais grandiosas promessas das religiões de salvação: a redenção após a morte. Além de que, em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto sacrifício, isto é, a 'mensagem da cruz' – que apregoa o asceticismo (negação dos prazeres da carne e das coisas deste mundo) e a presença dos justos no caminho estreito da salvação, apesar do sofrimento, das injustiças e perseguições promovidas pelos ímpios contra os servos de Deus –, a Teologia da Prosperidade valoriza a fé em Deus como meio de obter a saúde, riqueza, felicidade, sucessos e poder terreno. (MARIANO, 2010, p. 158)

É possível avaliar este fenômeno com outras perspectivas. Podemos neste momento trazer à discussão o pensamento de BOURDIEU sobre os grupos sociais e suas respectivas atividades quando ele diz que:

“Toda atividade social que, em uma sociedade, criou para si mesma uma estrutura e a qual um grupo de homens se dedicou de maneira especial, corresponde seguramente a uma necessidade de vida dessa sociedade.” (2007, p. XXII)

É evidente que as igrejas neopentecostais cumprem um papel na sociedade não de esperança no pós-morte como as igrejas mais tradicionais, mas percebe-se nas igrejas neopentecostais uma teologia que se preocupa mais com elementos imediatos desta vida, do que com uma era vindoura (CAMPOS, 2014).

Essa teologia tem ganhado muitos adeptos na região metropolitana de tal forma a estarem presentes em todas as camadas da sociedade, principalmente nas camadas mais pobres.

Isto talvez seja justo, uma vez que sua ênfase está naquilo que os países do norte tanto parecem ter – prosperidade financeira. Mas ele foi rapidamente aceito aqui no Brasil e, apesar de ainda estar em sua infância, parece crescer no contexto a passos gigantescos. É claro que a atração no contexto brasileiro não é exercida pela presença da prosperidade, mas por sua ausência (PIERATT, 1995. p. 13).

Muitos dos discursos oferecem respostas imediatas e satisfatórias como escreve Mariano: “Ambas adotam várias crenças da teologia da prosperidade, dentre elas a que afirma que ‘o plano de Deus para o homem é fazê-lo feliz, abençoado, saudável e prospero em tudo.’” (SOARES, 1985, p. 141 apud MARIANO, 2010, p. 149). Este modo de pensar, conseqüentemente reflete no modo de agir e no estilo de vida das pessoas que frequentam essas igrejas.

3 | O QUE PENSAM OS ADOLESCENTES INFRATORES A RESPEITO DE DEUS?

No decorrer deste trabalho buscaremos compreender o que o adolescente que um dia frequentou uma igreja, (neopentecostal) e hoje cumpre medidas socioeducativas pensa a respeito de Deus. Isso é curioso, uma vez que:

O indivíduo não é moldado como uma coisa passiva. Ao contrário, ele é formado no curso de uma prolongada conversão (uma dialética, na concepção literal da palavra) em que ele é participante. Ou seja, o mundo social (com suas instituições, papéis e indivíduos, é sim apropriado) e não é passivamente absorvido pelo indivíduo, e sim apropriado ativamente por ele. (BERGER, 1985, p. 31)

Durante o tempo em que estivemos estagiando em uma associação evangélica

que atua dentro das unidades, tivemos contato com vários garotos oriundos de igrejas neopentecostais, dentre eles Natan, um adolescente de 17 anos, baixa estatura, voz grave e várias cicatrizes pelo corpo além de uma grande tatuagem no ombro. No decorrer da conversa ele nos conta que frequentava uma igreja evangélica e em seguida, descobrimos que se tratava de uma igreja neopentecostal. Então perguntamos: “Quem é Deus para você?” ele então responde: “Deus é tudo... É nossa força e é ele quem nos dá os livramentos e nos mantém de pé!”

Se considerarmos essa afirmativa à luz do que diz a Bíblia, livro que rege as doutrinas do cristianismo, perceberemos que alguns textos bíblicos parecem concordar com a visão de Natan. Em Salmos 46:1 e 91:7 temos que “DEUS é o nosso refúgio e fortaleza, socorro bem presente nas tribulações.” “Mil cairão ao teu lado, e dez mil à tua direita, mas tu não serás atingido.” – A mensagem de textos como esses é de que Deus está sempre perto sendo *refúgio, fortaleza, socorro, e livrador* de todo e qualquer mal.

Não sabemos exatamente quais eram os objetivos dos pregadores nos dias em que Natan foi à igreja, mas podemos constatar que o conceito de um Deus forte e ajudador ficaram marcados em sua mente, de modo que Natan não tinha dúvidas disso.

Outro dia, nesta mesma unidade, conhecemos John. Ele tem 16 anos e ao ser interrogado sobre já ter ido a alguma igreja, ele nos conta que “era da palavra” (é uma expressão muito utilizada para se referir a alguém que se converteu ou é convertido ao cristianismo.), e desde pequeno, ia a uma Igreja Universal todos os fins de semana juntamente com sua mãe e sua irmã, mas por ter se envolvido com más companhias havia acabado naquele lugar. Então lhe perguntamos: “Quem é Deus para você?” ele responde; “meu salvador e meu protetor.”

Neste momento vale a pena lembrar o que diz um dos maiores líderes neopentecostais da atualidade. Edir Macedo escreve:

O relacionamento com Deus não é um esforço religioso por meio de formas, rituais, leis, regras, doutrinas e coisas desse tipo, para fazerem com que o homem se aproxime de Deus. Não é a atitude do homem em oferecer coisas a Deus para que ele as aceite, mas sua atitude no sentido de aceitar aquilo que Deus lhe está oferecendo. (p. 103)

Podemos concluir que a ideia de Macedo tem sido entendida pelos seus ouvintes, pois segundo ele, para alguém estar próximo Deus não há necessidade de esforços religiosos formais como *rituais, leis, regras* etc.

Se olharmos isso à luz da Sociologia vamos perceber algo no mínimo interessante. Num estudo sobre a perspectiva de Max Weber, Cecília Mariz destaca que “a religião é interessante a medida que esta é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou criar novos” (2011, p. 74).

Fazemos então, a seguinte pergunta: Se considerarmos a eventual capacidade de uma igreja de formar atitudes, aceitar e até formar novos estilos de vida, qual será

o perfil ético da sociedade brasileira daqui a alguns anos, haja vista que essas igrejas têm ganhado espaço na mesma?

A ideia de um Deus Salvador e protetor não está errada se considerarmos o cristianismo histórico conservador. MacArthur fala sobre o jugo suave, fardo leve e o descanso para a alma que Jesus oferece, e isso está registrado lá em Mateus 11.28-30. No entanto, ele também esclarece dizendo que não existe somente uma aceitação passiva de Cristo, mas é necessário também uma submissão ativa a Ele (1999, p. 122).

A partir daí, começamos a refletir no significado das expressões “Salvador, Ajudador e Protetor” para John, Natan e outros que entenderam a perspectiva cristã aos olhos das muitas vertentes do cristianismo, dentre elas o neopentecostalismo e estão envolvidos na criminalidade. Será que essa expressão significa que Deus estaria protegendo, livrando e sustentando-os em todo tempo independente de seus atos? Diante de tudo que vimos e ouvimos, cremos que essa é a perspectiva de muito destes garotos.

4 | DENTRO DO PENSAMENTO DE UM FIEL ADOLESCENTE, O QUE DEUS ESPERA DO SER HUMANO?

Emerson, um adolescente interno de uma unidade pesquisada, diz gostar de frequentar várias igrejas, mas a melhor é a Igreja Mundial do Poder de Deus. Ao ser interrogado sobre o porquê dessa preferência, ele respondeu sorrindo: “Eu gosto de ver a bagaceira! Aquelas pessoas com demônios caindo e tals” (*sic*).

É possível perceber que Emerson sente-se satisfeito com o que ele vê Deus fazer em algumas igrejas. Mas vamos tentar entender o que se passa na mente desses adolescentes quando a questão é: O que Deus espera do ser humano?

Conversamos com Felipe, hoje um jovem protestante, mas que passou boa parte de sua adolescência frequentando a Igreja Universal, principalmente aos sábados quando havia uma programação direcionada aos jovens e adolescentes. Ele conta que durante a semana aguardava com grande expectativa o momento em que ele estaria na igreja junto com amigos ouvindo as músicas e palavras de encorajamento, além do lanche que sempre era servido após as reuniões.

Perguntamos então a respeito do que Deus espera dele. – Qual é a vontade de Deus para você? Ele então responde que não tem uma definição do que seria exatamente a vontade ou o desejo de Deus, mas entende que, naquela perspectiva, ele quer nos ver vencendo, quer nos ver felizes e confiando em seu poder.

Estivemos em uma determinada programação, da Igreja Universal do Reino de Deus, Templo Central em Belém e conversamos com alguns adolescentes, um deles era Lucas, um adolescente de 17 anos, participante da Força Jovem (O Força Jovem Universal (FJU) existe desde a fundação da Universal e conta com milhões

de jovens em todo Brasil. O objetivo é alcançar a juventude que se encontra perdida nas drogas, nos vícios, na criminalidade ou sofre com um permanente vazio interior e sem perspectiva de vida.), perguntamos a ele: “O que Deus Espera de nós, seres humanos?” ele sorriu, olhou para os lados, arrumou o boné e respondeu cheio de confiança: “Deus espera que o sirvamos voluntariamente, sem obrigações ou regras; apenas por amor!”

Com base nestas informações, podemos concluir que perspectiva da maioria dos adolescentes que frequentam igrejas a respeito da vontade de Deus é que, não há uma exigência da parte de Deus para um compromisso como foi colocado por MacArthur. Deus espera que nós apenas confiemos em seu poder e experimentemos tudo que ele pode fazer por nós como bem coloca o Bispo Edir Macedo (p. 103).

CONCLUSÃO

De uma forma mais específica, “as igrejas neopentecostais apresentam uma escatologia imediata buscando ações divinas para o aqui e agora” (CAMPOS, 2014, p. 81), além de alicerçar sua doutrina sob a teologia da prosperidade (MARIANO, 2010). A grande pergunta é: como os adolescentes que frequentam essas igrejas entendem esta teologia e como interagem com Deus na sua rotina?

O grande problema, com proporções que atingem a sociedade de uma forma geral, surge quando temos adolescentes que têm seus sonhos de adolescentes sendo alimentados por essa teologia, mas que, no entanto, vivem em situação de risco. Na maioria dos casos, estão em ambientes onde as drogas e a criminalidade são de fácil acesso e é impossível não ver a criminalidade como um meio mais rápido para se obter a satisfação pessoal e a prosperidade.

A consolidação dessa desses argumentos se dá quando, ao estudarmos um dos maiores nomes da teologia neopentecostal brasileira, vemo-lo escrevendo que: “O relacionamento com Deus não é um esforço religioso por meio de formas, rituais, leis, regras, doutrinas e coisas desse tipo.” (p. 103) A ideia transmitida é de que Deus não espera do adolescente um esforço por obedecê-lo ou segui-lo e muito menos que se esforce para ser um bom cidadão. Deus exige apenas confiança.

Percebemos que a construção do pensamento ético ne nossa sociedade tem sido influenciada pelo pensamento religioso/cristão como tem ocorrido no decorrer da história (o próprio cristianismo, a reforma protestante, a colonização do Brasil etc.).

Diante disso, é muito difícil pensarmos em uma mudança de costumes desses adolescentes a partir apenas das unidades ou de políticas públicas. Não há como fazê-los seguir as leis impostas por nossa sociedade se sem que haja uma construção de dentro para fora, algo que seja plantado em suas mentes e que justifique seu estilo de vida. A mudança precisa acontecer nas instituições que fazem a manutenção de nossa ética familiar e social para depois ser transmitida às crianças e adolescentes. A final de contas, “a consciência precede a socialização.” (BERGER, 1985, p. 95).

REFERENCIAS

- BERGER, Peter L. **O dossel Sagrado**: Elementos para uma teoria sociológica da Religião. Organizador Luiz Roberto Benedetti. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BLEDSOE, David Allen. **Movimento neopentecostal brasileiro**. Um estudo de caso. São Paulo: Hagnos, 2012.
- CAMPOS, Samuel M. A Igreja Universal do Reino de Deus na “Modernidade Líquida”: Marcas identitárias da IURD na (pós-)modernidade. 135 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.
- CARVALHO, Mônica Cabral de. *A agressividade como uma resposta do indivíduo criado em uma família desestruturada*. 54 f. Monografia (Especialização em Terapia Familiar). Programa de Pós-Graduação em Terapia Familiar da Universidade Candido Mendes Instituto A vez do Mestre, Rio de Janeiro-RJ, 2010. p. 32.
- Estatuto da Criança e do Adolescente. Disposições constitucionais Pertinentes a lei nº 8.069, de 13 de junho de 1990. Brasília – 2008.
- GEISLER, Norman L. **Ética Cristã**. Opções e questões contemporâneas. Trad. Alexandre Memardis e Djair Dias Filho. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- Índice de Censo Demográfico 2010 - IBGE. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/ods/Unidades_da_Federacao/> Acesso em 25 Jul. 2017.
- JACOB, Cesar Romero. HEES, Dora Rodrigues. WANIEZ, Philippe. *Religião e território no Brasil 1991/2010*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.
- MACARTHUR JR, John F. **O Evangelho segundo Jesus**. O que significa quando Jesus diz: “Seguem-me”? São José dos Campos-SP; Fiel, 1999.
- MACEDO, Bispo. **A Libertação da Teologia**. Rio de Janeiro, Universal Produções, SD
- _____. **Nada a perder, Minha biografia**. São Paulo: Planeta, 2012. p. 43.
- MARIANO, Ricardo. **Neo Pentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2010.
- MARIZ, Cecília Loreto. In: _____. **Sociologia da Religião**. Enfoques teóricos. Petrópoles: Vozes, 2011, p. 67-93.
- NICODEMUS, Augustus. **O ateísmo cristão e outras ameaças à Igreja**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. Fundação Editora da Unesp, s.d.
- PIERATT, Alan B. **O evangelho da prosperidade**. Tradução Robinson Malkomes. 2. Ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

TEXEIRA, Faustino L. C. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. São Paulo: Vozes, 2003

VILLA, Simone Barbosa. **OS FORMATOS FAMILIARES CONTEMPORÂNEOS**: transformações demográficas. *Revista Eletrônica de Geografia*. Universidade Federal de Uberlândia (UFU) V 4. 25 p. 12/2012

A REFORMA PROTESTANTE ONTEM E HOJE

Mayumi Busi

PUC Campinas, Faculdade de Ciências Sociais
Campinas, São Paulo

RESUMO: As origens da imprensa datam de 1440, criadas por Guttenberg e no século XVIII foi adaptada para a fabricação de jornais. O primeiro livro impresso foi a bíblia. A influência da imprensa sobre os movimentos religiosos foi muito grande, e sobre um em particular. Não podemos deixar de levar em consideração os efeitos da criação da imprensa na disseminação de ideias na Reforma Protestante no século XVI. Por meio dos textos de autores como Rodrigo Bentes Monteiro e Bernardo Campos eu irei traçar um panorama histórico de como foi a reforma protestante e como a percepção que se tem dela hoje em dia mudou. Levando em consideração o impacto que as novas mídias sociais têm na disseminação de ideias.

PALAVRAS-CHAVE: imprensa; mídia; reforma protestante; século XVI.

ABSTRACT: The origins of the press date from 1440, and it was created by Guttenberg. In the Eighteenth century it was adapted to the production of newspapers. The first published book was the Bible. The influence of the press over religious movements was very well known, and over one in particular. We can't forget to take

into consideration the effects of press's creation on the spreading of ideas in the Protestant Reformation, in the Sixteenth century. Using the texts from authors like Rodrigo Bentes Monteiro and Bernardo Campos, I will trace historical view of how Protestant Reformation was and how the perception of it changed nowadays. Taking into consideration the impact that the new media has over the dissemination of ideas.

A REFORMA PROTESTANTE ONTEM E HOJE

Quando falamos sobre reforma protestante segundo Bernardo Campos é importante fazer uma distinção entre Reforma oficial e Reforma radical. Mas de cada uma delas falaremos em breve. A Reforma Protestante, do ponto de vista desse mesmo autor, consistiu em um plano que visava transformar a sociedade medieval partindo do seu centro religioso, já que ele marcava as esferas social, política, econômica, etc. Agora partindo para a análise da Reforma oficial, ela ocorreu no século XVI, e teve como alvo a decadência moral da época. O que Lutero buscava não era a eliminação da ordem sacerdotal, mas sim a possibilidade de poder interpretar as escrituras independentemente, e de poder convocar o Concílio.

Segundo Lutero a Igreja havia criado sacramentos novos, e o papado havia se

transformado em um grande usurpador. Por isso Lutero lutou até o fim pela abolição do estamento religioso, do direito canônico, dos assuntos extra bíblicos da teologia católica, da doutrina do mérito e das indulgências. Contudo a Reforma Protestante não teve um caráter puramente religioso, muitos outros sujeitos sociais da época estavam envolvidos. Houveram também transformações culturais naquele período que merecem ser citadas, como por exemplo a invenção da imprensa, no século XV por Gutenberg, foi fundamental para que a Reforma Protestante pudesse ter tido impacto, pois só assim as Bíblias poderiam ser lidas diretamente pelos fieis em suas línguas originais.

Com o surgimento da imprensa o clero perdeu o seu monopólio sobre a leitura e a escrita, da mesma forma como ocorreu com o seu monopólio sobre a educação superior. Os juristas, uma profissão recém-criada, tiraram do clero uma quantidade de posições de importância que eles possuíam no passado. Por este motivo muitos dos membros do clero se tornou inútil, preguiçosos e ignorantes. Agora tratarei da hierarquia feudal, ela consistia em: bispos, arcebispos, abades, priores e outros prelados. Esses eram os pertencentes ao grupo aristocrático. Eles dominavam grandes quantidades de terras como senhores feudais e exploravam seus súditos.

Segundo nos conta Campos era utilizada tortura, a excomunhão e a não-absolvição para conseguir dos seus súditos dinheiro. Um dos meios mais utilizados, além dos impostos e dízimos, era a falsificação de documentos. Além disso recorriam à criação de imagens e relíquias milagrosas, e a comercialização das peregrinações e à venda de bulas e indulgências. Nesse contexto os maiores oprimidos eram os camponeses que não podiam fazer nada sem serem terem que pagar taxas aos seus senhores feudais. E eles não podiam se unir a uma outra classe em busca de ajuda, pois todas as classes os exploravam concomitantemente.

Contudo nem mesmo na Igreja podiam esperar encontrar um alívio para os seus sofrimentos, mas somente na heresia. A heresia das cidades tinha como alvo principalmente os sacerdotes, por causa de sua riqueza e influência política, e pregava um retorno ao cristianismo primitivo. Com a eliminação do sacerdócio profissional. Lutero, inclusive, era o mais importante representante desse tipo de heresia na Alemanha, que esteve presente em outros países também como Itália, França e Inglaterra. Existia, contudo, um outro tipo de heresia que se diferenciava daquele das cidades, que era a heresia dos plebeus e camponeses. Esse tipo de heresia tinha as mesmas reivindicações contra os sacerdotes, mas ela havia ido além. Ela queria a igualdade cristã entre seus membros. E essa igualdade deveria se dar no nível dos bens também.

Quanto ao campo político ele estava dividido. Os conservadores queriam manter os poderes já existentes como estavam. Se opondo a eles estavam aqueles que faziam parte da Reforma luterana burguesa e moderada. Junto aos quais se concentravam a pequena nobreza, a burguesia e alguns príncipes seculares que queriam mais independência em relação ao poder imperial. Entre 1517 e 1525 Lutero teve que

enfrentar os camponeses, e até então ele havia sido um revolucionário, mas a partir daquele momento ele começou a ver os camponeses como o demônio. No passado ele dizia que deveria se usar até mesmo a violência para tudo aquilo que estava contra Deus, inclusive contra a cúria romana se esta se revelasse ímpia, mas depois desse ocorrido ele se alia ao papa e luta contra os camponeses.

Assim Bernardo Campos nos diz que a Reforma luterana do século XVI não foi um movimento dos pobres e dos camponeses, mas sim dos sacerdotes, nobres e príncipes que a apoiavam. No momento em que a Reforma se desenrolava haviam aqueles que pregavam que a reforma deveria ser mais radical e mais completa do que estava sendo empreendida por Lutero. Eles pregavam que se deveria voltar ao cristianismo primitivo, se libertando do que não tivesse apoio nas Escrituras. Algumas das coisas que eles sustentavam era que a Igreja não deveria ser confundida com o Estado. Pois por esse motivo ele estava nesse estado de corrupção em que se encontrava na época. Além disso deveria ser composto por pessoas convertidas e com vida espiritual e religiosa, não por todos os habitantes de um país. Não aceitavam o batismo ao nascimento, mas só depois de a pessoa ter chegado a idade adulta. Esses eram os chamados “anabatistas”.

Quanto as características mais interessantes da heresia camponesa, é necessário dizer que foram os primeiros a estabelecer a necessidade de uma distinção entre Igreja e Estado. Eles tinham como exigência uma vida santa, longe da corrupção do mundo. Sua distinção era não batizar crianças porque não eram sustentados pelas Escrituras. Tinham um escopo social, que visava libertar os camponeses, pois acreditavam que deveria haver uma “caixa comum” que beneficiasse os pobres. A teologia dos reformadores radicais, mesmo que não fosse norma, podia ser erudita. Os militantes do movimento tinham uma profunda fé. Tendo feito essas considerações sobre as duas reformas, a oficial e a radical, cabe falar ainda que a Reforma foi um movimento que teve reformadores de muitas índoles e motivações. E cada um se sente devedor de uma ou de outra Reforma.

Em relação ao papel histórico da Reforma oficial podemos dizer que foi um movimento antieclesiástico, com importantes repercussões sociais, um programa antifeudal, consequência das grandes transformações que estavam ocorrendo na Europa por causa do nascimento da classe burguesa e com uma forte ideologia revolucionária da classe burguesa que estava emergindo. A importância que a Reforma oficial teve foi de acelerar a desintegração da Igreja medieval, liquidando seus bens e seu poder econômico em grande parte da Europa, perturbou também o domínio ideológico da Igreja Católica, impulsionou a criação de igrejas nacionais e despertou ou acelerou as lutas políticas provocando grandes transformações no cenário econômico e político do continente Europeu.

Já a reforma radical expôs as posições daqueles que desejavam o poder, mostrou que mesmo os fracos podem, se bem organizados, fazer frente a um poder opressor, possibilitou fazer uma reforma mais profunda na Igreja, permitiu um aumento

no número de adeptos e mostrou ser necessária a separação entre Igreja e Estado. No século XVIII, em meio ao ambiente iluminista, revolucionário e anti-eclesiástico, a Reforma protestante foi vista como parte do processo de modernização da sociedade ocidental, segundo dizia Hegel. Com a Reforma luterana iniciava-se a Idade Moderna, e o povo se tornava protagonista da história. Aquilo que é mais importante dizer é que as implicações da Reforma não foram somente de caráter religioso, mas também tiveram uma repercussão em aspectos culturais e econômicos da sociedade europeia.

Segundo Rodrigo Bentes Monteiro, em seu texto “As reformas Religiosas na Europa Moderna” um conhecido historiador italiano chamado Delio Cantimori disse que o advento do protestantismo significou o fracasso do ideal humanista, da autoconfiança que o homem havia nele próprio e do otimismo em relação a sua transformação por meio do livre arbítrio. Um outro autor citado, dessa vez francês, Lefèvre procurou estudar a Reforma como ocorreu na França, e de um modo geral na Europa inteira. O autor sustentou que a causa da Reforma foi uma grave crise moral e religiosa que ocorreu na Europa naquele tempo. Idade Média e Idade Moderna são termos que estão relacionados à Renascimento e Reforma. Mas enquanto Renascimento como oposição aos tempos medievais precisou de tempo para se consolidar, Reforma, no contexto protestante, ganhou significado rapidamente, se tornando em pouco tempo definição de um período específico.

No início não possuía conotação cronológica, dizendo respeito apenas à vida religiosa, ao ordenamento da Igreja ou ao direito tradicional. Mais tarde a historiografia individuou o termo como conotação de um período: a Reforma de Lutero e seus companheiros, ligadas à restauração da pureza da mensagem sagrada da Escritura. Visto através da lente do historiador, Cantimori nos diz que a passagem do Renascimento para o período da Reforma significou a passagem do homem de sua grandeza para a sua pequenez diante de Deus. E isso foi marcado por um fato, o saque de Roma em 1527, quando as tropas de Carlos V invadiram a Península Itálica e mostraram a impotência daquela civilização tão grandiosa. Assim a Reforma protestante foi vista como inimiga do Humanismo.

O filósofo Giacomo Marramao em seus textos diz que a Reforma representou o despertar da consciência individual, e que esse é o gérmen da modernidade ocidental. Uma outra pensadora, Hannah Arendt fala sobre o limar da Idade Moderna, que consiste em três grandes eventos, dentre eles a Reforma protestante. Um duplo processo de expropriação e de acumulação da riqueza social foi desencadeado por meio da estatização de bens eclesiásticos. Ela também individua no fenômeno religioso da alienação um outro traço da modernidade, que sob o nome de ascetismo mundano Weber diz estar na raiz do modo de agir capitalista. Ao invés de se contradizerem, aos olhos da autora a expropriação e a alienação do mundo coincidem.

Contudo é necessário dizer que olhando sob uma outra perspectiva o humanismo serviu bem a Reforma protestante. O renascimento foi um período que marcou a transição do mundo medieval para o mundo moderno, foi iniciado na Itália no século

XIV e tinha como característica um profundo interesse na cultura clássica humanística da Grécia e de Roma. Seus intelectuais estudaram os manuscritos antigos que foram recuperados de um mundo que parecia ter sido esquecido, e que era mais secular e individualístico do que o mundo em que viviam. A invenção da impressão móvel por Johann Gutenberg em 1456 foi um elemento decisivo para a Reforma, pois assim os textos poderiam ser acessíveis a todos. E os padres e clérigos deixavam de ter o monopólio sobre a palavra sagrada, como era o caso até então naquele período.

Os intelectuais desse período se aplicaram no estudo da Bíblia em sua língua original. Um dos exemplos mais célebres disso foi o de Desiderio Erasmo, conhecido também como “príncipe dos humanistas”. Ele usou seus conhecimentos para redigir um texto da Bíblia todo em grego. Utilizando os manuscritos em grego que tinha a sua disposição. Deste modo, com ajuda da prensa de impressão ele publicou em 1516 um Novo Testamento todo em grego. Isso tudo fez com que fosse encorajado uma comparação entre a igreja de seu tempo e a igreja do Novo Testamento. Lutero foi um daqueles que utilizou o texto em grego de Erasmo, e em base nele se deu conta de que o sistema sacramental não era fundamentado nas Escrituras.

O assunto que fez com que Lutero fixasse as suas 95 teses em 1517 foi o abuso do sistema católico romano de indulgências. Essa era uma doutrina que havia sido criada no século XIII, e estava relacionado com o sacramento de penitência e a doutrina do purgatório. A ideia por trás da venda de indulgências era a de que se o pecador comprasse o perdão de seus pecados ele não precisaria sofrer por eles, bastando despendar uma soma em dinheiro para que eles fossem perdoados. Acreditava-se que o mérito que Jesus e os homens santos haviam acumulado em vida seriam guardados em uma “tesouraria espiritual”, e de lá seria tirado o mérito em benefício dos vivos. Mas haviam muitos exemplos de casos em que o clero vendia indulgência para conseguir dinheiro para a Igreja, como no caso do dominicano Johann Tetzel em 1517.

Por isso Lutero protestava contra esse sistema de venda de indulgências e também contra a autoridade papal que fazia com que esse tipo de corrupção existisse dentro da igreja. Como já foi dito ele se baseou em intensivos estudos da Bíblia para fazer essa ruptura com a Igreja Católica romana. A partir de 1513 até 1519 ele discursou sobre as Escrituras na Universidade de Wittenberg. Ele dizia que a Bíblia era a única fonte de verdadeira autoridade religiosa (*sola scriptura*), se opondo ao que diziam os padres e o papa. Além disso ele também sustentava que havia encontrado a verdadeira essência do cristianismo por meio do ensinamento de que a salvação é dada somente através da graça atingida com a fé em Cristo (*sola fide*), e não por meio de ações terrenas.

Quanto a doutrina teológica da Reforma não podemos deixar de tratar dos “Cinco Solas”, que é uma frase em latim, que nasceram para significar a diferença entre a Igreja reformada, que pretendia um retorno às origens, e a teologia romana, já corrompida. “Sola” significa “somente”, ou “apenas”. E são: *Sola Fide*, *Sola Scriptura*, *Solus Christus*, *Sola Gratia* e *Soli Deo Gloria*. Estes eram considerados os pilares

sobre os quais se assentava a Reforma protestante. O primeiro deles, Sola Fide, diz respeito ao fato de que tudo o que importa para a salvação do homem não são suas obras, mas sim a sua crença e sua fé em Cristo. O Sola Scriptura trata do fato de que a autoridade das Escrituras é superior a qualquer outra coisa que padres ou papa possa dizer. Ela é o fundamento da teologia, e é o único meio do qual o crente dispõe para chegar ao conhecimento de Deus.

O Solus Christus afirma que os sacerdotes não são capazes de serem um intermediário apto entre Deus e os homens, o único que é capaz de fazer essa ponte entre os dois e expiar os pecados é Jesus Cristo. Sola Gratia significa somente a graça, que é um atributo de Deus, e é o Cristo em sua encarnação. Segundo os ensinamentos teológicos existem dois tipos de graça, a comum, que é comunicada a todos os homens, e a especial, que é aquela por meio da qual o homem é salvo. O termo remete a tudo o que o homem possui, e em particular à salvação, que é pela graça somente. O pilar da reforma protestante é o Soli Deo Gloria, que diz que o homem foi criado para a glória de Deus.

Apesar de ter sido vista inicialmente como heresia a Reforma protestante foi fundamental para a modernidade. No sentido de que exacerbou as noções de individualismo, reafirmando a autonomia do indivíduo em relação a autoridade religiosa e deu particular importância à alfabetização. Só que não se pode deixar de lado o fato de que retrocedeu em relação a doutrina da Igreja Católica ao dizer que o homem não possuía o livre arbítrio e a sua sorte já havia sido determinada de antemão por Deus. Esse era um exemplo do conflito entre humanismo renascentista e luteranismo. Ponto de divergência entre Erasmo de Rotterdam e Lutero. De toda forma, a Reforma trouxe de fato as condições para a emergência da modernidade. Sob essa perspectiva o historiador inglês Marvin Perry faz uma interessante reflexão.

Segundo Perry, em um primeiro momento, pareceu que a Reforma havia dado novo vigor à ênfase medieval no outro mundo, e virado de ponta cabeça a tendência ao secularismo que tinha sido a regra na Renascença. Os humanistas haviam rompido com aquela ideia de Agostinho do pecado original, de um ser humano de natureza ruim e corrompida, que é incapaz de obter a salvação por meio de seus esforços. Mas Lutero e Calvino haviam retornado a essa visão e tinham uma ideia negativa e pessimista acerca do ser humano e de seus esforços. Mas se se observa mais atentamente é possível ver como ao dividir a Europa em católicos e protestantes, ela destruiu a unidade religiosa que era a marca da Idade Média. O poder centralizado que havia sido exercido pela Igreja até então passou para as mãos dos monarcas, e assim o Estado moderno nasceu.

Indiretamente a Reforma contribuiu para o aumento da liberdade política, o que é uma característica do Ocidente moderno. Além disso alguns teóricos calvinistas e protestantes afirmavam que se a autoridade política violasse as leis de Deus, essa autoridade deveria ser desafiada. Tudo isso segundo a autoridade das Escrituras. A ideia de igualdade, que tem suas origens na tradição judaico-cristã, também foi reforçada.

Pois se na Idade Média esse princípio era infringido com a hierarquia fixa entre nobres e plebeus, com a Reforma, Lutero pregava que não existiam distinções espirituais entre o clero e os leigos. Até mesmo o sentido de individualismo, tão característico dos tempos modernos, foi acentuado com a Reforma, pois a partir daquele momento cada um podia fazer a própria leitura das Escrituras, sem precisar de um intérprete.

Agora que já tratamos em detalhes o período histórico da Reforma, as teses principais que eram sustentadas, e a relação com a cultura da época, falarei do aspecto midiático da Reforma. Seja nos dias de Lutero, quando ele fixou as 95 teses na frente da Igreja de Wittenberg, seja nos dias de hoje, as mensagens do protestantismo são virais. Elas se espalharam com uma espantosa velocidade e se popularizaram rapidamente, isso quando não existia facebook ou twitter. Já em dezembro de 1517 edições impressas em forma de panfletos e jornais apareceram em diversas localidades da Alemanha, pagas por amigos de Lutero para os quais ele havia enviado cópias. Versões em latim logo se disseminaram, podendo assim ser lidas pelo público leigo. Um amigo de Lutero disse que “não haviam passados nem mesmo 14 dias desde que essas teses haviam sido publicadas e elas já eram conhecidas por toda Alemanha, em quatro semanas seriam conhecidas por toda a cristandade”.

A rápida disseminação das 95 teses fez com que Lutero compreendesse como uma mídia que era transmitida de uma pessoa a outra pudesse em pouco tempo atingir uma vasta audiência. Mas ele compreendeu também que deveria ter escrito de forma diferente, não traduzindo do latim para o alemão, mas de uma outra maneira que pudesse ser mais compreensível para o grande público. O veículo por meio do qual a Reforma foi iniciada todos dizem ter sido o panfleto. E o ambiente que Lutero foi capaz de dominar de forma tão magistral tinha muito a ver com o ambiente de hoje em dia dos blogs e social networks. Era um sistema descentralizado cujos participantes tomavam o cuidado de distribuir e decidir quais mensagens compartilhar e recomendar.

Os teóricos da mídia designam esses participantes como “networked public”, ao invés de “audiência”, a partir do momento em que eles fazem mais do que simplesmente consumir informação. Assim Lutero enviaria o texto de um novo panfleto para um impressor e esperaria que ele chegasse a outros impressores por meio do intermédio do network de impressores da Alemanha. Diferentemente dos livros, que demorariam meses para ser impressos, panfletos poderiam ser feitos em um ou dois dias. Da mesma maneira que existem os likes e os retweets hoje em dia, os panfletos de Lutero eram os mais procurados. Muitos panfletos chamavam o leitor a discutir o conteúdo com os outros, e para ler passagens para os analfabetos. Dessa forma as pessoas discutiam esses panfletos em todos os lugares.

O interessante é que mesmo naquela época a Reforma foi uma campanha multimídia, na qual além dos textos se adicionavam imagens e música. Existiam melodias simples que eram acompanhadas de um tom poético e exagerada descrição de eventos contemporâneos. Elas eram utilizadas seja por reformadores que por Católicos para atacar seus inimigos. Quando cantadas podiam até mesmo ser

transmitidas àqueles que eram analfabetos. O mesmo poder possuíam as imagens. De toda forma em maio de 1521 na cidade de Worms na Alemanha foi decretado o édito de Worms, por parte do imperador romano Carlos V. Ele proibia os escritos de Lutero, e o proclamou inimigo do Estado. Com esse fato podemos ver o impacto das mensagens que Lutero havia propagado sobre a cultura da época.

A história nos mostra que o que vemos hoje em dia nos “social media” não é nada de novo, e que já havia sido explorado muito anos atrás, como no caso de Lutero. Robert Darnton, um historiador na universidade de Harvard que estudou compartilhamento da informação da França pré-revolucionária, diz que as tecnologias de hoje produziram um falso sentido de consciência em relação ao passado, como se a comunicação não tivesse história, ou não houvesse nada a ser considerado importante anteriormente aos dias da televisão e da internet. Os social media tem uma longa tradição, eles não são sem precedentes. É certo que eles podem compartilhar algo com muito mais rapidez, mas mesmo há 500 anos atrás a mídia jogava um papel importante precipitando uma revolução.

Uma análise dos principais social medias, como facebook e twitter, mostra que ainda hoje essa tática de combinar textos com imagens não foi deixada de lado. E que seja ontem como hoje a disseminação das mensagens do protestantismo se devem a uma boa estratégia quando o assunto é transmitir a sua mensagem. Em outros sites, ligado à religião temos uma novidade, além de textos e imagens há também vídeos, o que complementa a experiência de quem acessa o site em busca de material de tipo espiritual. De modo geral muito está sendo discutido também em blogs e sites voltados para o tema acerca dos 500 anos da Reforma protestante, principalmente pelo impacto que ela teve na cultura como um todo.

Inicialmente tendo sido vista como heresia, hoje em dia compreendemos a sua importância. Um fato curioso que retrata isso ocorreu em outubro de 2016. O Papa Francisco se encontrou em uma Igreja Luterana para celebrar os 500 anos de Reforma. O que é bem surpreendente considerando a história que se desenrolou depois da Reforma, e visto que a Reforma havia sido julgada como herética e condenada por Roma por mais de quatro séculos. Assim esse fato nos mostra a contradição desse evento que foi a Reforma, e sua complexidade. Mas também toda a sua importância para nós, em nos abrir as portas do mundo moderno.

REFERÊNCIAS:

BENTES MONTEIRO, Rodrigo, **As Reformas Religiosas na Europa Moderna. Notas para um debate historiográfico**. 2007, 23 (Janeiro-Junho) [Acesso em: 28 de julho de 2017] Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384434820007>>

CAMPOS, Bernardo. **Da reforma protestante à Pentecostalidade da Igreja**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

COSME, Dos Santos Flávio. **Pilares da reforma protestante**, 2015. Disponível em: <http://www.iprb.org.br/artigos/textos/art200_249/art230.htm>. Acesso em: 20 jul. 2017

LIMITED, **The Economist Group. How Luther went viral.** The Economist, Londres, 17 dec. 2011. Disponível em: < <http://www.economist.com/node/21541719>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

PETTY, Dan. **Por trás da Reforma Protestante.** 2016. Disponível em: <<https://www.estudosdabiblia.net/2004119.html>> Acesso em 15 jul. 2017

SOUSA, Bertone. **A reforma protestante e a modernidade**

<<https://bertonesousa.wordpress.com/2014/03/04/a-reforma-protestante-e-a-modernidade>> Acesso em 10 jul. 2017

A UTILIZAÇÃO DAS REDES SOCIAIS POR LÍDERES RELIGIOSOS E A PERCEPÇÃO DE SEUS SEGUIDORES VIRTUAIS

Peter Michael Alves Rodrigues Ramos

Universidade Adventista de São Paulo, Campus
Engenheiro Coelho
Engenheiro Coelho – SP

Edvaldo Leal Filho

Universidade Adventista de São Paulo, Campus
Engenheiro Coelho
Engenheiro Coelho – SP

RESUMO: Na atualidade é visível a crescente utilização das redes sociais como meio de comunicação a nível mundial em quase todas as esferas humanas existentes. Por conta deste fenômeno tecnológico é possível observar que líderes das mais diversas áreas procuram estabelecer uma relação com seu público alvo através desse recurso midiático, incluindo entre eles personalidades religiosas. Pastores e ministros de diversas denominações também buscam dialogar com seu público-alvo por meio das mídias sociais. Este trabalho tem por objetivo analisar, através de pesquisa de opinião, as percepções de seguidores de líderes religiosos midiáticos da Igreja Adventista do Sétimo Dia nas redes sociais, sendo parte deles apresentadores da TV Novo Tempo. A pesquisa terá como base o roteiro sugerido por Ana Lucia Romero Novelli no que se refere aos métodos e técnicas de pesquisa em comunicação. Serão entrevistados estudantes de graduação do

Centro Universitário Adventista de São Paulo situado na cidade de Engenheiro Coelho - SP, através de questionários de perguntas abertas e fechadas.

PALAVRAS-CHAVE: Mídia e religião; líderes religiosos; evangelismo virtual; redes sociais.

ABSTRACT: The growing use of social networks as a means of communication worldwide in almost all human spheres is now visible. Due to this technological phenomenon, it is possible to observe that leaders from the most diverse areas seek to establish a relationship with their target audience through this media resource, including among them religious personalities. Pastors and ministers of different denominations also seek to dialogue with their target audience through social media. This study aims to analyze, through opinion research, the perceptions of followers of media religious leaders of the Seventh-day Adventist Church in social networks, some of them presenters of TV Novo Tempo. The research will be based on the script suggested by Ana Lucia Romero Novelli regarding methods and techniques of research in communication. Undergraduate students from the Adventist University Center of São Paulo, located in the city of Engenheiro Coelho - SP, will be interviewed through open and closed questionnaires.

KEYWORDS: Media and religion; religious

leaders; virtual evangelism; social networks.

1 | INTRODUÇÃO

Uma pesquisa realizada pela empresa Burson-Marsteller divulgou de forma destacada os líderes mundiais mais ativos nas redes sociais em 2015, sendo o Facebook a principal rede social para o envolvimento da comunidade com líderes mundiais. No que se refere à utilização deste meio no mundo cristão religioso, pode-se afirmar que as redes sociais estão inovando a maneira de se evangelizar e que muitos líderes religiosos na atualidade a utilizam como ferramenta na comunicação.

A doutora em Sociologia e mestre em Comunicação Karla Patriota apresenta a existência desta relação na área da comunicação nos seguintes termos:

Os meios de comunicação, tanto impressos quanto eletrônicos, têm sido veículos de grande importância na difusão e sustentação de várias religiões no Brasil e no mundo. E nesse contexto, podemos perceber a ampla utilização, por parte dos cristãos, dos meios de comunicação disponíveis. (PATRIOTA, 2009, n.p.).

Ainda Patriota (2009) ao tratar da liderança religiosa em resposta ao comportamento de seus fiéis menciona que, "... os líderes religiosos, por conta da formatação espetacularizada das transmissões de cultos e missas, estruturam suas falas de modo a interagir, exatamente como qualquer apresentador de TV". Além da semelhança da fala, podemos citar o comportamento de interação que possuem com seu público através das mídias sociais que ocorre de forma semelhante ao contexto secular.

Através desta perspectiva surgiu a motivação deste trabalho que tem por objetivo analisar e quantificar, através de pesquisa de opinião, as percepções de seguidores de líderes religiosos midiáticos da Igreja Adventista do Sétimo Dia nas redes sociais, sendo parte deles apresentadores da TV Novo Tempo. A pesquisa tem como base o roteiro sugerido por Novelli (2009, p.164-178.). O estudo possui em sua amostragem 191 (cento e noventa e um) estudantes de graduação do Centro Universitário Adventista de São Paulo, situado na cidade de Engenheiro Coelho - SP, que foram entrevistados entre os dias 06 e 10 de julho de 2016. Referente a faixa etária dos universitários, o percentual de 44% corresponde a idade de 21 a 30 anos, 41% a idade entre 12 e 20 anos e 15% com idade acima de 31 anos.

A pesquisa é composta por 6 questões, onde 2 questões fechadas se referem aos hábitos de uso das redes sociais e 4 questões são abertas e fechadas acerca do conhecimento, acesso e percepções a conteúdos midiáticos vinculados a líderes religiosos, verificando ainda se os citados possuem participação efetiva em canais de rádio e tv. Para coleta de dados foi utilizado um formulário impresso autoexplicativo que foi distribuído entre os representantes de turmas de vários cursos e recolhidos posteriormente para se analisar os resultados obtidos.

A hipótese que motivou a realização desse estudo foi constatar que as mídias

sociais contribuem para o estreitamento do relacionamento entre os líderes religiosos e seu público e que tal relação torna-se positiva em vários aspectos.

2 | RESULTADOS

A pesquisa verificou (gráfico 1) que 38% do entrevistados utilizam diariamente as redes sociais entre 1 e 2 horas por dia, 36% menos de 1 hora; 10% entre 2 e 3 horas; 10% passam de 3 a 4 horas e apenas 6% utilizam as redes sociais por mais de 4 horas diariamente.



Gráfico 1. Tempo de navegação nas redes sociais por idade entre 31 a 40 anos.

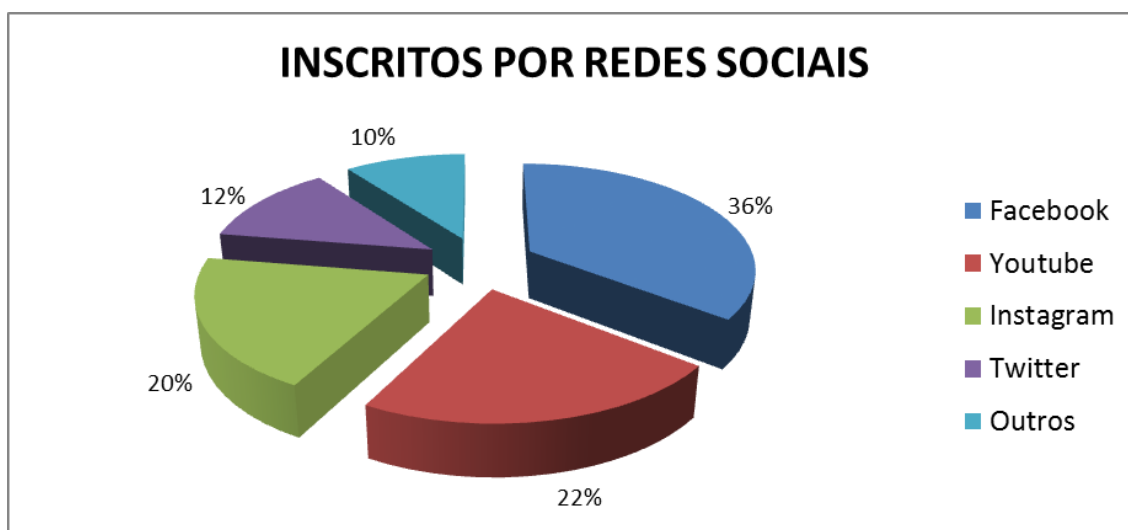


Gráfico 2. Percentual de inscritos em relação as redes e mídias sociais citadas na pesquisa.

Baseado nesta amostragem (gráfico 2) seguem-se os gráficos 3 a 10 em ordem decrescente, ou seja, do veículo mais utilizado pelos entrevistados (facebook) ao menos utilizado (twitter) as informações relacionadas ao número de pessoas que

seguem nas redes e mídias sociais um ou mais líderes religiosos e os respectivos líderes religiosos mais citados.

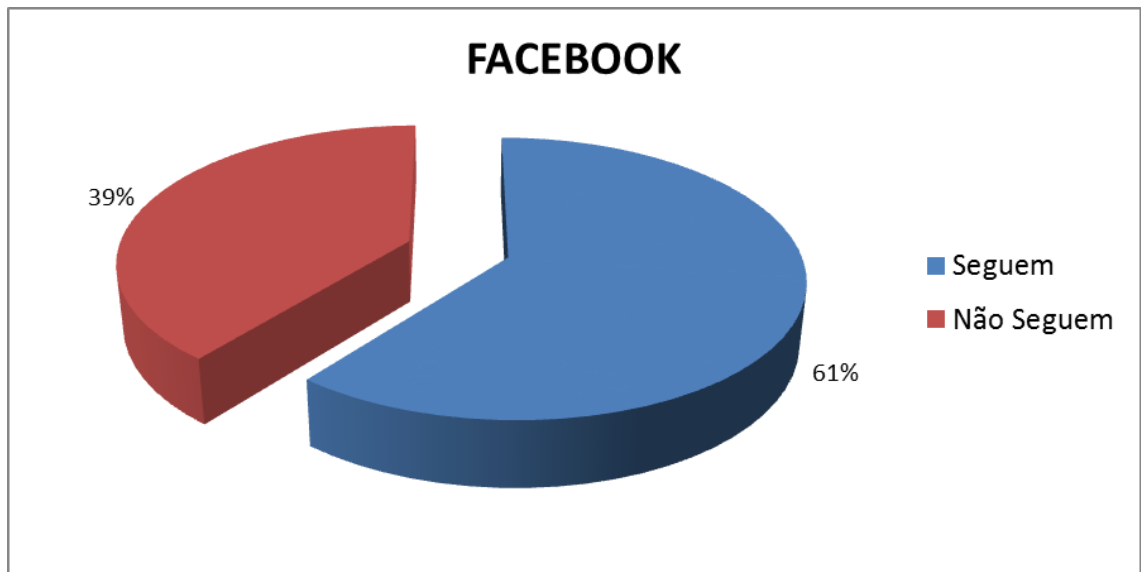


Gráfico 3. Percentual de inscritos no facebook que seguem um ou mais líderes religiosos na citada rede social.

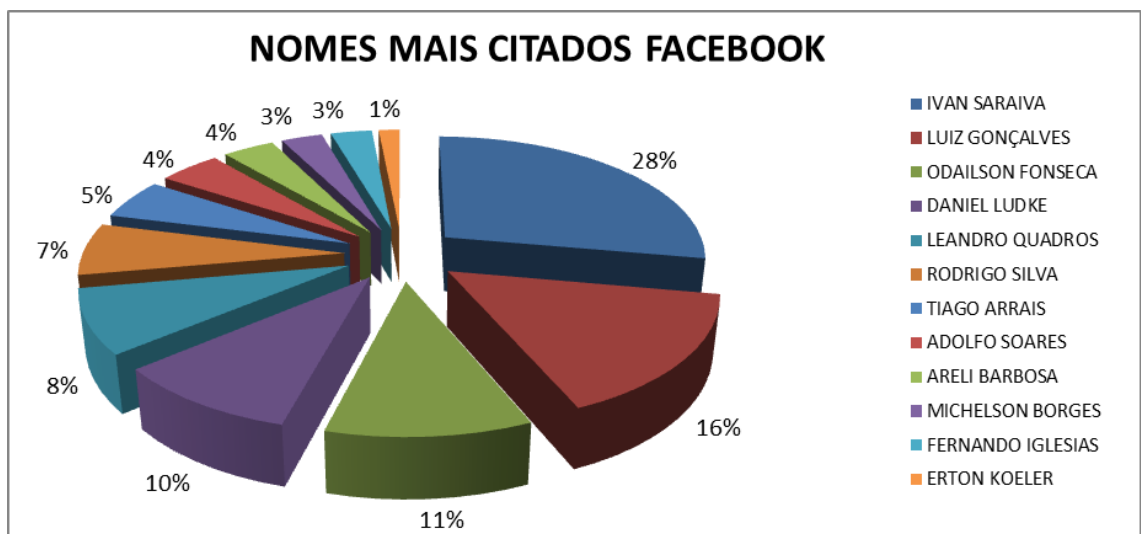


Gráfico 4. Percentual de líderes citados na pesquisa que são seguidos no facebook.

Na entrevista chegou-se ao seguinte resultado (gráfico 3): 61% do entrevistados que possuem uma conta no facebook estão seguindo um ou mais líderes religiosos em seu perfil. Dentre os mais citados (gráfico 4) segue: Ivan Saraiva com 28%; Luiz Gonçalves com 16%; Odailson Fonseca com 11%; Daniel Ludke com 10%; Leandro Quadros com 8%; Rodrigo Silva com 7%; Tiago Arrais com 5%; Adolfo Soares e Areli Barbosa com 4%; Michelson Borges e Fernando Iglesias com 3% e Erton Kohler com 1% de seguidores.

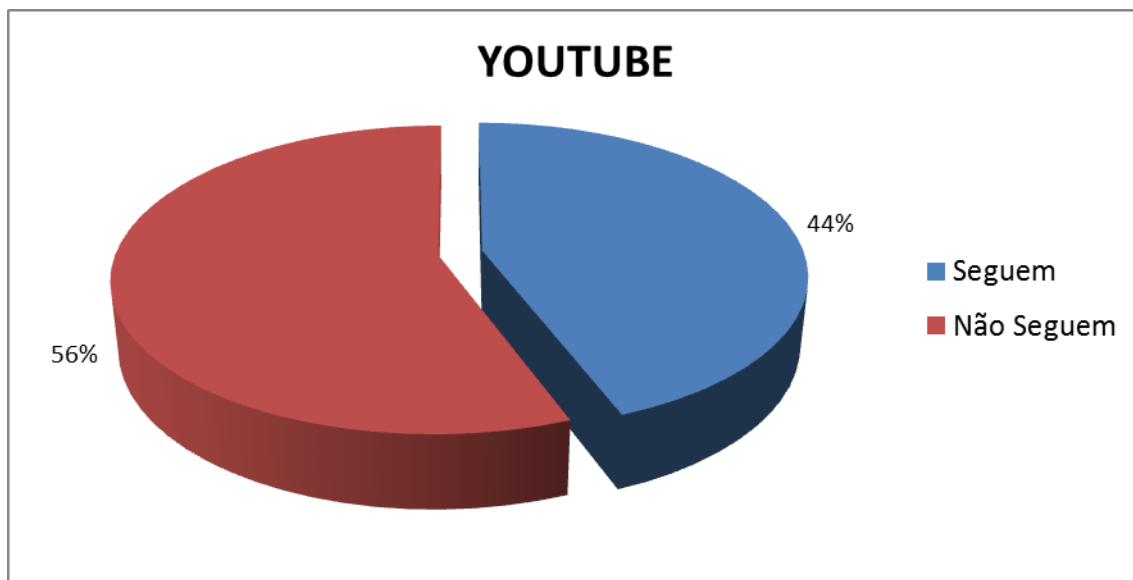


Gráfico 5. Percentual de inscritos no Youtube que seguem um ou mais líderes religiosos na citada rede social.

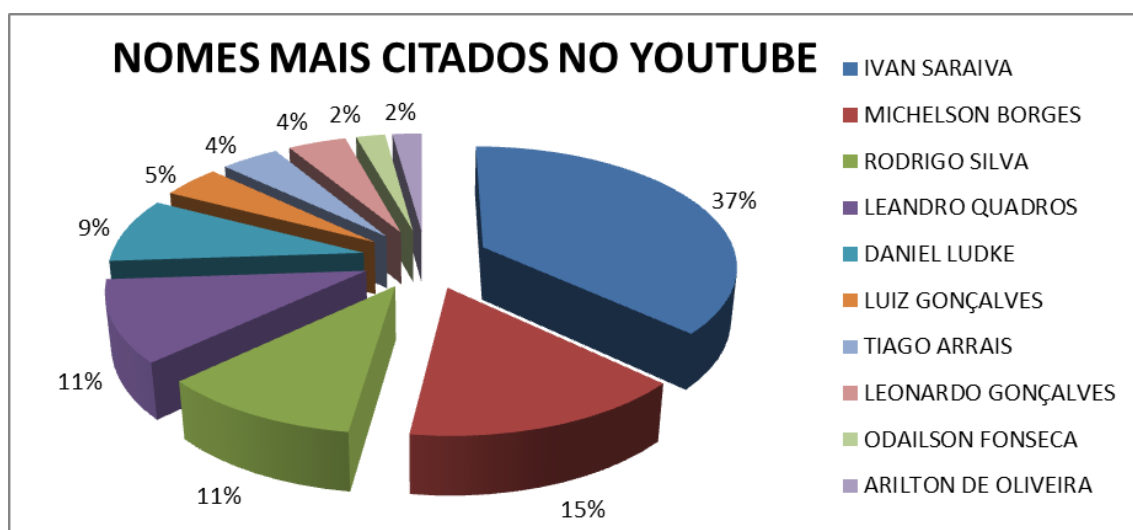


Gráfico 6. Percentual de líderes citados na pesquisa que são seguidos no Youtube.

Sobre o número de pessoas (gráfico 5) que utilizam a mídia social youtube apenas 44% o fazem para acompanhar líderes religiosos. Dentre os mais citados (gráfico 6) segue novamente em primeiro lugar o pastor Ivan Saraiva com 37% seguido de: Michelson Borges com 15%; Rodrigo Silva e Leandro Quadros com 11%; Daniel Ludke com 9%; Luiz Gonçalves com 5%; Tiago Arrais e Leonardo Gonçalves com 4% e Odailson Fonseca e Arilton de Oliveira com 2%.

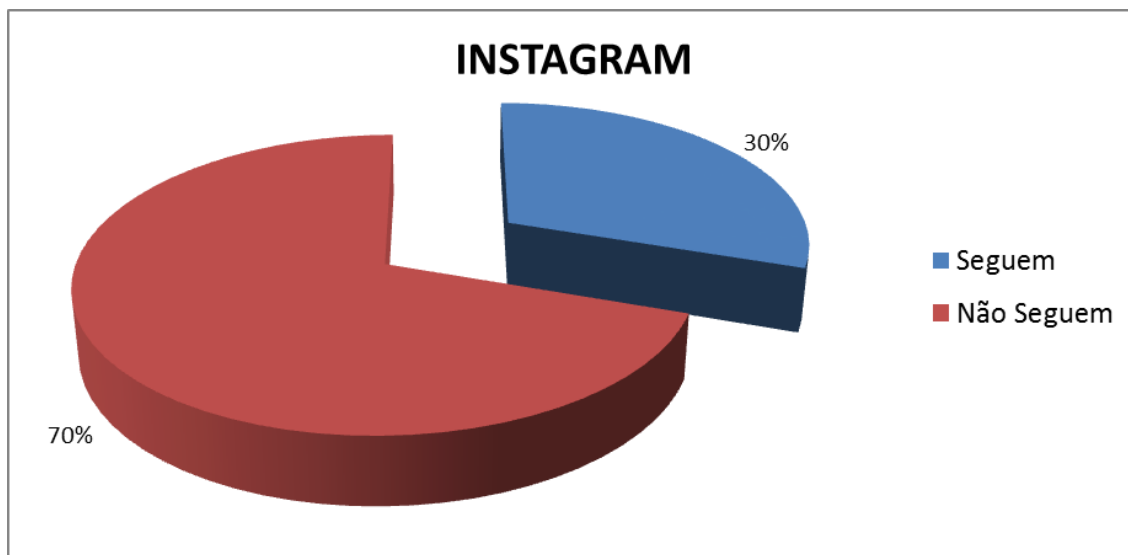


Gráfico 7. Percentual de inscritos no Youtube que seguem um ou mais líderes religiosos na citada rede social.

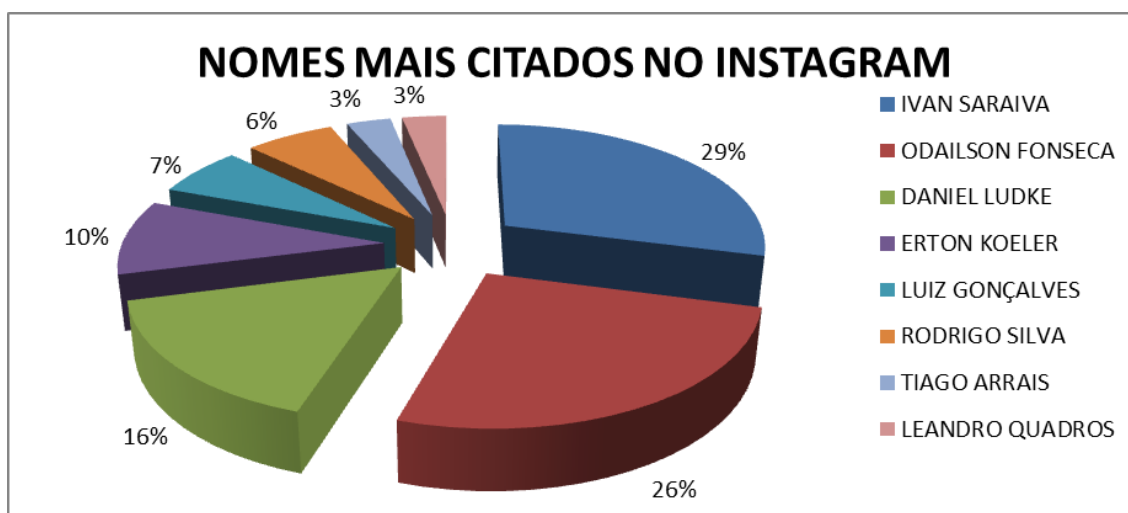


Gráfico 8. Percentual de líderes citados na pesquisa que são seguidos no Youtube.

No gráfico 7 pode-se notar uma redução do número de pessoas que utilizam a citada rede social seguindo algum líder religioso, apenas 30% responderam afirmativamente. Sobre os nomes mais citados (gráfico 8), novamente o líder Ivan Saraiva ocupa o topo da lista dos mais seguidos pelos entrevistados com 29%, seguido por Odailson Fonseca com 26%; Daniel Ludke com 16%; Erton Kohler com 10%; Luiz Gonçalves com 7%; Rodrigo Silva com 6% e Tiago Arrais e Leandro Quadros com 3%.

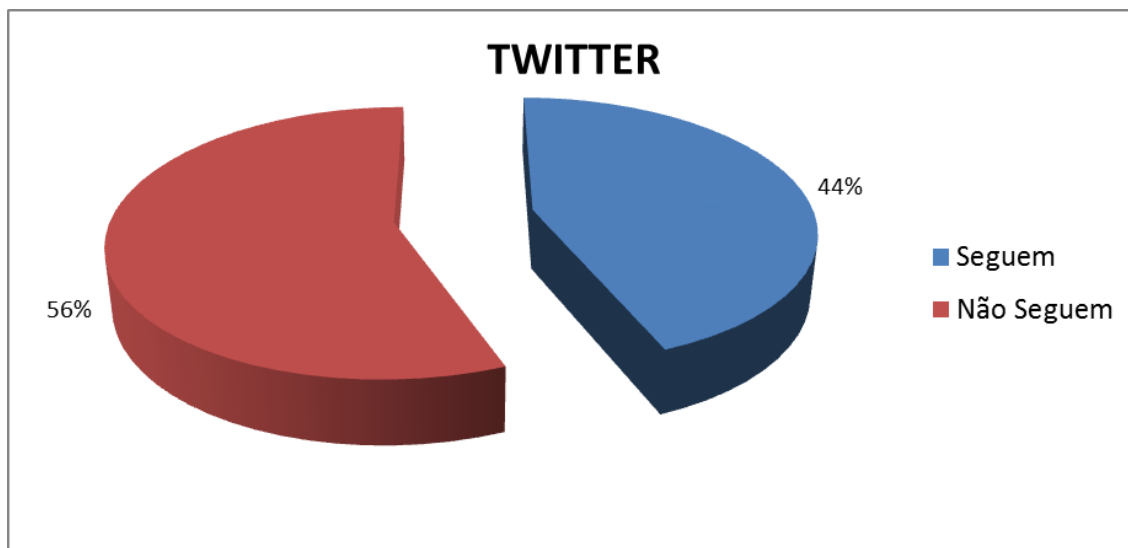


Gráfico 9. Percentual de inscritos no Twitter que seguem um ou mais líderes religiosos na citada rede social.

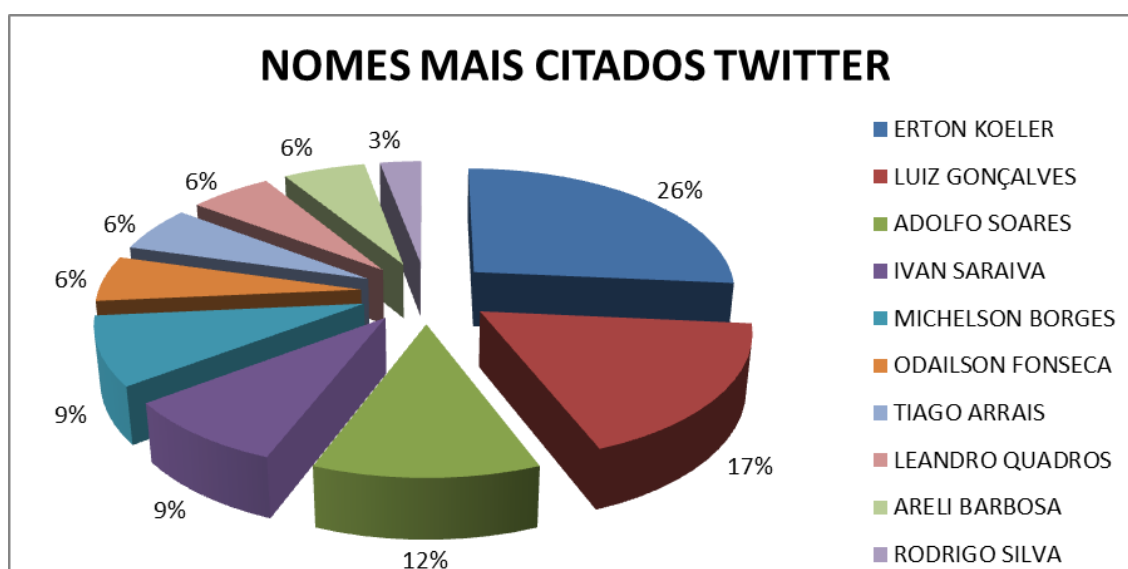


Gráfico 10. Percentual de líderes citados na pesquisa que são seguidos no Twitter.

Embora o twitter esteja em quarto lugar na posição das redes mais utilizadas pelos entrevistados, em comparação com o terceiro lugar (Instagram) ele possui maior número (gráfico 9) de pessoas (44%) seguindo líderes religiosos na citada mídia social. Entre os líderes mais citados (gráfico 10) temos: Erton Kohler com 26%; Luiz Gonçalves com 17%; Adolfo Soares com 12%; Ivan Saraiva e Michelson Borges com 9%; Tiago Arrais, Leandro Quadros e Areli Barbosa com 6% e Rodrigo Silva com 3%.

A partir do gráfico 11 a pesquisa aponta para a relação dos líderes religiosos que são seguidos nas redes sociais com a mídia televisiva.



Gráfico 11. Percentual de líderes citados na pesquisa que possuem uma relação com emissoras de televisão e que são seguidos nas redes sociais.

O gráfico 11 apresenta um percentual expressivo (75%) de líderes religiosos seguidos nas redes e mídias sociais e que possuem participação nas mídias televisivas.

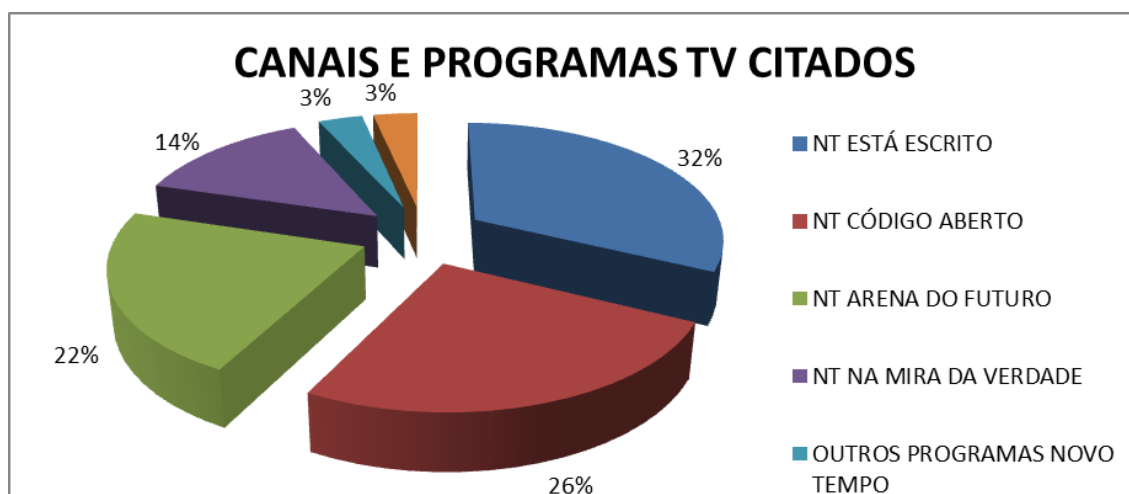


Gráfico 12. Percentual de canais televisivos e respectivos programas citados na pesquisa relacionado a líderes religiosos seguidos nas redes sociais. NT (TV Novo Tempo).

Dentre os canais de televisão e os programas mais citados na pesquisa (gráfico 12) a Tv Novo Tempo e seus programas foram os mais mencionados. Dentre todos os programas citados verificou-se que o programa Está Escrito com o apresentador e líder religioso Ivan Saraiva é o mais seguido (32%) dos programas. Em seguida o Código Aberto apresentado pelo líder Odailson Fonseca com 26%; Arena do Futuro apresentado por Luiz Gonçalves com 22% e Na Mira da Verdade apresentado pelo líder Leandro Quadros.

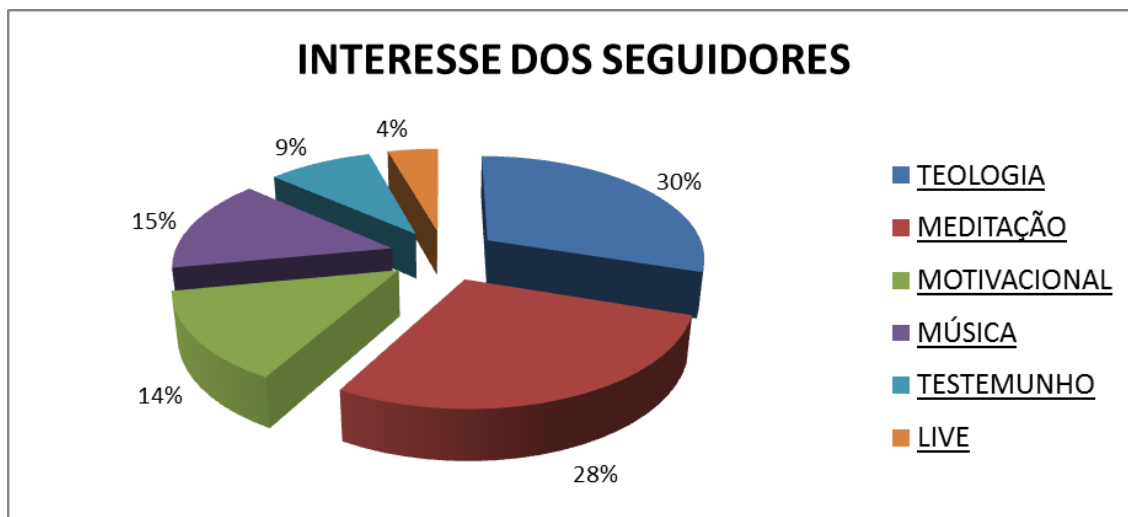


Gráfico 13. Percentual de interesse dos seguidores em relação aos líderes seguidos nas redes sociais.

No que se refere aos interesses da população notou-se (gráfico 13) que: 30% preferem assuntos relacionados ao estudo teológico; 28% as meditações; 15% de conteúdo musical religioso; 14% dos entrevistados preferem produções motivacionais; 9% buscam testemunhos e apenas 4% os conteúdos Live.

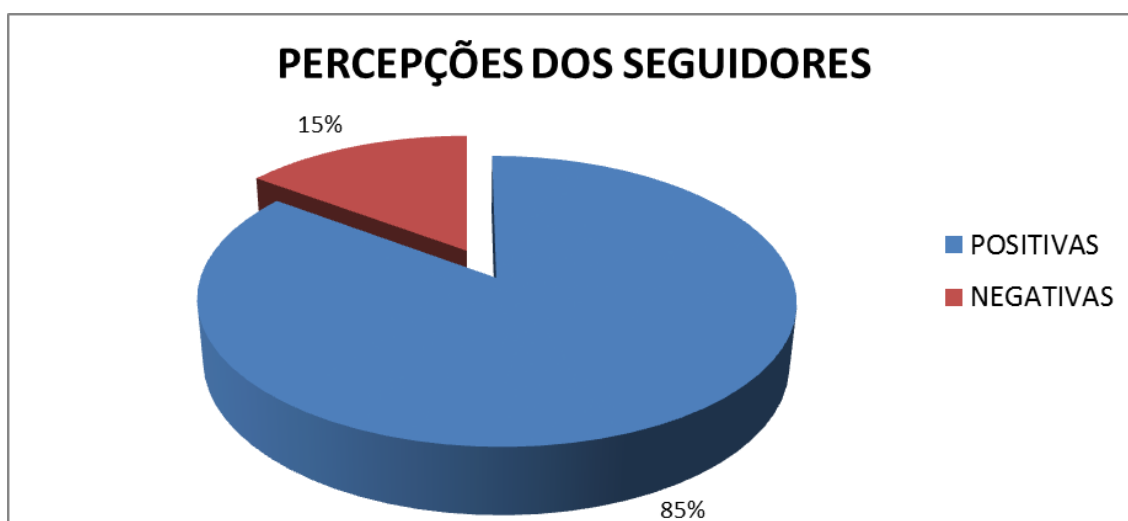


Gráfico 14. Percentual de observações positivas e negativas registras na pesquisa sobre a participação dos líderes nas redes sociais.

No que se refere aos comentários positivos e negativos pesquisa aponta (gráfico 14) para 85% de percepções positivas sobre a utilização das mídias sociais pelos líderes religiosos para 15% de percepções negativas.

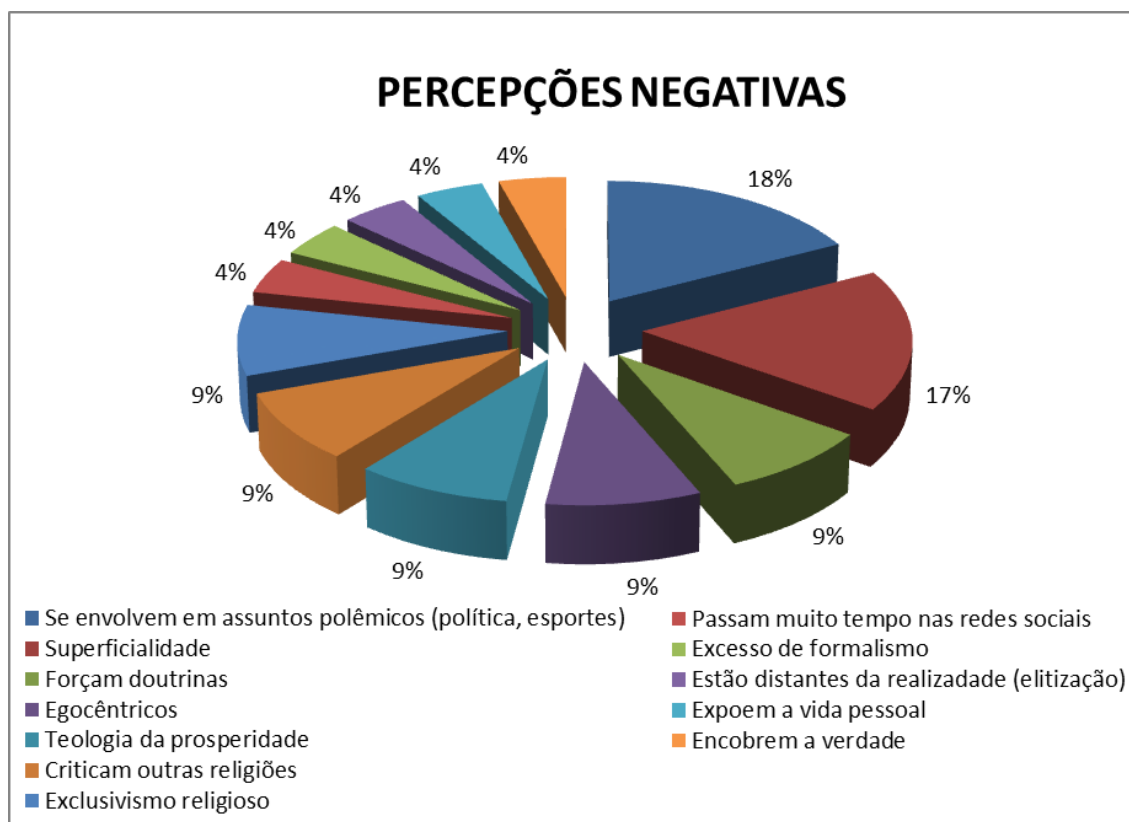


Gráfico 15. Percentual de observações negativas registradas na pesquisa sobre a participação dos líderes nas redes sociais.

Das percepções negativas (gráfico 15) foram apresentadas as seguintes por ordem de recorrência: 18% mencionam que os líderes se envolvem em assuntos polêmicos (política, esportes); 17% enxergam superficialidade nos líderes em suas postagens; 9% responderam que os líderes forçam doutrinas, são de certa forma egocêntricos, tratam de teologia da prosperidade, criticam outras religiões e que suas produções possuem exclusivismo religioso e apenas 4% opinaram que os líderes religiosos passam muito tempo nas redes sociais, que possuem excesso de formalismo, ainda que estão distantes da realidade (elitização), que expõem a vida pessoal nas redes sociais e encobrem a verdade nas suas produções de cunho religioso.



Gráfico 16. Percentual de observações positivas registradas na pesquisa sobre a participação dos líderes nas redes sociais.

Concluindo com o quadro (gráfico 16) das percepções positivas seguem as seguintes observações: 26% opinaram que os líderes midiáticos nas redes sociais ensinam bem a Bíblia; 13% deles possuem uma postura ética positiva; 12% que os líderes seguidos conhecem bem a palavra de Deus; 11% dos entrevistados enxerga que os líderes se preocupam com as necessidades de seus seguidores; 7% opinaram que os líderes são consagrados e espirituais; 6% disseram que os líderes refletem comprometimento com a obra, são exemplo de vida e que são ótimo oradores; 4% dos entrevistados acredita que os líderes são usados por Deus; 3% que tais líderes são equilibrados e apenas 2% mencionaram que seus líderes são motivadores, não falam de religião e ainda que pregam doutrinas.

3 | CONSIDERAÇÕES

A partir das informações obtidas neste trabalho, nota-se que a maioria dos entrevistados (gráfico) utilizam-se das redes sociais para acompanhar seus líderes religiosos e que os líderes com maior índice de seguidores nas redes sociais são os que estão inseridos na Rede de TV Novo Tempo. Somente em uma (twitter) das cinco redes sociais o nome do líder mais citado não se refere a um apresentador de TV, que

foi o caso do presidente da Igreja Adventista na América do Sul o senhor Erton Kohler.

Ainda as percepções apresentadas em sua maioria representam observações positivas quanto a utilização das mídias sociais por parte dos líderes religiosos citados e que o conteúdo produzido nessas plataformas aparentam possuir qualidades procuradas pelos entrevistados.

REFERÊNCIAS

A história da TV Novo Tempo. Disponível em: <<http://novotempo.com/blog/a-historia-da-tv-novo-tempo/>>. Acesso em: 23 de jun. de 2016.

Adventistas.Org - **Quem são os adventistas?** Disponível em: <<http://www.adventistas.org/pt/institucional/os-adventistas/quem-sao-os-adventistas/>>. Acesso em: 26 de jun. de 2016.

Arena do Futuro. Disponível em: <<http://novotempo.com/arenadofuturo/>>. Acesso em: 23 de jun. de 2016.

Burson-Marsteller - **Líderes mundiais mais engajados no facebook**. Disponível em: <<http://brasil.bm.com/os-lideres-mundiais-mais-engajados-no-facebook-e-instagram/>>. Acesso em: 16 de jun. de 2016.

Está Escrito. Disponível em: <<http://novotempo.com/estaescrito/>>. Acesso em: 23 de jun. de 2016.

Facebook. Disponível em: <<http://www.facebook.com>>. Acesso em: 26 de jun. de 2016.

Instagram. Disponível em: <<http://www.instagram.com>>. Acesso em: 26 de jun. de 2016.

Live Facebook. Disponível em: <<https://live.fb.com/>> Acesso em: 27 de jun. de 2016.

Na Mira da Verdade. Disponível em: <<http://novotempo.com/namiradaverdade/>>. Acesso em: 27 de jun. de 2016.

NOVELLI, Ana Lúcia. **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação** / Jorge Duarte, Antonio Barros – organizadores – 2. ed.- 3. Reimpr. – São Paulo: Atlas, 2009. p.164-178.

PATRIOTA, Karla. **A aliança entre a religião e a mídia**. *Mídia Sacralizada e Religião Secularizada*, ano 4, nº15, abr. 2009. n.p. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=302&cod_boletim=16&tipo=Artigo>. Acesso em: 27 de jun. de 2016.

Revista Adventista - **Reeleição do Presidente da Igreja Adventista na América do Sul**. Disponível em: <<http://www.revistaadventista.com.br/conferencia-geral-2015/pastor-erton-kohler-e-reeleito-presidente-da-igreja-adventista-na-america-do-sul/>>. Acesso em: 26 de jun. de 2016.

Snapchat. Disponível em: <<https://www.snapchat.com//pt-br/>>. Acesso em: 26 de jun. de 2016.

Twitter. Disponível em: <<http://twitter.com>>. Acesso em: 26 de jun. de 2016.

Youtube. Disponível em: <<http://www.youtube.com>>. Acesso em: 26 de jun. de 2016.

A VISIBILIDADE MIDIÁTICA E A PÓS MODERNIDADE AS RELIGIÕES E AS REDES SOCIAIS

Maria Neusa dos Santos

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

RESUMO: A utilização cada vez mais intensa dos recursos da informática para a produção e a circulação de mensagens torna necessária uma reflexão sobre as características da comunicação virtual, como as redes sociais, um dos meios usados também pelas instituições religiosas católicas para disseminar conteúdos e agregar valores da instituição. O Artigo discute sobre a visibilidade midiática do catolicismo nas plataformas digitais

PALAVRA-CHAVE: *Fapanges*, catolicismo, visibilidade e religião

ABSTRACT: The increasing use of computer resources for the production and circulation of messages makes it necessary to reflect about the characteristics of virtual communication, such as social media, one of the means used by catholic religious institutions to disseminate content and aggregate values of the institution. This article discusses about the mediatic visibility of Catholicism in digital platforms.

KEYWORDS: *fapanges*, Catholicism, visibility and religion

1 | INTRODUÇÃO:

O uso histórico pelas religiões da popularização dos meios radiofônicos ganham novas dinâmicas diante da interatividade virtual proporcionada pelas novas tecnologias de comunicação. Este artigo parte do pressuposto de que a organização de estratégias midiáticas é fundamental para que a religião realize táticas de contato com seu público. Desta maneira, as instituições católicas utilizam-se das múltiplas formas de contato no ciberespaço, como em *sites* das arquidioceses ligadas à Igreja Católica, principalmente no Brasil.

“O cristianismo é fundamentalmente um evento comunicativo. Tudo na revelação cristã e nas páginas bíblicas transpiram comunicação: os céus narram a glória de Deus, os anjos são seus mensageiros e os profetas falam em seu nome” (SPADARO, 2012, p.24).

Assim, as observações se voltam para a fanpage do Santuário Santa Paulina, Localizado em Nova Trento/SC, a cerca de 86 km da capital Florianópolis. Inaugurado em 2006, para atender o crescente número de peregrinações oriundas de diversos estados do Brasil e do exterior, o Santuário de Santa Paulina é um dos mais importantes templos católicos brasileiros. É o segundo maior e mais visitado Santuário do

Brasil depois de Aparecida do Norte/SP.

A partir da observação preliminar feita na Fanpage do Santuário de Santa Paulina, houve um aumento de 20 mil para 446.063 seguidores, num período de três anos, ultrapassando a Fanpage do Santuário de Nossa Senhora Aparecida, no Brasil, que hoje conta com 356.690 seguidores. Tais fenômenos caracterizam-se em uma peregrinação virtual, capaz de ultrapassar as peregrinações presenciais a santuários do Brasil. A sociedade em rede não está apenas se fazendo cada vez mais inclusiva, mas, vê os recursos que desenvolve e os coloca à disposição, “está estimulando a iniciativa e a ação comunicativa dos seus sujeitos, fazendo emergir uma audiência criativa que, quando ela mesma não cria, se apropria das mensagens nela em circulação” (RUDIGER, p. 130)

Na atual conjuntura, o virtual apresenta-se como um aporte de possibilidades de comunicação para as religiões. Hoje, presenciamos o despertar da “Igreja Midiática”, como constata Gomes (2010), sendo possível acompanhar missas pela televisão, na internet e em inúmeras mídias sociais, com expressivos números de adeptos. Se, na década de 1990, foi constatado o aumento da presença dos evangélicos na programação de alguns canais, na atualidade, o que percebemos é a migração dessas religiões para a internet na disputa pela audiência do chamado “ciber-fiel” (AOKI e MACHADO, 2010, p. 91).

A rede, com todas as suas “inovações antigas”, não pode deixar de ter efeito na compreensão da fé e da Igreja. A lógica da *web* pode modelar a lógica teológica, e a internet já coloca desafios interessantes para a própria compreensão do cristianismo, evidenciando tanto a patente com naturalidade quanto possíveis incompatibilidades. Já na *Redemptoris missio* – ou seja, em 1990, um ano antes da “invenção” da *web* e três anos antes de seu efetivo e amplo uso:

[...] não tem somente a finalidade de multiplicar o anúncio do Evangelho: trata-se de um fato muito mais profundo porque a própria evangelização da cultura moderna depende em grande parte da sua influência. Não é suficiente, portanto usá-las para difundir a mensagem nesta “nova cultura” criada pelas modernas comunicações. (n.37).

2 | ARELIGIÃO CATÓLICA COMO COMUNICAÇÃO MEDIADA PELO COMPUTADOR

Na contemporaneidade, percebe-se que a internet tem exercido uma grande influência no desenvolvimento das religiões no Brasil, e, para a sobrevivência das instituições e o crescimento do número de pessoas que têm alguma crença religiosa, ela é um grande mercado de oferta de produtos e serviços. Possui diversas ferramentas que possibilitam um número muito grande de possibilidades de comunicação, o que alguns autores, entre eles Luiz M. de Sá, chamam de midiatização da religião, também entendida como articulação de características dos meios de comunicação – sua linguagem, seus códigos, limites e possibilidades de construção de mensagens – nas

práticas, formação e instituições religiosas. Segundo o autor, a midiáticação implica não apenas uma relação passageira ou superficial, mas a dupla articulação do *modus operandi* da mídia e da religião em torno de um denominador comum que encontra sua objetivação nas práticas cotidianas da religião.

A partir da midiáticação digital do fenômeno religioso, vai acontecendo uma metamorfose das crenças. Somadas aos diversos outros âmbitos sociais e históricos que evidenciam um processo de desterritorialização da religião, há um movimento de fusão que se evidencia por processos de hibridização, “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objeto e práticas”, segundo Canclini (1989, p. xix).

Néstor Garcia Canclini afirma que o processo de desterritorialização se constitui como o mais radical significado do ingresso na modernidade. Entre vários exemplos, como o da transnacionalização dos mercados e as migrações, destacam-se os produtos simbólicos por meio da eletrônica e da telemática. A nova realidade religiosa aparece desterritorializada, individualizada e fragmentada, exposta ao embate técnico com uma modernidade em crise, vivendo o ambiente propício para o surgimento de uma imensa variedade de respostas individualistas, não institucionais. O que fica escondido nos templos territorializados, como, por exemplo, o ritual de acender velas, passa a ser exposto e oferecido como o principal ritual religioso das capelas virtuais. Por um lado, há um retorno aos valores tradicionais, e, por outro, mostra as possibilidades de uma mensagem religiosa que ultrapassa as fronteiras através de novos recursos de comunicação, gerando uma nova forma de ação religiosa no mundo moderno (GOUVEIA e MARTINHO, 2008, p. 128).

As novas tecnologias abrem novas possibilidades para as pessoas religiosas, desligadas das instituições, mas que encontram no ciberespaço uma nova maneira de relacionamento com o transcendental e o divino, sendo suficiente apenas a visitação *on-line* de espaços sagrados.

2.1 O Crescimento da *Fanpage* Santuário Santa Paulina

As redes sociais acabam se tornando sedutoras de tempos e espaços dos sujeitos conectados, proporcionando-lhes visibilidade midiática e dando-lhes a sensação de onipresença, como se pode verificar em uma proliferação de adeptos das *fanpages* Santuário Santa Paulina, Santuário Nossa Senhora Aparecida e Jovens Conectados, os objetos de estudo deste artigo com destaque para a *fanpage* Santuário Santa Paulina. Nas observações preliminares das *fanpages*, há uma relativa expressividade de crescimento; quando se compara com anos anteriores, chega-se a um total de 470.679 mil pessoas seguindo a *fanpage* Jovens Conectados; 442.295 mil pessoas seguindo a *fanpage* Santuário Santa Paulina; e 388.354 mil pessoas seguindo a *fanpage* Santuário Nossa Senhora Aparecida.

O aumento da inserção do catolicismo e de suas respectivas práticas no ciberespaço amplia cada vez mais as opções e os modos de manifestar as próprias crenças e práticas religiosas *on-line*. A religião virtual é visivelmente desinstitucionalizada. Há uma ressignificação de novas práticas sociais e religiosas, permitindo a participação em tempo real em rituais religiosos ou práticas virtuais; isso significa que as práticas virtuais, afetam as práticas sociais e religiosas, deslocando as fronteiras entre o glocal e o global como no exemplo abaixo.

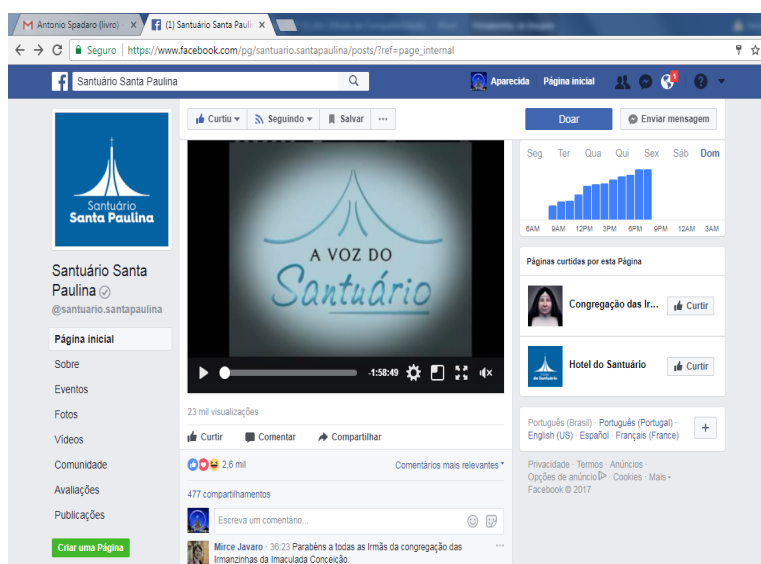


Figura 1 Retirada do facebook/santuário.santapaulina.org.br

No último dia 09 de julho, na festa de Santa Paulina, a fanpage do Santuário, em um programa transmitido online chegou a cerca de 23 mil visualizações, ultrapassando o número de peregrinos que visitaram ao longo do dia o Santuário que não ultrapassaram 10 mil.

O glocal pode ser entendido como um processo social midiaticado que ultrapassa a situação global e a local, pois as hibridiza em tempo real pelo aparato tecnológico em rede. É um fenômeno comunicacional subsidiado por uma cadeia de acoplamentos simbólicos. É imaginário e situa-se entre o indivíduo, a máquina e um não lugar. O lugar glocal é hiperconectado e universal, dando ao indivíduo uma sensação de onipresença, ou seja, de poder estar em todo lugar sem de fato estar, mas agindo, interferindo e acompanhando os acontecimentos.

O fenômeno glocal, ele mesmo (o resultado de) um processo tecnocultural sincrético, está na raiz de todos os híbridos da era moderna tardia e de sua fase pós-industrial corrente, bem como no ponto axial de reescalonamento de todas as hibridizações historicamente anteriores ainda ativas. A civilização mediática em tempo real, a partir de seu estirão social-histórico posterior à Segunda Guerra Mundial, condicionou, com sua infraestrutura tecnológica avançada e satelitizada, e viu consolidar-se, em escala transnacional, a mistura irreversível entre economia política e cultura hegemônica, entre fatores estratégicos de desenvolvimento material e fatores mediáticos de produção simbólica e imaginária, na direção da formação de um processo imaterializado e financeirizado de circulação e consumo

de bens e serviços com enfática sobredeterminação (no sentido de fortíssima marca de motivação) de fatores sócio-comunicacionais em tempo real. (TRIVINHO, 2011, p. 35).

No cristianismo, a comunicação é fundamental, visto que as histórias bíblicas são narrativas de um evento comunicativo. Tudo na revelação cristã e nas páginas bíblicas transpira comunicação. Antonio Spadaro (2012, p. 24) destaca que “todas as plataformas de redes sociais são um conjunto de ajuda potencial para as relações. A relação humana não é um simples jogo e necessita de tempo, conhecimento direto. A relação mediada pela rede é sempre necessariamente incompleta, se não estiver atrelada à realidade”.

Bento XVI escreveu:

Seria triste se o nosso desejo de sustentar e desenvolver as amizades *on-line* se realizasse à custa da disponibilidade para a família, para os vizinhos e para aqueles que se encontram na realidade de todo o dia no local de trabalho, na escola, no lazer. Quando, de fato, o desejo de conexão virtual se torna obsessivo, a consequência é que a pessoa se isola, interrompendo a verdadeira interação social. Isso acaba por perturbar também os padrões de repouso, de silêncio e de reflexão necessários para um crescimento humano saudável.

Em tempos de redes sociais, a Igreja católica faz conexão significativa das pessoas, capaz de proporcionar a base para a construção de relações de comunhão numa sociedade fragmentada. São sugestivas a esse respeito as palavras do teólogo Pierangelo Sequeri, quando escreveu sobre uma nova “figura de instalação cristã” que seja ao mesmo tempo “familiar, seminal, caridosa e contemplativa” em vista de “uma nova forma direta de maneira cristã da presença de Deus na vida comum do homem”.

O crente sabe ver na tecnologia a resposta do homem ao chamado de Deus para dar forma e transformar a criação e, portanto, também a si mesmo, com o auxílio de instrumentos e processos. João Paulo II tinha renunciado nesse sentido uma “divinização “da engenhosidade humana”, e Bento XVI, por sua vez, falou do “extraordinário potencial das novas tecnologias “, definidas por ele como “um verdadeiro dom para a humanidade. A essa altura surge espontaneamente a pergunta: se a tecnologia, em especial a revolução digital, modifica também o modo de pensar as coisas, isto não acabara por dizer respeito também de certo modo a fé e sua comunicação? (p.27)

3 | A VISIBILIDADE MIDIÁTICA E O PÓS-MODERNO

A interatividade e a conectividade permanentes, produzidas pela midiaticização da comunicação técnica, “encontram-se a serviço de uma lógica de valores, opções éticas, pautam normas de comportamento e encontram-se a reboque das regras do mercado” (SODRÉ, 1999, p. 46), regras essas pautadas pelo imperativo de que os indivíduos estejam sempre interconectados. Como aponta Castells (2009, p. 7), “a humanidade está imersa em uma trama simbólica de representações. A formação de redes é uma prática humana muito antiga, mas as redes ganharam vida nova em nosso tempo, transformando-se em redes de informação energizadas pela Internet”.

É o que podemos constatar novamente na página do facebook do Santuário Santa Paulina que um pequeno vídeo contando sua história compartilhado na página alcança 62.853 visualizações. Estas são formas rápidas de difundir a mensagem cristã.

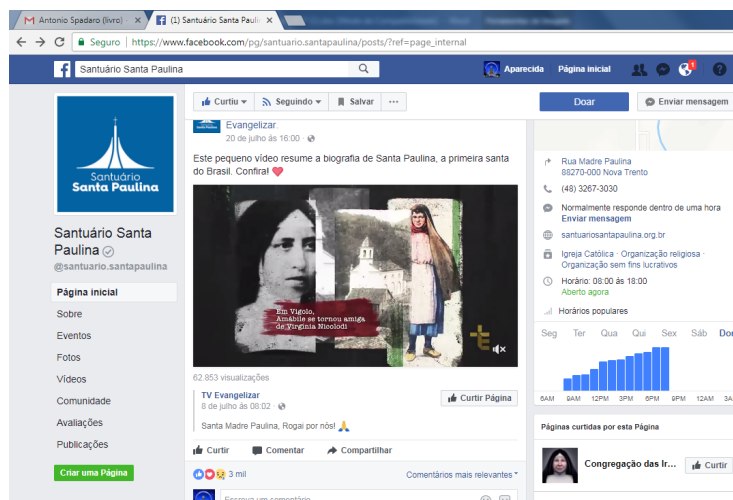


Figura 2 imagem retirada do facebook/ Santuario.santapaulina.org.br

O início do século XXI deverá ser lembrado no futuro, segundo Santaella (2003, p. 97), como a entrada dos meios de comunicação em uma nova era, a da transformação de todas as mídias em transmissão digital. É como se o mundo inteiro estivesse, de repente, se tornando digital. A autora afirma ainda que o que mais impressiona não é tanto a novidade do fenômeno, mas o ritmo acelerado das mudanças tecnológicas e os consequentes impactos psíquicos, culturais, científicos e educacionais que elas provocam.

A utilização, cada vez mais intensa, dos recursos da informática para a produção e a circulação de mensagens torna necessária a reflexão sobre as características da comunicação virtual. Baudrillard (1981, p. 104) defende que vivemos o fim da era moderna e do projeto de uma comunicação racional (predomínio da absorção dos conteúdos sobre a valorização das formas). O virtual potencializou a natureza artificial, simulacional, hiper-real (mais “real do que o real”) do processo comunicacional. Visando a absorção do conteúdo das mensagens, a mídia transformou a comunicação em espetáculo.

No ciberespaço, cria-se a cibercultura, que vai se caracterizar pela formação de uma sociedade estruturada através de uma conectividade telemática generalizada, ampliando o potencial comunicativo, proporcionando a troca de informação sob as mais diversas formas, fomentando agregações sociais. O ciberespaço cria um mundo operante, interligado por ícones, portais, *sites* e *homepages*, permitindo colocar o poder de emissão nas mãos de uma cultura que vai produzir informação.

A noção de pós-moderno surgiu pela primeira vez na arquitetura no fim da década de 1960, com a clara intenção de romper com o estilo moderno para dar espaço a um valor maior e de conforto interior ao indivíduo. O conceito ultrapassa a fronteira da

estética urbana e se perfila na discussão do campo da filosofia, anunciando a falência do projeto moderno. A partir do fim dos anos 1970, inaugurou-se a noção de pós-modernidade para designar o novo estado cultural das sociedades desenvolvidas.

O pós-modernismo, lógica cultural do capitalismo tardio, tornou-se estetizado. A cultura transformou-se em produto, e novas acepções políticas e filosóficas geraram um modelo de práticas sociais inéditas, como aponta Jameson (2004). Harvey (1992) explica que, com o advento do pós-modernismo, houve uma quebra do modelo de desenvolvimento capitalista do pós-guerra: tudo passa a funcionar de acordo com novas urgências. Esse dado trouxe consigo mudanças nos sistemas produtivos, crise do individualismo e a cultura narcisista de massa, dando-nos a sensação de que o mundo está cada vez menor em função dos avanços da tecnologia, que vêm possibilitando ampliar o distanciamento físico e reduzir o tempo nas relações comunicacionais. Eis a era em que a circulação das informações se dá (quase) instantaneamente: perdemos de vista as fronteiras. Criam-se novos signos e significações através da imagem, a mídia dá um tom urgentemente transitório à vida.

Os avanços tecnológicos marcaram a pós-modernidade; como um esteio de troca simbólica, passam a referenciar a dinâmica da individualização e o pluralismo advindos do sentimento de relativização das coisas e das pessoas. Esses avanços criam um cenário essencialmente cibernético, informático e informacional, impondo as modificações nos processos de trabalho, nos mercados, produtos e outros padrões de consumo, entre eles a religião. Uma das características mais evidentes da contemporaneidade é a observação de uma sociedade formada pela comunicação e pelo consumo, na qual se estabelecem múltiplas mensagens por meio de símbolos e signos linguísticos, através dos quais os indivíduos se comunicam e se sentem incluídos no coletivo.

O cenário do século XXI é tomado por espaços que intensificam os fluxos de informações e de imagens nos quais as relações são mediadas, e os processos, os meios e as práticas cotidianas são atravessados pela interferência dos dispositivos comunicacionais. As redes sociais mobilizam cada vez mais usuários, que agregam informações, construindo-se e comunicando-se com outros atores, deixando vestígios que permitem o reconhecimento das formas de suas conexões, bem como o compartilhamento de uma gama de informações nas plataformas digitais.

Conectado às redes sociais, o ser humano tem a sensação de que as relações virtuais eliminam as dificuldades de interação existentes na vida cotidiana. Dessa maneira, compreende-se que o ser humano incorpora o meio digital à sua vida cotidiana, estabelecendo contatos via internet, veiculando e acessando informações e selecionando conteúdo. A tecnologia está integrada à rotina das pessoas, e aquilo que aconteceu no ambiente virtual, como, por exemplo, um comentário postado em uma página de um artista no Facebook, repercute no mundo real, e vice-versa. Conseqüentemente, a internet ganha status de meio de comunicação de massa:

Ao permitir que qualquer pessoa, provida de equipamentos relativamente simples e baratos como câmeras e gravadores de áudio, crie e publique seu próprio conteúdo, e levando em conta que isso é feito por milhões de pessoas todos os dias, pela primeira vez chega-se a uma produção em massa, com um grau de difusão além de qualquer delírio capitalista das grandes corporações de mídia. (MARTINO, 2014, p. 128).

A emergência do ciberespaço no contexto da sociedade contemporânea traz em seu bojo práticas sociais muitas vezes não planejadas no momento de sua concepção. A história da internet nos mostra que sua finalidade inicial (fins militares) foi completamente alterada. Hoje se pode pesquisar, comprar, vender, conversar, votar, namorar, enfim, há um sem-número de ações e atividades que podem ser feitas pela internet. Essas novas práticas são resultantes da forma de apropriação das ferramentas tecnológicas.

A cibercultura caracteriza-se pela formação de uma sociedade estruturada através de uma conectividade telemática generalizada, ampliando o potencial comunicativo, proporcionando a troca de informação sob as mais diversas formas e fomentando agregações sociais. O ciberespaço cria um mundo operante, interligado por ícones, portais, *sites* e *homepages* que permitem colocar o poder de emissão nas mãos de uma cultura que vai produzir informação.

As redes de amplo alcance oferecem, além de interconexão imediata e interfaces multimídia, a possibilidade de as pessoas interagirem em tempo real. Essa condição amplia as alternativas de comunicação e altera o papel do receptor/emissor, que em sua maioria tinha uma ação passiva. As novas possibilidades de comunicação apresentam um cardápio variado, em que o processo de comunicação ganha traços diversos. O emissor pode enviar e receber textos, imagens, sons e vídeos simultaneamente de/para uma ou mais pessoas, independentemente de lugar e tempo. Essa autonomia propicia um solo fértil para a criação de redes sociais. Os participantes criam seus perfis e montam uma lista de contatos que desejam manter.

Segundo Trivinho (2007), a pós-modernidade se apresenta como um dos vetores da cibercultura, no qual sistemas políticos convencionais estão submetidos à lógica do modo de vida cibercultural. A cibercultura configura-se, assim, como uma ordem transpolítica, uma vez que até o Estado se subordina às estratégias comunicacionais e às tendências tecnológicas de mercado para se autolegitimar. Todos os poderes, inclusive o religioso, passam a usufruir das opções da pós-modernidade. Diante desse cenário, as instituições religiosas e as igrejas tiveram de se render à evolução dos meios de comunicação, buscando novas formas de se aproximar dos fiéis para difundir o discurso religioso na cibercultura.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

As páginas do Facebook do Santuário Santa Paulina, do Santuário Nossa Senhora Aparecida e Jovens Conectados revelam linguagens subjetivas nos compartilhamentos

e na comunicação entre os seguidores no ciberespaço; as narrativas expostas nas plataformas e os compartilhamentos, bem como o expressivo crescimento demonstram a importância e a necessidade das interações.

A sociedade midiaticizada contemporânea, ao se valer da existência humana como fonte para a construção de suas narrativas, ancora-se nas imagens e nos significados como repertório compartilhado, como forma de estabelecer contato com a experiência de vida das pessoas. Dada essa busca de conexões, os indivíduos das *fanpages* em estudo constituem um imaginário que reveste as narrativas de sentido e significações como um mundo real com respostas as questões individuais ou coletivas.

A interatividade e a instantaneidade dão aos usuários das plataformas digitais uma sensação de poder de decisão, de ação imediata. Quando um usuário conecta seu aparato tecnológico, móvel ou não, à internet, tem à mão diversas possibilidades, o que lhe confere uma ideia de poder, de presentificação e de autonomia, como se pode constatar nas narrativas das diversas mídias digitais, entre elas o Facebook Santuário Santa Paulina.

5 | BIBLIOGRAFIA

5.1 Fontes Referenciadas

AOKI, Cintia; MACHADO, Fatima Regina. Acesso ao divino: a utilização de recursos digitais para práticas religiosas católicas. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, ano 10, p. 106-122, set. 2010.

BACCEGA, Maria Aparecida (Org.). **Comunicação e culturas do consumo**. São Paulo: Atlas, 2008.

BAUDRILLARD, Jean. **Para uma crítica da economia política do signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2008.

BORELLI, Viviane (Org.). **Mídia e Religião: entre o mundo da fé e do fiel**. Rio de Janeiro: EPapers, 2010.

BRUNO, Fernanda. **Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e moderna teoria social**. Lisboa: Presença, 2011.

HALL, Stuart. Codificação/decodificação. In: _____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009.

LEMOS, André. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2002.

LÉVY, Pierre. **O que é virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2009.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico**. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. Mediatização da religião e esfera pública nas eleições paulistanas de 2012. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, p. 7-26, maio-ago. 2014.

_____. A religião midiaticizada nas fronteiras entre público e privado: uma abordagem teórico-crítica. **Ciberlegenda**, p. 17-32, 2011.

_____. **Teorias das mídias digitais**. Rio de Janeiro: Loyola, 2014.

RÜDIGER, Francisco. **As teorias da cibercultura**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes**. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a cultura**. São Paulo: Vozes, 1999.

SPADARO, Antonio. **Ciberteologia: Pensar no cristianismo nos tempos da rede**. São Paulo: Paulinas, 2012.

TRIVINHO, Eugênio. **A dromocracia cibercultural: lógica da vida humana na civilização mediática avançada**. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Comunicação.)

_____. **Redes: obliterações no fim do século**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 1998.

_____. **Flagelos e horizontes do mundo em rede**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

_____. Visibilidade mediática, melancolia do único e violência invisível na cibercultura. **Revista Matrizes**, São Paulo, ano 4, n. 2, jan./jun. 2011.

Sites

<https://www.facebook.com/santuario.santapaulina>

<https://www.facebook.com/santuariodeaparecidaoficial>

<https://www.facebook.com/jovensconectados>

5.2 Fontes consultadas

BAUDRILLARD, Jean. **Para uma crítica da economia política do signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo mediático**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**: a colisão entre os velhos e novos meios de comunicação. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2009.

SANTOS, Maria Neusa; PERES-NETO, Luís. **Comunicação, consumo e religião**: A peregrinação e a busca pelas virtudes de Santa Paulina. São Paulo: Loyola, 2016.

ANA PAULA VALADÃO: POLÊMICAS MIDIÁTICAS NA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E GÊNERO

Miriã Joyce de Souza Sales Capra

Graduada em Letras, Pedagogia, Ciências Sociais. Pós Graduada em Gestão Escolar.

Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Linguagem e Cultura (PUC Campinas). Professora de Educação Básica. Email: miriajoyce@hotmail.com.

Artigo apresentado na XII Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial (Eclesiocom), realizada na Pontifícia Universidade Católica – Campinas, 17/8/2017.

RESUMO: A postura da cantora gospel Ana Paula Valadão, líder do Ministério Diante do Trono nos permite analisar três episódios distintos que tiveram grande repercussão midiática nos anos de 2010 e 2016, respectivamente: seu testemunho em um Congresso sobre como recebeu ordem divina para comprar uma bota pítón caríssima; a postagem no *Twitter* sobre à vice Primeira Dama Marcela Temer e crítica a campanha publicitária do Dia dos Namorados da loja de departamentos C&A. Sua fala tem muita repercussão nas mídias, ficando várias vezes entre os *trending topics* do *Twitter*, devido ao seu posicionamento tradicional em relação a temas como religião, gênero, mídia e consumo. Objetiva-se com esse estudo traçar um debate sobre a inserção de algumas denominações evangélicas nas diversas mídias como forma de

atrair maior número de fiéis e as conseqüências nem sempre favoráveis que publicações em meios de comunicação acarretam. Faremos uma pesquisa qualitativa através de levantamento bibliográfico digital. Utilizaremos como referencial teórico autores que versam sobre a inserção de religiões evangélicas na indústria midiática, tais como CAMPOS (1997, 2008), MARIANO (1999, 2005), FRESTON (2010), GIUMBELLI (2013), BERGER (1985) nos demonstra que o processo de secularização em nada impossibilitou que a sociedade conserve suas concepções religiosas avivadas. A partir desse corpus, as conclusões alcançadas apontam para os processos singulares que a modernidade produz, tais como a mídia agora, partícipe do ritual religioso, desempenhando a função de chamariz para novos fiéis, bem como manutenção dos que já a seguem, construindo uma peculiar relação entre religião tradicional e redes sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Ana Paula Valadão; Mídia; Religião; Gênero.

ABSTRACT: The posture of the gospel Singer Ana Paula Valadão, leader of the Ministry Diante do Trono allows us to analyze three distinct episodes that had a big media repercussion in the years 2010 and 2016 respectively: her testimony on a congress about how she received a divine order to buy a really expensive

phyton boot; the post on Twitter about vice First Lady Marcela Temer and criticism of the Valentine`s Day advertising campaign at the C&A department store. Her speech has a lot of repercussion in the media, being several times between the trending topics of Twitter, due to its traditional positioning in relation to subjects like religion, gender, media and consumption. The objective of this study is to draw a debate on the insertion of some evangelical denominations in the many types of media as a way of attracting more believers and the not always favorable consequences that media publications brings. We will do a qualitative research through a digital bibliographical survey. We will use as theoretical reference authors that deal with the insertion of evangelical survey. We will use as theoretical reference authors that deal with the insertion of evangelical religions in the media industry, such as CAMPOS (1997, 2008), MARIANO (1999, 2005), FRESTON (2010), GIUMBELLI (2013), BERGER (1985) they shows us that the process of secularization has not prevented society at all from keeping its religious conceptions alive. From this corpus, the conclusions reached point to the unique processes that modernity produces, such as the media now, join in the religious ritual, playing the role of decoy for new believers as well as maintenance of those who already follow it, building a peculiar relationship between traditional religion and social networks.

KEYWORDS: Ana Paula Valadão; Media; Religion; Gender.

1 | INTRODUÇÃO

A relação entre a religião e a cultura é sustentada pelas relações sociais, pois estabelece conexões legítimas. Segundo Rodrigues (2001) essa legitimidade é entendida como o uso de poder por parte de lideranças religiosas, visto que ocupam lugar de destaque no que tange a linguagem.

Entendemos a religião como partícipe no transcurso comunicativo, pois proporciona a produção de idéias, descobertas a partir dos dizeres de líderes religiosos. Seu discurso é pensado e propagado com base numa organização lingüística lógica, desde a concepção até a execução através de pregações, músicas, tecnologias ou mesmo postura social. Segundo Patriota (2009):

Por isso, contemplamos na imensa quantidade de apelos “religioso-espetaculares”, principalmente os midiáticos, a necessidade estratégica das igrejas contemporâneas em oferecerem produtos/serviços religiosos que atendam às demandas dos sujeitos religiosos, sob pena de perderem o “cliente” para seus concorrentes “diretos” e “indiretos” – já que a religião contemporânea (principalmente a que se utiliza da mídia) também concorre com as empresas tidas por “profanas” – tais instituições concorrentes podem apresentar ofertas visivelmente mais atrativas para o target religioso, cuja essência secularizada os impele a buscar a satisfação de necessidades pessoais, comumente imediatas e efêmeras, inclusive de entretenimento. (PATRIOTA, 2009, p. 1).

O diálogo entre as religiões e a mídia tem provocado um fenômeno de escolha por parte do espectador, seja da religião ou dos produtos relacionados que melhor se adequam a suas necessidades sagradas.

Segundo Weber (2004, p. 48) o indivíduo já nasce dentro da ordem capitalista, portanto, vivencia a sistemática ambiciosa do ganho, do sistema econômico. No viés religioso, esse ganho viria das profissões como ministros, bispos, apóstolos, pastores que através da fé e imbuídos de carisma, atraem seu público alvo.

Partindo-se do pressuposto que as Ciências da Religião propicia uma compreensão do fenômeno religioso a partir da experiência humana, tomamos como imprescindível os estudos no campo econômico, político, social para traçarmos um perfil de nosso objeto.

Na contemporaneidade, várias igrejas buscam constantemente o campo midiático como estratégia de visibilidade, em contrapartida recebem a aceitação de inúmeros canais de comunicação facilitando a entrada em lares espalhados pelo Brasil e o mundo.

Diariamente emissoras de rádio e televisão bem como a internet possuem programas religiosos em sua grade, o que proporciona a seus participantes ascensão ao mundo do entretenimento seja pelas showmissas, shows em estádios com estrutura de artistas internacionais, venda de Cd's, canais em redes sociais. Corroborando Patriota (2009):

Ou seja, na contemporaneidade, a comunicação religiosa assumiu novos contornos com a utilização dos meios de comunicação massiva. Hoje as igrejas encontram-se irremediavelmente submersas numa parafernália de símbolos e apelos midiáticos, e mergulhadas na aberta permissão para a existência de uma, por vezes, "incômoda" pluralidade religiosa. Assim, a comunicação nos mass media passa a ser adotada nas diversas denominações religiosas com muita facilidade, e normalmente é vista como um instrumento eficaz no competitivo mercado religioso. (PATRIOTA, 2009, pg. 3).

Esse fenômeno para Klein (2006) propicia a manifestação de dois aspectos distintos, pois de um lado a mídia é tomada pelos conteúdos religiosos, de outro, os programas e cultos religiosos tem que se adequar ao discurso midiático transformando sua mensagem parecida com a de qualquer artista secular.

Diante desse quadro, o presente estudo tem como objetivo analisar a inserção midiática na Igreja Batista Lagoinha de Belo Horizonte, onde a pastora Ana Paula Valadão tem o projeto Diante do Trono e as polêmicas advindas de suas abordagens nas redes sociais.

2 | ANA PAULA VALADÃO E O MINISTÉRIO DIANTE DO TRONO

Ana Paula Valadão é pastora da Igreja Batista da Lagoinha localizada em Belo Horizonte; foi fundada pelo pastor José Rego do Nascimento em 1957. Em 1972, o atual pastor Marcio Valadão assume a presidência da igreja e juntamente com seus filhos Ana Paula, André e Mariana Valadão criam o *Ministério de Louvor Diante do Trono*.

Segundo sua biografia no site oficial da banda, Ana Paula Valadão sempre

freqüentou a igreja Batista Lagoinha participando ativamente dos projetos de seu pai. Deixou a faculdade de Direito na Universidade Federal de Minas Gerais para ingressar numa escola nos Estados Unidos de formação de líderes de louvor.

Em 2000, casou-se com Gustavo Lessa e ambos foram ordenados pastores no mesmo ano. Além do Ministério Diante do Trono, Ana Paula Valadão é fundadora da escola bíblica chamada de Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono (CTMDT).

No mesmo ano torna-se responsável pelo *Projeto Índia* para meninas em situação de vulnerabilidade no país, através de cuidado integral no que tange moradia, alimentação assistência médica, escolar e espiritual.

Em 2012, com o resultado das vendas do CD *Glória a Deus*, construiu a escola *Fábrica de Artes* em Belo Horizonte. Aberta ao público em geral, oferecendo cursos nas áreas de musica, dança, teatro e artes plásticas.

Segundo Cunha (2007, p. 114) Ana Paula Valadão como pastora, está à frente do Diante do Trono desde a década de 1990 quando voltou de um congresso de avivamento nos Estados Unidos.

O Ministério de Louvor Diante do Trono é uma banda que segundo site oficial tem por objetivo “vivenciar e incentivar a adoração a Deus nas nações do mundo, influenciando a sociedade e a nova geração de adoradores com excelência, santidade a amor”.

Com o lema *levando a adoração até os confins da Terra*, possuem mais de 10 milhões de discos vendidos e mais de 40 CD's lançados, entre eles: 17 CD's e DVD's da série Diante do Trono, nove DVD's infantis intitulados de *Crianças DT*.

Ao longo de duas décadas o Diante do Trono recebeu discos de ouro, platina, troféu Talento, troféu Promessas, foi indicado ao *Grammy Latino* em 2012 na categoria melhor álbum cristão de Língua Portuguesa.

Uma característica da banda é a realização de congressos anuais, sempre na Semana Santa intituado *Congresso Internacional Adoração, Intercessão e Missões Diante do Trono*, que já conta com 17 edições.

O Congresso *mulheres Diante do Trono* existe desde 2012 e o congresso *homens Diante do Trono* desde 2016, ambos no mês de agosto. Os dois congressos são realizados por Ana Paula Valadão e seu marido o pastor Gustavo Bessa, com inscrições a 170,00 para os interessados; tem como proposta de avivar o relacionamento a dois a partir de ensinamentos bíblicos.

Em 2012, o Diante do Trono firma parceria com a igreja *Gateway Church*, localizada em Dallas - Estados Unidos e traduz suas músicas para o público brasileiro e vice versa. Em 2015, Ana Paula Valadão mudou-se com a família para a cidade de Dallas nos Estados Unidos para continuar seu Ministério em parceria com a referida igreja.

No campo midiático os números também são expressivos, utiliza as redes sociais como forma de expandir sua mensagem através de contas no *Facebook, Instagram*,

Twitter e Youtube, totalizando oito milhões de seguidores.

Segundo Pereira (2011) a Igreja Batista Lagoinha projetou o Ministério Diante do Trono como forma de aproximação entre a música *gospel*, a mídia e o mercado consumidor, conseguindo um notório destaque no cenário religioso nacional:

A noção de poder na sociedade midiaticizada não está mais localizada somente no saber, mas também na imagem, o que nos permitiu afirmar que a “mídia é poder”. (...) a IBL, como nenhuma outra organização religiosa batista, conseguiu unificar produção fonográfica, música *gospel*, celebridade, emoção religiosa e espetáculo religioso. A terceira e última idéia é que a IBL para sobreviver, divulgar sua fé e concorrer de igual modo com as outras corporações religiosas, deve desenvolver o marketing do tipo “ganha-ganha” no qual oferece produtos em conformidade com aquilo que seus seguidores e as demais pessoas desejam e necessitam. (PEREIRA, 2011, p. 207).

Em publicação no site da igreja Batista Lagoinha no dia 28/12/13, o destaque é para a pesquisa realizada pela Revista Forbes Brasil que coloca Ana Paula Valadão entre as 100 pessoas mais influentes do país.

Ressaltam que o Brasil é o quinto maior país do mundo e uma pessoa que dedicada à vida a Deus ser lembrada faz muita diferença para o crescimento da igreja no competitivo mercado midiático, como veremos a seguir.

3 | CONEXÕES ENTRE RELIGIÃO, GÊNERO E POLÊMICAS MIDIÁTICAS

Para Campos (1997, p. 53) o cenário religioso atual está num período de modificações resultantes dos novos movimentos religiosos, atrelados ao uso das mídias e estratégias de marketing para se destacar num campo cada vez mais competitivo.

Mariano (1999, p. 98) ressalta em dois textos que esse fenômeno nos remete ao surgimento cada vez mais de igrejas dotadas de estrutura empresarial, que muitas vezes pode passar de pai pra filho.

Tal pluralização do espectro cristão tem propiciado a formação de um vasto mercado religioso e a expansão do mercado de negócios, produtos e profissões bancados por e atrelados a empreendimentos ditos religiosos. (MARIANO, 2005, p. 15).

O ministério Diante do Trono se encaixa nesse cenário, pois desenvolveu várias ferramentas para atrair seu público alvo para a igreja e para jovens serem seguidores da banda.

A música é sua principal proposta de aproximação com o público, porém desde 2002 a rede SUPER de televisão foi comprada pela Igreja Batista Lagoinha, com programas disponibilizados via parabólica e online voltados para o segmento cristão adulto e infantil através de filmes, notícias, *wallpapers*, orações, bem como um espaço para doações em prol da manutenção do canal.

No início, Ana Paula Valadão a frente da banda Diante do Trono apresentava louvores tradicionais, mas com o passar dos anos o estilo mudou e hoje denominam-se como uma banda *pop rock*, que se apresenta em espaços seculares e religiosos.

Nesse cenário, Freston (2010) salienta o processo de automização nas religiões protestantes em sua relação com a mídia, política e discussões de gênero. Giumbelli (2013, p. 25) salienta que os evangélicos demonstram uma força caracterizada pela sua ampla presença em setores da sociedade e programas de televisão levando sua palavra a todo o país.

Essa visibilidade permite segundo Berger (1985) a propagação de bens religiosos que são componentes do pluralismo cultural em que vivemos:

A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo (...) grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. Os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado, têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que tem o mesmo propósito. (BERGER, 1985, p. 149).

Nesse contexto, o ministério Diante do Trono não permeia somente o campo musical. O consumo de bens como coleção de roupa feminina, masculina e infantil, jóias, acessórios, livros e pelúcias faz parte dos produtos relacionados à banda, tendo como garota propaganda a própria Ana Paula Valadão que constrói seu perfil midiático como produtora de estilo de vida e bem estar, bem como formadora de opinião. É nessa perspectiva que a mesma envolve-se em algumas polêmicas relacionadas à sua crença e conduta social.

3.1 A polêmica da bota píton

Segundo Rosas (2013, p. 174) a exposição do ministério Diante do Trono proporcionou projeção nacional e apresentações em programas seculares. O aspecto positivo é poder usar sua crença como forma de propagar o bem.

A autora salienta que em 2010 a explosão da banda se deu no programa da rede Globo de televisão Domingo do Faustão, quando Ana Paula Valadão aproveitou a visibilidade e explanou o trabalho de seu ministério, como a gravação de um DVD na cidade de Barretos interior de São Paulo para ajudar o Hospital do Câncer.

Em 2011, a rede Globo promove o Troféu Promessas para cantores de música *gospel*, Ana Paula Valadão e sua banda ganharam dois troféus: melhor ministério de louvor e melhor DVD.

Essa visibilidade fez com que Ana Paula Valadão se tornasse uma celebridade, seguida em redes sociais por fiéis de seu ministério, bem como pessoas interessadas em sua vida social, pessoal, dicas de moda, saúde e beleza.

Nesse cenário, suas postagens e vídeos são acompanhados por vários seguidores e conseqüentemente geram respostas e reações dos mesmos em relação a sua peculiar forma de propagar sua adoração a Deus.

Segundo Guerreiro (2016) um caso bastante expressivo ocorreu na gravação de

um vídeo para a rede SUPER de televisão em 2010, de propriedade da igreja Batista Lagoinha:

Cabe ressaltar que a vocalista do “Diante do Trono” já foi criticada em outras ocasiões por algumas de suas idéias e por episódios de “adoração extravagante”. Em uma de suas falas, a pastora afirmou que havia recebido “palavras proféticas” sobre a existência de um “principado”, denominado Exu Boiadeiro, que atuaria principalmente em Barretos (São Paulo), Madri (Espanha) e Dallas (EUA). Vale lembrar que Ana Paula morou em Dallas em três ocasiões: 1997, 2009 e em 2015. Em julho de 2010, o DVD do ministério que ela lidera foi gravado na cidade de Barretos, onde ocorre a mais famosa festa de rodeio do Brasil. Para combater o Exu, Ana Paula teria recebido orientação do Espírito Santo para comprar uma bota de couro de cobra Python. Com o novo (e caro) acessório, ela poderia realizar “atos proféticos” em seus shows e pisar nos “principados e potestades” para vencer o demônio. (GUERREIRO, 2016, p. 167).

O vídeo ganhou grande repercussão, pois nele Ana Paula Valadão conta que existe um tripé no mundo que é o principado boiadeiro distribuído em três cidades estratégicas e que a mesma deveria comprar uma bota de couro de cobra e passar por essas cidades para *pisar na cabeça da cobra* com sua bota.

No vídeo, outro membro da igreja elucida que o motivo dela ter ido morar em Dallas e gravar seu DVD em Barretos se explica pela afirmação acima. Aos 4:12 do vídeo Ana Paula Valadão afirma: “Deus falou comigo pra comprar uma bota de couro de cobra píton, que é até muito cara, mas falou comigo como com Jeremias: olha a amendoeira...olha a bota!”.

No vídeo, mesmo entre os fiéis, é perceptível muitos risos durante sua fala ao mesmo tempo em que muitos aplaudem. Dividiu opiniões no louvor e nas redes sociais, pois assim que o vídeo foi veiculado em vários sites, o assunto foi muito comentado.

Na própria página do vídeo, os principais comentários dizem respeito à exaltação do consumo, a uma possível justificativa para morar nos Estados Unidos e gravar um DVD em Barretos, conhecida por sua tradicional festa de rodeio e que não tem vínculo algum com sua igreja.

Cunha (2007, p. 116) ressalta que Ana Paula Valadão foi reconhecida como musa *gospel*, atrai atenção de acordo com seu modo de vestir, portar-se, com sua maneira de apresentar seu ministério com ênfase na aparência física.

Segundo Pereira (2011, p. 285) Ana Paula Valadão construiu sua trajetória como celebridade através de sua voz, de suas músicas, mas principalmente de sua postura midiática que produz seu fã clube, bem como o contexto social e religioso e cultural atual, que transforma uma figura religiosa em *estrela gospel*.

3.2 Linda, Recatada e do Lar

Para Ana Paula Valadão o ano de 2016 foi marcado por várias polêmicas. Após a publicação pela revista *Veja* em 18/04/16 com uma reportagem em que Marcela Temer, mulher do então Vice-Presidente da República, Michel Temer, é chamada de “Bela, recatada e do lar”, publicou uma foto em seu *Facebook* onde aparecia de

avental cozinhando.

Na legenda, disse que estava fazendo parte da campanha promovida pela pastora Elizete Malafaia, esposa do pastor Silas Malafaia, intitulada *Linda, recatada e do lar*, onde as mulheres evangélicas deveriam postar em suas redes sociais, fotos limpando a casa, cozinhando ou cuidando dos filhos.

Nas redes sociais, o *post* de Ana Paula Valadão foi criticado de machista, misógino e preconceituoso, até mesmo por fiéis de sua igreja, que disseram que a real postura da cantora, com vários empregados, não representa a campanha.

Giumbelli (2013, p. 26) ressalta que esse fenômeno se dá pelo conflito religioso proporcionado pela mídia, com seus prós e contras, pois a mesma faz parte da linguagem religiosa produzida contemporânea.

3.3 A campanha de Dia dos Namorados C&A

A relação entre ser líder religioso e a estrela *gospel* é tênue, sua fala e postura têm que ser bem elaborada para que não volte contra si numa sociedade permeada por desabafos e apropriações de discursos em redes sociais.

Em 20/05/16, uma postagem de Ana Paula Valadão em sua rede social *Facebook* foi parar nos assuntos mais comentados do *Twitter* devido a sua crítica a campanha dos namorados da loja C&A.

A referida campanha intitulada *Dia dos Misturados* destacava que existem infinitas possibilidades para o amor, desta forma os casais de diferentes etnias e estilos, trocavam de roupas em diversos cenários como resultado da *mistura* proposta.

Em sua página no *Facebook* Ana Paula Valadão aparece em uma foto com o semblante irritado e com a seguinte mensagem:

Hoje decidi manifestar minha #SantaIndignação porque acredito que estão provocando para ver até onde a sociedade aceita passivamente a imposição da ideologia de gênero. Fiquei chocada com a ousadia da nova propaganda da loja C&A. Chama-se misture, ouse e divirta-se. São casais de namorados saindo e quando eles se beijam a roupa do homem passa pra mulher e a da mulher pro homem. Os homens saem de salto e tudo. E aí fala. Ouse, misture. Em outra propaganda da mesma campanha eles fizeram todos nus como se fossemos criados iguais e temos o poder de escolha. Então chegam em um campo cheio de roupas e as mulheres começam a vestir as roupas dos homens e os homens as das mulheres. Que absurdo! Nós que conhecemos a Verdade imutável da Palavra de Deus não podemos ficar calados. Temos que #boicotar essa loja e mostrar nosso repúdio. Nos EUA a loja Target já teve prejuízo porque mais de 1 milhão de pessoas pararam de comprar (inclusive eu) desde que determinou que os banheiros feminino e masculino podem ser usados por quaisquer pessoas que se sintam homem ou mulher naquele dia, aumentando os riscos de abusos (que já aconteceram em outros lugares que apoiam a ideologia de gênero).

Para finalizar a postagem ainda acrescentou as *hashtags*:

#SouFemininaVistoComoMulher
#HomemVesteComoHomem
#UnisexNãoExiste
#NãoÀIdeologiaDoGênero
#DeusFezHomemEMulher
#FamíliaÉHomemEMulher
#HeteroSexualidade
#MonogamiaHeterossexualÉSexoSeguro
#Cristianismo
#AmizadeDoMundoInimizadeDeDeus
#NaoEstouEmBuscaDeFasMasDeCristo
#AgradarADeusNaoAHomens
#GalatasUmDez”,

Ana Paula Valadão deixa claro que não concorda com a campanha, bem como convoca seus seguidores a fazerem um boicote à marca como forma de agradar a Deus e não aos homens e critica duramente a diversidade e igualdade de gênero.

O site EGO pertencente à rede Globo de televisão, no mesmo dia publicou um comunicado enviado pela loja C&A em resposta a Ana Paula Valadão:

A nova campanha da C&A, 'Dia dos Misturados', tem como tema principal a celebração do amor e dá continuidade à nova visão da C&A sobre a Moda, lançada em março com a campanha "Misture, ouse e divirta-se. Livre de todo e qualquer tipo de preconceito e estereótipo, o novo filme, que celebra o Dia dos Namorados, faz um novo convite à mistura de atitudes, cores e estampas como forma de expressão. A C&A reforça que o respeito à diversidade, inclusive de opiniões, sempre foi um dos princípios da marca.

O episódio repercutiu fortemente em várias mídias sociais, bem como em revistas e jornais sobre o uso das redes sociais por Ana Paula Valadão para propagar um discurso tradicional, retrógrado e unilateral.

O mesmo site Ego publicou uma matéria em 24/06/16 onde consta que Ana Paula Valadão depois de receber várias críticas devido a suas postagens deixaria seu perfil pessoal nas redes sociais e manterá somente o relacionado ao Diante do Trono.

Meus posts pessoais eram um modo de compartilhar meu coração com vocês. Obrigada aos que sempre leram com carinho. Porém, a partir de agora para notícias de nosso ministério acompanhe os perfis do DToficial”.

O ministério Diante do Trono aproxima assim os fiéis evangélicos, bem como pessoas não vinculadas a igreja, mas interessados em todo o *show* produzido pela banda.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após os apontamentos acima, é possível afirmarmos que o público evangélico e especificamente Ana Paula Valadão e a igreja Batista Lagoinha buscam a mídia como

ferramenta para propagar sua fé, bem como divulgação de sua música.

Para Rosas (2013, p. 185), a influência da mídia no campo evangélico se deu também desde que a Lei Rouanet reconheceu o *gospel* como manifestação cultural, permitindo que canais de televisão seculares e empresas privadas contratem esses grupos evangélicos como qualquer outro artista do ramo do entretenimento.

No caso de Ana Paula Valadão, vista como uma estrela *gospel*, seus comentários causam repercussões muitas vezes polêmicas, porém cabe pensarmos que esse retorno pode ser positivo do ponto de vista das estratégias de marketing.

Segundo Pereira (2011, p. 320) o grande sucesso de ambos na música e na religião se deve ao grande carisma da família Valadão, visto que sua estratégia de comunicação com as mídias para atrair público sempre foi bem sucedida. Desta forma, cabe esperarmos a próxima polêmica de Ana Paula Valadão.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Petrópolis, Vozes, 1985.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. 1. ed. Petrópolis, São Paulo: Vozes; Simpósio, Umesp, 1997.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Maud X: Instituto Mysterium, 2007.

FRESTON, Paul. **As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina**. Ciências Sociais e Religião, vol. 12, n. 12: 13-30, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. **Em busca de narrativas de diversidade**. Debates do NER (UFRGS), 14, p. 59-75, 2013.

GUERREIRO, Clayton da Silva. **A gira do “reteté”: uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal de São Paulo, 2016.

KLEIN, Alberto. **Imagens de culto e imagens da mídia. Interferências midiáticas no cenário religioso**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MARIANO, Ricardo. **O futuro não será protestante**. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 1 (1): 89-114, 1999.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2ª edição, 2005.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Estratégias da Comunicação**. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

PATRIOTA, Karla Regina Macena. **A aliança entre a religião e a mídia**. Revista Tempo e Presença Digital. Ano 4, n. 15, Abr 2009. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=302&cod_boletim=16&tipo=Artigo. Acesso em 30 Jun 2017.

PEREIRA, Reinaldo Arruda. **Igreja Batista da Lagoinha: trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização**. Tese de Doutorado em Ciências da

Religião. Universidade Metodista de São Paulo. 2011.

ROSAS, Nina. **Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(1): 167-194, 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad.: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CATOLICISMO POPULAR: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO NO MUNICÍPIO DE MONTE DO CARMO-TOCANTINS

Valdir Aquino Zitzke

Universidade Federal do Tocantins – Curso de Geografia

Porto Nacional – Tocantins

RESUMO: Entre as diversas formas de viver concretamente o catolicismo, está o catolicismo popular e suas expressões, trazido ao Brasil através dos portugueses pobres e se estabelece principalmente nas zonas rurais, marcado pela sua porosidade em função da relação entre os índios destribalizados, os colonos pobres, os ex-escravos e todos os tipos de mestiços. O elemento central da vivência popular do catolicismo é o santo, cuja concepção popular vai além da noção pregada pela Igreja. Em Monte do Carmo, Tocantins, a Festa do Divino Espírito Santo é uma destas vivências e manifestações ritualísticas e simbólicas no espaço sagrado da cidade, construído no entorno na Igreja Nossa Senhora do Carmo. O objetivo desta pesquisa é evidenciar o quanto o catolicismo clerical se utiliza das manifestações populares para manter seu poder territorial e seus devotos. Definimos a pesquisa participante em todos os momentos da organização da festa como estratégia metodológica como forma de permitir a interação com todos os atores envolvidos. Através da Festa o catolicismo, seja como uma experiência com o sagrado ou através do

simbolismo místico, se expressa ou se objetiva pelo que foi experimentado e vivido pelos fieis e devotos. A Festa é uma das diversas celebrações que a população cultiva anualmente e que simbolizam espiritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e da vida cotidiana que mantém fortes traços de africanidade e este é um aspecto que nos atraiu nessa manifestação religiosa, pois não se perderam no tempo, mas adquiriam novos significados locais.

PALAVRAS-CHAVE: Catolicismo Popular, Festas Religiosas, Divino Espírito Santo.

ABSTRACT: Among the various forms of concrete Catholicism, there is popular Catholicism and its expressions, brought to Brazil through the poor Portuguese and established mainly in rural areas, marked by its porosity in relation to the relationship between the detribalized Indians, the poor settlers, the ex-slaves and all kinds of mestizos. The central element of the popular experience of Catholicism is the saint, whose popular conception goes beyond the notion preached by the Church. In Monte do Carmo, Tocantins, the Party of the Divine Holy Spirit is one of these ritualistic and symbolic experiences and manifestations in the sacred space of the city, built around the Nossa Senhora do Carmo Church. The purpose of this article is to understand the construction of the

sacred space from the Party and its multiple dimensions. We define participant research in all moments of the party organization as a methodological strategy and as a way to allow interaction with all the actors involved. Throughout the Party, Catholicism, either as an experience with the sacred or through mystical symbolism, expresses itself or is objectified by what has been experienced and lived by believers and devotees. The Party is one of the many celebrations that the population cultivates annually and that symbolize spiritually the experience of the work, the religiosity, the entertainment and the daily life that maintains strong traits of africanity and this is an aspect that attracted us in this religious manifestation, since it does not lost in time, but acquired new local meanings.

KEYWORDS: Popular Catholicism, Religious Parties, Sacred Space.

INTRODUÇÃO

No Brasil, considerado o país com a maior população católica em termos globais, os fenômenos religiosos exibem contornos variados, porém vinculados ao subjetivo, imaginário e imaterial, provendo o que o mundo profano não é capaz de prover.

Neste sentido, Azevedo (1966) dividiu o catolicismo em quatro vertentes, sendo a primeira denominada de formal (praticado conforme as normas eclesiais), a segunda de tradicional (identificado, mas não praticado), a terceira de cultural (independe de dogma ou conduta) e a quarta de popular (vinculado às comunidades rurais tradicionais).

Independente do olhar antropológico, sociológico ou histórico, religião e sociedade se mesclam em torno da cultura, uma vez que ela organiza, explica e determina a natureza e as relações entre seres humanos e a divindade, ou seja, a religião é apenas uma dimensão da cultura. Aqui, neste estudo, sobressai a cultura popular que, quando revestida de sacralidade, transforma tradição em fé, e festa em devoção.

A cultura popular, de acordo com Santos (2008), não prescinde de mediações, como as normas, a lei ou os costumes e uma festa ou festejo se constitui numa das vias no estabelecimento de mediações da humanidade. A festa é uma forma de recuperar a imanência entre o criador e as criaturas, a natureza e a cultura, a vida e a morte, e isso se dá através da música, da alimentação, da dança, dos mitos e das máscaras.

No município de Monte do Carmo, no Tocantins, a Festa do Divino Espírito Santo é uma destas vivências e manifestações da cultura popular, com forte conteúdo ritualístico e simbólico que acontece no espaço sagrado da cidade, construído no entorno na Igreja Nossa Senhora do Carmo.

Na geografia as festas religiosas populares são constituídas no campo da Geografia Cultural no sentido de se estabelecer, entre outras propostas, a geograficidade das manifestações religiosas e culturais (RAMOS e MASSOQUIM, 2013). A proposta deste artigo é compreender a importância da festa do Divino Espírito Santo em Monte do Carmo, no estado do Tocantins, como um fato social que se projeta nas manifestações culturais tradicionais, indispensáveis para se conhecer os elementos

culturais presentes na festa e identificar qual a sua função enquanto atividade cultural e socioeconômica no município.

Festas Religiosas Populares e Geografia

As festas religiosas populares e tradicionais proporcionam diferentes momentos que vão da alegria pessoal ao êxtase coletivo, do momento de agradecimento à realização da promessa, e da integração da fé e da devoção na celebração ritual.

Como manifestação da fé, a festa promove a integração da população rural no espaço sagrado urbano, permitindo as trocas simbólicas entre cultura popular e religião, originando as hibridações das manifestações tradicionais rurais que convidam o público “da cidade” para os festejos.

Para o povo da roça, sair dela e ir para a cidade, significam sair de um mundo de relações camponesas específicas, muitas vezes indesejadas e, para sobreviver sem perdas na rede de trocas e de significados, criou as danças, os versos e os gestos (BRANDÃO, 1981).

Concomitante ao processo de colonização surgiu no Brasil uma nova forma de manifestação cultural religiosa quando o catolicismo português combinou-se aos rituais religiosos africanos e indígenas. Com a perspectiva de “catequizar” os indígenas, a Igreja permitiu o surgimento e o enraizamento de práticas populares como, por exemplo, vinculando um santo católico às festas populares realizadas pelos escravos e índios com a intenção de apropriar-se da manifestação como elemento evangelizador.

Como as empreitadas católicas não eram suficientes para atender a todos os povoados e comunidades que se desenvolviam no interior do Brasil Central, instituíam-se rotas que, ao serem percorridas, marcavam os momentos de festejos por onde passavam os grupos de padres e freiras fazendo as desobrigas (uma vez por ano, realizavam-se casamentos, batizados e demais ritos católicos na localidade), “purificando” e “livrando do pecado” os povoados, até a próxima visita no ano seguinte, quando o processo se repetia (NASCIMENTO, 2002).

A essa prática do catolicismo, Queiroz (1968) denominou “catolicismo rústico”, conceito este que representava as hibridações, de acordo com Canclini (2006), entre os elementos da cultura portuguesa com os das culturas indígena e negra em povoados e comunidades quase totalmente isolados e que deram condições ao surgimento das tradições do homem do campo.

Considerando a Geografia enquanto estudo dos processos de transformação do ambiente na busca da melhoria das condições de vida dos grupos sociais, podemos discutir as festas religiosas populares no contexto da dinâmica da paisagem. A paisagem geográfica ou cultural deriva da ação humana, ao longo do tempo, sobre a paisagem natural. Para Santos (1985), a sociedade é entendida como totalidade social e, desse modo, é preciso ir além dos aspectos visíveis e da aparência para que se

compreenda a produção espacial.

Se aceita a idéia de que uma paisagem congrega cultura e natureza, como afirma Sauer (1998, p.9), “a paisagem cultural é modelada a partir de uma paisagem natural por um grupo cultural”. A cultura é “o agente, a área natural é o meio, a paisagem cultural é o resultado” (SAUER, 1998, p.9) e, a partir disso, ao analisarmos as festas religiosas populares e examinarmos o comportamento da sociedade por elas assistidas, entende-se que há prazer em suas manifestações, o que confirma a existência de sentimento (RAMOS e MASSOQUIM, 2013).

A população de Monte do Carmo, por residir num município de pequeno porte e com poucos recursos e agentes para fins empregatícios, pertence na sua maioria, à classe trabalhadora. As atividades econômicas e sociais locais são desenvolvidas no setor primário, pelos agricultores de soja, pelos agricultores familiares e criadores, no setor terciário por comerciantes locais e funcionários públicos. São estes atores que, por estarem abertas ao lazer, que organizam e estruturam as manifestações populares religiosas e que trazem consigo um caráter ideológico, pois a comemoração é um ato de manter algo que ficou na memória coletiva.

A festa do Divino Espírito Santo de Monte do Carmo acontece em locais públicos, e, assim como todas as festas, se constitui no reflexo do ser humano que busca respostas para a sua precariedade na vida, confirmando as palavras de por Ikeda e Pellegrini (2008, p. 207), “as festas populares são constituídas como um dos variados elementos que compõem a dimensão simbólica produzida e também reproduzida com base nas relações e materialidades do espaço geográfico”.

Os lugares onde as festas acontecem são simbólicos e repletos de significados e significantes, mas não são simplesmente fundados ou construídos, mas, ao contrário, de acordo com Rosendahl (2003), são reivindicados, possuídos e operados pela comunidade. Mas, para Norton (2000 apud TERRA 2010, p. 13), “os grupos culturais podem afirmar sua identidade ao lugar, intencionalmente ou não, de modo que o lugar tenha uma identidade simbólica, sendo escolhido, em detrimento de outros, para a prática da festa”.

As festas trazem consigo características próprias que conformam o espaço, transformando-o num lugar exclusivo que, ao ser humanizado, torna-se diferente do restante, exigindo, para isso, que ali sejam realizados ritos ou gestos que sejam suficientes para tal.

Território e Lugar Sagrado

As abordagens que tratam dos espaços de vivência, de experiência e de representação, sobretudo, as simbólicas, ganharam corpo teórico na geografia nos últimos anos.

Em termos de entendimento teórico, Gil Filho (2008, p.28) afirma que “o resgate

do sagrado é a tentativa de encontrar o âmago da experiência religiosa”, originando uma união direta entre o ser religioso e sua prática (RAMOS e MASSOQUIM, 2013) concluindo que essa idéia de sagrado entendido como forma de conhecimento de mundo e se constitui numa alternativa à razão como uma via interpretativa do significado da uma dada realidade (RAMOS e MASSOQUIM, 2013).

Aqui, localizamos o sagrado entre a racionalidade dos materiais simbólicos e a irracionalidade do sentimento religioso, sendo que o rito garante essa ambivalência presente na prática do sagrado. O rito é posto no centro da concepção do sagrado e torna-se o próprio evento do princípio hierofânico (RAMOS e MASSOQUIM, 2013). Completando essa ideia, Rosendahl (2002, p.27) afirma “o ser humano, ao aceitar a hierofania, experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado [...] uma disponibilidade ao divino”.

O sagrado existe para quem dele participa e dele experimenta, pois ele só se realiza na sua qualidade de fenômeno religioso quando conectado a um momento religioso, e isso só é possível quando ocorre a inserção do indivíduo nessa realidade (RAMOS e MASSOQUIM, 2013). A partir desse entendimento é aceitável sugerir uma abordagem onde é possível perceber o surgimento de uma dualidade na construção do espaço em sua acepção hierofânica: a partir da vivência religiosa, de um lado, constrói-se um espaço sagrado carregado de sentimentos religiosos e hierofanias e, em oposição a ele, em seu entorno, opera-se um espaço profano. Neste espaço sagrado que Rosendahl (1997) vai estabelecer dois elementos: o ponto fixo (sagrado) e o seu entorno (profano).

Para Ramos e Massouquim (2013, p.05), as festas religiosas populares, de cunho católico, “promovem a ocorrência dessa dupla espacialidade que se amalgama em determinados contextos espaciais e temporais”. Nestas festas, seguindo a proposta de Eliade (1998), o espaço sagrado se estabelece na reprodução da hierofania primordial que o sacraliza. Para Ramos e Massouquim (2013, p.05), essa ocorrência “dá-se nos objetos ou nas pessoas, e de certa forma, a hierofania é vivenciada por meio de uma separação entre o espaço sagrado e aquele designado por profano - o entorno”.

Para estas autoras, o espaço da festa se traduz na convergência e na coexistência de múltiplos significados produzidos pelo ser religioso ao passo que para Eliade (1999), o tempo litúrgico representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar em um passado mítico. A vivência das pessoas, devotas ou não, na festa lhes proporciona um afastamento, mesmo que momentâneo, do tempo e do espaço profano e a inserção nas dimensões que designam os sentidos míticos sagrados (RAMOS e MASSOQUIM, 2013). O ordenamento do tempo e do espaço sagrados permitem as continuidades dos espaços profanos, uma vez que a principal função social de uma festa é a de espaço organizativo das coletividades.

Religião e Festa em Monte do Carmo

Para Bourdieu (1998), a religião contribui para o pensamento e estruturação da percepção do mundo social, e seu desenvolvimento liga-se ao desenvolvimento da cidade, numa oposição entre cidade e campo, urbano e rural, clerical e popular.

Nesse sentido, temos várias interpretações dos bens simbólicos religiosos, que geram conflitos no campo religioso, bem como reinterpretações dos atores neste cenário da festa. Brandão (1981) reconhece que em todos os setores de produção, circulação e consumo de símbolos e significados religiosos, estabelecem-se relações de poder entre indivíduos e grupos sociais, dentro e fora do espaço sagrado e dos rituais da festa.

Entre os promotores da festa - prefeito, autoridades municipais, comerciantes, padre e festeiros - são celebrados acordos, por vezes em meio a conflitos, pelo direito de uso de caráter profano da festa sagrada e pela distribuição do poder de controle da organização da festa.

A instituição Igreja mantém o controle dos fiéis e dos sacerdotes para que não haja ruptura e perda do privilégio de ator principal da festa. A contribuição da Igreja está em instituir uma ordem lógica (e não mítica) para a sustentação da ordem simbólica, associando a ordem política, transformando o absoluto em relativo e legitimando o arbitrário, ao educar para uma “lógica religiosa” e perpetuando as relações básicas da ordem social.

A Festa do Divino Espírito Santo, em Monte do Carmo, Tocantins, é uma das diversas festas populares associadas ao catolicismo rústico que acontecem no interior do Brasil. Na festa observamos a existência dessa forma de catolicismo rústico, que se caracteriza, como formas de religiosidade populares católicas desenvolvidas em comunidades rurais que vivem numa economia de subsistência e baseadas em festas coletivas, danças e rezas, sem a participação de representantes oficiais da Igreja e com forte apelo ao culto de santos e padroeiros (QUEIROZ, 1968).

Esta forma de catolicismo nasceu de acordo com Monteiro (1974), de duas situações que se complementam: de um lado as atribuições que a Igreja emprestou aos leigos e, de outro, em resposta a esta autonomia em relação ao catolicismo oficial, que pode ser observado nas práticas mágico-religiosas curativas e na tradição das festas dos padroeiros locais que tornavam dispensável a presença dos representantes eclesiais para que os cultos se realizassem. Esse catolicismo volta-se para a vida na roça onde, mesmo sem a interferência da Igreja, nasce e se mantém uma relação direta com o sagrado que consola, cura e provê. Brandão (1981, p. 149), afirma que “a lógica do religioso popular reconstrói, com os mitos de origem, a própria legitimidade do estatuto sagrado das danças para o santo”.

Em Monte do Carmo a festa do Divino Espírito Santo acontece no interior do

evento conhecido popularmente como “Festejos do Carmo”, que acontece no mês de julho, mantendo a tradição das desobrigas. Estes “Festejos”, como são popularmente chamados, constitui-se da Festa da Padroeira da cidade, Nossa Senhora do Carmo, seguida pela festa do Divino Espírito Santo, popularmente denominada de festa dos “brancos” e, na sequência, da Festa de Nossa Senhora do Rosário, a “festa dos negros”.

De acordo com os moradores, a junção das três festas ocorreu devido às grandes dificuldades de locomoção dos moradores da zona rural para a cidade associado à falta de padres para as celebrações num período histórico momento que o município ficou desassistida religiosamente, pois não tinha a presença de padres de forma permanente. Nessa época, os padres só podiam cumprir com os trabalhos de acompanhar os festejos religiosos nos meses de dezembro, janeiro, fevereiro e julho. Por isso, passou-se a festejar Nossa Senhora do Carmo, Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do Rosário no mês de julho. Essa junção, de acordo com os moradores, aconteceu há pelo menos 80 anos, tendo como principal objetivo oferecer uma maior comodidade de locomoção dos festeiros e também para garantir a participação de um maior número de pessoas.

Estes Festejos eram organizados pela população rural que se dirigia ao núcleo urbano do município, onde se localiza a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, para os festejos, transformando o seu entorno, pelos seus ritos, ritmos, cantos, ladainhas e gestos de devoção e fé, num território sagrado. Ao longo do tempo estes festejos se transformaram num acontecimento urbano, dominado por interesses e conflitos tanto das instituições católicas como políticas, que veem na tradição do catolicismo rústico um investimento turístico de alta rentabilidade para a região.

São os moradores da cidade que centralizam as operações da organização da Festa, controlada pelo Imperador daquele ano, e que participam ativamente da festa.

A Festa do Divino tem origem em Portugal, mas a de Monte do Carmo difere de outras festas realizadas no Brasil, pela forte influência das missões dominicanas que foi decisiva na formação desta tradição: padres dominicanos percorreram o interior do antigo Norte Goiano, atual Tocantins, no final do século XIX e metade do século XX para a realização das desobrigas, atividades eclesiais e sociais, num processo de interseção e transação simbólica.

Durante a Festa do Divino, a cidade de Monte do Carmo se transforma num palco de ação teatral ampla e abrangente de cada indivíduo que a habita, ao ponto de tornar-se alvo da ação política de mobilização das grandes massas (DIAS, 1992). Ao mesmo tempo, se transforma na fonte da criação cultural e identitária, como o local de origem de certo caos e matriz de uma nova vitalidade e referência cultural em nível regional (SEVCENKO, 1992).

Monte do Carmo se constitui no espaço público que consente a ação política na contemporaneidade, e também como espaço simbólico da reprodução de diferentes concepções de cultura, da intersubjetividade que mobiliza sujeitos na produção dos

espaços cotidianos, entre eles, o território sagrado onde se realiza a Festa do Divino (SERPA, 2007).

FOLIÕES E FESTEIROS DO DIVINO

A festa do Divino se compõe de muitos elementos, símbolos e atores, que ditam a dinâmica do evento. Como símbolos, temos a bandeira, o conjunto das folias, os cânticos ou ladainhas e os louvores. Como atores, os foliões, o Imperador e a Imperatriz, o Capitão do Mastro.

A Folia do Divino, na pessoa do Alferes, carrega a bandeira vermelha com uma pomba branca, de pés e bicos vermelhos, que traz no seu bico um ramo verde. O ramo verde simboliza o alimento e a cor vermelha significa o amor e o ardor missionário para levar adiante a boa nova do reino de Deus. A pomba é o ícone do culto ao Divino que, para os cristãos, representando o Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade. Os moradores costumam pendurar fitas em cores distintas na bandeira, representando os sete dons do Espírito Santo.

De acordo com Messias (2010), a Bandeira do Divino Espírito Santo é portadora de bênçãos, e deve ser reverenciada de joelhos, com beijo e o sinal da cruz que, segundo os moradores, é o símbolo maior, fruto de herança religiosa, considerada instrumento de veneração e de profundo respeito, claramente observado pelas atitudes das pessoas que fazem reverência, tiram o chapéu e dobram o joelho para beijá-la, envolvendo-se em suas fitas.

O Imperador e a Imperatriz são os “donos” a festa, responsáveis pela sua realização, seja na coleta de ofertas, organização da Casa do Imperador, das comidas e bebidas oferecidas a população e pelos atos simbólicos e religiosos ao longo da festa. O Capitão do Mastro é o responsável pela ordem e bom andamento da festa e tem sua importância marcando o início e final da festa, com o levantamento e derrubada do mastro que tem ao alto a bandeira do divino.

A Folia é composta por um grupo de homens, os foliões, que, segundo a tradição, representam os doze apóstolos de Jesus Cristo, e é assim que a comunidade os vê. Os foliões são homens tementes a Deus, em estado de graça, tocam seus instrumentos, cantam e dançam com alegria. Esses mesmos homens carregam nos ombros e nos corações a maior parte da tradição e devoção, levando aos lares sertanejos a alegria e a congregação espiritual e tradicional. Levam aos devotos do sertão as bênçãos e os poderes do Divino Espírito Santo tendo também o propósito de recolher donativos para a realização dos festejos na cidade.

A folia é estruturada em funções: o alferes (o portador da bandeira, organizador da folia e responsável pela convocação dos foliões), despachante (responsável por toda dispensa da folia), violeiros (cerca de dois), caixeiros (cerca de dois), cantadores (de quatro a doze, que transmite as mensagens do divino ao fieis devotos através dos cânticos) e arrieiros (dois a três, responsáveis pela quadra dos donativos, das

bagagens e dos animais de transporte dos foliões)

Em Monte do Carmo existem duas Folias, a Folia de Cima e a Folia de Baixo. Moradores relataram que em tempos mais antigos, existiam três Folias, mas se reduziram a apenas duas.

A saída das Folias acontece no domingo de Páscoa, no final da tarde, após a reunião dos foliões e devotos na igreja local para receber as bênçãos da caminhada e fazer suas atribuições com fé, alegria e cuidado. O tempo do giro depende do calendário estabelecido para os Festejos, em julho, mas geralmente não ultrapassa de trinta dias. Ao sair da igreja, as duas Folias seguem para a praça central onde os devotos pedem as bênçãos as bandeiras e depois seguem para o seu giro, procurando o primeiro pouso.

Existe um ritual para o pouso das folias, marcado por cânticos e louvores acompanhados dos instrumentos musicais e bênçãos da bandeira. Existem cânticos para pedir licença para adentrar a casa, para louvor ao Divino, para agradecimento pelo alimento, entremeados por orações e, ao final, uma roda de musica para divertir, a dança da suça ou sucia.

Ao final dos giros, as duas folias adentram a cidade, uma de cada lado, recebidas com festa pelos moradores, e se encontram diante da igreja, fazendo saudações e vênias com as bandeiras, circulando, cada Folia, três vezes o templo religioso, uma no sentido horário e outra no sentido anti-horário. Neste momento, o Imperador, a Imperatriz e o Capitão do Mastro se preparam para receber as coletas e donativos arrecadados pelos foliões nos giros, fato que acontece com saudações e reverências as autoridades, sempre seguidos de cânticos e vênias, constituindo-se num ritual carregado de simbolismos.

À noite o cortejo do Imperador do ano anterior, seguido da Imperatriz, sai da Casa da Festa e em romaria, segue para a casa do Imperador e Imperatriz atuais e, lado a lado, os dois casais reais seguem para a igreja, onde o Imperador atual é coroado e inicia-se o seu reinado, com a função de organizar a s folias e a festa do ano seguinte. Após a coroação realiza-se uma missa e, em seguida, todos os participantes seguem para a Casa da Festa, onde são distribuídas comidas, bebidas e realiza-se a festa, com muita musica e dança que dura a noite inteira.

O Sentido-Significado do Festejo em Monte do Carmo

A festa do Divino Espírito Santo no Brasil, e nesse artigo, em Monte do Carmo, ganha importância no sentido de estabelecer uma relação de proximidade e vínculo territorial dos santos aos territórios ocupados num processo de territorialização da Igreja Católica e organizados sob a perspectiva do reino de Portugal.

Festas católicas populares como a do Divino se constituíram no contexto da mineração e das atividades agropastoris na ocupação do território e na organização de

uma cultura religiosa de comemorações aos santos e padroeiros (SILVA e D'ABADIA, 2014).

Uma divindade estabelecida pela Igreja Católica para cada município, organizadas em um calendário de eventos, levaram e levam inúmeras pessoas a se envolverem de forma direta e indireta com as festas comemorativas que homenageiam os santos de maneira geral e os padroeiros (SILVA e D'ABADIA, 2014).

Ao longo do tempo é comum que estas festas se apresentem ressignificadas, com nova importância e valor, como se verifica no sentido de espetáculo que a festa do Divino Espírito Santo de Monte do Carmo, que adquiriu contornos de um universo coletivo diversificado e não mais comunitário, com as imposições do mercado sobre as festas antigas, tendendo para o espetáculo.

Embora a festa siga na direção do espetáculo, a participação da comunidade ainda é muito grande e é ela mesma que constrói o espetáculo, estrutura e organiza cada etapa para que seja um espetáculo maior e melhor que o ano anterior. Essa parcela da comunidade é aquela que, efetivamente, praticava e pratica a festa e oferece a coletividade (conjunto de pessoas, não se trataria mais de comunidade), o que de melhor consegue realizar.

A festa que se funda na constituição de uma memória ressignificada nos dias atuais, mas ainda guardada no sentido simbólico, fato que permite aproximar a comunidade local e os elementos externos, seus frequentadores (SANTOS, 2008). Apesar destas transformações, as singularidades ou especificidades dos lugares e dos momentos da festa permitem a compreensão dos significados simbólicos e dos valores identitários (LOBO, 2006).

Esta festa se constitui num espaço de socialização e pertencimento dos moradores, dos organizadores, dos devotos e dos participantes, ou seja, é um elemento aglutinador de pessoas, sendo um espaço de múltiplas vivências e experiências do humano, agregando valores, tradições e elementos contemporâneos em cidades que participaram do ciclo de mineração do antigo norte goiano (SILVA e D'ABADIA, 2014).

CONSIDERAÇÕES

A festa religiosa popular do Divino Espírito Santo em Monte do Carmo, Tocantins, delimita as múltiplas espacialidades e, principalmente, determina o espaço simbólico da fé e da devoção. É este espaço religioso que permite a conservação das práticas religiosas que promovem a continuidade e reforçam os laços indeníveis dos participantes.

As territorialidades produzidas pela festa são vivenciadas por meio de experiências que se revelam com a ocorrência do sagrado, onde os participantes se permitem, em seus atos de devoção e fé, compartilhar de inúmeras revelações hierofânicas ao longo dos rituais e manifestações de fé.

As diferentes manifestações do sagrado ao longo da festa se dão através da

ritualística específica, como a elevação do mastro do Divino, com a bandeira no seu ponto mais alto simbolizando o início das comemorações e a sua derrubada, ao final do evento. Além disso, a bandeira, saudada e consagrada e todos os atos de devoção e fé a ele atribuídos e executados, o cortejo do casal imperial e a missa em devoção do Divino Espírito Santo são exemplos de momentos que permitem as manifestações do sagrado.

Mas a ligação espacial e territorial com a identidade religiosa se realiza com e a partir da festa religiosa através dos símbolos, das ações e dos sentimentos que a constituem, principalmente onde se praticam a devoção.

As observações realizadas durante a festa estudada indicam que o sagrado institui a manifestação do próprio espaço sagrado, onde a festa, seus símbolos, seus ritos e rituais e atos de devoção e fé se constituem como elementos capazes de reforçar a identidade territorial.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Thales de. **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo: Cultura e situação racial no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo; Perspectiva, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes, 1981.

CANCLINI, Néstor Garcia. Introdução à edição de 2001. In: **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Hermenêutica e Narrativa (Prefácio). In: SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

_____. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo. Martins Fontes, 1999.

GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado; estudos em geografia da religião**. Curitiba, IBPEX, 2008.

IKEDA, Alberto Tsuyoshi; PELLEGRINI FILHO, Américo. Celebrações populares: do sagrado ao profano. In: **Centro de Estudos e Pesquisas em Educação e Ação Comunitária. Terra Paulista: Histórias, artes, costumes**, v. 3, Manifestações artísticas e celebrações populares no Estado de São Paulo. São Paulo: Imprensa Oficial; CENPEC, 2008.

LÔBO, Tereza Caroline. **A Singularidade de um Lugar Festivo: O Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis**. Dissertação (Mestrado em Geografia) Instituto de Estudos Socio-Ambientais, UFG, Goiânia, 2006.

MESSIAS, Noeci C. **Religiosidade e devoção: as festas do divino e do rosário em Monte do Carmo e em Natividade – TO**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, 2010.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século: Um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. **A festa vai à cidade: uma etnografia da romaria do Divino Pai Eterno, Goiás**. [Texto originalmente publicado na revista *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2002]. Núcleo de Antropologia Urbana da USP [online]. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 2002. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/Nascimento1.html>>. Acessado em: 20/01/2019.

NORTON, W. **Cultural Geography: themes, concepts, analyses**. Oxford University Press. 2000
QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo: Universidade, 1968.

RAMOS, T. M. de A.; MASSOQUIM, N. G.. As festas populares na dinâmica da paisagem de Icaraíma e a aplicação no ensino da geografia. **OS DESAFIOS DA ESCOLA PÚBLICA PARANAENSE NA PERSPECTIVA DO PROFESSOR PDE**. Volume I, Versão *On-line*. Governo do Estado do Paraná. Secretaria de Estado de Educação. 2013.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, I. E; CORRÊA, R.L; ROSENDAHL, Z (orgs). **Explorações geográficas**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1997.

_____. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. 2ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

_____. Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.

SANCHIS, Pierre. Ainda Durkheim, ainda a religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (org.). **A Religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SANTOS, Milton. **Espaço e Método**. São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, R. J. Gaúchos e Mineiros do Cerrado: metamorfoses das diferentes temporalidades e lógicas sociais. Uberlândia: EDUFU, 2008.

SAUER, Carl O. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

SERPA, Ângelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SILVA, A. A. V; D'ABDIA, M. I. V. A Geografia e o Sagrado: Festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás. **Ateliê Geográfico - Goiânia-GO**, v. 8, n. 3, p.198-214, dez/2014.

TERRA, Ana Carolina Lobo. Festas populares: simbolismo, trajetória e possibilidades na geografia cultural. **Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities research medium**, Uberlandia, v. 1, n. 2, p. 211-227, jul./dec. 2010. p.13. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3638705.pdf>. Acesso em 09/01/2019.

FESTA DE SANT'ANA: UMA CULTURA COMO CRENÇA NA CIDADE DE PONTA GROSSA – PR

Denise Pereira

(CESCAGE - UEPG)

Mestranda em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) / Brasil. Bacharel e Especialista em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa.

O artigo leva em consideração a importância da festa religiosa mais popular na cidade de Ponta Grossa – Pr, a Festa de Sant'Ana que, como toda festa, é um cenário privilegiado para observações, pois possui elementos próprios da cultura popular. Esta festa, que permeava toda a sociedade local e era comemorada desde a primeira metade do século XIX, é considerada como a maior celebração religiosa da região. Trabalhamos com o período que apontado romanizador entre 1930-1965. Esse período foi marcado por algumas formas de mudanças no chamado catolicismo tradicional, de herança portuguesa, que aos poucos foi substituído pelo catolicismo romanizado. Analisamos como a Igreja, através de seu prelado, reagiu à festa popular e, simultaneamente compreendemos a representação simbólica dessa prática cultural

no campo religioso. Deste modo, procuramos através dos artigos do Diário dos Campos, jornal local, de um lado demonstrar algumas formas de continuidades e mudanças do catolicismo popular, por outro lado, buscamos mostrar as estratégias de controle e tolerância exercidas pela Igreja.

PALAVRAS-CHAVES: festa, catolicismo popular, romanização

A cidade de Ponta Grossa, situada no centro sul do Estado do Paraná, teve suas origens vinculadas à movimentação de tropas de mulas vindas do Rio Grande do Sul com destino à Feira de Sorocaba, no Estado de São Paulo.¹ E ao longo das décadas, de maneira lenta e progressiva, foram sendo incluídas outras atividades, tais como: criação de gado, produção de erva-mate, comércio de madeira e principalmente a ferrovia.

A instalação da ferrovia abriu para a cidade os mercados do interior, ao mesmo tempo em que pôde, com facilidade, importar as matérias primas de seus produtos. Permitiu maior integração à economia nacional, estimulou o estabelecimento de pequenas e médias fábricas que industrializavam, armazenavam

¹ A cidade constitui-se num ponto de passagem a todas as pessoas que cruzavam o Paraná. Os tropeiros tiveram sempre Ponta Grossa como um dos seus principais pontos de passagem e estadia ao longo da viagem entre o extremo sul do país e o interior de São Paulo. (CHAVES, 2001, p. 29)

e comercializavam os produtos transportados pela ferrovia. A estrada de ferro sem dúvida, atraía trabalhadores das cidades paranaenses, de outros estados e também estrangeiros. A grande quantidade de pessoas oriundas de diversas localidades fez crescer o quadro populacional de 5 mil habitantes na última década do século XIX para 30 mil habitantes na década de 1930.

A década de 1930, além do forte crescimento populacional, pode ser caracterizada como um momento de grandes transformações, pois as ruas centrais foram alinhadas, iluminadas, alargadas, pavimentadas e também receberam bueiros, bocas-de-lobo e canteiros centrais, que serviam de divisórias para orientação dos sentidos do tráfego de veículos; as calçadas receberam meios-fios; as praças foram arborizadas e ganharam um inicial paisagismo.

No ponto de vista da religiosidade também ocorreram transformações, Ponta Grossa passou a ser Sede da nova Diocese do Paraná, pela Bula *Quum in dies numerus*, do Papa Pio XI, provida com a chegada de Dom Antônio Mazzarotto, de formação romanizadora, homem culto, famoso pela erudição e eloquência, adequado às novas responsabilidades determinadas pela Santa Sé. A criação de novas dioceses eram um dos objetivos da romanização.

O processo de romanização no Brasil, que começou no século XIX e se afirmou no XX, tinha como meta restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia dos fiéis e formar um clero zeloso e exemplar, por meio do qual as crenças e as práticas religiosas se moldassem à fé católica apostólica e romana (OLIVEIRA, 1976, p. 131), e principalmente substituir o catolicismo popular. De herança portuguesa, com forte devoção aos santos, crença em milagres, romarias, festas com manifestações que se aproximavam das pagãs, com exageros de bebidas e comidas, procissões, cantorias, enfeites e bailes.

Nesta conjuntura, a cidade de Ponta Grossa sede da nova Diocese do Estado do Paraná, realizava a maior celebração religiosa da região, a festa de sua padroeira – Sant’Ana, engendrada no catolicismo popular, envolvia grande parte da sociedade local, comemorada desde a primeira metade do século XIX e considerada a maior celebração religiosa da região.

Deu-se o encontro de uma festa do catolicismo popular e um bispo romanizador, que não aprovava estes rituais profanos e deixava sua postura muito clara nos sermões e nas Cartas Pastorais.² As pastorais eram uma das maneiras do prelado comunicar-se com a comunidade, pois normalmente eram lidas pelos sacerdotes nas igrejas após a missa.

O prelado tinha a missão de evangelizar e também, devido à sua formação, não aceitar os rituais profanos da Festa de Sant’Ana. Ao mesmo tempo compreendeu que a mesma era conhecida e reconhecida pelo ponta-grossense; isto fez com que ele fizesse progressivamente algumas mudanças, para cristalizar a romanização.

² São trinta e seis Cartas Pastorais, escritas anualmente.

Através de pesquisas anteriores (PEREIRA, 2006; 2008), percebemos que o bispo reorganizou a estrutura religiosa dentro do catolicismo romanizado e também modificou a maior manifestação religiosa da cidade, a Festa de Sant'Ana.

A partir desses pressupostos buscamos, entre várias ações, analisar como o prelado reagiu e interferiu na festa popular investigar se a Festa de Santa'Ana foi um espaço/tempo privilegiado para a romanização; identificar as ações, estratégias e tolerâncias do prelado, para assim romanizar a população ponta-grossense através dessa festa do catolicismo popular.

A festa de Sant'Ana teve uma grande importância sócio-cultural, era a maior festa tanto da cidade como da região e envolvia todos os segmentos da sociedade. Fez parte da cultura ponta-grossense por muitas décadas. Certeau considera que toda atividade humana pode ser cultura, mas ela não o é necessariamente ou, não é forçosamente reconhecida como tal, pois, *“para que haja cultura, não basta ser autor das práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza”*. (CERTEAU, 1994, p.142)

Nas últimas décadas do século XX, a história abriu-se a “outros saberes”, passando a observar diversas formas de manifestações culturais dada à amplitude do conceito de cultura, como explica Burke,

Até o século XVIII, o termo cultura tendia a referir-se à arte, literatura e música (...) hoje, contudo seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo “cultura” muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido em uma dada sociedade, como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante. (1989, p. 25)

Esses avanços contribuíram para o interesse do historiador pela festa, que até então era apenas objeto de estudo dos folcloristas e dos antropólogos. No entanto, do ponto de vista cultural, as festas são um cenário privilegiado para observações, pois possuem função integradora, expressam os valores da população e estabelecem uma identidade coletiva.

Para Soihet (1992, p. 46), em medida diversa e de acordo com a modalidade, na festa estão presentes aspectos expressivos do universo cultural dominante; por outro lado encontram-se imbricados elementos próprios da cultura popular, com suas tradições, seus símbolos, suas práticas. A festa é um local de sociabilidade dos diversos grupos sociais.

Afirma Vovelle (1987, p. 246), que a festa é um importante campo de observação, pois é o momento em que um grupo projeta simbolicamente sua representação do mundo.

Segundo Davis (1990, p. 87), a festa possivelmente se constitui no elemento fundamental da vida coletiva, porque exprime com marcante intensidade as dimensões dos papéis sociais e o confronto dos símbolos que eles significam.

Partindo desses pressupostos refletiremos sobre a Festa de Sant'Ana na medida que permite uma interpretação dos valores religiosos dentro da cultura popular.

Compreendemos que toda festa é um cenário privilegiado para observações, pois possui elementos próprios da cultura popular, com suas tradições, seus símbolos e suas práticas.

A Festa de Sant'Ana, que fez parte da cultura popular de Ponta Grossa, era festejada desde a primeira metade do século XIX, quando a cidade foi elevada a Freguesia com o nome de Senhora Sant'Ana de Ponta Grossa, pelo Decreto Imperial, de 15 de setembro de 1823. Deste modo Sant'Ana tornou-se padroeira da cidade e oficializada a homenagem à santa (DIOCESE DE PONTA GROSSA, 1976, p. 50). Devemos dizer oficializada, pois a homenagem já havia começado quando construída uma capelinha abrigando um altar em honra a Sant'Ana e nele o vigário de Castro vinha esporadicamente realizar ofícios religiosos, a capela era vizinha da Casa da Telha, que estava localizada à margem da estrada das tropas e servia de pouso aos tropeiros (LOPES, 2000, pp. 130-131).

Essa devoção se transformava em grandiosa festividade movimentava toda a sociedade local e era ansiosamente esperada e aproveitada pelas possibilidades de diversões serem mais raras naquele período que hoje. *“A Cathedral está tendo a sua pintura renovada para as tradicionais comemorações. As principais ruas serão ornamentadas. A cidade toda se engalanará para as solenidades litúrgicas e para as festividades laicas”* (Diário dos Campos, 22/07/1937).

Como era um dos eventos mais esperados do calendário religioso-festivo da sociedade princesina, como o jornal denomina *“festa magna princezina”*, não se poupavam esforços para a realização da festa, no qual se procurava mostrar prestígio quer seja através das prestações de serviços, nas organizações, nos patrocínios ou até mesmo nas participações.

A festa era intercalada por rituais sagrados, aqueles celebrados dentro da igreja, como: as missas solenes, as novenas, as pregações; e os rituais profanos, realizados nas ruas e praça como: os bailes, cavalhadas, torneios de futebol, procissões, cantores e músicos, leilões, barraquinhas e fogos de artifício, entre muitas outras. Segundo Eliade, a porta da Igreja *“é o limiar que separa os dois espaços ao mesmo tempo, a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso”* (ELIADE, 1999, p. 24).

De acordo com Durkheim, os conceitos de sagrado e profano embora possam ser diferenciados, o primeiro como ritual representativo e o segundo como recreações coletivas, estão muito próximos, pois toda festa precisa de *“elementos recreativos”* para atingir uma *“efervescência”* e reavivar os laços sociais dos participantes e os rituais seriam uma forma de *“energia”* que reabasteceria a população (DURKHEIM, 1989, pp. 452-456).

Souza (2005, p. 348) afirma, as festas populares são caracterizadas pela imbricação entre o sagrado e o profano, cujo entendimento implica considerá-los em conjunto. Esse embricamento é visível no período de nossa baliza, tanto que, nos dias do novenário após cada novena – *“Parte religiosa”* encaminhava-se para a *“Parte Social”*, com diversões na praça defronte a Igreja.

Para essa “Parte Social”, também eram promovidos muitos outros momentos culturais entre os moradores da cidade, em espaços particulares, tais como: clubes, cinemas, teatros, estádios e jôquei. Esses momentos eram como uma válvula de escape para as tensões do cotidiano.

Todos esses rituais profanos, que caracterizavam um catolicismo popular, não eram aprovados por Dom Antônio, que deixava sua postura muito clara nos sermões e nas Cartas Pastorais. As pastorais eram uma das maneiras do prelado comunicar-se com a comunidade, pois eram lidas pelos sacerdotes nas igrejas após a missa. Em uma dessas disse,

demais a mais é necessário que se compreenda que a Religião não consiste em passeatas, que chamam de procissão, acompanhadas de ruidoso foguetório e de luzes artificiais. É preciso que se saiba que é uma acerba ironia e uma sacrilega irrisão, querer coroar uma festa religiosa com baile ou outros divertimentos profanos e perigosos, onde o homenageado é sempre e somente o demônio (CARTA PASTORAL, 1931, p. 8).

Para Dom Antônio a religião deveria estar voltada inteiramente para o evangelho, único modo de salvação. O prelado, ao sair em visita pastoral para conhecer sua comunidade, percebeu que era necessário doutriná-la,

[...] Encontrar-se entre os bons sertanejos quem ainda ignoram os Misterios da Sma. Trindade e Encarnação do Filho de Deus, sua Paixão e Morte, misterios estes cujo conhecimento é de absoluta necessidade para a salvação. A mais bella e necessária das orações, a quem foi ensinada pelos labios divinos de Jesus, o Padre Nosso, muitos há que ainda o não sabem de memoria. Quanto que nada conhecem da Sma. Eucaristia; quantos que a não recebem e se a recebem, recebem-na como quem absolutamente ignora a sublimidade do acto divino que pratica! (...) Se em todos os tempos, tanto para conservar a fé e os bons costumes, como para dilatal-os, foi mister ensinar o Evangelho, muito mais o é em nossas regiões em que pompeia a mais triste ignorancia religiosa, escasseiam os pregadores da verdade e formigam os hereges e os bruxos de toda casta, os quaes dissimulam a superstição e o erro (CARTA PASTORAL, 1931, p. 8).

Dom Antônio, bispo de seu tempo, não aceitava os rituais profanos da Festa de Sant’Ana, ao mesmo tempo compreendeu que a representatividade da mesma era conhecida e reconhecida, pois nas palavras de um cura da catedral do nosso período balístico (1930 – 1965) afirma que, a festa de Sant’Ana estava nos corações do povo ponta-grossense (DIÁRIO DOS CAMPOS, 18/07/1956). *“Nossa senhora de Sant’Ana é uma data tradicional na vida ponta-grossense. Suas festas constituem, mesmo, as mais solenes e mais entusiásticas de todas as que aqui tem lugar durante o período anual”*(DIÁRIO DOS CAMPOS, 26/07/1939). Principalmente porque foi construída social e culturalmente por códigos, signos e sistemas de símbolos (CERTEAU, 1994).

Através dessas considerações é possível afirmar que Dom Antônio utilizou o que Certeau denomina *“estratégias”* para realizar progressivamente algumas mudanças, para consolidar a romanização, para subverter algo que já estava estabelecido na comunidade, assim precisou planejar, isto é, saber, pensar e articular formas para transformar e/ou modificar a comunidade (CERTEAU, 1994, p. 46).

As mudanças foram percebidas em diversas matérias no jornal local “Diário dos Campos”, que se firmou ao longo da primeira metade do século XX como o principal órgão da imprensa da cidade.³ Uma das primeiras mudanças foi a presença de uma autoridade eclesiástica na comissão da festa, pois isso garantiria a Dom Antônio um maior controle das atividades,

A comissão organizadora das festas está composta do vigário Sebastião Carlos, Conrado Pereira Ramos, Terezio de Paula Xavier, Augusto Canto Júnior, Nicolau Bach, Vicente Frare e André Mulaski. (DIÁRIO DOS CAMPOS, 20/07/1939).

Dessa forma o bispo controlou a ritualização da festa, deixando-a mais “sagrada”. E outra mudança foi conciliar os momentos profanos com os religiosos e enfatizar os sacramentos; as missas tornaram-se numerosas,

[...] Às 7 horas – Na Catedral: Santa Missa, com comunhão geral das Associação Religiosas e fiéis. Às 8 horas – Na Catedral: Segunda Santa Missa. Às 10 horas – Na Catedral: Soleníssima Missa Pontifical celebrada por sua exa. revma. Dom Antonio Mazarotto, digníssimo bispo diocesano. (...). Após a procissão, na igreja, haverá benção do S.S. Sacramento (DIÁRIO DOS CAMPOS, 26/07/1950).

A missa não apenas representava o consenso católico, mas também o instituiu, com sua cosmologia e suas hierarquias. Nesse sentido, a missa era utilizada para constituir e manifestar o poder da igreja na festa reafirmando seu papel de mediadora entre os fiéis e o santo. Pois, as missas eram um meio importante para estimular, canalizar e controlar as emoções contidas dentro do catolicismo popular.

Além de sempre celebrar missa solene às dez horas, no dia do encerramento das atividades festivas⁴, procurou participar também das novenas. Em algumas ocasiões, pregadores de outras localidades eram chamados, “Especialmente convidados, pregação nas novenas e na Missa Pontifical, dois missionários claretianos vindos de Curitiba” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 24/07/1946); “Especialmente convidado, pregará na novena e na missa pontifical, o ilustre e renomado orador sacro Dom Plácido de Oliveira, OSB, do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 25/07/1950); “[...] Ocupará a tribuna sagrada o Revmo. Pe Mauro, Passionista, especialmente convidado” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 14/07/1962).

E, ao levar a evangelização para a população festeira, Dom Antônio reafirmou os valores e os conhecimentos da “verdadeira fé”, deixou explícito que isto fazia parte de seus deveres como bispo. E assim exortou

[...] obrigação principal nossa de ministros de Deus, é procurar com todo empenho

3 O Jornal Diário dos Campos foi fundado em 1907 como o nome de “o Progresso” e desde então se constitui no meio de comunicação mais conhecido da cidade. Em 1913 foi comprado por José Hofmann. Filho de importante comerciante russo-alemão, “Juca” como era mais conhecido, colocou-se pessoalmente à frente da redação do periódico e transformou-o numa espécie de porta-voz das idéias e dos valores difundidos na cidade, principalmente durante a primeira metade do século XX. (CHAVES, 2001, p. 34).

4 Segundo o Livro Tombo n.º 05 da Paróquia Sant’Ana, no ano de 1955, por motivo de ausência de Dom Antônio, que estava no Rio de Janeiro participando do Congresso Eucarístico, o encerramento da festa teve que ser prorrogado por cinco dias.

que as almas pelas quaes deu Jesus a vida, se deixem governar pelos seus preceitos e santificar pela sua graça e por este meio, que é o único, reine nellas tão clemente Senhor (CARTA PASTORAL, 1930, p. 10).

[...] Entre o homem e Jesus está, portanto, o organismo da Igreja e ordinariamente só por meio desse organismo é que se une o homem com Deus pela fé e pela graça. Não se vae a Deus senão por Jesus Christo; não se vae a Jesus Christo senão pela Igreja (CARTA PASTORAL, 1933, p. 5).

Ao adaptar os rituais sagrados à festa, D. Antônio tolerou os profanos, mas desde que fossem realizados após o momento sagrado/religioso, como o jornal registrou: *“todas as noites, após as novenas haverá leilões, quermesses e barraquinhas, abrilhantadas pela excelente Banda Lira Pontagrossense”* (DIÁRIO DOS CAMPOS, 20/07/1939), assim realizou uma forma de *“negociação”* (CHARTIER, 1995) com a comunidade católica, essa negociação aconteceu na medida em que entre o bispo e a população havia um fundo em comum: a própria religiosidade católica. Portanto havia limites nas discordâncias e respeito mútuo no contato.

A festa, mesmo com as progressivas mudanças de Dom Antônio, teve seu apogeu nas décadas de 1930-40 e era denominada de *“festa da cidade”*

A delicadeza e a fé das comemorações religiosas manifesta-se de forma particular em nossa cidade neste julho de evocações, quando as festividades da padroeira constituem o principal motivo da vida cidadina.

Nossa Senhora de Sant’Ana é uma data tradicional na vida pontagrossense. Suas festas constituem, mesmo, as mais solenes e mais entusiásticas de todas as que aqui têm lugar durante o período anual (...) a que toda a cidade assiste contrita e devotamente.

Hoje, finalmente, chegado o 26 de julho, a cidade comemora a festa de Sant’Ana. Essa festa – que perdeu parte do seu caráter de festa religiosa para se tornar festa da cidade – atinge, assim, (a) o seu apogeu (DIÁRIO DOS CAMPOS, 26/07/1939).

A representatividade da Festa de Sant’Ana para o ponta-grossense era tão forte, que o decreto n.º 35 de 22 de julho de 1946, do prefeito municipal Theodoro Pinheiro Machado, fez o 26 de junho, dia de Sant’Ana, padroeira da cidade, passar a ser feriado municipal

[...] conferindo que tradicionais festejos assinalam a passagem de efeméride tão grata à exaltação do sentimento religioso do povo pontagrossense, considerando que o poder público municipal, deve se associar e confraternizar com a alma popular externado à sua solidariedade (DIÁRIO DOS CAMPOS, 24/07/1946).

Mas, mesmo antes de ser decretado feriado, a população tinha um grande sentimento pela padroeira, como pode ser encontrado, ainda em matéria de 1934, *“[...] Hoje se rezarão diversas missas na Cathedral do Bispado, e a hora prefixada sahirá a procissão da padroeira de Ponta Grossa. Reiteiramos o pedido ao commercio para que cerre as suas portas, pelo menos depois das 10 horas”* (DIÁRIO DOS CAMPOS, 26/07/1934).

Devemos analisar que a maioria dos comerciantes eram os próprios patrocinadores

da festa, tais como: “Loja Marçal”, “Banco Nacional do Comércio”, “Banco do Estado do Paraná”, “Banco do Brasil”, “Casa Rosário”, “Casas Pernambucanas”, “Casas Marlene”, “Pharmacia Milka”, “Café Americano”, “PR-J2”, “Drogarias Minerva”, “Padaria Sant’Ana”, “Rosas e Cia Ltda”, “Loja São Sebastião”, “Fábrica Santo Antônio”, “Azim e Cia”, “Serraria Abraão Maia” entre outros.

No discurso do jornal Diário dos Campos, podemos encontrar ecos da percepção de cidade modelo, fazendo ligação com o já citado artigo “Sejam bemvidos, cidade para nela se morar”, de 1937

O grande dia da Padroeira de Ponta Grossa

Hoje é o dia consagrado a Nossa Senhora Sant’Ana, a excelsa padroeira de Ponta Grossa, aquela que tem, com suas bençãos e com proteção, contribuído para que os homens de boa vontade desse antigo domínio jesuítico do Pitangui, na fé que voltavam para o Criador, desenvolvam o labor perseverante que já erigiu uma grande e progressista cidade.

Do humilde burgo que nasceu no alto do espigão, ao lado da capela da Padroeira, Ponta Grossa transformou-se, de feito, nesta cidade pujante e galhada. Mas os seus filhos jamais deixaram em todos os tempos, de reverenciar sua augusta patrona.

E é assim que hoje, como nos anos idos, a cidade cessa a sua labuta cotidiana, acorrendo aos tempos para render graças à santa protetora.

DIÁRIO DOS CAMPOS comunga desse sentimento de fé e religiosidade do nosso povo. (DIÁRIO DOS CAMPOS, 26/07/1950).

As maiores alterações para inserir a festa nos moldes do catolicismo romanizado, foram realizadas na década de 1960. Como consta no livro Tombo da Paróquia Sant’Ana a partir do no de 1959, “*não houve mais aquela lista de festeis nos programas, não houve mais barraquinha*” (Livro Tombo 05, 1959).

Percebe-se também a ausência e/ou queda do número de noticiário, os poucos que apareciam eram textos curtos e não mais aqueles longos de primeira página.

Para Chartier (1994, pp. 13-17), os discursos não são neutros e sim influenciados pelos interesses de um grupo que os produzem; tendem a impor uma autoridade sobre o outro, a legitimar um projeto ou justificar as escolhas e condutas. No que diz respeito aos discursos do jornal Diário dos Campos, devemos levar em consideração que seu proprietário e principal cronista José Hoffmann, era ponta-grossense, de família católica e um dos patrocinadores da festa. Já nos de Dom Antônio, devemos analisar o seu perfil romanizador, que precisava atender às diretrizes da Santa Sé. Dessa forma, utilizou as cartas pastorais como instrumento de normatização.

E no que diz respeito as mudanças realizados pelo prelado, seguimos a perspectiva de Bourdieu, a Igreja Católica no que se refere a alguns aspectos do catolicismo popular, em seus ritos, faz muito mais concessões do que proibições, para que não haja a perda de fiéis. Ela faz a sacralização da cultura religiosa, o banimento de um catolicismo rústico, aos poucos, em doses homeopáticas (2007, p. 68).

Procuramos, deste artigo, fazer uma análise do jornal local Diário dos Campos e de algumas cartas pastorais do bispo diocesano e as mudanças e as permanências da maior festa religiosa na cidade de Ponta Grossa- PR. Nesse caso percebemos que, o bispo Dom Antonio ao lutar pela legitimação do campo religioso, através dos rituais “sagrados” da festa de Sant’Ana, fez valer seu poder estabelecido e justificado, contudo fez os padres, noveneiros, festeiros, patrocinadores e/ou prestadores de serviços e até mesmo aqueles que assistiam e participavam da festa, cada um tomar o seu lugar dentro da sua concepção romanizadora/reformadora. Contudo, esta festa proporcionou um tempo de construção de identidades.

REFERÊNCIA

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Arca de Salvação**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1933

CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **Doutrina cristã**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1931

CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **O Reino de Cristo**. Roma: Tip. Consorzio Nazionale de Emigrazione e Lavoro, 1930

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

_____. Cultura Popular: revisando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 16, pp. 179-192, 1995.

CHAVES, Niltonci Batista (org.). **Visões de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: UEPG, v.1, 2001

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

DIOCESE DE PONTA GROSSA – Cinqüentenário (1926-1976). Curitiba: Gráfica Vicentina, 1976.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da Viga Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989
ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1999

Jornal **DIÁRIO DOS CAMPOS**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1934.

Jornal **DIÁRIO DOS CAMPOS**, Ponta Grossa, 20 de julho de 1939.

Jornal **DIÁRIO DOS CAMPOS**, Ponta Grossa, 24 de julho de 1946.

Jornal **DIÁRIO DOS CAMPOS**, Ponta Grossa, 25 de julho de 1950.

Jornal **DIÁRIO DOS CAMPOS**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1950.

Jornal **DIÁRIO DOS CAMPOS**, Ponta Grossa, 14 de julho de 1962.

LIVRO TOMBO n.º 05 da Paróquia Sant'Ana, Ponta Grossa – PR

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 36, fasc. 141, março de 1976.

SOUZA, João Carlos de. O caráter religioso e profano das festas populares: Corumbá, passagem do século XIX para o XX. **Revista Brasileira de História**, v. 24, n. 48, pp. 331-351, 2005.

SOIHET, Rachel. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. **Revista Estudos Históricos**, v. 5, n. 9, 1992.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987

CELEBRAR PARA VENCER: RELIGIOSIDADE NO FUTEBOL

Oswaldo Fiorato Junior

Universidade Estadual
de Londrina, Departamento de História
Londrina - Paraná

RESUMO: Este trabalho consiste numa análise comparativa de dois fenômenos pretensamente religiosos. A suposição recai, precisamente, por se tratar de duas partidas de futebol, tradicionalmente visualizadas enquanto manifestações culturais e/ou sociais, antes de serem tratadas como uma religião em si. No entanto, por meio do trabalho do historiador Hilário Franco Júnior, podemos observar aspectos concernentes ao ambiente típico religioso no futebol: a devoção clubística; a presença de heróis (jogadores, que por vezes são confundidos com deuses); os templos sagrados (estádios de futebol); os fiéis (massa de torcedores); superstições; e o êxtase experimentado no ritual sagrado. Deste modo, realizamos duas observações *in loco* de partidas do esporte mais popular do planeta. Ambas foram disputadas pelo Campeonato Brasileiro de Futebol, em 2016. Uma válida pela série A – elite do futebol –, jogo entre Corinthians e Flamengo, e outra pela série B, torneio de acesso ao primeiro citado, Londrina E. C. *versus* Sampaio Corrêa. Notamos que há uma certa discrepância, *a priori* notável, tanto

em relação às dimensões sociais dos clubes em questão, como também aos seus “fiéis” seguidores.

PALAVRAS-CHAVE: Futebol. Celebração. Sport Clube Corinthians Paulista. Londrina Esporte Clube.

ABSTRACT: This work consists of a comparative analysis of two supposedly religious phenomena. The supposition is precisely because they are two football matches, traditionally visualized as cultural and/or social manifestations, before being treated as a religion in itself. However, through the work of the historian Hilário Franco Júnior, we can observe aspects concerning the typical religious environment in football: club devotion; the presence of heroes (players, who are sometimes confused with gods); the sacred temples (soccer stadiums); the faithful (mass of fans); superstitions; and the ecstasy experienced in the sacred ritual. In this way, we make two observations in loco of matches of the most popular sport of the planet. Both were contested by the Brazilian Football Championship in 2016. One valid for the A series - elite football -, a game between Corinthians and Flamengo, and another for the B series, a tournament to access the first one, Londrina E. C. versus Sampaio Corrêa. We note that there is a certain discrepancy, *a priori* remarkable, both in relation to the social dimensions of the clubs in question,

but also to their “faithful” followers.

KEYWORDS: Football. Celebration. Sport Club Corinthians Paulista. Sport Club Londrina.

1 | INTRODUÇÃO

No entendimento proposto neste trabalho, consideramos os estádios de futebol enquanto verdadeiros templos sagrados. Pelo aparente motivo dos acontecimentos que lá se desenvolvem. A experiência do êxtase, abordado pela pesquisadora Santos (2004), no contexto religioso bíblico, pode ser comparado aos estados alterados das mentes dos torcedores de futebol durante a realização de uma partida. A alegação é justificada pela relação entre a razão e o êxtase, pois este último conceito é algo, do ponto de vista da experiência do sujeito, inexplicável, daí a complementação da razão para os momentos extáticos. Muitos dos torcedores talvez não tenham a ciência de tudo que experimentam neste espaço, o êxtase está ligado aos gestos, a dança e a música. Tudo isso muito visível entre torcedores. Eles cantam, saltam e erguem suas mãos aos céus num momento de gol, por exemplo. Ademais, a experiência extática não é necessariamente prazerosa, pode ser manifestada também como uma angústia profunda, quando o seu clube sai derrotado de campo. Sobretudo, o êxtase e a alteração da consciência estão ligados às emoções, as quais fundamentam o jogo do futebol na visão de qualquer torcedor. Passaremos a um breve histórico de cada templo visitado.

Primeira observação: Data: 03/07/2016 (Domingo). Horário: 16 h 00 h às 18 h 00. Local: Arena Corinthians, localizada na Avenida Miguel Ignácio Curi, nº 111, Bairro Itaquera, Zona Leste, São Paulo (SP). Deidade cultuada: Sport Club Corinthians Paulista.

Este estádio foi construído por motivo da Copa do Mundo de Futebol realizada no Brasil, em 2014. Na ocasião houve muito debate a respeito da sede paulista do evento. A polêmica nasceu após a FIFA (Fédération Internationale de Football Association) recusar o Estádio do Morumbi, pertencente ao São Paulo Futebol Clube, tradicional rival do Corinthians, enquanto sede. Há uma série de exigências feitas pela entidade em relação a estrutura física dos palcos dos jogos, as quais o Morumbi não atendia.

Por seu lado, o Sport Club Corinthians Paulista ansiava pela construção de um grande estádio próprio há décadas, motivo pelo qual sofreu com gozações por parte da imprensa e de rivais outrora. Contando com a ajuda do poder público, trâmite favorecido pela boa relação de seu ex-presidente, hoje deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores, André Sanchez, com o ex-presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva (um corintiano declarado), o Corinthians pode enfim dar cabo a construção de seu sonhado estádio particular. Uma Arena modelada segundo os padrões internacionais de qualidade foi erguida no Bairro de Itaquera, uma região, então, carente de desenvolvimento social e econômico da Grande São Paulo. Mas

por outro lado, trata-se de um reduto histórico de corintianos, os quais possuem no imaginário popular a imagem de pessoas advindas de classes menos abastadas. Talvez a explicação deste fator seja a massificação de seus torcedores, aproximadamente 30 milhões de pessoas; circunstância parecida acontece com o Clube de Regatas Flamengo, outro tradicional clube associado as grandes massas.

Em suma, a construção do estádio foi financiada pelo governo federal, estabelecendo uma dívida a ser paga pelo clube em até 20 anos. A polêmica surgiu da revolta de seus rivais, e de questionamentos sobre a idoneidade da obra (recentemente algumas investigações da Operação Lava Jato estiveram analisando possíveis esquemas de corrupção envolvidos na Arena Corinthians). O local escolhido para sua construção não se deu ao acaso, a justificativa para o financiamento da obra se interliga à ação do poder público em ajudar a desenvolver economicamente uma região carente de investimentos.

Segunda observação: Data: 23/07/2016 (Sábado). Horário: 21 h 00 h às 23 h 00. Local: Estádio Municipal Jacy Scaff (Estádio do Café), localizado na Avenida Henrique Mansano, nº 889, Bairro Jardim dos Alpes, Zona Norte, Londrina (PR). Deidade cultuada: Londrina Esporte Clube.

O Estádio do Café, como ficou conhecido logo na sua construção, é um projeto municipal, porém, intimamente ligado ao seu maior beneficiário, o Londrina Esporte Clube (LEC). Isso porque, sua edificação ocorreu no ano de 1976, quando o LEC pleiteava uma vaga no Campeonato Nacional, como requisito para sua inclusão estava a exigência de um estádio capaz de suportar grandes públicos para o espetáculo. A extinta CBD (Confederação Brasileira de Desportos), que deu lugar a CBF (Confederação Brasileira de Futebol) era administrada sob a tutela de um general, Heleno Nunes, coube ao poder municipal negociar diretamente com a instituição os aspectos relativos a entrada do clube no campeonato. Segundo o historiador Santos (2001), a inclusão de variados times de futebol na competição atendia a objetivos estritamente políticos, oriundos da necessidade da ditadura militar de legitimação de seu poder em esferas regionais do extenso território brasileiro. Tanto que neste período se popularizou entre torcedores e imprensa a seguinte frase: “Onde a Arena vai mal, um time no Nacional”.

Em Londrina, a Arena, partido dos militares, não vivia grandes êxitos, tinha perdido a última eleição municipal e assistiu a ascensão popular do prefeito em exercício, José Richa, futuramente governador do Estado. O político era ligado ao MDB (Movimento Democrático Brasileiro), principal adversário da Arena (Aliança Renovadora Nacional) no espectro político brasileiro. Há indícios consideráveis os quais apontam a inclusão do LEC justamente no Campeonato Brasileiro de 76 enquanto elemento de corroboração da ideia exposta acima.

O Estádio do Café exerceu papel fundamental na execução deste projeto. Seu nome foi atribuído por um jornalista, Délio César. Na coluna social de outro jornalista, Oswaldo Militão, da Folha de Londrina, indica que o nome partiu daquela redação. Interessante notar que aproximadamente um ano antes, em 1975, na mesma coluna,

foi decretada a morte da cafeicultura, após o traumático evento da Geada Negra. Tão logo após o velório, surgiram as primeiras homenagens póstumas ao símbolo de progresso e riqueza, que ainda nos dias atuais exerce forte impacto nas representações da cidade. O próprio Londrina Esporte Clube carrega em seu escudo ramos da planta, tal qual seu hino faz alusão ao café.

Assim como a localização da Arena Corinthians serviu como justificativa para o desenvolvimento de uma região, o Estádio do Café também se aproxima desta circunstância. Pois, nos anos 1970 Londrina viveu uma crise urbana de desenvolvimento, com o crescimento exacerbado, teve de recorrer a abertura de novos projetos para a deslocação da urbanização. Neste sentido, o estádio foi erguido na região norte, pouquíssima explorada até então, e ajudou no crescimento populacional e na criação de variados bairros em seu entorno.

2 | ESPAÇO FÍSICO

Quanto ao espaço físico de cada templo (estádio), possuem significativas diferenças. A começar pelo próprio conceito arquitetônico. Enquanto o primeiro caso corresponde a uma Arena, detentora de especificidades com relação a sua estrutura e serviços, o Estádio do Café é um arquetípico estádio presente no cenário nacional até os anos 1990.

Começaremos pela descrição do primeiro caso. Podemos observar que a Arena Corinthians é um espaço impressionante, no sentido estrito do termo, de longe é possível visualizá-la, devido a grandiosidade da obra. Atualmente, sua capacidade máxima é para 47.605 pessoas, muito embora essa capacidade não seja nunca preenchida devido a recomendações de segurança do Ministério Público e da Polícia Militar, no intento de evitar tumultos e confusões. Sendo a média de público, desde sua inauguração em 2014, de 32.849 pagantes, com renda média de aproximadamente 2 milhões de reais. Os dados foram obtidos no site oficial da Arena Corinthians: <http://www.arenacorinthians.com.br>, em 23 de agosto de 2016. No jogo em questão, o total do público presente somou 32.960, com público pagante de 32.577, apresentando renda de R\$ 2.025.123,50. A diferença entre público total e pagante ocorre devido ao programa social da Arena, que oferece entrada gratuita a menores de 11 e maiores de 60 de anos, como também há o benefício para portadores de necessidades especiais.

A arquitetura é tipicamente moderna, com pequenos traços artísticos no formato curvilíneo em seu exterior, tem o símbolo do clube em destaque na fachada da construção, contém uma gigante tela no setor Leste, a maior do mundo, com 210.000 LEDs. O formato do estádio é quadrangular. 189.000 m², esse é o número correspondente à área útil do estádio, que por sua via, possui 31.500 m² de cobertura metálica. Daí percebemos, razoavelmente, a amplitude de sua área total. O estacionamento abriga 2.700 vagas, destinadas à imprensa, autoridades e membros dos planos de sócios torcedores, serviço pago pelos associados. Podemos observar que no dia do jogo

havia poucos veículos estacionados, os quais eram, em sua maioria, luxuosos. A extensa maioria dos presentes se locomovem através do transporte coletivo, metrô em sua maioria, localizado nas proximidades do estádio. Há, também, a ocorrência de muitas caravanas de torcedores oriundas de distintas regiões do país. Devido ao fato de o clube possuir fiéis espalhados por todas as regiões do Brasil, não é estranho encontrar pessoas vindas de longínquas cidades. Comparativamente, se para todo mulçumano com boas condições de saúde e financeira, é requerido, ao menos, uma viagem à Meca, para todo corintiano em iguais condições, é necessário ir, pelo menos, uma vez em vida, a um jogo do Corinthians.

Possui em seu interior algumas características as quais revelam todo seu gigantismo: duas telas de LED, dispostas cada qual em uma extremidade do estádio. Servem para apresentações antes do início da partida, como também transmite lances ao vivo durante toda a partida. Também abriga dois restaurantes, dez escadas rolantes e mais quinze elevadores, além de 59 lojas comerciais e mais 89 camarotes. Há um belo serviço de áudio, que serve tanto para animação dos presentes, com músicas, como também para informações, como público e renda, gols em outras partidas concomitantes, etc. Quase tudo no estádio é luxuoso e bem limpo, como banheiros e lanchonetes. Alguns funcionários têm a função específica de orientar os torcedores, pois a grande maioria do estádio possui cadeiras numeradas, não sendo permitido a troca de lugares. A entrada é automatizada, com leitura digital dos ingressos, o que favorece na agilidade do processo, e também evita a ocorrência de filas.

Em relação a celebração do Londrina E. C., o público se mostrou inferior ao primeiro caso. Mesmo o estádio sendo capaz de suportar 31.800 pessoas, abrigou somente 4.322, destas, 3.732 pagaram por sua entrada. A renda obteve a cifra de R\$ 61.762,00. A atual média de público do clube na série B é de 3.329 pagantes, e a renda de 1,3 milhão de reais, enquanto que a média de ocupação do estádio corresponde somente a quantia de 11% do total. Estes dados foram retirados do site: <http://app.globoesporte.globo.com/futebol/publico-no-brasil/time/londrina/>, na data de 23 de agosto de 2016.

Quanto às estruturas do estádio, observamos mais discrepâncias. Para uma cidade do tamanho de Londrina, atualmente com cerca de 550 mil habitantes, o estádio não é meramente pequeno, tampouco deixa a desejar na qualidade de seus serviços, considerando o campeonato no qual está sendo palco. Na série B do Brasileiro, presenciamos inúmeros estádios sem condições mínimas para execução de um espetáculo futebolístico ao nível desejado tanto quanto requerido pelas promotoras do evento; cita-se: CBF, redes de televisão transmissoras, como também os patrocinadores. Se colocado em comparação ao estádio do Corinthians, é gritante a diferença. Com isso não estamos afirmando a falta de qualidade dos serviços oferecidos, mas sim, que correspondem a realidades muito opostas.

O estádio pertence a Prefeitura Municipal, e é administrado pela Fundação de Esportes de Londrina. Recentemente, neste ano de 2016, passou por profundas

reformas em suas instalações, necessárias para que o LEC pudesse mandar seus jogos da série B. Mesmo assim, em algumas partidas anteriores, o estádio vinha sofrendo com um problema crônico, a queda de energia durante as celebrações (jogos). Adversidade superada até o presente momento. O estádio carece de tecnologias avançadas, o painel que marca o placar ainda é manual, enquanto a maioria dos estádios já possuem o sistema digital. Não existe estacionamento para o usufruto dos torcedores, os mesmos devem deixar seus veículos estacionados nas ruas ao entorno do estádio. Quase sempre há a presença de uma figura característica, o “flanelinha”, profissional informal que cobra pelo suposto serviço de supervisão da segurança dos carros. Muitos outros torcedores utilizam o transporte coletivo, neste caso, os ônibus da TCGL (Transporte Coletivo Grande Londrina).

Particularmente, o serviço de áudio no estádio deixa um pouco a desejar, exerce a mesma função que no primeiro caso, dar informativos, porém, quase não é possível ouvi-los, devido à baixa frequência do som e aos poucos autofalantes presentes. Fora isso, não existem outros recursos tecnológicos significativos. No interior do estádio existe uma única lanchonete fixa, além dos vendedores ambulantes e das barracas de venda de alimentos. Uma das barracas é cedida por um dos patrocinadores oficiais do LEC, o *Itamaraty*, e oferece café como cortesia aos torcedores que desejarem. Os banheiros são escassos e bastantes disputados durante os intervalos dos jogos, entretanto, são minimamente higiênicos. O formato do estádio é oval.

Em ambos os espaços, Arena Corinthians e Estádio do Café, observamos a presença da mesma cor predominante, o cinza. No estádio paulista, essa é a cor exterior, já no interior a predominância é do preto e do branco, cores símbolo do clube. Enquanto que no estádio londrinense, o cinza prevalece mesmo no interior, como cor padrão. Talvez, isso ocorra pela aparência bruta do concreto, intencionalidade desde os primórdios do estádio, que se inspirou arquitetonicamente em outro estádio paulista, o Pacaembu. Ambos chegaram a serem chamados de “Gigantes de Concreto Armado”.

3 | RITUAL

Segundo Franco Júnior (2007), o próprio jogo em si consiste num ritual sagrado para aqueles que o presenciam e o praticam. Tudo dentro do cenário ritualístico carrega uma significação religiosa. Desde o espaço, delimitado em linhas e formas geométricas, como também o tempo, detêm aspectos sagrados em suas origens.

Mas, especialmente nestas ocasiões, consideramos que o ritual tem ponto de partida mesmo antes do apito inicial do árbitro. Dado que a ida ao estádio representa um importante elemento do ritual. Há uma intencionalidade explícita por parte deste pesquisador em capturar os momentos antecessores ao jogo, pois são capazes de revelar aspectos que, por ventura, não poderiam ser observados, tão somente, durante

a celebração ritualística.

No caso do Corinthians, houve um grande deslocamento geográfico para se alcançar a cidade de São Paulo. Nos últimos três anos, um grupo de torcedores corinthianos da pequena cidade de Jardim Alegre, no interior do Paraná, têm organizado uma excursão para a Arena Corinthians. Dos quais este pesquisador esteve presente em todas. As origens sociais dos participantes se misturam em meio ao amor por este clube tão glorioso. Considero haver um certo ritual logo na saída do ônibus. Durante a viagem, músicas e cantos de apoio ao Corinthians e sua maior torcida organizada, o segmento mais fanático, Gaviões da Fiel, são entoadas por uma boa parte dos membros. Já em São Paulo, antes de nos direcionarmos ao estádio, visitamos a sede administrativa do clube, localizada às margens do rio Tietê, pois lá se encontra o Memorial do Corinthians e o Parque São Jorge, espaço sagrado para muitos torcedores.

A história deste lugar nos remonta a décadas e décadas passadas, foi ali que o clube se tornou grande e expressivo no cenário nacional, uma série de elementos são cultuados e foram, deste modo, inclusos nas memórias do espaço e, por extensão, dos aficionados torcedores do clube. A imagem de São Jorge, um santo católico, é o símbolo maior da religiosidade do espaço, uma imagem em tamanho real recebe oferendas e ofertas cotidianamente. Há também uma capela onde se realizam celebrações todos os domingos, além de batizados agendados, sua fundação contou com a benção de Dom Paulo Evaristo Arns, corinthiano histórico, autor do livro: “Corinthiano, Graças a Deus”. Obra na qual releva fatos especiais sobre seu amor dedicado ao clube. Ainda no parque, é possível visualizar imagens de grandes ídolos, jogadores que se identificaram profundamente ao time, além de troféus de grandes conquistas, não menos venerados. Uma bica d’água carrega um misticismo magistral, conta a lenda local que quem bebe daquele líquido sagrado torna-se instantaneamente corinthiano até o último suspiro de vida.

Sobre o Memorial, funciona quase como um museu a parte, lá encontram-se narrativas sobre a história do clube, além de homenagens aos maiores títulos e jogadores. Um objeto em especial chamou-nos a atenção, trata-se uma imagem de São Jorge trazida diretamente da Turquia pela ex-presidente, Marlene Matheus, e benzida pelo Papa João Paulo II, em ocasião de visita ao Vaticano. Por fim, cabe mencionar um aspecto mercadológico do memorial, pois ele desemboca numa loja de produtos oficiais do clube, finalizando assim o percurso.

Após toda a visita, dirigimo-nos, enfim, à Arena Corinthians, dando continuidade ao ritual. Do metrô aos portões do estádio uma enorme variedade de barracas oferece serviços de alimentação e venda de produtos (falsificados e/ou pirateados) aos torcedores, os quais costumam consumir bebidas alcoólicas, e até mesmo drogas ilícitas, antes de adentrar ao recinto.

Quanto ao ritual do jogo, queria destacar dois pontos em especial. Primeiro com relação a torcida (fiéis), depois com relação ao espaço e os outros participantes, laicos auxiliares e jogadores (heróis). A torcida tem a função de cantar e apoiar o

time, atuando enquanto elemento imprescindível para o sucesso ritual. Os cantos, embora sirvam para enaltecer o clube e pressionar o adversário, são também uma manifestação realizada para a própria torcida, prova disso, é o espetáculo a parte de entonações antes da bola rolar. Faixas dispostas no estádio têm presença garantida, os dizeres e nomenclaturas das torcidas organizadas devem ser levadas a todos os jogos.

No tocante a característica dos presentes, tratam-se de homens de meia idade, aproximadamente 18 a 35 anos de idade, mas as mulheres também têm espaço em todas as funções do ritual. Neste jogo presenciamos uma mulher atuando no corpo de arbitragem, enquanto auxiliar. Muitas delas, realmente, vão ao estádio juntos aos seus parceiros, o que não pressupõe a ausência de apoio intencional ao clube, estão lá para torcer como qualquer outro e não apenas como companhia. Grupos compostos apenas por torcedoras são possíveis de serem visualizados.

Salientamos para a hierarquização claramente observável dentro do estádio, pois ele está dividido em quatro setores geográficos: norte, sul, leste e oeste. Ainda existem subdivisões em alguns deles. O setor norte é destinado primordialmente as torcidas organizadas, e é de lá que partem os gritos de incentivo, repetidos por praticamente todo o estádio. O setor mais elitizado é o Oeste, onde um ingresso pode ultrapassar o valor de R\$ 200,00. Portanto, este público é muito mais reservado, muito mais assistem à celebração do que participam efetivamente nos cânticos.

Um fato ocorrido no setor leste me chamou a atenção, uma faixa de tamanho médio, com os dizeres “Fora Temer” foi levantada e permaneceu por pouco tempo, quando policiais militares “gentilmente” solicitaram sua retirada. Manifestações políticas realmente não são permitidas por atletas e torcedores segundo o código de defesa do torcedor. Há, implicitamente, um sentimento de fair play que coíbi atletas de se manifestarem. Porém, historicamente torcedores organizados da Gaviões da Fiel sempre tiveram forte posicionamento de contestação política. Ademais, jogadores corintianos protagonizaram nos anos 1980, em plena ditadura militar, o movimento da Democracia Corintiana, decidindo por assembleias os assuntos internos relativos aos desígnios do time.

Quanto ao rito do jogo, é iniciado pelo árbitro, máxima autoridade dentro do campo, e por isso Franco Júnior (2007) o considere um sadomasoquista por excelência. O jogo está dividido por dois tempos de 45 minutos, acrescidos do intervalo e mais os acréscimos. O campo é dividido entre linhas e semicírculos, todos simétricos entre si. Muitas vezes, os jogadores têm suas imagens postas em confusão. Isso porque, algumas vezes são considerados ídolos ou deuses, ao passo que quase instantaneamente podem perder esse status, e passarem de heróis à vilões. A guisa de exemplo, temos o caso do jogador peruano Paolo Guerreiro, que atuou pelo Corinthians de 2012 a 2015, marcou o gol mais importante da história do clube, no Mundial de 2012. Era idolatrado, literalmente, pelos torcedores. Ao não renovar seu contrato com o time e escolher um rival brasileiro para atuar, o Flamengo, viveu a revolta corintiana e a sentiu na pele as

consequências de suas escolhas. Neste jogo, atuou pelo time carioca e sentiu forte pressão, assim como um enxoval de vaias e xingamentos toda vez que tocou na bola. Por esse sentimento de efemeridade, existente nos dias atuais entre torcedores e jogadores, não podem ser considerados deuses.

O elemento primordial de todo o rito é a bola. Este objeto carrega significados de relação com a natureza e a religião desde os tempos mais remotos. Existem relatos de povos ancestrais, os quais nunca tiveram contato, que mantiveram oferendas e espécies de jogos com um objeto esférico. Povos Pré-Colombianos disputavam jogos em homenagem aos seus deuses utilizando-a, na China Antiga também existem relatos de um jogo com bola. O Objeto era relacionado ao sol, daí sua origem sagrada. Mas foi na Europa que o esporte surgiu com sistematizações, após longos séculos de aprimoramento. Sua relação, de algum modo, sempre esteve coligada a esfera ritual e religiosa. Dentro do rito, o momento mais extático é o gol, é como um sacrifício, é vencer a meta rival, levar a bola através do campo inimigo e coloca-la além das metas do espaço sagrado.

O restante dos membros presentes durante o ritual exerce o papel de auxiliar na execução de todo o processo. Jornalistas registram com acuidade qualquer movimento e captam para suas lentes e microfones expressões e palavras para significar, ao seu modo, o rito. Funcionários do estádio estão lá para garantir a preservação do espaço, e orientar a grande massa de pessoas em busca do êxtase.

Noutro jogo, Londrina x Sampaio Corrêa, de público bem mais modesto, não mesmo apaixonado, presenciamos semelhanças e diferenças. Fiz questão de contatar um conhecido membro de uma torcida organizada do Londrina Esporte Clube, denominada Falange Azul. Pois sabia que existem particularidades interessantes na maneira de torcer deste segmento. Assim, todo o trajeto ao estádio já é considerado para a análise. Nos dirigimos ao estádio em meu carro, horas antes do jogo, pela razão do encontro, já tradicional, na rampa de acesso ao Estádio do Café. Onde se encontram outros torcedores da mesma facção. Churrasco e cerveja compõe o cardápio dos torcedores (alimento para o corpo e para a alma). Pude perceber, interrogando alguns deles, que na verdade nem todos sempre foram fieis torcedores londrinenses, pelo menos dois me confessaram ter trocado de clube. Um corintiano e outro são paulino. Suas razões: distância geográfica dos clubes de origem e acolhimento da torcida atual. Segundo os mesmos, existe uma relação de irmandade entre todos, para além de conflitos pessoais e inimizades, são parte de uma coesão social, um corpo unido e fechado. Mas aberto a possíveis novos membros, pois insistiram no convite a quem lhe escreve, a dar continuidade na participação em sua torcida, mesmo sabendo dos fins acadêmicos que me levaram até eles. São, sob esta ótica, convertidos em sua “fé”. Usam o argumento do clube ser local, neste sentido, torcer pelo LEC é apoiar também a cidade de Londrina, tornando-se assim uma relação mais intensa.

O ritual do jogo de futebol é praticamente o mesmo. Onde haja uma bola e um terreno plano já é possível consenti-lo. A torcida organizada fica responsável pelas

grandes faixas com seus nomes, penduradas nos alambrados do estádio, como também entoa vozes de apoio ao seu time de coração, algumas poucas vezes acompanhados pelo restante do público, espalhados pelo espaço amplo. O resultado acabou por não agradar os londrinenses, o empate por 1 a 1 com o time de São Luís, causou, na verdade, grande frustração, pois havia boas expectativas de vitória. A hierarquização é bem mais fácil de ser notada, apenas dois setores são demarcados, o ambiente coberto, no qual prevalece os acentos individuais, e todo o restante do estádio, descoberto e livre de cadeiras numeradas. Uma diferenciação foi notável aos meus olhos, a grande presença feminina, em comparação a outra celebração. Visivelmente, muitas mulheres estiveram presentes, dado a predominância masculina no esporte. Além disto, a expressa maioria era jovem, não ultrapassando a faixa dos trinta anos. As razões para tal fato me fogem, apenas hipóteses são plausíveis. Por se tratar de um jogo num sábado à noite, poderia ser um programa de entretenimento, como uma festa. Um dos membros da torcida Falange Azul me relatou que prefere convidar moças a irem ao estádio, ao contrário de suas investidas de outrora, quando ia ao cinema na companhia de suas parceiras.

4 | OFERENDA

A oferenda ocorre por obrigação, com algumas exceções, pois todos devem “colaborar” ao pagar por suas entradas. Sempre diferenciadas quanto ao serviço oferecido. A maior tendência atual para o futebol é criar um sistema chamado de sócios torcedores, a fim de fidelizar os mais frequentes ao estádio. O programa funciona, de maneira bem simples, com a compra de um plano anual, que dá o direito ao adquirente em comprar os ingressos de cada partida primordialmente, garantindo-lhe sua presença em todos os jogos, se assim desejar. Os planos são diferenciados em relação aos benefícios oferecidos, cada setor do estádio está destinado a uma opção do plano. Além do direito ao ingresso assegurado, existem promoções, descontos em produtos de parceiros comerciais e outras ações de marketing, que incluem visitas ao centro de treinamento da equipe, memoriais, sedes etc.

Os significados, à primeira vista, se manifestam no aspecto econômico e na tendência desse setor no mercado mundial. A segurança do clube em ter seus jogos assistidos por um público uniforme e fiel, é a segurança da lucratividade e da manutenção das finanças com saldo positivo. A elitização e modernização do nosso futebol é marca indelével nos tempos atuais. Quadro contestada pelas facções organizadas, que reivindicam ingressos com preços mais acessíveis. O preço pago para o jogo do Corinthians foi de R\$ 180,00, num dos setores mais caros do estádio. O ingresso foi adquirido pela internet e retirado horas antes do espetáculo. Para um visitante anual, não chega a comprometer sua renda, mas para um torcedor assíduo, já é indicador de sua origem social. Particularmente, trato como oferenda o ingresso

pago, pois sei que é direcionado exclusivamente para financiar os custos da obra, dívida ainda a ser quitada.

Já em relação ao jogo do Londrina, a quantia empregada é muito menor, R\$ 20,00. Preço promocional, já que existe a dificuldade em preencher o estádio, causando incomodo nos dirigentes do clube, os quais veem possíveis lucros serem desperdiçados.

5 | VESTIMENTA

As roupas assumem um papel importantíssimo no culto. Vestir-se com a camisa de seu clube é a incorporação dos deuses. É a materialização da abstração religiosa. Este dado é perceptível não apenas em jogos, porquanto que é muito comum encontrar torcedores que fazem uso das vestimentas clubísticas nos mais variados contextos. O sujeito utiliza o símbolo de identificação do time numa viagem, por exemplo, para a afirmação de uma identidade, ou mesmo, para demarcar seu local de origem.

No jogo do Corinthians, praticamente todos os participantes, os torcedores, portavam-se com roupas referentes ao clube, na sua maioria camisetas de jogos, ou seja, réplicas dos uniformes utilizados por jogadores nas partidas. Mas também haviam muitos outros com camisas que somente continham o escudo do time, ou alguma outra alusão mais superficial. A importância da utilização desta peça dentro do estádio é tamanha que vendedores fazem longos varais de exposição de seus produtos nos arredores da Arena. Caso um torcedor chegue vá ao jogo sem uma peça do clube, não será por falta de oportunidade em adquiri-la. Junto ao complexo do estádio, existe uma grande loja oficial do Corinthians, na qual é possível encontrar muitos artigos além de camisas, como bandeiras, faixas, jaquetas, bonés e outros.

As cores do clube, preto e branco, tradicionalmente fazem o efeito visual mais forte nos presentes, causando impacto a todos no estádio. Contudo, existe um setor específico no qual uma cor se sobressai sobre todas as demais. No local destinado as torcidas organizadas, o preto é a cor mais presente, porque estes torcedores usam seus próprios uniformes, com identificação da torcida a qual pertencem. As organizadas funcionam como entidades a parte. São um segmento – indiscutivelmente – caracterizado pela independência em relação ao clube.

Metaforicamente, estes grupos podem ser comparados aos setores mais radicais de algumas religiões, seriam os fundamentalistas do futebol. Já que possuem regras de conduta severas e intransigentes, quem as burlam podem sofrer com punições rigorosas. O canto de apoio não é uma variável, mas sim um requisito imprescindível, ostentar seus símbolos próprios também. No interior do grupo é vetado qualquer outra cor de rivais clubísticos, como o verde (Palmeiras) e vermelho (São Paulo F. C.). Soltar a voz para gritar gol num momento de ataque da equipe, antes da confirmação do sacrifício, é causa de ira nestes torcedores. Gol somente pode ser celebrado com a

consumação do fato. Outra cor que esteve presente neste jogo foi a laranja. A isto deve-se o fato da terceira camisa do Corinthians, em 2016, ser nessa coloração; ainda assim, são poucas – e são novidades. Na verdade, esta circunstância ocorre por ação de marketing de seu fornecedor esportivo. Em outras ocasiões o clube já adotou o roxo, o grená, o cinza, azul e amarelo, sempre pontuais.

Já em Londrina, acontece uma particularidade bastante interessante, no site oficial do clube, no qual são vinculadas às informações a respeito dos jogos, consta um imperativo forte: é proibida a entrada de qualquer símbolo referente a outro clube de futebol que não seja o Londrina Esporte Clube, por orientação do Ministério Público e da Polícia Militar do Estado do Paraná. Causa estranheza o recado pelo simples motivo da obviedade da situação delimitada, é natural que torcedores não vão a um jogo de um determinado time, portanto camisas de outros. Porque isso pode gerar conflitos. Há alguns anos era comum observar estas relações, pois muitos londrinenses dizem-se torcedores de clubes de São Paulo, e ao mesmo tempo mantém o LEC como “segundo” time, como demonstração de um certo carisma pela cidade. Os “verdadeiros” torcedores do LEC sempre demonstraram desconforto com a situação.

Todavia, existe uma exceção a esta regra. A grande torcida organizada do Londrina, Falange Azul, diga-se de passagem, a maior do interior do Paraná, tem mantido parcerias com outras facções organizadas. O exemplo mais claro é ajuda mútua existente com a torcida Fanáticos, do Atlético Paranaense. As duas torcidas costumam se encontrar em viagens, festas, dividem o mesmo espaço, até mesmo, nos estádios de futebol. Existem outras parceiras com torcidas organizadas, no entanto, esta é a mais forte, tanto pela proximidade geográfica, como também por questão de outra rivalidade. O Coritiba Foot Ball Club, maior rival do Atlético, é também, muito possivelmente, o grande adversário do Londrina em seus 60 anos de história. Quiçá, por terem um rival em comum, a amizade entre as duas torcidas pôde ser estreitada. Sob tal circunstância, não é problema entrar no estádio para assistir a um jogo do Londrina vestindo uniforme do Atlético, ou vice-versa. No jogo observado, pude presenciar tal cena. Assim, entre tantas camisas azuis, o vermelho e preto do Furacão, como é conhecido o Atlético do Paraná, contrastou a visão obtida.

Vestir a camisa do clube na ocasião é tão forte que me senti desconfortável em não portar uma, por isso, comprei uma camisa da Falange Azul antes de adentrar ao recinto sagrado. Tanto por respeito ao clube, como pelas pessoas que tanto prezaram pela minha presença, agindo com extrema gentileza e receptividade.

6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, tecer algumas considerações finais é razoável para equalizar a visão dos fenômenos aqui analisados e discutidos. Dois jogos, ou celebrações, com características muito próximas, mas também possuem divergências expressivas. Se o futebol carrega em si uma religiosidade própria, não podemos tentar buscar aspecto de

outras religiosidades no fenômeno. Mas sim, realizar um esforço intelectual, e assim perceber que suas próprias características fundam uma nova maneira de enxergar a realidade, conjuntamente a sociedade na qual está inserida. Ainda nos anos 1980, quando estudar futebol era alvo de discórdia e desconfiança pela academia brasileira, Roberto DaMatta (1982), indicou um caminho possível para análise desta faceta, sua proposição é atenta ao fato de não separar o futebol das esferas sociológicas então em voga, o interessante seria poder perceber a sociedade e a cultura por meio do esporte, sendo assim, o futebol é um meio de dramatizações do povo brasileiro. Costumes, hierarquias, sentimentos e sensibilidades estão lá, todas expressas por meio desse apaixonante divertimento.

Há um claro movimento de elitização do futebol nos grandes centros. O Corinthians, clube tradicionalmente popular, sentiu esta tendência, seu estádio é reflexo disto. Contudo, a religiosidade do corintiano não se tornou menos ou mais intensa, mas tende a se modificar na maneira de ser expressa. Se em muitas religiões a economia de mercado já penetrou, no futebol não poderia ser diferente. Paga-se caro nas oferendas, mas o retorno é divinamente recompensador. O êxtase experimentado em um estádio é, provavelmente, muito próximo daquele que preenche os fiéis em igrejas de outras religiões. Vibrar com um gol, o grande sacrifício, é pura emoção, é libertação, por alguns segundos, da realidade exterior, é energia transmutada em via de mão dupla entre deuses e mortais.

Mas o velho futebol brasileiro, diga-se o futebol forasteiro, da realidade mais precária, mais humilde e singela, aos olhos de muitos, mais romântico, ainda respira firme e forte. O Londrina, time de pequeno/médio porte, vive boa fase disputando o campeonato do segundo escalão nacional. É modesto nas estruturas físicas, suas finanças estiveram, há pouco tempo, bem perto do colapso. Foram salvos pela iniciativa privada, em busca de dividendos lucrativos. Sintoma desta linha tênue com a irregularidade e a estabilização estrutural é a ação de seus fiéis (alguns não tão fiéis assim). Historicamente, o clube recebe grande apoio da cidade quando vai bem; em situação contrária, pena para atrair público. A torcida que teve a oportunidade de acompanhar carece de “batizados” (abdicados de qualquer outra fé), pois muitos ainda são meros simpatizantes da causa.

REFERÊNCIAS

DA MATTA, Roberto et al. (Org.). **Universo do Futebol**: Esporte e Sociedade Brasileira. Rio de Janeiro: Pinakothek, 1982.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Dança dos Deuses**: Futebol, Cultura, Sociedade. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

SANTOS, Daniel de Araujo dos. Urnas e nos gramados as eleições e o Campeonato Brasileiro durante a Ditadura Civil - Militar. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 26., 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH-SP, 2011. p. 1-15. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300668993_ARQUIVO_CampeonatoBrasileiroeDitaduraCivil.pdf>. Acesso em: 20

ago. 2016.

SANTOS, Rosileny Alves dos. Êxtase em textos bíblicos. In: SANTOS, Rosileny Alves dos. **Entre a razão e o êxtase**: experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Loyola, 2004. p. 61-97.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A AUTONOMIA CORPORAL DAS PESSOAS TRANSEXUAIS NO PRISMA JURÍDICO-RELIGIOSO DA REPÚBLICA MUÇULMANA DO IRÃ*

Paulo Adroir Magalhães Martins

Doutorando em Direito pelo PPGD *stricto sensu* da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI) – Campus Santo Ângelo Santo Ângelo – RS

RESUMO: Utilizando o método de procedimento sócio-analítico e a abordagem dedutiva, a presente pesquisa visa analisar a influência da comunicação dos discursos religiosos e jurídicos como mecanismos de controle social da autonomia corporal e identidades das transexuais na República Muçulmana do Irã. A pesquisa inicia abordando o processo de expressão identitária e delimitação das identidades transexuais, para então, apresentar os efeitos do discurso jurídico-religioso iraniano na significação do corpo da pessoa transexual no contexto social. A partir do estudo realizado, percebe-se a grande influência dos discursos religiosos e jurídicos não apenas na concepção das identidades transexuais e autonomia individual sobre o corpo, mas também na sua aceitação e no reconhecimento no meio social, situação esta que acaba por segregar e agredir as expressões identitárias diversas daquelas nos sistemas significação cultural iraniano. Evidencia-se no Irã não um reconhecimento patológico, mas outro igualmente equívoco da transexualidade, como uma “cura” para a

homossexualidade, esta é considerada um crime passível de pena de morte no país, situação que não permite o devido reconhecimento das pessoas transexuais no contexto social, perpetuando mais casos de violência e agressão contra elas.

PALAVRAS-CHAVE: Transexualidade. Irã. Discurso jurídico-religioso.

THOUGHTS ON TRANSEXUALS PEOPLE BODILY AUTONOMY IN LEGAL AND RELIGIOUS PRISM OF MUSLIM REPUBLIC OF IRAN

ABSTRACT: Using the method of socio-analytical procedure and deductive approach, the present study aims to analyze the influence of the communication of religious and legal discourses as social control mechanisms of bodily autonomy and identities of transsexuals in the Muslim Republic of Iran. The research begins by approaching the process of identity expression and definition of transsexuals identities, to then present the effects of legal and religious discourse in Iran on the significance of transsexual people body in social context. From the study, it is perceived the great influence of religious and legal discourse not only in the conception of transsexual identities and individual autonomy on the body, but also in its acceptance and recognition in the social environment, and this situation is which

ultimately segregate and harm the various identities of those expressions in cultural significance Iranian systems. It is evident in Iran, not a pathological recognition, but other also misunderstanding of transsexuality as a “cure” for homosexuality, which is considered a crime punishable by death in the country, a situation that does not allow due recognition of transsexual in the social context, perpetuating more cases of violence and aggression against them.

KEYWORDS: Transsexuality. Iran. Juridical and religious discourse.

1 | CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O ser humano, no decorrer do desenvolvimento da espécie, adaptou-se ao meio ambiente e transformou-o. Entretanto, mais relevante do que isso é refletir que os indivíduos são criaturas sociais e que esta adaptação ao mundo depende das relações produzidas, as quais são imprescindíveis à coletividade para se evidenciar a humanidade da humanidade. A vida em sociedade prevê a efetividade de alguns acordos no convívio do grupo social para que o cotidiano seja mais ordenado e as relações entre os seus componentes mais pacífica. Porém, com o passar das eras, as relações entre os indivíduos foram sendo construídas a partir de hierarquizações de poder que acabaram por gerar desigualdades na vida em sociedade.

Neste contexto, os corpos das pessoas remontam a construção de suas identidades e com isso a relação de inclusão/exclusão da vida pública numa profunda desigualdade nas relações entre diferentes dos moldes dominantes, situação essa naturalizada no seio social. O debate acerca das disposições sobre o corpo humano, principalmente sobre o designativo sexual deste, somente entrou no cerne dos debates públicos quando se iniciaram os processos de devido reconhecimento das identidades como seres humanos libertos do estigma de submissão, livres para decidirem sobre seus corpos e suas vidas.

Com o advento da pós-modernidade, a sociedade fragmentou o indivíduo que antes era tido como um sujeito unificado, em diversas expressões identitárias, constituindo o que Stuart Hall (2014) determina como “crise de identidade”. Assim, o indivíduo que antes era considerado como um ser de identidade única, tornou-se um indivíduo que altera entre papéis identitários tanto em contextos cotidianos como na plenitude de sua vivência ao longo de seu tempo de vida. Nessa sociedade em que se evidencia o fenômeno da “crise de identidade”, a qual deveria presar pela diversidade e multiculturalidade, evidencia-se, cada vez mais, o surgimento de identidades calcadas nas expressões das sexualidades e dos papéis de gênero. Eis que, em pleno século XXI, a sociedade depara-se com identidades sexuais mutáveis e ambíguas, gerando questionamentos, mudanças e fragmentações que compõe parte da crise identitária (WOODWARD *in* SILVA [Org.], 2000). A problemática ocorre que essas novas identidades, as quais no decorrer do texto serão referenciadas como identidades sexuais ou identidades de gênero, não recebem o reconhecimento devido.

Há diversos mecanismos de controle sobre o corpo e a identidade sexual de cada um, sendo que um destes mecanismos mais eficazes é o discurso religioso que afeta as normas de convivência e jurídicas, principalmente, em países teocráticos, como é o caso da República Muçulmana do Irão. Então, o presente trabalho pretende abordar, inicialmente, a construção e significação identitária, em específico a característica sexual de transexuais, após apresenta-se breves considerações acerca da influência dos discursos religiosos e normativos na autonomia da vontade dos corpos, por fim, informa-se o tratamento das mulheres transexuais no estado iraniano.

2 | IDENTIDADES E TRANSEXUALIDADE

A importância da determinação da identidade nas relações sociais remete à forma como é reconhecido e tratado o indivíduo em sua interação com outro. Ao tratarmos da identidade, não podemos cair no erro de confundi-la com a identificação. Enquanto que a identidade tem o objetivo a busca de autocompreensão do indivíduo no meio social a partir de sistemas simbólicos de identificação, a identificação é um processo que implica em perda parcial da identidade pessoal em benefício da confusão em algo ou alguém (RESTA, 2014). O processo de identificação é como cada indivíduo projeta a sua identidade na sua cultura, renunciando a parte de identidade individual na elaboração de uma identidade coletiva (HALL, 2014).

A identidade é o produto da intersecção de diversos fatores em um indivíduo, entre aqueles encontra-se o discurso político e cultural, bem como a história particular de cada um. A identidade é composta pela interação entre o indivíduo e a sociedade, aquele é estruturado e alterado pelas interações com as outras culturas além da sua e outras identidades na sociedade (HALL, 2014).

A identidade é racional e marcada pela diferença, pois evidencia um processo de exclusão lógica para a determinação identitária a partir do corpo, das interações sociais e dos objetos que usa. Stuart Hall (*in* SILVA[Org.], 2000) leciona que as identidades são construídas pela interação entre indivíduos por meio do processo da diferença, logo, não se pode separar identidade e diferença. A diferença, além de imprescindível no processo de construção identitário, é reproduzida através de sistemas simbólicos. Nesse sentido, destaca Tomaz Tadeu da Silva (*in* SILVA[Org.], 2000, p. 84) “[...] como a definição da identidade depende da diferença, a definição de normal depende da definição de anormal.”

Contrariamente ao senso comum, o qual considera a diferença como um produto da identidade, na realidade, ambas são produtos linguísticos inter-relacionados das criações culturais de uma sociedade. Ambas estão sujeitas aos sistemas de significado nos quais obtêm os seus sentidos. Entretanto, no momento em que os valores culturais das sociedades estão inseridos nos sistemas de significado, eles necessitam de um sistema classificatório dos valores para obtenção de significados. “[...] as culturas

fornecem sistemas classificatórios, estabelecendo fronteiras simbólicas entre o que está incluído e o que está excluído, definindo, assim, o que constitui uma prática culturalmente aceita ou não” (WOODWARD *in* SILVA [Org.], 2000, p. 49).

A construção da identidade é tanto simbólica quanto social, haja visto que este processo gera efeitos materiais nas relações interpessoais. A diferença, nas relações sociais, decorre de sistemas classificatórios determinados pelos valores dominantes na cultura de uma sociedade, produzindo, assim, o significado da identidade. “O sujeito é produzido ‘como um’ efeito do discurso e no discurso, no interior de formações discursivas específicas, não tendo qualquer existência própria” (HALL *in* SILVA [Org.], 2000, p. 119-120).

Tanto a expressão da identidade, como a marcação da diferença são formas de relação social, estando sujeitas as relações de poder. As relações de poder demonstram que o poder regulatório forma os sujeitos que controla, aquele não é simplesmente imposto externamente, mas possibilita o meio para regular e normatizar os sujeitos formados. “A constituição de uma identidade social é um ato de poder, pois se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que se ameaça” (LACLAU *apud* HALL *in* SILVA [Org.], 2000, p. 110).

A identidade do indivíduo na pós-modernidade é multifacetada. Cada indivíduo possui diversas características que compõe a identidade, as quais no entendimento de Eligio Resta (2014), são as características profissional, estatal, de classe, sexual, consciente, inconsciente e privada. As características da identidade são concebidas em uma relação de poder, bem como não são fixas ou permanente, são fluídas e mutáveis em razão da representação do sujeito nos sistemas culturais de representação e significação.

A expressão da identidade sexual é medida a partir de significados culturais a respeito do gênero e da sexualidade produzidos pelo sistema dominante de representação, no qual é a heterossexualidade que constrange e hostiliza as identidades que não se adequam aos seus padrões. Tal demonstra a relação entre o social e o simbólico da identidade. O processo de construção da identidade sexual pessoal de cada indivíduo envolve uma conexão entre práticas discursivas específicas à cultura de uma sociedade, e os significados que estas dão às expressões sexuais, e a autorregulação normativa do sujeito. Os sujeitos têm a sua identidade sexual construída dentro de um discurso, geralmente a lei, pois neste a sua relação de poder fica evidente, permitindo o seu livre exercício do direito identitário ou não, dependendo dos valores culturais (BUTLER *in* LOURO [Org.], 2000).

Conforme determina a Sexologia Médico-legal, a característica sexual da identidade de uma pessoa é determinada por quatro fatores: genético, endócrino, morfológico e psicológico. Nesse sentido, Odon Ramos Maranhão (1995, p. 127) afirma que “[...] não se pode mais considerar o conceito de sexo fora de uma apreciação plurivetorial”. Assim, evidencia-se que o sexo é resultante de diversos fatores que agem de forma concorrente nos planos físico, psicológico e social.

A pessoa transexual encara diversas dificuldades para garantir a sua expressão identitária sexual, devido à existência de uma comum fixação da ideia que, a identidade de gênero é considerada apenas pelas características determinadas por fatores biológicos e não o resultado de diversos fatores que ultrapassam a forma física humana. Na maioria das pessoas, a característica identitária sexual psíquica é um reflexo da sua expressão biológica, havendo o perfeito sincronismo entre as características anatômicas e o comportamento conforme o gênero (enquanto papel social estereotipado a partir da identidade sexual anatômica) a que pertence o indivíduo. Os indivíduos transexuais não apresentam essa sincronia, pois em seu desenvolvimento ocorre a rejeição de suas características sexuais anatômicas, gerando um intenso sofrimento face à discordância entre sua aparência e seu estado psíquico (VIEIRA *in* DIAS [Coord.], 2011). Ensina Michel Foucault (1992) que o próprio corpo é apenas o significante da subjetividade do indivíduo, não o seu significado, sendo incapaz de determinar a identidade meramente por aspectos morfológicos. Stuart Hall (HALL *in* SILVA [Org.], 2000) aborda, também, a dicotomia entre a realidade biológica e a realidade psíquica social de um indivíduo, situação dos transexuais, remetendo que a identidade, em especial a sua característica sexual, de um indivíduo decorre essencialmente de suas relações sociais e seu íntimo subjetivo psicológico.

3 | A TRANSEXUALIDADE NA REPÚBLICA MUÇULMANA DO IRÃ

A República Islâmica do Irã, apesar de ser um dos Estados membros fundadores da Organização das Nações Unidas, sofre diversas críticas em razão da aplicação, ou melhor, da falta de aplicação dos direitos humanos em sua circunscrição territorial. Sendo aquele um país cujo o sistema de governo é um misto de democracia parlamentar com teocracia religiosa regida por clérigos nacionais, em especial o líder supremo o Aitolá, a quem estão submetidos os poderes executivo, legislativo e judiciário (ALMANAQUE ABRIL, 2005.).

Em decorrência da expressa proibição de práticas homossexuais, a lei Iraniana através do Ato de Punição Islâmico, prevê diversos tipos penais e sanções cruéis e desumanas conforme o Relatório do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas (ONU, 2001). Na realidade, há uma evidente heteronormatividade machista cultural dominante que, entretanto, não gera nenhum óbice ou punição penal, civil ou religiosa contra os procedimentos para a redesignação sexual, uma vez que não muda a “essência” da pessoa, considera-se apenas uma mudança de forma física (NAJMABADI, 2011).

Entretanto tal situação não foi sempre assim, no governo pós-revolução de 1979, inicialmente as pessoas transexuais eram alvo da polícia religiosa e de forte discriminação, e se não fosse pela determinação e persistência da ativista Maryam Hattom Molkara que conseguiu do Aiatolá Ruhollah Khomeini um *fatwa* (um decreto

religioso e legal) que permitia a redesignação sexual (TAIT, 2005). O *Fatwa* original foi reconfirmado pelo atual Aiatolá e outros diversos clérigos (BARFORD, 2008), e atualmente o governo iraniano oferece uma ajuda custo de metade do valor do tratamento. Ocorre que, como sendo um país que impossibilita a homossexualidade, por proibição expressa no Alcorão, trata-se a transexualidade, e sua identidade, como uma alternativa a esta situação.

Na verdade, trata-se a homossexualidade como uma patologia e a transexualidade, através dos procedimentos de redesignação sexual, como a “cura” daquele, inclusive essa aceção é amplamente difundida pelos membros do clero islâmico, que nas palavras do clérigo responsável pela supervisão dos transexuais, Hojatol Islam Muhammad Mehdi Kariminia (BARFORD, 2008, tradução nossa): “O Islã tem uma cura para esse problema. Se querem mudar de gênero, o caminho é livre”.

No decorrer do tratamento a pessoa deve se vestir e portar de acordo com o seu sexo morfológico, ou seja, o sujeito transexual, via de regra, não pode exercer a sua identidade. Entretanto, a pessoa transexual pode buscar a permissão do governo local para se vestir da maneira que almeja depois da cirurgia de transvaginalização, caso contrário a polícia moral poderá prendê-la, eis que incorrerá nos tipos penais de homossexualidade previsto no Ato de Punição Islâmico, situação esta que poderá acabar em morte. Para poder passar pela cirurgia de redesignação deve-se comprovar ao governo por exames genéticos ou ingestão de hormônios que a pessoa já apresenta características do outro sexo para se submeter à operação, eis que cada um dos transexuais possui um dossiê de seu caso na Secretária de Saúde Pública (TRANSEXUAL, 2008).

Ao final de todo o procedimento, é expedida nova certidão de nascimento com novo nome e novo sexo jurídico, superando-se por completo o documento original. Eis que com esse novo documento a pessoa transexual iraniana está sujeita às leis de seu novo gênero, devendo portar-se como tal e manter um comportamento discreto (BARFORD, 2008), mas ainda assim evidencia-se preconceito e discriminação contra quem assim se expressa, sendo que essas pessoas se encontram a margem da sociedade. Destaca-se que as transexuais, além da violência psicológica e cultural das mulheres iranianas, estão constantemente sujeitas a abusos e violações de sua integridade física por monstros revestidos da pelagem humana.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Irã, apesar de haver um fatwa autorizando a realização do procedimento de redesignação sexual no caso das transexuais, ele apenas o faz como uma forma de manutenção da heteronormatividade e de supressão da homossexualidade. Para haver a efetividade dos direitos das pessoas transexuais, deve-se buscar a autorização do governo e clérigos locais para garantir o respeito inerente ao ser humano. O

ordenamento jurídico-religioso iraniano ainda entende a transexualidade como uma alternativa à homossexualidade, numa confusão de identidades sexuais. Apesar de o governo do Irã auxiliar no custo de apenas a metade do procedimento cirúrgico de transvaginação, o país, mesmo assim, é o segundo maior país em número de cirurgias de redesignação sexual, perdendo apenas para a Tailândia, o Estado, então, expede-se um novo registro em razão do processo de redesignação sexual.

É evidente que o Estado Iraniano é mais teocrático que democrático, em vista da grande manifestação de indivíduos que buscam a redesignação sexual e mesmo assim evidencia-se um desrespeito a diversidade sexual do mundo contemporâneo. Entretanto, muitos desses que buscam o tratamento, são na verdade homossexuais, e não transexuais, que por medo da pena capital por expressar sua derradeira identidade sexual se resignam a uma vida de infelicidade e arrependimento na esperança de sobreviver.

Enquanto prevalecer no Irã um fundamentalismo religioso que perpetue a discriminação contra a diversidade sexual e o devido respeito às identidades sexuais, as pessoas transexuais iranianas continuarão a sofrer abusos e violências. Para o livre exercício de seus direitos e reconhecimento social devido, as pessoas transexuais devem haver garantidos uma série de preceitos dos direitos humanos, entre eles a disposição sobre o próprio corpo, à sua integridade física e moral, à saúde física e emocional, à sua intimidade, à privacidade, ao nome, à igualdade e à liberdade de livre expressão sexual, os quais são protegidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, documento de ordem internacional das Nações Unidas, órgão de Direito Internacional cujo Irã é membro, mas que continua a explicitar afirmando que esses não são direitos humanos condizentes com a religião do paradigma cultural muçulmano.

REFERÊNCIAS

ALMANAQUE ABRIL – Edição Brasileira. São Paulo: Abril, 2005.

BARFORD, Vanessa. Iran's 'diagnosed transsexuals'. **BBC News**, Londres, 25 fev. 2008. Disponível em: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/7259057.stm>>. Acesso em: 28 Jul. 2015.

BUTTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. IN: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-179.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. 10ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

_____. Quem precisa de identidade? IN: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

NAJMABADI, Afresh. Verdicts of Science, Rulings of Faith: Transgender/Sexuality in Contemporary

Iran. **Social Research**, Cambridge, v. 78, n. 2, p. 1-24, jun./ago. 2011. Disponível em: <<http://dash.harvard.edu/handle/1/4905099>>. Acesso em: 28 Jul. 2015.

Organização das Nações Unidas - ONU. Conselho de direitos humanos das nações unidas. **Iran Country Report**. Relatório. Berlim, 2001. Disponível em: <http://www.ecoi.net/file_upload/mv100_cois2001-irn.pdf>. Acesso em: 28 Jul. 2015.

RESTA, Elisio. **Percursos da identidade**: uma abordagem jusfilosófica. Tradução Doglas Cesar Lucas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014.

SILVA, Tadeu Tomaz da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____(Org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

TAIT, Robert. A fatwa for transsexuals. **Saloon**. 2005. Disponível em: <http://www.salon.com/2005/07/28/iran_transsexuals/>. Acesso em: 28 Jul. 2015.

TRANSEXUAL In Iran. Direção e Produção: Tanaz Eshaghian. Londres: BBC, 2008. Documentário. Tradutora: Carolina Selvatici. Gemini Media. 51'33". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YoV0QsnE5rM>>. Acesso em: 28 Jul. 2015.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

VIEIRA, Tereza Rodrigues. Transexualidade. In: DIAS, Maria Berenice (Coord.). **Diversidade Sexual e direito homoafetivo**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011. p. 412-424.

CONTRA A “MÁ IMPRENSA” A “BOA IMPRENSA”: PERIÓDICOS A SERVIÇO DA IGREJA CATÓLICA

Andressa Paula

Universidade Estadual de Maringá

Maringá - PR

RESUMO: Propõe-se por meio desse estudo realizar um levantamento sobre a atuação do Centro da Boa Imprensa no Paraná por meio da revista curitibana *A Cruzada* e evidenciar quais foram os objetivos desse periódico que circulou entre os anos de 1926 a 1934. No contexto de criação da revista a Igreja Católica buscava a reafirmação de seu espaço no Brasil, e dentre as estratégias utilizadas esteve a criação do Centro da Boa Imprensa, órgão responsável por criar e organizar a disseminação de revistas e jornais a serviço da Igreja. Com o aporte teórico de Berger (1985), Campos (2010), Dias (1993) entre outros, buscamos apresentar um panorama da atuação da Igreja Católica na imprensa do Brasil no início do século XX. A partir da análise foi possível apontar que os periódicos ligados ao Centro tinham o intuito de propagar as doutrinas cristãs e de combater movimentos anticlericais que defendiam a laicidade do Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Católica. Imprensa. Discurso religioso.

ABSTRACT: This study aims to make a survey about the performance of the Center of Good

Press in Paraná through the curitiban magazine *The Crusade* and to highlight which were the objectives of this periodical that circulated between the years 1926 to 1934. In the context of the magazine's creation, the Catholic Church sought to reaffirm its space in Brazil, and among the strategies used was the creation of the Good Press Center, the regulatory body responsible for creating and organizing the dissemination of magazines and newspapers in the service of the Church. With the theoretical contribution of Berger (1985), Campos (2010), Dias (1993) and others, we present an overview of the Catholic Church's work in the Brazilian press in the early 20th century. From the analysis it was possible to point out that the periodicals linked to the Center were intended to propagate Christian doctrines and to combat anticlerical movements that defended the laity of the State.

KEYWORDS: Catholic Church. Press. Religious speech

1 | INTRODUÇÃO

Se até meados do século XIX a Igreja Católica condenava a subversão presente na imprensa escrita, e aconselhava seus fiéis a não lerem determinados livros e periódicos, esse cenário alterou-se partir da abertura proposta por Roma como contra-ataque a imprensa

anticlerical. Contra a “má imprensa”, lançou-se a “boa imprensa”. Para compreender esse processo de mudança retomamos o panorama religioso católico no mundo e as questões que levaram a separação entre Estado e religião no Brasil, como o Concílio Vaticano I (1869-1870) e a constituição de 1891 decorrente da Proclamação da República.

Se existe uma “boa imprensa” é porque existe também sua antagonista - a “má imprensa”. Desde meados do século XIX os movimentos que influenciaram a Proclamação da República no Brasil, haviam se organizado em clubes de discussão e na imprensa, com a publicação de revistas, jornais e folhetos para a divulgação de suas ideias. Em paralelo a isso, a vinda de imigrantes ao território brasileiro, também fez com que movimentos de origem europeia como o anarquismo, socialismo, liberalismo entre outros, passassem também a divulgar suas ideias por meio da imprensa. Esses impressos eram considerados a “má imprensa” no olhar dos clérigos católicos, por divulgarem concepções que em seu bojo possuíam aspectos anticlericais.

Em resposta a essas publicações, os papas passaram a incentivar a criação de periódicos a serviço da Igreja Católica. Uma “boa imprensa” com leitura sã para os católicos e que fosse porta-voz das doutrinas da religião. Para organizar a disseminação dessas publicações no Brasil foi criado em 1910 o Centro da Boa Imprensa órgão que auxiliou o desenvolvimento da imprensa católica do país.

Além dos periódicos católicos que já existiam no Brasil, foram lançados em vários estados jornais, revistas, informativos entre outras publicações, que se tornaram posteriormente objeto e fonte de pesquisadores (GONÇALVES, 2008; CAMPOS, 2010; RIBAS, 2011; AMARAL, 2014). Essas pesquisas concentram-se na análise da produção de discursos por meio da imprensa escrita em nome da Igreja Católica, como padrões normativos para a família, a mulher e a fé cristã que objetivavam não só influenciar os cristãos, mas toda a sociedade brasileira.

1.1 A Igreja Católica no Início da República

A relação entre Estado e Igreja Católica no Brasil era antiga, vinha desde o período colonial. O catolicismo era considerado religião oficial do Brasil e ganhava subsídios governamentais através do regime do padroado, que atribuía ao Estado o direito de intervenção na organização eclesiástica, na criação de paróquias e dioceses e na nomeação de clérigos. Acordo que atendeu aos interesses das duas partes por um longo período.

Entre 1869 a 1870 aconteceu em Roma o I Concílio Vaticano convocado e presidido pelo Papa Pio IX (pontificado: 1846-1878), no qual foram discutidas questões sobre a relação entre fé e razão, além de afirmar o primado e a infalibilidade papal. As disposições do Concílio ressoaram no país, como destacado por Fausto (1995) “No Brasil, a política do Vaticano incentivou uma atitude mais rígida dos padres em matéria de disciplina religiosa e uma reivindicação de autonomia perante ao estado”

(FAUSTO, 1995, p. 229).

A longa relação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro que naquele momento mostrava sinais de esgotamento, ficou ainda mais abalada com a Questão Religiosa na década de 1870, quando bispos que seguiam o “*ultramontanismo* doutrina defendida pelo papa Pio IX, consagrada pela bula *Syllabus* (1864) e pelo Concílio Vaticano I (1869-1870), e que visava reforçar o poder do papa frente ao clero e mesmo aos governantes de cada país [...]” (BASILE, 1990, p. 277-278), iniciaram uma campanha contra os maçons e acabaram condenados a prisão pelo governo.

Vários foram os motivos que acarretaram no fim da monarquia e o início do regime republicano no Brasil em 1889. A Primeira República, conhecida também como República Velha (1889-1930) foi marcada por várias mudanças nos cenários político, econômico, social e cultural. Inserida nesse contexto a Igreja Católica sofreu percas consideráveis com a nova constituição de 1891, como apontado por Fausto (1995):

Estado e Igreja passaram a ser instituições separadas. Deixou assim de existir uma religião oficial no Brasil. Importantes funções, até então monopolizadas pela Igreja católica, foram atribuídas ao Estado. A República só reconhecia o casamento civil, e os cemitérios passaram às mãos da administração municipal. Neles seria livre o culto de todas as crenças religiosas (FAUSTO, 1995, p. 251).

Essa nova configuração fez com que a Igreja Católica buscasse no Brasil novas formas de manter-se próxima ao Estado. Sem as amarras do padroado obtinha a autonomia para nomear clérigos e criar dioceses e paróquias, mas perdera sua posição privilegiada de religião oficial do país. Para manter-se presente na vida da população, buscava estar presente em festas, inaugurações, desfiles cívicos e formaturas, com o intuito de monopolizar o campo religioso brasileiro (MICELI, 2009).

2 | A “MÁ IMPRENSA” E A “BOA IMPRENSA”

A sociedade é constituída por normas e padrões, desde a forma de se vestir até a forma de se comportar, tudo é resultado de um processo de construção histórica. Os padrões normativos não são naturais foram constituídos dentro de uma realidade social, mediado por instituições de regulamentação que buscam o controle e a manutenção dos papéis sociais atribuídos os indivíduos. Berger (1985) rejeita a ideia de “comportamento natural do homem” e aponta que essa expressão só pode ser usada se for para afirmar que “é próprio da “natureza do homem” produzir um mundo” (1985, p. 20). Desta forma, os padrões de comportamento social são produzidos pelo homem e determinantes em suas vidas, mas por outro lado, essas normatizações também podem passar por mudanças ou crises.

Segundo Berger (1985) existem fórmulas legitimadoras de padrões e papéis sociais e dentro dessa perspectiva a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação:

[...] as fórmulas legitimadoras precisam ser repetidas. Essa repetição será, é claro,

especialmente importante nas ocasiões de crise coletiva ou individual, quando o perigo de “esquecer” é mais agudo. Qualquer exercício de controle social exige também a legitimação além da facticidade autolegitimante dos dispositivos institucionais (BERGER, 1985, p. 44).

As religiões enquanto produtoras e legitimadoras de realidades sociais constroem padrões normativos para guiar a vida dos seus fiéis. Com a Igreja Católica não foi diferente, a sua posição privilegiada no Brasil desde o período colonial acabou por influenciar toda a estruturação da sociedade brasileira. Dentro do contexto histórico desse trabalho a Igreja Católica vivia um período de reestruturação do seu espaço no Brasil e nas suas relações com o Estado. Em meio as diversas ideias que circulavam pelos clubes e periódicos anarquistas, socialistas, positivistas e sindicalistas, que tinham no bojo de suas discussões um cunho anticlerical, a Igreja Católica percebeu a necessidade de contra-atacar a “imprensa ímpia” por meio de uma imprensa religiosa, na qual a partir dos preceitos e dogmas do cristianismo buscava-se reforçar aos fiéis a postura e os conceitos da Igreja.

A circulação de ideias anticlericais apresentou-se como um dos principais problemas a serem combatidos pela Igreja Católica. Se a imprensa era o principal meio de divulgação dessas concepções seria necessário contra-ataca-la com o mesmo meio. Para combater a “má imprensa”, o Papa Leão XIII (pontificado: 1878-1903) em documento intitulado *Sobre a Imprensa* destacou que:

[...] já que os perversos, principalmente em nossos tempos, abusam dos jornais para a difusão das más doutrinas e para a depravação dos costumes, considerai como vosso dever usar os mesmos meios: eles, indignamente, para a destruição; vós, santamente, para a edificação (LEÃO XIII, 1959, p. 9-10).

A partir desse trecho é possível apontar que a Igreja Católica havia estabelecido um plano de ação contra os periódicos que faziam parte da “má imprensa”. Para aproveitar desse espaço de divulgação que estava em desenvolvimento no Brasil, propôs a utilização dos mesmos meios, mas de forma santa, para a disseminação de ideais religiosos na sociedade, configurando-se assim a “boa imprensa”.

Com o aval da alta cúpula da Igreja tornou-se necessário a criação de um órgão responsável pela organização e pela regulamentação dos periódicos criados para a divulgação da fé cristã. Foi assim que o Centro da Boa Imprensa foi criado em 29 de janeiro 1910 pelo Frei Pedro Sinzig com o objetivo de combater a imprensa anticlerical e trazer aos lares católicos uma leitura edificadora que seguisse os preceitos da religião. No estatuto do Centro composto por doze artigos, os leigos católicos eram convidados a serem sócios do empreendimento ao contribuir de duas formas: primeiro ao realizar orações em nome da causa e segundo ao contribuir financeiramente. Aos associados seriam concedidas intenções em missas e indulgências do Papa (AMARAL, 2014). É válido ressaltar que periódicos católicos já existiam antes da criação do Centro da Boa Imprensa, esse órgão foi criado justamente para a organização dessas revistas e jornais e para a criação de novas publicações.

Dias (1993) ao analisar a revista *A Ordem* criada em 1921 no Rio de Janeiro e

ligada ao Centro Dom Vital, enquanto uma revista a serviço da Igreja salientou que:

A revista se apresentava como católica, declarando entrar num combate pela igreja. Doutrinar e combater era a tarefa assumida por ela. O combate tinha como alvo dois tipos de inimigos: os externos e os internos. Os primeiros eram os inimigos da Igreja. Os segundos eram os próprios católicos que se deixavam impregnar pelo “espírito acomodaticio”. Enfim o combate começava: munidos com a doutrina católica, juravam permanecer fiéis à autoridade e postulavam autonomia na luta (DIAS, 1993, p. 110–111).

Os periódicos que se enquadravam nos preceitos da “boa imprensa” possuíam essas características principais, em nome da Igreja Católica, intitulavam-se como propagadores da missão de disseminação das doutrinas cristãs, que em um contexto de crise institucional no Brasil buscava reafirmar o seu espaço na sociedade e combater movimentos que possuíam ideias que pregavam um distanciamento da religião e do Estado e que utilizavam justamente a imprensa como meio de divulgação.

3 | PERÍODICOS A SERVIÇO DA IGREJA CATÓLICA

Os preceitos do Centro da Boa Imprensa não agiram de forma centralizada em uma cidade ou região do Brasil, prova disso são as pesquisas realizadas sobre a circulação de periódicos católicos em vários estados brasileiros. Os pesquisadores tem buscado analisar as publicações que circularam com as propostas do Centro, ou seja, a propagação das doutrinas católicas e o combate a imprensa anticlerical. A seguir apresentamos algumas pesquisas desenvolvidas sobre essa temática em Pernambuco, Santa Catarina e São Paulo.

O historiador Walter Valdevino Amaral (2014) em pesquisa de mestrado sobre a atuação da “boa imprensa” em Pernambuco analisou a revista *Maria* criada em 1913 e que atuou como um instrumento de normatização da mulher e da sociedade para a manutenção do espaço da Igreja Católica. Além do material da revista, utilizou também documentos de congressos católicos, nos quais examinou a formação da imprensa confessional pernambucana. Segundo o pesquisador, a Igreja Católica passou a dar mais atenção para a mulher enquanto influência cristã no seu lar e a revista *Maria* foi utilizada para orienta-las sobre os comportamentos apropriados a serem seguidos.

No doutorado interdisciplinar em ciências humanas, Ana Claudia Ribas (2011) realizou um estudo sobre a presença da “boa imprensa” em Florianópolis/SC a partir do jornal *O Apóstolo* entre os anos de 1929 a 1959. O foco da pesquisa foi os padrões normativos produzidos sobre a família e as identidades de gênero. A pesquisadora destacou que o jornal buscava “fundamentar as representações de homens e de mulheres, legando limites ao espaço social destinado a cada um dos sexos, assim como, ao que se referia a responsabilidade sobre a família e sua manutenção” (RIBAS, 2011, p. 97).

Doutor em história Marcos Gonçalves (2008) em pesquisa realizada com a revista *Ave Maria* lançada em 1898 na cidade de São Paulo, analisou a expansão e os

desafios da imprensa confessional no Brasil nos primeiros anos do século XX. O autor salienta sobre a formação da imprensa católica no Brasil que:

É verdade que o projeto de criação de uma 'imprensa católica' não remonta ao contexto imediato de proclamação da República; são bem mais antigas as iniciativas de se propagar meios de comunicação que pudessem vencer certo isolamento da Igreja nessa área, sobretudo em relação às limitações impostas no tempo do Império. Foi, contudo, somente a partir da separação Estado-Igreja que se deu início a um esforço sistemático de constituição de uma imprensa católica inspirada em estratégias organizacionais modernas de propaganda e distribuição de produtos, bem como preocupada em estabelecer conceitos e políticas que definissem um mundo social edificado sob o fundamento católico (GONÇALVES, 2008, p. 64–65).

Em nossa pesquisa encontramos diversos livros, artigos, dissertações e teses que utilizaram a imprensa católica enquanto objeto de estudo. Esses materiais elucidaram concepções, abordagens e escolhas teórico–metodológicas para o trabalho com essa tipologia de fonte. Não objetivamos apresentar todas as bibliografias encontradas, apenas destacar o desenvolvimento de pesquisas quanto a temática em diversas regiões do país.

4 | A “BOA IMPRENSA” NO PARANÁ

Com o fim do regime do padroado a Igreja Católica a partir da nova constituição de 1891 obteve a autonomia para nomear clérigos e criar dioceses e paróquias. Entre os anos de 1890 a 1930 foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas, com quase todos os estados brasileiros possuindo pelo menos uma diocese, a Igreja Católica no Brasil ganhou ares de “estadualização” (MICELI, 2009). Com a bula *Ad Universas Orbis Ecclesias* o Papa Leão XIII criou em 1892 a primeira diocese paranaense em Curitiba, para ser responsável pelo estado do Paraná e também de Santa Catarina, que até aquele momento faziam parte da diocese de São Paulo. Sua instalação ocorreu em 30 de novembro de 1894, com a posse do Bispo paulista Dom José de Camargo Barros. Dando continuidade a expansão do território institucional a diocese curitibana foi elevada a Arquidiocese em 1926. Sobre a instalação da diocese em Curitiba Campos (2010) ressalta que:

Havia grande interesse por parte da Igreja Católica na formação da Diocese de Curitiba, pois junto com os imigrantes europeus veio uma diversidade de correntes teóricas, como por exemplo, anarquistas, sindicalistas, socialistas, positivistas, liberais. As ideias liberais estavam presentes entre o grupo que se denominava representante do pensamento laico. Com a criação dessa diocese, a Igreja acreditava que estava constituindo um importante elemento de reação aos anticlericais que já estavam presentes no cenário cultural paranaense, acima de tudo, uma instituição que se colocava como a portadora da missão de organizar o clero e o laicato católico para divulgar a doutrina católica ultramontana (CAMPOS, 2010, p. 46).

O principal meio de divulgação dessas novas correntes teóricas que se faziam presentes no cenário paranaense do final do século XIX era a imprensa. Os grupos

citados – anarquistas, socialistas e liberais possuíam no bojo de suas discussões ideias anticlericais, e a presença e a reprodução de seus discursos na imprensa eram vistos como um problema para a reorganização da atuação da Igreja Católica no Brasil.

Foi nesse contexto e a partir dos preceitos do Centro da Boa Imprensa que foi criada em 1926 a revista mensal *A Cruzada* de propriedade do grupo da Mocidade Católica Paranaense na cidade de Curitiba. Seu objetivo era “defender os princípios e a verdade revelados pela Igreja Católica, ou seja, expressar ao público leitor uma visão de mundo vinculada à religião católica, utilizando uma forma corrente de expressão de natureza moral” (CAMPOS, 2010, p. 21-22).

Além da revista *A Cruzada* outros periódicos católicos foram criados em Curitiba, como o jornal *Cruzeiro* (1931-1932) de propriedade da Legião Paranaense da Boa Imprensa, o jornal *Alvor* (1935-1936) órgão da associação dos ex-alunos do Instituto Santa Maria e *O Luzeiro* (1937-1939) periódico mensal da Confederação de Associações Católicas de Curitiba (CAMPOS, 2010).

A revista *A Cruzada* foi lançada com objetivos específicos e para atender a demanda de uma determinada instituição e as suas publicações procuraram estar em consonância com os dogmas e preceitos da religião cristã. Inserida no contexto de necessidade de reorganização da presença da Igreja Católica no Brasil, o periódico configurou-se como um espaço de divulgação de ideias religiosas e de combate a imprensa anticlerical.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve o objetivo de realizar um breve panorama do contexto de criação do Centro da Boa Imprensa no início do século XX. As novas configurações do Brasil após a Proclamação da República fizeram com que a Igreja Católica buscasse novos espaços de inserção na sociedade e a imprensa escrita foi um desses espaços escolhidos.

A partir do exposto nesse trabalho é possível identificar as estratégias utilizadas pela Igreja Católica para conter o avanço de ideias de grupos anticlericais e para propagar a doutrina cristã. A imprensa antes vista como perigosa, passa a ser arma de contra-ataque. A criação de uma dualidade de publicações com a “má” e a “boa imprensa”, demonstra que a Igreja estava ciente da força da imprensa na sociedade e que proibi-la era difícil, portanto, a melhor saída encontrada foi utilizar-se desse meio de comunicação e fazer uma imprensa considerada apropriada para os católicos.

A criação do Centro da Boa Imprensa não inaugurou a imprensa católica no Brasil, a sua criação buscou sistematizar a criação de novos periódicos e orientar a disseminação das publicações. Com o aval de Roma vários periódicos foram criados em todo o país para cumprir essa missão católica.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Walter Valdevino. Apostolado da boa imprensa: Contribuições das Filhas de Maria na imprensa católica (Pernambuco, 1902-1922). **Escritas**, Araguaína, v. 6, n. 1, p. 204-224, 2014.

BASILE, Marcelo Otávio N. de C. O império brasileiro: panorama político. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). **História Geral do Brasil**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990, p. 188-299.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

CAMPOS, Névio de. Ação católica: O papel da imprensa no processo de organização do projeto formativo da Igreja Católica no Paraná (1926-1939). **Educar**, Curitiba, n. 37, p. 259-277, maio/ago., 2010.

CAMPOS, Névio de. **Intelectuais e a igreja católica no Paraná (1926–1930)**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2010.

DIAS, Romualdo. “**Cor unum et anima una**”: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1935). 1993. 285 f.. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fundação do desenvolvimento da educação, 1995.

GONÇALVES, Marcos. Missionários da “boa imprensa”: a revista Ave Maria e os desafios da imprensa católica nos primeiros anos do século XX. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 63-84, 2008.

LEÃO XIII. **Documentos Pontifícios**: sobre a Imprensa (excertos). Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1959.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIBAS, Ana Claudia. A boa imprensa, a política e a família: os discursos normatizantes no jornal O Apóstolo (1929–1959). **Espaço Plural**, Marechal Cândido Rondon, n. 24, p. 96-106, jan./jun., 2011.

DE MORNESE A SÃO PAULO: A EDUCAÇÃO CATÓLICA DAS FILHAS DE MARIA AUXILIADORA E A CRIAÇÃO DO COLÉGIO DE SANTA INÊS (1908-1934)

Julia Rany Campos Uzun

Julia Rany Campos Uzun é aluna do Programa de Doutorado em História Cultural da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP – São Paulo – Brasil. É bolsista do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Científico – CNPq. Também compõe a coordenação do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões – CEHIR. Endereço eletrônico: professorajuliahistoria@yahoo.com.br

RESUMO: O presente trabalho pretende apresentar a instauração das Filhas de Maria Auxiliadora no Brasil e as contribuições desta congregação para o ensino de meninas e moças na Primeira República. O objetivo principal do trabalho é discutir como as Salesianas de Dom Bosco representaram um núcleo diferenciado de propagação dos ideais católicos dentro do movimento de diáspora religiosa europeia da segunda metade do século XIX, salientando as especificidades de seu modelo de ensino e buscando descobrir qual modelo de feminino esta educação procurava formar para a nova sociedade republicana. O recorte temporal desta discussão é iniciado com o reconhecimento oficial do Colégio de Santa Inês pela Secretaria de Instrução pública, em 1908, e finalizado no ano em que o governo de Getúlio Vargas promulga a Constituição de 1934, tornando o ensino religioso confessional novamente

legalizado. A pesquisa é realizada sob o olhar da História Cultural das Religiões.

PALAVRAS-CHAVE: Educação salesiana; Educação feminina; Filhas de Maria Auxiliadora.

ABSTRACT: This research intends to present the establishment of Daughters of Mary Hel of Christians in Brazil and these congregation's contributions female education during the First Republic. The main purpose of this research is to discuss how Salesians of Dom Bosco represented a special center of catholic ideas spreading inside the European religious diasporic movement in the second half of the 19th century, pointing out the specificities their teaching model and trying to discover which pattern of female this education searched to build to this new republican society. The temporal cutting of this investigation begins with the official recognizing of the College of Santa Inês by the Public Instruction Secretary, on 1908, ending during the year when Getulio Vargas government enacted the Constitution of 1934, legalizing again the confessional religious teaching. This research is realized under the look of Cultural History of Religions.

KEYWORDS: Salesian education; female education; Daughters of Mary Hel of Christians.

1 | INTRODUÇÃO

As últimas décadas do século XIX foram marcadas por um processo de grandes transformações no Brasil. O final do reinado de D. Pedro II foi assinalado pela transferência paulatina do centro econômico cafeeiro do Vale do Paraíba – que via seus recursos se esgotando safra após safra – para o recém-explorado Oeste Paulista; o desenvolvimento urbano das cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo se expandia a olhos vistos, criando-se caminhos para unir as duas regiões, ocupadas por uma elite intelectual formada na Europa, em um ambiente liberal, positivista e iluminista, apropriando-se das ideias francesas que alimentava um conjunto de ideais republicanos e anticlericais. O reinado também estava pressionado por uma série de fatores externos, como o franco processo de industrialização pelo qual passava a Inglaterra, que patrocinava o fim da escravidão para a formação de uma classe operária burguesa que consumisse seus produtos – enquanto a aristocracia rural, na maior parte do país, defendia avidamente a continuidade do sistema escravista, a principal fonte de mão-de-obra nas lavouras.

Por sua vez, a oligarquia cafeeira do Oeste paulista já iniciava a substituição da mão-de-obra escrava pela do imigrante europeu, respondendo aos ideais liberais e branqueadores do Oitocentos. O movimento abolicionista começou a tomar corpo durante a década de 1870, pressionando a sociedade para a libertação de todos os escravos – o que se deu apenas paulatinamente, por um conjunto de leis. Este processo foi um dos motivos determinantes para a decadência da oligarquia do Vale do Paraíba. Os principais nomes defensores do pensamento republicano possuíam fortes laços com as lojas maçônicas, vendo na Igreja Católica a principal arma para a garantia dos direitos da aristocracia ligada ao Império.

Desde meados do século XIX, a Igreja Católica sofria um movimento de reação interna a uma série de correntes eclesiásticas e teológicas que se contrapunham ao regalismo dos estados católicos, à secularização das sociedades modernas e às novas tendências sociais e políticas surgidas após a Revolução Francesa. Conhecido como ultramontanismo, este conjunto de movimentos de caracterizou por um série de atitudes da Igreja, que podem ser resumidos através da reafirmação da Escolástica, do restabelecimento da Companhia de Jesus, ocorrido em 1814, do fortalecimento da autoridade papal e da condenação dos “perigos” que assolavam a comunidade católica pela Encíclica *Quanta Cura* e pelo *Syllabus* (anexo à ela), publicados em 1864, definidos como o protestantismo, a maçonaria, o racionalismo, o socialismo, todas as vertentes do liberalismo, o jansenismo, o galicanismo, o regalismo, o deísmo, a liberdade de imprensa e o casamento civil, dentre outras manifestações¹

Durante o pontificado do papa Pio IX, a Igreja Católica passou por um processo de

1 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma”. In *Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*. Vol 2, nº 02, agosto/dezembro de 2010. p.24.

restauração religiosa, com o incentivo da segunda evangelização motivada pela crença marcadamente devocional, pela crescente presença de imigrantes e pela organização da hierarquia eclesiástica. Se a primeira evangelização havia sido patrocinada pela Coroa portuguesa, este novo processo foi promovido pela *propaganda fidei*, que buscava a aproximação do clero aos preceitos de Roma, a aplicação dos princípios do primeiro Concílio de Trento, a formação e a purificação do clero regional e a organização das dioceses. Dada a escassez de pessoal brasileiro preparado para tal empreendimento, o bispado da Igreja reformada decidiu lançar um forte apelo à vinda de congregações europeias, que passaram a atuar em um amplo movimento missionário – tanto para o Brasil como para a América Latina e a África. As missionárias salesianas chegaram à América seguindo as orientações da *propaganda fidei*, colocando-se a serviço de Roma para a implantação da Reforma Tridentina.

A instalação das Filhas de Maria Auxiliadora no Brasil foi parte de um movimento muito mais amplo que envolveu a Igreja Católica durante o Oitocentos. A partir da metade do século XIX, as congregações católicas europeias sofreram um processo de diáspora, encaminhando-se principalmente para a África e para as Américas. Este movimento pode ser explicado a partir de três elementos interdependentes, de acordo com Paula Leonardi: a busca pela retomada de espaços políticos por parte da Igreja Católica com o estímulo à missão *ad gentes*, a perda de espaço das congregações docentes em alguns países como a França, e a feminização do catolicismo ocorrida durante o século XIX na Europa². Esta afirmação fica mais evidente a partir da análise do levantamento realizado nos arquivos da Cúria Metropolitana de São Paulo, através do relatório do Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social – CERIS de 1965, em que foi possível quantificar e qualificar este movimento diaspórico em terras brasileiras, mostrando que, ao longo das duas últimas décadas do século XIX, o Brasil recebeu 17 congregações femininas – já entre 1900 e 1912, esse número dobrou³.

Como o objetivo de retomar antigos espaços perdidos graças à secularização progressiva dos diversos Estados, além de conseguir novos territórios até então pouco explorados ou desconhecidos pela Igreja Católica e ainda garantir a centralização do poder e a obediência ao Sumo Pontífice, uma das principais ações da Santa Sé como parte deste movimento foi o estímulo à prática missionária voltada para a evangelização e educação dos povos. Dessa forma, a chegada de novas congregação ao Brasil no final do século XIX e início do século XX, especialmente femininas, pode ser explicada em certo sentido pelo incentivo papal. Durante período imperial, vigoravam alguns decretos que impediram que as ordens religiosas presentes no país recebessem noviços e também interferiram na chegada de outras congregações, buscando interromper a vinda de estrangeiros, principalmente daqueles que fossem religiosos.

2 LEONARDI, Paula. “Igreja Católica e educação feminina: uma outra perspectiva” in Revista HISTEDBR Online. Campinas, n. 34, pp. 180-198. Jun.2009. p.181

3 CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÃO SOCIAL. Anuário Católico do Brasil. Rio de Janeiro: CERIS, 1965.

Além disso, após 1854, nenhuma diocese nova foi fundada no país, fazendo com que estas ações imperiais explicassem a entrada muito reduzida das congregações estrangeiras⁴

Ainda que a República tenha rompido com o regime do padroado e a nova Constituição tenha proclamado um Estado laico, os dados revelam um grande aumento da chegada das congregações religiosas católicas ao Brasil, atestando uma aliança velada entre o governo e a Igreja a fim de preencher as lacunas que o poder temporal não era capaz de cobrir. O Estado transformou a educação básica, tida como a solução para todos os males sociais e responsável pelo desenvolvimento do sentimento de nacionalidade, em uma responsabilidade dos estados, tardando para criar um sistema de educação efetivo⁵. Não havia um quadro de professores suficiente para suprir as necessidades do período (e a preocupação com a criação de Escolas Normais públicas demorou para se cristalizar), fazendo com que as ordens e congregações religiosas suprissem essa ausência, atendendo aos diversos grupos sociais. Nesse sentido, deu-se a liberação (se não explícita, ao menos condescendente) da ação de congregações estrangeiras em território nacional para educar, especialmente as meninas, que eram tidas como as disseminadoras de moral e dos ideais dentro dos lares, as educadoras por excelência⁶.

Cabia à Igreja Católica a tarefa de se federalizar no Brasil, através da formação de clérigos para seus quadros internos e da construção de edifícios que comportassem sua expansão. A presença do clero estrangeiro e a nomeação recente de vários bispos romanizados garantiram à Santa Sé a propagação da política da romanização no país, significando também a europeização do clero, introduzindo ordens e congregações iluministas que trouxeram novas práticas religiosas a fim de combater a Igreja do Brasil, pouco hierárquica e menos ligada às práticas e sacramentos tradicionais da Igreja de Roma⁷. Entre 1890 e 1930, fundaram-se 56 novas dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas no Brasil, para as quais foram nomeados 100 bispos, concentrados especialmente na região Nordeste, em São Paulo e em Minas Gerais. O recrutamento das congregações em vários segmentos garantia o recrutamento de novos religiosos⁸. Ainda que o espaço privilegiado para a educação fossem os internatos, buscava-se atingir todos os grupos sociais, incluindo aqueles que não podiam matricular seus filhos e filhas nos internatos.

Esta pesquisa visa discutir a chegada das Filhas de Maria Auxiliadora no Brasil

4 MOURA, Pe. Laércio Dias de. *A Educação Católica no Brasil*. São Paulo/Brasília: Edições Loyola/Associação Nacional de Mantenedoras de Escolas Católicas do Brasil, 2000. p.93

5 LEONARDI, Paula. *Puríssimo Coração: um colégio de elite e sua imagem*. *Pró-Posições*, v. 15, n. 2 (44), Campinas, 2004. P.75.

6 ROSSI, Michelle Pereira da Silva & INÁCIO FILHO, Geraldo. *As congregações católicas e a disseminação de escolas femininas no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba*. *Revista Histedbr on line*, Campinas, n. 24, p. 79 – 92, dez 2006. P. 84.

7 BEOZZO, José Oscar et all. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1980. p.56.

8 MICELE, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p.33.

e o modelo de ensino praticado nos diferentes níveis educativos pelas missionárias salesianas para meninas e moças, entre 1892 e 1934, no estado de São Paulo. A determinação de nosso recorte espacial se deu porque foi o primeiro estado ocupado pela congregação, sendo analisado um conjunto de manifestações educacionais distintas implantadas pelas salesianas em todo o território paulista durante o período – desde a primeira casa, em Guaratinguetá (o Colégio do Carmo), passando pela sede da inspetoria Santa Catarina de Sena e centro de expansão das salesianas no país (o Colégio de Santa Inês, em São Paulo), até os dois maiores colégios no Oeste paulista – o Colégio Nossa Senhora Auxiliadora, de Araras, e o Colégio Nossa Senhora Auxiliadora, de Ribeirão Preto (no Novo Oeste cafeeiro). O recorte temporal se estende do ano de instalação do Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora no Brasil até o momento em que o ensino religioso confessional volta a ser assegurado por lei, através do artigo 153 da Constituição de 1934, que garante que o

o ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais⁹.

Sob os olhos da História Cultural, o foco de nossa análise centra-se no estudo das táticas e estratégias utilizadas pelas escolas criadas pelas Filhas de Maria Auxiliadora no estado de São Paulo para se adaptarem a populações bastante distintas em todo o território, alterando a natureza do projeto italiano e adaptando as práticas pedagógicas de Mornese para o novo público. Ao discutir a grandeza da implementação de congregações católicas femininas fora da Europa, a cientista política Elisabeth Dufourcq traça uma cartografia do processo de diáspora destas instituições, analisando os diferentes aspectos de sua vocação missionária (como o trabalho educativo, a ação na saúde e o cuidado com os órfãos), sua evolução nos diferentes períodos e as principais características destas irmãs que assumiram a prática missionária. De acordo com Dufourcq, em 1900 (antes das leis clericais), um contingente de 20 mil mulheres, distribuídas por 55 congregações femininas distintas, ocupavam 80 países não-europeus diferentes, especialmente na América e na África¹⁰.

Por sua vez, ao expor a questão da exportação de modelos culturais historicizados, Philippe Delisle questiona acerca dos modos como a ação congregacionista católica foi capaz de se transformar ao entrar em contato com as populações estrangeiras¹¹. Mesmo com as inevitáveis modificações aos costumes da sociedade paulista, as

9 BRASIL. Constituição de 1934. Art. 153. Retirado de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1930-1939/constituicao-1934-16-julho-1934-365196-publicacaooriginal-1-pl.html> Acessado em 12 de setembro de 2018.

10 DUFOURCQ, Elisabeth. *Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française*. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1993. P.59

11 DELISLE, Philippe. *Congrégations enseignantes et missions extérieures. L'exemple des Frères de Ploërmel et des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny aux Antilles françaises (XIXe siècle)*. *Mémoire spiritaine*, Paris, n. 13, p. 55-56, premier semestre 2001

religiosas italianas introduziram à sociedade brasileira uma forma de organização do cotidiano e uma visão educativa tidas não apenas como católicas, mas especificamente como italianas, o que suscita o desejo de conhecer ainda mais sobre os objetivos da congregação ao se lançar na aventura missionária e sobre o modo com tais objetivos tiveram que se modificar no Brasil, devido ao recrutamento de irmãs locais e do contexto político e religioso¹².

DE MORNESE A SÃO PAULO

As Filhas de Maria Auxiliadora chegaram ao Brasil em 1892, dentro deste movimento de diáspora religiosa. Elas seguiram o caminho tradicional das principais congregações da época, chegando ao Uruguai em 1877, instalando uma inspetoria logo em sua instalação e, depois de dar início ao trabalho educativo e missionário na América Latina, criaram uma missão com 13 irmãs para dar continuidade ao trabalho no Brasil. Sua primeira casa brasileira foi o Colégio do Carmo, na cidade de Guaratinguetá, escolhida pela proximidade à Lorena – onde já havia uma casa dos salesianos de Dom Bosco e onde a demanda pela educação católica feminina era acentuada.

As linhas gerais para a implantação dos colégios eram enviadas pela Casa Mater das Filhas de Maria Auxiliadora, na Itália. O primeiro colégio da instituição situava-se em Mornese, a terra natal de Madre Maria Mazzarello, fundadora da congregação, sua primeira superiora e santificada em 1951. Todos os regulamentos dos colégios da congregação no Brasil seguiam o mesmo regulamento inicial italiano, com uma série de normas de conduta que iam da vestimenta das alunas aos procedimentos das professoras. Uma das principais responsáveis pela atualização destas normativas, no início do século XX, foi a Irmã Clélia Genhini.

Em 1894, as irmãs iniciaram sua expansão no Brasil, fundando uma obra assistencial em São Paulo – o Asilo Nossa Senhora Auxiliadora, no Ipiranga. Anos mais tarde, a congregação decidiu criar uma casa na cidade de São Paulo, o Colégio de Santa Inês, inaugurando nesta localidade a sede da recém-criada Inspetoria Santa Catarina de Sena, centralizando nela a direção das Filhas de Maria Auxiliadora em todo o país. A relevância do estudo desta casa se dá por ela ter sido a primeira a conceber todos os graus de instrução da congregação – contemplando o jardim da infância, o ensino elementar, o ensino secundário, o ensino normal e a educação profissional – e todas as práticas de ensino – o internato, o externato e o oratório festivo.

Nosso recorte temporal se estende do ano de fundação do Colégio de Santa Inês, em 1908, até o momento em que o ensino religioso confessional volta a ser assegurado por lei, através do artigo 153 da Constituição de 1934, que garante que o

12 ROGERS, Rebecca. “Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional” in *Pro-Posições*, v. 25, nº 1 (73), pp.55-74, jan.-abr. 2014. p.63

o ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelo pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais¹³.

A comunidade fundadora do Colégio era composta de 8 irmãs, dentre elas 7 italianas e uma brasileira. O grupo chegou ao Brasil no dia 21 de janeiro, data de comemoração do dia de Santa Inês – a mártir romana que foi morta aos 13 anos de idade – tendo então escolhido este nome para consagrar o novo estabelecimento de ensino. O colégio instalou-se em um terreno de 12 mil metros quadrados com uma pequena casa, conhecido como “Chácara dos Ingleses”. Inicialmente, havia apenas o regime de externato, pois a prefeitura afirmava que a casa não possuía as condições higiênicas necessárias para a composição de um internato. De acordo com a *Crônica* do Colégio, o movimento escolar em 1907 é lento e desencorajador, dadas as visitas repetidas dos fiscais do governo, que insistem em apressar as obras¹⁴.

As atividades começaram ainda em 1907 com um externato, que oferecia o curso de Jardim da Infância para as alunas menores de 7 anos (com 60 inscritas) e o Curso Elementar, dividido em quatro anos (28 matriculadas no 1º ano, 35, no segundo, 15, no terceiro; e 12, no 4º ano). Aos domingos, as alunas do Externato recebiam aulas de Catecismo e o Colégio abria suas portas para mais de 400 meninas da comunidade, em seu “Oratório Festivo”, coordenado pela Companhia das Filhas de Maria e pela Companhia de Anjinhos, sob a direção da Irmã Giacoma Cleofe. Apenas meninas eram admitidas no Colégio, em todos os seus níveis de ensino.

Em 1º de fevereiro de 1908, as aulas retornam, já com o 5º ano elementar. Neste mesmo mês, o colégio admite a primeira turma de internato, com 23 alunas, criando uma nova modalidade de ensino. No mesmo ano, o Capítulo Superior da Congregação anuncia a ereção canônica da Inspeção Santa Catarina de Sena, separando a administração da obra das Filhas de Maria Auxiliadora no Brasil da do Uruguai, sendo dirigida pela inspetora Irmã Emilia Borgna. No ano seguinte, o colégio ganhou o Curso Secundário de Ensino, com o objetivo de completar a educação das alunas e já garantir a preparação das candidatas à Escola Normal, primária e secundária. Em 1913, a casa já conta com 29 alunas normalistas, além de 20 irmãs professoras, 1 noviça e 1 postulante¹⁵.

A Escola Normal Livre anexa ao Colégio apenas recebe a autorização do estado para funcionar em 1927, através da lei 2.269, que garante a equiparação das escolas normais religiosas às públicas. A partir de então, ela atua em regime de internato-externato, recebendo moças de São Paulo e de várias cidades do país. Já nos primeiros

13 BRASIL. Constituição de 1934. Art. 153. Retirado de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1930-1939/constituicao-1934-16-julho-1934-365196-publicacaooriginal-1-pl.html> Acessado em 12 de setembro de 2018.

14 Livro de Crônica do Colégio de Santa Inês. 1907-1920. Anotação de 01/03/1097 realizada pela Ir. Giacoma Cleofe, diretora da instituição.

15 IDEM. Anotação de 02/01/1913 realizada pela Ir. Maria Pancheri, diretora da instituição.

anos de funcionamento, a instituição recebeu a visita do inspetor público Ataliba de Oliveira, professor responsável pela fiscalização das dependências do colégio e também dos cadernos de Português, Francês, Cartografia, Anatomia e Desenho das alunas da Escola Normal. O inspetor ficou impressionado com o que pode averiguar em sua primeira visita à instituição, afirmando que:

(...) acabo de visitar a Escola Normal Livre do Santa Inez. Em companhia da Ex.ma Ir. Diretora e do Sr. Inspetor Fiscal, percorri as primeiras dependências do colégio cuja instalação é magnífica. Assistindo aulas e verificando os trabalhos das alunas constatei, com prazer, que este estabelecimento corresponde aos intuítos do Governo do Estado. Daqui sairão por certo verdadeiras educadoras da infância, compenetradas da alta missão que lhes vai caber na vida¹⁶.

A DIFERENÇA DA EDUCAÇÃO SALESIANA

Em que a educação das Filhas de Maria Auxiliadora diferiu do modelo proposto pelo estado e pelas outras congregações? Em primeiro lugar, é importante destacarmos as bases do Sistema Preventivo, a pedagogia característica das escolas salesianas. Em síntese, o método é composto por três bases: a **razão**, que deve desenvolver a motivação, a comunicação e a persuasão quando a comunidade entra em diálogo; o **afeto** (ou amorevolezza), que deve ser altruísta, desinteressado e incondicional; e a **religião**, tendo a fé como base da vida, a luz para iluminação dos caminhos e a procura que torna a comunidade atenta para a dinâmica da vida. Nesse sentido, os dois elementos principais para a vida em comunidade são a alegria cristã e a disponibilidade para o próximo, para a caridade. A principal função do Sistema é cuidar da estudante de forma completa, impedindo que seu erro aconteça – e não agindo no momento da correção¹⁷.

A partir de 1907, a aplicação do Sistema Preventivo nos colégios das Filhas de Maria Auxiliadora – inclusive no Santa Inês – foi normatizada a partir de um manual de orientações e procedimentos composto pela Irmã Clélia Genghini, intitulado *Norme Didattique*. O documento apresenta os métodos de ensino possíveis para a escolha no estabelecimento de ensino, sugerindo o Método Intuitivo como a proposta ideal, visto que valorizava a intuição como elemento fundamental no ato de conhecer, que se iniciava pela observação, pelos sentidos e pela experiência – ao contrário da maioria dos colégios católicos do período, que se apropriaram da metodologia jesuítica. Este olhar mais próximo aos ideais da romanização determina, por exemplo que o melhor método de ensino é aquele que produz a proporcionalidade referente à mentalidade do aluno, com atenção e trabalho constantes, disciplina, ordem e silêncio¹⁸.

Para reforçar o Sistema Preventivo, Genghini afirma que sua prática deve estar

16 Livro de Registro interno do Colégio de Santa Inês. Histórico da Escola Normal. 1930. p.28.

17 BRAIDO, Pietro. Prevenir, não reprimir: o Sistema Preventivo de Dom Bosco. Cidade do Porto: Edições Salesianas, 2016. P.32.

18 RAMPI, Dorcelina de Fátima. A formação de professoras da Escola Normal do Colégio de Santa Inês: a educação salesiana no Brasil inserida na pedagogia católica (1927-1937). Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUCSP, 2007. P. 60.

apoiada sobre a caridade, e que a jovem deve frequentar a missa cotidiana, a confissão e a comunhão como partes do exercício educativo. Por fim, afirma que “prevenir não quer dizer perdoar deixando passar tudo, nem deixar os jovens abandonados a si mesmos. É preciso informar os regulamentos do Instituto e estar sempre atento e presente para que, como pais amorosos, sirvam de guia, aconselhem, corrijam e coloquem sempre que possível os jovens na impossibilidade de cometerem faltas”.

A partir de 1918, as normas e os princípios que regiam a pedagogia salesiana foram organizados em obras que alcançaram toda a extensão da obra de Mazzarello. O mais famoso destes documentos é *La Dottrina Cattolica e La Pedagogia*, livro de Chiara Chiari, que trata da doutrina educacional salesiana. A autora defende que o primeiro lugar na pedagogia católica compete ao catecismo, ensinando como a pedagogia salesiana e o catecismo devem apropriar-se do método e da didática. Segundo ela,

educar é externar o que está dentro da aluna – ou seja, é mostrar ao mundo as potencialidades, as energias e as capacidades de cada educando para qualquer atividade, seja ela física, mental ou espiritual. Assim, a doutrina salesiana concebe a educação como um aperfeiçoamento moral e não apenas como parte do desenvolvimento intelectual¹⁹.

Para ela, a doutrina salesiana contesta diretamente a concepção educacional de Rousseau, que defende que “a natureza é boa e leva ao bem, a sociedade é má e corrompe”. Para Chiari, a educação diz respeito à vontade, ao desejo, a formar o bom e sólido caráter, fortalecendo-o contra as más inclinações, enquanto a educação trata da inteligência, de tirar o homem da ignorância – sendo auxiliar da educação.

Durante o século XIX, a necessidade da educação feminina se justificava como uma forma de desenvolvimento social – era uma prática para além da própria mulher, visto que ela era a responsável por fornecer a primeira educação de seus filhos, por fazê-los bons e moldar a sua conduta a partir de seus sentimentos, como exposto na primeira lei de instrução pública brasileira, datada de 1827. A educação da mulher ultrapassava seus próprios anseios ou necessidades, mas sua justificativa encontrava-se a partir de sua função social de educadora dos filhos – na linguagem republicana, na função de formadora dos futuros cidadãos.

A partir do final do século XIX e início do XX, educar a mulher tornou-se um pilar de higienização familiar, de modernização da sociedade e de construção da cidadania para os jovens. No período, era corrente o discurso de que as mulheres deveriam ser *mais educadas do que instruídas* – ou seja, de que a ênfase em sua formação deveria recair muito mais sobre a formação moral, sobre a constituição do seu caráter, sendo suficientes apenas pequenas doses de instrução, com rudimentos da língua portuguesa e da matemática. De acordo com muitos intelectuais, não havia motivos para mobilizar a cabeça das mulheres com muitos conhecimentos, visto que seu destino

19 CHIARI, Chiara. *La Dottrina Cattolica e La Pedagogia*. Roma: Scuola Tip. Salesiana, 1918. P.27.

primordial – o de mãe e de esposa – exigiria principalmente uma moral sólida e bons princípios²⁰.

Como a educação oferecia pelas Filhas de Maria Auxiliadora dialogava com a proposta em voga para a instrução e a educação de meninas? À primeira vista, a educação das meninas estava em completo acordo com a formação exigida das mulheres na Primeira República: o currículo do curso elementar oferecia aulas de português, francês, aritmética, religião e ginástica, além de desenho, música (canto e piano), trabalhos manuais – como pintura e flores – e caligrafia. Também exigia como conteúdos básicos o ensino de “civildade/urbanidade” e “polidez/conduta”. Aparentemente, a base da instrução era a preparação de uma mulher para o lar, dentro do modelo ideal da Virgem Maria.

No entanto, o currículo trazia também algumas disciplinas que, dentro do ensino público no período, eram exclusivas para os meninos: como ciências, geometria, história pátria e geografia. A expansão do currículo foi uma das estratégias das salesianas para preparar as meninas para a vida profissional – visto que muitas delas, ao chegar à cidade grande, deveriam assumir funções de trabalho com seus pais, além do magistério - função característica às mulheres no período.

Para entendermos melhor essa necessidade, basta olharmos para os registros do Colégio de Santa Inês, que apontam para a recepção de alunas oriundas das mais diversas regiões do país – e não apenas da cidade de São Paulo. As meninas e moças vinham, principalmente, de famílias de comerciantes, profissionais liberais ou industriais, muitas vezes com origem imigrante – especialmente italiana ou portuguesa. Há, ainda, muitas alunas vindas de famílias mais pobres, que possuem atestados do departamento assistencial da prefeitura para a gratuidade em seu favor – dessa forma, apenas algumas das estudantes eram pagantes, enquanto outras arcavam apenas com parte dos custos. Dessa forma, a necessidade de preparar para a vida do trabalho era iminente – enquanto a maioria dos colégios preparava as alunas para a vida dentro do lar, pois recebiam apenas alunas da elite. Esta característica fez, inclusive, que o Colégio abrisse Curso Profissionalizante, a partir da década de 1920, para aquelas alunas que queriam se especializar em uma profissão diferente do magistério.

REFERÊNCIAS

BEOZZO, José Oscar et all. **História da Igreja no Brasil**. Ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1980.

BRAIDO, Pietro. **Prevenir, não reprimir**: o Sistema Preventivo de Dom Bosco. Cidade do Porto: Edições Salesianas, 2016.

BRASIL. **Constituição de 1934**. Art. 153. Retirado de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1930-1939/constituicao-1934-16-julho-1934-365196-publicacaooriginal-1-pl.html> Acessado em 12 de setembro de 2018.

20 LOURO, Guacira Lopes. “Mulheres na sala de aula”. DEL PRIORE, Mary (org.). História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2006. Pp.451.

CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÃO SOCIAL. **Anuário Católico do Brasil**. Rio de Janeiro: CERIS, 1965.

CHIARI, Chiara. **La Dottrina Cattolica e La Pedagogia**. Roma: Scuola Tip. Salesiana, 1918.

DELISLE, Philippe. Congrégations enseignantes et missions extérieures. L'exemple des Frères de Ploërmel et des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny aux Antilles françaises (XIXe siècle). **Mémoire spiritaine**, Paris, n. 13, p. 55-56, premier semestre 2001.

DUFOURCQ, Elisabeth. **Les aventurières de Dieu**. Trois siècles d'histoire missionnaire française. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1993.

Livro de Crônica do Colégio de Santa Inês. 1907-1920.

Livro de Registro interno do Colégio de Santa Inês. Histórico da Escola Normal. 1930.

LEONARDI, Paula. "Igreja Católica e educação feminina: uma outra perspectiva" in **Revista HISTEDBR Online**. Campinas, n. 34, pp. 180-198. Jun.2009.

_____. Puríssimo Coração: um colégio de elite e sua imagem. **Pró-Posições**, v. 15, n. 2 (44), Campinas, 2004.

LOURO, Guacira Lopes. "Mulheres na sala de aula". DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006. Pp.446-483.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MOURA, Pe. Laércio Dias de. **A Educação Católica no Brasil**. São Paulo/Brasília: Edições Loyola/ Associação Nacional de Mantenedoras de Escolas Católicas do Brasil, 2000.

RAMPI, Dorcelina de Fátima. **A formação de professoras da Escola Normal do Colégio de Santa Inês: a educação salesiana no Brasil inserida na pedagogia católica (1927-1937)**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUCSP, 2007.

ROGERS, Rebecca. "Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional" in **Pro-Posições**, v. 25, nº 1 (73), pp.55-74, jan.-abr. 2014.

ROSSI, Michelle Pereira da Silva & INÁCIO FILHO, Geraldo. As congregações católicas e a disseminação de escolas femininas no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. **Revista Histedbr on line**, Campinas, n. 24, p. 79 – 92, dez 2006.

DO QUE RIEM OS PENTECOSTAIS?: REFLEXÕES SOBRE OS NOVOS HUMORISTAS GOSPELS NA GRANDE REDE

Wesley Silva Bandeira

Wesley Silva Bandeira é mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e Doutorando pela mesma Universidade pesquisa temas relacionados ao pentecostalismo brasileiro, wesleysbandeira@hotmail.com

Trabalho apresentado na XII Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial (Eclesiocom), realizada Engenheiro na Pontifícia Universidade Católica – Campinas, 17/8/2017

RESUMO: Constata-se o crescente número de humoristas gospels na internet que falam diretamente a pentecostais, com a intenção imediata de provocar o gracejo e o riso. A partir disso, este artigo, procura entender a manifestação desses humoristas na grande rede e sua representação na história do movimento pentecostal. Mais que abrangê-los como participantes de uma lógica do espetáculo, visa-se aqui uma análise do seu riso como possíveis elementos de críticas e descontentamento à certas lideranças pentecostais. A pergunta “Do que riem os pentecostais?” norteiam as reflexões nesse texto. A forma como os pentecostais lidam com essa questão é múltipla, por isso o caráter mais ensaístico desse artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Pentecostalismo; Entretenimento; Youtubers gospel; Riso; Gospel

INTRODUÇÃO

Este artigo tem caráter mais ensaístico que propriamente mostrar resultados claros e definidos de pesquisa. Desejo levantar alguns pontos ainda não explorados por estudiosos das Ciências da religião em relação ao entretenimento produzido e consumido por pentecostais na grande rede. Preocupo-me em questionar o lugar social – e imaginário – desses religiosos na contemporaneidade.

O uso das mídias pela religião não é o foco do meu projeto de doutorado, no entanto abordo pontos ligados ao pentecostalismo onde esse assunto aparece constantemente. Essa temática me desperta algumas questões, haja vista a relação conflituosa que os pentecostais mantêm com os meios de comunicação social.

Nos últimos anos se podem constatar novas aparições midiáticas de sujeitos pertencentes a esse segmento religioso que se expressam de maneira atípica ao esperado de um programa religioso. São geralmente jovens, carismáticos, com boa oratória e bom domínio de câmera que não têm a finalidade de fazer proselitismo religioso nem tampouco debater temas teológicos.

Mas, se fazem presentes nas redes sociais, a princípio, com o objetivo de entreter e produzir o que aqui chamo de humor gospel.

Nada de novo no universo pentecostal, mas ao observarmos atentamente veremos que a provocação para o riso advém das coisas sagradas¹ ou que eram tabus, dentro do movimento pentecostal.

Em razão da brevidade desse texto, a intensão aqui não é descrever, qualificar, quantificar e conceituar, o que ou quem são esses pentecostais, mas sim questionar a partir do auxílio das ciências sociais essas aparições que não deixa de ser significativa e sintomática em relação a esse universo religioso. Procuro entender também as novas formas de entretenimento e manifestação da fé pentecostal na contemporaneidade a partir das ações dos novos humoristas gospels.

“Do que riem os pentecostais?” Essa pergunta nasceu inspirada em um texto de Pierre Clastres onde o mesmo questiona *Do que riem os índios?*². Em seu escrito o riso aparece como expressão social: onde o índio “ri daquilo que se teme”.

Já podemos fazer aqui alguns questionamentos iniciais: Os youtubers gospels³ devem ser analisados pela sua performance ou pela mensagem que procuram passar? Se não há o interesse de fazerem proselitismos qual o sentido desses vídeos? Qual o perfil – se é possível definir um algum – daqueles que acessam diariamente esses canais no youtube para se divertirem com tais vídeos? Essas respostas procurarão ser respondidas ao longo do texto.

O presente artigo se divide em dois pontos básicos, em primeira instância farei breves comentários sobre alguns desses novos humoristas que se fazem presentes nas redes sociais (principalmente no youtube e facebook), procurarei mostrar o que suas atividades representam historicamente para o universo pentecostal. Analisarei com a ajuda das ciências humanas o riso como manifestação social, que encontra ecos reais e imaginários na sociedade.

Em segundo momento considerarei esquetes e quadros de youtubers gospels que se ligam diretamente ao universo sagrado do ritualismo pentecostal analisando a pergunta do que riem os pentecostais? e como desdobramento dessa primeira pergunta viso questionar do que se ofendem esses pentecostais?

Como fontes de pesquisa utilizo bibliografia a respeito dos pentecostais e o uso das redes sociais na contemporaneidade e também analisarei o conteúdo dos vídeos e as reações dos internautas diante desses quadros. Esse artigo, mais que somente apontar novos lugares de visibilidade desses religiosos procura analisar de modo crítico as vozes desses sujeitos que paulatinamente ganham espaço na web.

1 O termo sagrado aqui é usado na mesma perspectiva de Micea Eliade, que define o sagrado em oposição ao profano, ou seja, separadas do mundo das vivências cotidianas.

2 CLASTRES, Pierre. Do que riem os índios?. (In) A sociedade contra o Estado, 1978.

3 Youtubers: nome dado a nova profissão daqueles que tem como principal fonte de renda a produção de vídeo para o youtube. O maior youtuber brasileiro é Winderson Nunes (ex membro da Assembleia de Deus), um jovem de 22 anos que tem em seu canal quase 20 milhões de inscritos. Isso é extraordinário ao constatar que seu canal é feito com baixíssima produção (apenas uma câmera) e tem quase 5 milhões de inscritos a mais do que o canal que está em segundo lugar, o Porta dos Fundos, que conta um programa na TV Multishow, com altos investimentos e atores de níveis globais.

1 | OS NOVOS HUMORISTAS GOSPELS

Os temas da diversão, do riso, das vestimentas, do modo de se portar e até mesmo da instrução escolar sempre foram assuntos de muitas discussões dentro do movimento pentecostal. Vigorou-se a ideia de que o cristão dever-se-ia ser sóbrio e não dado às jogatinas, bebidas e distrações seculares, pois tais práticas estariam associadas ao mundo profano.

Com o advento do ciberespaço, mudanças ocorreram na sociedade e as religiões são afetadas por elas. Airton Luiz Jungblut aponta a existência de negociações entre a tradição e o modernismo existente na contemporaneidade, como também novas relações entre produtores de informação e receptores:

Em decorrência da multidirecionalidade e da polifonia vigentes no ciberespaço os atores que ali habitam estão submetidos a exercícios constantes e, às vezes, frenéticos de confrontação identitária. Inúmeras versões de uma mesma informação, inúmeras interações, as vezes simultâneas, inúmeros contraditórios a um posicionamento, inúmeros argumentos a serem levados em conta num debate ou numa investigação pessoal, forçam o usuário da CMC (Comunicação Mediada por Computador) a uma reflexividade identitária que, inegavelmente, potencializa a autonomia posicional deste sujeito. (JUNGBLUT, 2012, p. 463).

Pode-se fazer aqui um diálogo entre o mundo operado pelas religiões tradicionais antes e depois da internet. Havia anteriormente maior possibilidade de controle dos símbolos religiosos e a forma que estes deveriam ser usados nos meios de comunicação em massa.

O asceticismo, a separação do mundo e a santidade eram valorizados não devendo o cristão se corromper com tais práticas haja vista a brevidade da vida e a imediaticidade escatológica. Estudando a ótica pentecostal Gedeon Alencar esclarece que:

[...] o mundo (este mundo culto, rico, cheio de vaidade) é decadente, avança para a destruição; sua destinação final está cada vez mais próxima e com ele, todos os seus pertences. A Igreja, portanto, proíbe (...) as “coisas mundanas” e desnecessárias, porque o “Senhor vem em breve”. O que se impunha era o preparo de cada um para o “iminente arrebatamento da Igreja”. (ALENCAR, 2013, p. 114).

Esse mundo do qual fala Gedeon Alencar corresponde à primeira fase do movimento pentecostal, um pentecostalismo de características predominantemente rurais. O autor ao estudar as Assembleias de Deus, define ao menos quatro tipos de pentecostalismos encontrados ao longo da história brasileira, são eles: o Pentecostalismo: rural; urbano, autônomo e difuso⁴.

4 *Assembleianismo Rural*: É predominante nas primeiras décadas com forte controle moral da congregação, grande ênfase nos dons do Espírito Santo e exacerbação da teologia escatológica. *Assembleianismo Urbano*: Mantém características plurais próprias da urbanidade. *Assembleianismo autônomo*: Não estão oficialmente ligados às grandes convenções (CGADB ou CONAMAD), mas preservam características típicas assembleianas como hinologia, usos e costumes, estilo de liderança, militância proselitista, isolamento do mundo e etc. *Assembleianismo difuso*: Sofrem forte influência do neopen-tecostalismo com identidades escassas e difusas e práticas heterogêneas em todos os aspectos. (ALENCAR, 2013).

Atividades aparentemente simples tais como ouvir rádio, assistir televisão, ir ao circo, ao cinematógrafo ou ao salão de beleza poderia ser razão de disciplina⁵. As explicações para tais proibições se davam mais no aproveitamento do tempo a ser dedicado a Deus que uma argumentação estritamente teológica. Não era aconselhável ao fiel dedicar-se aos prazeres da vida, esse tempo dever-se ia utilizado na leitura da bíblia e em oração.

É em comparação a essa primeira fase do pentecostalismo assembleiano que contraste o crescimento e proliferação dos humoristas gospels. Parece-me que algo essencial na sociedade mudou dando condições para que esse tipo de humor seja feito, mas as mudanças não foram somente externas, pode-se perceber que essa religiosidade também se alterou dando a possibilidade para que o entretenimento religioso ocorra a partir de dentro.

Jovens pentecostais praticando o humor gospel – brincando com coisa séria – são impensados nos primeiros anos do pentecostalismo. Isso revela mudanças sintomáticas no perfil dos novos pentecostais. Um leitor apressado poderia caracterizá-los como participantes de uma religiosidade fluída e pós-moderna. No entanto, ao analisar o conteúdo propagado por boa parte desses internautas existem fortes críticas à cultura do espetáculo no mundo gospel, de fato um descontentamento com os rumos do pentecostalismo na contemporaneidade.⁶ Simone Muller Costa citando Attardo (1994) defende que a provocação é um tipo de humor que traz em si um elemento de “crítica” e se realiza com a presença do alvo da crítica na interação. (MULLER COSTA, 2015, p. 5)

Ainda de acordo com Simone Muller Costa (2015) o humor pode servir para aproximações, mas também pode ser forma de disputa de poderes entre superiores e subordinados:

Nos encontros em que as pessoas possuem níveis de poder desiguais, o humor é visto como uma estratégia que ajuda os superiores a manter o poder, mas que ajuda também os subordinados a desafiar as estruturas de poder, sendo utilizada como tentativa de subversão do discurso dos superiores. (MULLER COSTA, 2015, p. 27).

Cabe-me a questão se as piadas, as sátiras e as paródias não são formas dos poderes serem desafiados? Logo, já podemos incluir a questão “Do que se ofendem os pentecostais?” levando em consideração de que a ofensa é reação possível a um vídeo de humor que trata da fé.

⁵ O ato da disciplina, também conhecido como “exclusão” ou “ficar de banco” tem propósito coercitivo. É folclórica e não regimentada, o tempo de exclusão pode variar em cada região com tempos diversos de acordo com o pecado cometido, geralmente as maiores punições estão associadas a pecados sexuais. (Idem).

⁶ Caso exemplar ao que queremos apontar aqui está presente no site Genizah (www.genizahvirtual.com), estes fazem através do humor fortes críticas a todos e todas que discordam em qualquer sentido da teologia reformada. A grande marca do site é a ironia, o deboche e a sátira ao outro, principalmente aos pentecostais e neopentecostais. Seu lema é: “Genizah: enquanto houver macumba gospel, profetada e herege não acaba!”.

Por mais óbvio que possa parecer é preciso constatar que a ofensa, para o gracejo, também está presente entre os pentecostais. Se rir é compactuar com o discurso havendo cumplicidade entre produtores e consumidores (BASQUES, 2011). A não concordância com o enredo pode resultar no sentimento de ofensa ou de indiferença.

No entanto, é importante constatar que nem sempre o riso mostra aceitação com o enunciado. Esta é uma reação biológica que também pode ser construída socialmente. Podendo ser este último uma expressão de nervosismo ou algo semelhante e não somente uma compactuação com o enunciado.

Conforme mostramos anteriormente, o humor, pode se apresentar como forma de imposição ao outro. A ofensa, em contrapartida é a recusa de que essa dominação ocorra.

As pessoas podem reagir de três formas às zombarias jocosas: 1) rejeitá-la, considerando-a falsa ou exagerada; 2- seguir em frente ou fingir a aceitação da zombaria; 3- ignorar a zombaria (Haugh, 2010). Assim, a zombaria pode ser recebida como jocosa por meio das risadas dos recipientes, embora o riso também possa sinalizar rejeição ou resistência à zombaria. (MULLER COSTA, 2015, p. 35).

As razões para o humor serão sempre questões subjetivas que encontram ecos – reais ou imaginários na sociedade – mas, não deixa de ser ocasionada por elementos íntimos do ridente. Ou seja, uma piada endereçada a si pode não ofender enquanto o mesmo se sente ofendido quando ela é feita ao outro do qual este sente empatia. Isso pode ser dado em maior ou em menor escala. Uma fala preconceituosa, com um muçulmano, por exemplo, pode não ser motivo de graça a um cristão que se solidariza com a causa do outro, enquanto pode não dar importância com uma zombaria feita ao cristianismo.

Um dos primeiros humoristas gospel, que popularizou seus discos nos anos de 1990 é o chamado Zé da Roça “O caipira de Cristo”. Este é um personagem do interior que está em choque com as mudanças que a urbanização trouxe para as Igrejas. Suas músicas geralmente falam do choque cultural existente entre as antigas gerações e as novas, àquelas ligadas propriamente ao mundo gospel⁷. Embora não seja foco de nosso artigo é possível perceber críticas na religiosidade brasileira sendo feitas com as ferramentas do humor.

Sintomático esse personagem se considerarmos a divisão feita por Alencar entre o Pentecostalismo rural e o urbano e as inúmeras mudanças, não sem estranhamentos, existentes entre elas. A música “Nóis agora é gospel” do Zé da Roça é uma conversa informal entre o Zé e o Pastor, este primeiro pede oração a seus filhos porque aderiram ao movimento gospel depois que voltaram da “cidade grande” e estão agindo de modo diferente.

7 Quando criança presenciei inúmeras vezes pastores Assembleianos em conversas informais sobre esses temas. O que esse humorista cristão fazia era de Deus ou não? As questões também giravam em torno dos novos ritmos musicais gospels: Quem deles estariam mais errados, os roqueiros de cristo por profanarem os hinos sacros com o ritmo do diabo ou o Zé da Roça que maculava os púlpitos com piadas e sátiras ao movimento gospel?

Para Magali Cunha o gospel é elemento próprio da modernidade:

O *gospel* passa a ser classificado como uma cultura híbrida, por resultar do entrecruzamento de aspectos tradicionais do modo de ser protestante construído no Brasil com as manifestações de modernidade presentes em propostas pentecostais, no fenômeno urbano brasileiro, no avanço da ideologia de mercado de consumo e na cultura das mídias. (CUNHA, 2007, p. 10).

De imediato constato dois pontos a serem observados aqui: (I) Perda do domínio do sagrado por parte das lideranças religiosas, com a forte hibridização dos elementos tradicionais pentecostais à modernidade e (II) mudanças do olhar pentecostal sobre si mesmo em um mundo marcado pela cultura de consumo e midiática.

Humoristas gospel com milhares de seguidores nas redes sociais, sendo convidados para participarem de programas seculares na TV, além de viajarem pelas Igrejas apresentado Stand-up gospels mostram as dimensões do que estamos abordando aqui. Como exemplo, podemos citar o humorista gospel Jonathan Nemer⁸ que foi convidado para participar do programa “Encontro com Fátima Bernardes” na TV Globo para contar sobre sua fama na internet sem o uso de palavrões,⁹ além de ter sido destaque no programa investigativo “Profissão Repórter”¹⁰.

Para utilizarmos mais uma vez o pensamento de Magali do Nascimento Cunha, fazemos referência ao texto de Eduardo Paegle *A “Mcdonaldização” da fé*, a partir desses autores há a constatação de um mercado profícuo direcionado exclusivamente ao mundo gospel, sobretudo ao pentecostalismo que compõem a maior fatia do mercado religioso na contemporaneidade. Isso ocorre, dentro da hipótese levantada por Cunha e reafirmada por Paegle, em razão dos evangélicos consumirem somente produtos direcionados a si.

A cada dia cresce a visibilidade pública dos evangélicos brasileiros na sociedade. Eles ocupam espaços televisivos e radiofônicos, lançam candidatos para cargos políticos, desde vereador até a presidente da República, crescem como mercado consumidor, investem em publicações (revistas, livros) para este segmento religioso, tem portais exclusivos na Internet para defenderem a sua fé, na música lançam os *hits gospel*, organizam eventos em locais públicos, possuem escolas confessionais, marcando de uma forma inegável aquilo que Magali Cunha (2007)

8 Jonathan Nemer é advogado e humorista gospel, seu canal no youtube Os Desconfinados conta com quase 1 milhão de inscritos. Foi um dos pioneiros dessa forma de humor no youtube. Um dos vídeos que o lançou no cenário nacional foi uma gravação do clipe Saber de Mel da Cantora gospel Damares onde o ator se veste de mulher e interpreta os dizeres da música de modo literal. Em entrevista ao Gospelmais, Nemer disse: “Sinceramente, apesar de muitas pessoas dizerem que esse é um ministério que tenho, não começou dessa forma. Meus primeiros vídeos de humor foram puramente para entretenimento, brincar, rir [...] Hoje já vejo que mesmo brincando, rindo, estamos tratando de coisas muito sérias, que talvez olhando superficialmente não podemos compreender. As paródias que faço fala bastante das atitudes dos cristãos. Uso músicas conhecidas, que o povo todo conhece, para brincar e também refletir as atitudes do cristão”. Pesquisado em < <https://noticias.gospelmais.com.br/jonathan-nemer-piadas-nao-queiro-escandalizar-75025.html> > acesso em 05 de Março de 2017.

9 Disponível em < <http://gshow.globo.com/programas/encontro-com-fatima-bernardes/videos/t/cenas/v/jonathan-nemer-faz-sucesso-com-videos-na-internet-sem-palavra/4280165/> > acesso em 04 de Março de 2017.

10 Disponível em < <http://www.ligadonogospel.com/2013/05/jonathan-nemer-e-destaque-no-programa.html> > acesso em 05 de Março de 2017.

chamou de “a explosão *gospel*”. Distante da presença tímida que ocuparam num passado recente, de fato, os evangélicos ultrapassaram as barreiras de uma cultura de gueto para alcançar um protagonismo difícil de imaginar antes da década de 1980. Quem afirmasse ou projetasse a dimensão da visibilidade pública e do crescimento numérico dos evangélicos no Brasil, antes da década de 1980, certamente não seria levado muito a sério, ao menos nos meios acadêmicos. (PAEGLE, 2013, p. 54-55).

Os humoristas *gospels* fazem a crítica ao pós-modernismo e ao estranhamento enfrentado em seus meios religiosos ou apenas dançam o jogo da espetacularização da fé tão características de nossos dias? Essa pergunta serve menos para chegarmos a uma definição pronta e acabada e mais para nos ajudar a apontar caminhos de investigações. Pautando nossa pesquisa na mensagem proposta por esses sujeitos cabe aqui a pergunta do próximo tópico.

2 | DO QUE RIEM OS PENTECOSTAIS?

Acompanhando o pensamento de Messias Basques (2011) quero fazer algumas considerações iniciais do pentecostalismo e o riso como entendimento da expressão social. O autor considera que: “O riso precisará de eco por que será sempre o riso de um grupo, ao mesmo tempo em que esconde uma segunda intenção de entendimento, quase de cumplicidade, com outros ridentes, reais ou imaginários.” (BASQUES, 2011, p. 113).

Os vídeos que viralizam¹⁰ mais frequentemente, nesse meio, são as paródias de músicas seculares de sucessos que são acopladas a situações e momentos cotidianos da vida pentecostal. Cito aqui dois exemplos dessas paródias que fazem sucesso na Internet, o primeiro é a paródia do funk “Baile de Favela” que se transformou em “Culto da Assembleia” feita pelo Canal Desconfinados (Já citado acima). O clipe da música segue com pessoas vestidas no estereótipo pentecostal – mulheres com saias e blusas cumpridas e homens de terno e gravata –, ambos estão dançando e cantando como se estivessem indo a um baile funk, mas nessa situação se alegram por ir a um culto na Assembleia de Deus, que segundo a letra “tem uma em cada esquina”. Esse vídeo conta com mais de 3 milhões de acessos no dia da realização dessa pesquisa.¹¹

Outro Canal que vem fazendo sucesso nas redes sociais é o “Tô Solto”. Um Pastor com estereótipo pentecostal – Pastor Jacinto Manto – faz coisas cotidianas como se estivesse em êxtase espiritual. Em uma de suas paródias a música “Deu Onda” tem a letra e o sentido mudados, enquanto na primeira o jovem não precisa mais usar drogas e beber álcool em razão de um amor que “dá onda” o Pastor Jacinto

¹⁰ Termo usual da internet que designa a ação de fazer com que algo se espalhe rapidamente, semelhante ao efeito viral.

¹¹ Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=w6jZ7S2Wx-l> > Pesquisado em 04 de Março de 2017.

¹² Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=szcM6Fpxl3Q> > Pesquisado em 04 de Março de 2017.

sente a mesma coisa em ver a “varoa orar, ler a Bíblia e girar no manto”. Esse vídeo conta com mais de 1 milhão e meio de acessos no dia da realização dessa pesquisa.¹²

Há também esquetes em que rituais do pentecostalismo são simulados tais como a Ceia, o louvor, o ofertório, a apresentação e os momentos de oração. Obviamente que alguém fora dos círculos pentecostais teria dificuldades em compreender onde consiste o risível nessas situações e a piada não alcançaria seu objetivo. Por isso, se pode perceber que os vídeos não são feitos para aqueles que são ateus ou que nunca frequentaram os cultos pentecostais, pelo contrário, são pensados para pessoas de dentro do pentecostalismo, ou que já frequentaram esse meio.

De qualquer modo tem sido positiva a aceitação desses humoristas entre os internautas. Recentemente esses humoristas receberam o apoio do Pastor pentecostal mais polêmico da atualidade. O Pastor Silas Malafaia convidou Vini Rodrigues (outrora citado) para se apresentar em sua Igreja e fazer uma série de gravações em vídeos¹³. Seria essa uma jogada de marketing do Pr. Malafaia para melhorar sua imagem diante dos jovens pentecostais? Seria uma ligação meramente comercial? Ou forma de cooptar esse humorista que já se despontava como um dos mais influentes entre os internautas gospels?

Levanto aqui duas hipóteses para essa nova relação da fé pentecostal e sua inserção nas redes sociais: (I) Os pentecostais que diariamente acessam esses vídeos na internet podem não se ofender mais com brincadeiras que outrora eram tabus dentro do movimento, por isso não veem mal em rir do sagrado ou (II) são ex-pentecostais que já não vivem nesses ambientes e acessam esses vídeos para rir de situações e ocasiões outrora vividas por eles mesmos no passado. Em todo caso, podemos constatar uma mudança substancial no perfil pentecostal contemporâneo.

Messias Basques tem ainda outras considerações sobre esse segundo ponto que é interessante descrever:

Ainda que contido, o riso que nos escapa quando somos apresentados às “crendices” de outrem nada tem de *natural*. Tal gesto parece se propagar como que por contágio e vem à tona, por exemplo, ao se folhear uma revista científica na qual se podem ver contrapostas as “verdades” aos “mitos”, sendo atribuído às primeiras o primado da razão e do justo entendimento, ao mesmo tempo em que aos últimos restam os selos de “crédulos” e “mitômanos”, por seu delírio e desrazão.” (BASQUES, 2011, p. 106).

Ao acessar os vídeos para divertir-se há uma cumplicidade no ato risível entre os produtores dos vídeos e o internauta. Nesse momento, autorreflexões são provocadas fazendo com que o fiel repense elementos simples do dia a dia religioso até temas essenciais da sua própria fé.

Se a primeira fase do pentecostalismo pode ser considerada o período do medo escatológico, das provações cotidianas e da esperança de um futuro melhor no além-mundo, o presente momento é o da mercantilização da fé pentecostal. Isso significa

13 Disponível em < <http://www.sitefuxicogospel.com/2017/03/jacinto-manto-silas-malafaia-pastor.html>> Pesquisado em 27 de Abril de 2017.

que esse movimento, e suas lideranças, não detém o poder dos significados religiosos. E caso queiram se fazer relevantes devem ser colocados à concorrência religiosa para atrair maior número de fiéis. É o que expressa Eduardo Paegle no excerto abaixo:

[...] Guy Debord (1997) chamou da "sociedade do espetáculo", podemos melhor entender o processo de como se formou uma indústria cultural evangélica brasileira, aqui chamado sugestivamente de "mcdonaldização", bem como de que forma ela se tornou espetacularizada. (PAEGLE, 2013, p. 69).

O entretenimento, na provocação do riso, não deixa de ser uma opção para pastores e líderes atuais alcançarem relevância no atual cenário e conseguirem transmitir suas mensagens. Sendo assim, não é difícil encontrar inúmeros líderes que aderem, às vezes inconscientemente, ao Stand-up gospel. Mas sempre com mensagens conservadoras, tais como o Pastor Claudio Duarte¹⁴ e Lucinho Barreto¹⁵.

De qualquer forma é bom ressaltar que se os pentecostais, nos dias de hoje, têm a oportunidade de rir de si mesmos é porque houve grandes conquistas sociais por estes nos últimos anos e, a autoestima lhes possibilita olhar com orgulho para sua fé. É bom lembrar um riso no rosto de um jovem assembleiano se contrasta as lágrimas que rolavam dos mesmos olhos no passado.

Fica aqui a questão se há, intencionalmente ou não, um ideal de pentecostalismo a ser criado? Um desses humoristas gospels é o talentoso músico Franklin Medrado do "Canal Tipo Assim", suas piadas/críticas são ao movimento gospel, a algumas músicas e à indústria fonográfica que visam apenas o lucro de seus cantores e não zelam pela mensagem anunciada.

No entanto, é difícil compreender o propósito do produtor do gracejo, se os mesmos tiveram a intenção de ofender ou não. Por exemplo, o canal "Tô Solto" os vídeos sempre se iniciam com o Vini Rodrigues – que interpreta o Pr. Jacinto Manto – falando diretamente aos irmãos. E, se posiciona como um cristão pentecostal, dizendo que seu "humor é também para a edificação". Isso não diminui a crítica que diariamente recebe de internautas que tecerem comentários mordazes contra o que este está fazendo. O que nos permite constatar que o produtor perde o domínio de seu produto ao lança-lo na grande rede.

Em alguns casos fica mais fácil conhecer essas intenções, pois ele a deixa

14 Pastor Claudio Duarte de forma bem humorada faz palestras para casais, embora sua performance possa ser moderna, o conteúdo de sua mensagem é altamente conservador, na valorização do casamento monogâmico, se posiciona contra o aborto e o casamento homo afetivo.

15 Pastor Lucinho Barreto é um pregador jovem que deixou de lado o terno e a gravata e em algumas ocasiões sobe no púlpito fantasiado com algum personagem popular na cultura brasileira. Em uma ocasião ele prega ao vivo na TV Super, direto da Igreja Batista da Lagoinha vestido de Chapolin Colorado (um super herói atrapalhado transmitido pelo SBT), o tema da sua mensagem é um bordão desse personagem "E agora! Quem poderá nos defender?". Pesquisado em < https://www.youtube.com/watch?v=aUrPmn_wzs0> pesquisado em 04 de Março de 2017.

16 Pastor Arnaldo é um personagem, com estereótipo pentecostal, mas faz o que nenhum outro líder religioso faria nessa situação, tais como falar palavras seguidas por línguas estranhas. Tomar cerveja e pinga ao invés de água durante a pregação e deixa claro que suas intenções com a Igreja são as questões comerciais.

explicita de modo muito caricato. É o caso do personagem Pastor Arnaldo¹⁶.

A ofensa, nesse caso é declarada, mas não deixa de ter elementos de críticas contra aqueles que estão ausentes, nesse caso os pentecostais que frequentam os templos religiosos. Na visão desse humorista os religiosos são enganados por líderes inescrupulosos que precisam ser denunciados, como ele afirma ter sido quando ainda era pentecostal¹⁷. Por isso, seus constantes atritos com pastores de renome no meio pentecostal tais como Pr. Silas Malafaia e o Pastor Marco Feliciano.

Essas ofensas aproximam aqueles que desejam fazer a mesma crítica, enquanto repele os crentes desavisados que acessam seus vídeos.

Pode-se perceber também uma forma de ofensa feita por Carlos Ruas de “Um Sábado qualquer”, Ruas é um talentoso cartunista que desenha divindades em situações cotidianas. Até então, nada de mais, pois charges dessa forma sempre foram feitas. O que constitui uma novidade em Ruas é a sua militância contra as religiões, que o mesmo considera atrasos em vista da razão científica. O “Porta dos Fundos” tem a mesma militância contra as religiões, pois as consideram como sinônimo de atraso.

Em suma, pode-se dizer que os pentecostais estão cada vez sendo mais, sendo vistos e ouvidos. E a forma como estes se apresentam na grande rede só pode ser entendida a partir do tempo em que vivem. Toda e qualquer crítica que desconsidera o contexto social pelo qual estes vivenciam, tendem a ser reflexões pobres, sem dar conta do todo, por isso a nossa busca aqui de tentar contextualizar a ação dos humoristas gospels com a história do pentecostalismo brasileiro.

CONCLUSÃO

O presente artigo, de modo mais ensaístico e menos conclusivo, procurou mostrar em primeira instância o que representa a manifestação dos humoristas gospels dentro do movimento pentecostal. Essa forma de humor não deixa de ser observada com estranhamento por pentecostais. Apesar desses vídeos serem vistos como tipo de ofensa, principalmente por militantes e lideranças do pentecostalismo. Não deixa de conter elementos críticos aos rumos do movimento gospel.

Conforme analisamos ao longo do texto, há uma manifestação do híbrido gospel como aponta Cunha, do qual esses humoristas são ao mesmo tempo participantes e críticos. Em todo caso, pode se dizer que esses jovens se apresentam como atores sociais, ajudando a escrever a história do pentecostalismo brasileiro. Isso significa que a história dessa religiosidade não se faz apenas nos púlpitos e por seus pastores presidentes. Mas se faz também no quarto ou na sala de um jovem, que com uma câmera na mão são capazes de incomodar lideranças institucionais que apenas pensam o pentecostalismo pelas suas regras estratégicas. Enquanto que esses

¹⁷ Essa declaração foi feita pelo próprio humorista a uma entrevista concedida ao Caio Fábio em seu programa Papo de Graça. Pesquisado em < <https://www.youtube.com/watch?v=0bokznlG5R8>> Pesquisado em 27 de Abril de 2017.

jovens, em suas táticas, apontam os novos rumos do pentecostalismo brasileiro, pois estão mais sintonizados com a vida cotidiana do fieis.

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, Gedeon. Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleia de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro – RJ: Novos Diálogos, 2013

BASQUES, Messias. O riso como expressão de um modo de entendimento: do bergsonismo à antropologia. São Paulo: Scientle Studia v.9 n. 1, 2011

_____. Protestantismo Tupiniquim. São Paulo: Arte Editorial, 2010

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o estado. São Paulo: Editora Francisco Alves, 1978

CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão Gospel: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X : Instituto Mysterium, 2007

JUNGBLUT, Airton Luiz. Transformações na comunicação religiosa: análise dos dois modelos comunicacionais operantes no Brasil atual. Porto Alegre: Civitas v.12 n. 3, 2012

MOURÃO, Rodrigo Brasil da Fonseca. O espaço sagrado em Micea Eliade. Belo Horizonte: Dissertação de mestrado FAJE, 2013

MULLER COSTA, Simone. A interface humor e trabalho de face: o uso da provocação como estratégia de aproximação/afastamento. Juiz de Fora: Tese de Doutorado UFJF, 2015

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. A “Mcdonaldização” da fé: o culto como espetáculo entre os evangélicos brasileiros. Florianópolis: Tese de Doutorado UFSC, 2013

IDENTIDADE ESPÍRITA NO BRASIL E EM PORTUGAL: UMA COMPARAÇÃO INSTITUCIONAL

RESUMO: O artigo tem como proposta identificar elementos da identidade do Espiritismo em Portugal e no Brasil. Para isso, são analisados os nomes das instituições religiosas em ambos os países. A partir das informações contidas nos sites da Federação Espírita Portuguesa (FEP) e da Federação Espírita Catarinense (FEC), foi construído um banco de dados com 72 e 150 nomes de instituições, respectivamente. Com a utilização do software AntConc pode-se identificar as palavras mais recorrentes, sua localização na composição dos nomes e a associação estatística entre elas. Observou-se, assim, a predominância das “associações culturais” (PT) versus os “centros espíritas” (BR) na identificação das instituições espíritas.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade, Espiritismo, Brasil, Religião

SPIRITIST IDENTITY IN BRAZIL AND PORTUGAL: AN INSTITUTIONAL COMPARISON

ABSTRACT: The article has as proposal to identify elements of Spiritism identity in Portugal and Brazil. For this, the names of religious institutions are analysed in both countries. From the information contained in the sites from Portuguese Spiritist Federation

(FEP) and Catarinense Spiritist Federation (FEC), it was built a data bank with 72 and 150 names of institutions, respectively. Using the software AntConc, it was possible identify the more frequent words, its localization in the composition of the names and the statistical association among them. It was observed, so, the predominance of “cultural associations” (PT) versus the “spiritist centers” (BR) in the spiritists institutions’ identification.

KEYWORDS: Identity, Spiritism, Brazil, Religion

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo realizar uma comparação entre a forma e o sentido que as instituições espíritas são denominadas no Brasil e em Portugal. Ao se analisar o nome das entidades busca-se identificar a identidade assumida, em ambos os países, pelo Espiritismo. A identidade é uma construção social realizada pelos atores envolvidos, buscando adequar a forma de apresentação de suas crenças (no caso das instituições religiosas) ao seu campo religioso. Assim, primeiro, o artigo analisa como o Espiritismo foi construído em ambos os países; em seguida, apresenta-se a metodologia utilizada no trabalho; na sequência, são apresentados, em detalhes, os principais achados e, por fim, conclui-se que, apesar

do mesmo conjunto de crenças, o nome das instituições espíritas em Portugal e no Brasil apresentam significados totalmente distintos: em um caso, tendo como foco as “associações culturais”, e no outro, os “centros espíritas”, respectivamente.

O ESPIRITISMO NO BRASIL E EM PORTUGAL

O espiritismo, embora seja considerada uma religião “brasileira” (Santos, 1997), não tem expressão apenas no Brasil. As manifestações “mediúnicas” que deram base para a Codificação Kardequiana ocorreram em diversos países, derivando em uma “cultura espiritualista”, conforme demonstra Doyle (1995). Assim, floresceram, nos Estados Unidos e Europa, vertentes espiritualistas diversas, com enfoques mais científicos e filosóficos e sem uma conotação religiosa, no sentido estrito do termo, como observado no Brasil.

A grande disseminação espírita no Brasil não conseguiu fazer, entretanto, com que a religião saísse de uma posição minoritária, tendo menos adeptos que os “sem religião”. Em 2000, segundo o Censo, havia 1,3% de espíritas no Brasil, contra 7,4% de “sem religião”; em 2010, o percentual sobe para 2%, perfazendo 3.8 milhões de brasileiros que se diziam espíritas, enquanto os “sem religião” chegam a 8%. Vale recordar que somente no Censo de 1980 os espíritas kardecistas foram considerados como uma religião em si mesma. Antes disso, esse grupo era contado junto com outras religiões “mediúnicas” (Camargo, 1961) ou com as religiões de “origem africana”.

Outro ponto discutido na bibliografia brasileira é a importância da caridade (ações assistenciais) para a disseminação do espiritismo no Brasil. Camargo (1961) afirma que a assistência social “é uma parte da aplicação prática da doutrina” (1961, p. 132). Além disso, ela tem um efeito de reforço das próprias convicções doutrinárias de seus membros. Afirma o autor: “os compromissos assumidos na ação social agem internamente, mantendo viva a internalização doutrinária, através de uma ação pessoalmente significativa” (Camargo, 1961, p. 135). Essa posição é também observada em trabalhos de Cavalcanti (1983), Damazio (1994), Giumbelli (1995, 1996) e Arribas (2010).

A versão “religiosa” do espiritismo brasileiro deriva, principalmente, da influência de lideranças como Bezerra de Menezes e Francisco Cândido Xavier no cenário religioso brasileiro (Lewgoy, 2004, Stoll, 2002 e Arribas, 2010). A atuação do primeiro líder espírita ocorreu ajudando a criar a Federação Espírita Brasileira e na luta pela unificação das vertentes do espiritismo no Brasil. Essa forma de apreensão dos escritos de Kardec foi específica do Brasil. Nos outros países, a apreensão dos textos de Allan Kardec ocorreu de forma marginal, sendo o enfoque mais direcionado para a prática mediúnica e para os experimentos “científicos”.

Segundo Lewboy (2008), o modelo de Espiritismo brasileiro foi transnacionalizado. Assim, o autor refere-se ao processo de exportação “das referências espíritas produzidas na experiência histórica brasileira: o modelo federativo da Federação Espírita Brasileira

(FEB), a forma de organização e funcionamento de casas espíritas, o ethos, os estilos rituais e as ênfases praticadas pelo Kardecismo no Brasil” (Lewboy, 2008, p. 84). Quais são, segundo o autor, as características dessa “transnacionalização”?

O espiritismo iniciou como um movimento internacional, mas retraiu-se no início do século XX, inclusive na França, sua terra de origem. Somente em finais de 1980 e inícios de 1990 ocorre o movimento de expansão do espiritismo brasileiro. Ele se dá através da realização de Congressos Espíritas, tendo a FEB, a Associação Médica Espírita Brasileira e o Conselho Espírita Internacional como seus principais agenciadores. A produção literária publicada pela FEB é o sustento intelectual dessa expansão e várias de suas obras têm sido traduzidas para outras línguas. Além disso, são os palestrantes brasileiros quem são os principais expositores nesses congressos. Lewgoy (2011) afirma que o propósito destes eventos é a “unificação dos modos de ser e pertencer ao movimento espírita” (p. 94)

Como foi dito, o primeiro ponto dessa exportação do “espiritismo brasileiro” foi o “padrão FEB”, a saber: uma religião cuja clientela é formada pelas camadas médias urbanas letradas, que têm na organização dos centros espíritas, nas palestras, no estudo doutrinário, na terapia de passes, na fluidificação de água, no atendimento fraterno e na “desobsessão”, além da ênfase nas ações de caridade, voltadas à assistência ao pobre, seu ponto principal (Lewboy, 2008).

O segundo ponto é a reaproximação com a medicina, através das Associações Médicas Espíritas e com valores individualistas da Nova Era, participando de um processo mais geral de destraditionalização da autoridade religiosa. Além disso, nessa exportação a participação do médium Divaldo Pereira Franco foi fundamental. Este líder espírita, desde os anos 1960, realiza viagens de divulgação do Espiritismo em países como Portugal, Espanha, França, Inglaterra, entre outros. Divaldo já “psicografou” mais de 150 livros e é como conferencista e missionário do espiritismo no exterior que ele é mais conhecido.

Além desses pontos, a bibliografia difundida no exterior contém duas grandes influências: a de Chico Xavier, com os livros psicografados dos “espíritos” André Luiz e Emmanuel e da obra de Divaldo Franco, com a psicografia do “espírito” de Joanna de Angelis. A contribuição desses “espíritos-autores” é muito diferenciada. André Luiz e Emmanuel apresentam uma literatura mais doutrinária; já a obra de “Joanna de Angelis” “aproxima-se discretamente de uma influência da Nova Era por substituição de uma ênfase cristã dolorista, ainda presente em Chico, pela busca do bem-estar, da autoestima e da felicidade como valores emergentes no espiritismo” (Lewboy, 2008, pp. 91).

Lewgoy (2011) afirma que há, na exportação do espiritismo, uma psicologização da mensagem religiosa. A obra de Divaldo Franco, por exemplo, ressalta que “o bem-estar psíquico no presente, mais do que o resgate doloroso do passado, é agora o telos da vida religiosa para o espírita” (p. 97). O “espírito” que escreve “através” de Divaldo Franco, conhecida como Joanna de Angelis, publicou uma série “psicológica”

(12 livros), baseada na psicologia transpessoal. Outros atores também operam essa psicologização do espiritismo no exterior, como Marlene Nobre e Raul Teixeira. A ênfase de suas atuações volta-se para uma “espiritualidade global”, promovendo uma espiritualidade difusa, focando temas como a paz, o amor, a fraternidade, a espiritualidade, a concórdia universal, entre outros.

Em Portugal há uma influência do espiritismo brasileiro, principalmente pela influência de Divaldo Franco. Entretanto, além dessa influência, os espíritas portugueses também promovem a recuperação de um repertório nacional próprio, valorizando personalidades como o poeta Fernando Pessoa, considerado como um médium. Essa referência vincularia o espiritismo a uma raiz portuguesa.

A posição do Espiritismo no Brasil e em Portugal é distinta. Em Portugal, os espíritas não são sequer computados no Censo, conforme os dados do Censo de 2011, sistematizados pelo Instituto Nacional de Estatística de Portugal. Mesmo assim, ao consultar a página da internet da Federação Espírita Portuguesa (Portuguesa, s.d.) é possível observar, primeiro, o grau de institucionalização do movimento espírita no país, com uma Federação nacional e uma subdivisão do país em dez regionais.

Segundo, conforme a página da Federação Espírita Portuguesa, há, no país, 73 instituições filiadas (para se ter uma base de comparação, o estado de Santa Catarina, no sul do Brasil, conta mais de 150 instituições filiadas), sendo que há uma concentração das mesmas na região de Lisboa (17 ou 23,3%), de Aveiro (14 ou 19,2%) e Porto (11 ou 15,1%).

A partir dessas referências, busca-se identificar como os atores do movimento espírita, no Brasil e em Portugal, constroem a identidade religiosa, a partir do nome das instituições em ambos os países. Para isso, os procedimentos metodológicos são detalhados a seguir.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nesta pesquisa parte-se do entendimento que a identidade é uma construção social (Berger, 2007). Ela não é, portanto, o resultado da livre vontade dos atores envolvidos. Por outro lado, ela também não é uma imposição externa, de tal modo que os agentes de uma religião devam se submeter à identidade que lhes é conferida por aqueles que não são nativos. Ao contrário, a identidade de uma religião é o resultado histórico de um duplo movimento: como os atores querem ser vistos e qual a imagem que eles projetam para que os outros o vejam, conjugado com a forma como os “outros” percebem e decodificam essa mensagem.

Essa construção não é estanque. Ela se altera conforme os atores modificam a mensagem que propagam, bem como, de acordo com as disputas do campo religioso (Bourdieu, 2004) e do contexto político e social. Nessa conjugação entre movimentos internos e externos, há a busca de uma legitimação da identidade que se quer construir. Portanto, a autoafirmação de elementos de uma crença pelos agentes internos de uma

religião não garante a construção da identidade religiosa. Esses mesmos elementos precisam ser legitimados pelos agentes externos para que eles tenham “validade” social.

Dois exemplos podem ilustrar essa questão da identidade espírita em Portugal e no Brasil. Em ambos os países os espíritas tiveram que lidar com a tripla identidade, legada por Kardec ao espiritismo. Na Codificação, é possível identificar que esse corpo de conhecimento seria, ao mesmo tempo, uma ciência, uma filosofia e uma religião. Estes três elementos aparecem dispersos nas obras, sendo mais explicitadas em “O Que é o Espiritismo” (Kardec, 2013) e “Obras Póstumas” (Kardec, 2012). É na primeira obra que Kardec afirma:

“O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. (...) O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal. O Espiritismo é uma ciência de observação, e não uma arte de adivinhar e especular (p. 40 e 88).

Kardec, deixa claro então, este duplo aspecto da “doutrina”, dando ênfase maior a seu aspecto científico. Nesse sentido, o espiritismo não seria uma religião podendo congrega adeptos de todas as religiões.

Seu verdadeiro caráter é, pois, o de uma ciência, e não de uma religião; e a prova disso é que ele conta entre os seus aderentes homens de todas as crenças, que por esse fato não renunciaram às suas convicções: católicos fervorosos que não deixam de praticar todos os deveres do seu culto, quando a Igreja os não repele; protestantes de todas as seitas, israelitas, muçulmanos e mesmo budistas e bramanistas. (Kardec, 2013, p. 105)

No entanto, ele esclarece onde se insere o caráter religioso da “ciência” espírita. Ele está nas consequências morais que ela detém:

O Espiritismo é uma doutrina filosófica de efeitos religiosos, como qualquer filosofia espiritualista, pelo que forçosamente vai ter às bases fundamentais de todas as religiões: Deus, a alma e a vida futura. Mas, não é uma religião constituída, visto que não tem culto, nem rito, nem templos e que, entre seus adeptos, nenhum tomou, nem recebeu o título de sacerdote ou de sumo-sacerdote. Estes qualificativos são de pura invenção da crítica. (Kardec, 2012, p. 318).

O importante a considerar aqui não é discutir, amiúde, teologicamente, o sentido religioso destas afirmativas. Cabe ressaltar que os espíritas utilizaram, historicamente, de um ou outro destes três pontos (com maior ênfase na ciência e na religião) para buscar se legitimar socialmente, tendo como referência a conjugação entre a dinâmica própria ao “movimento espírita” de um lado, e o cenário do campo religioso e social, de outro.

No caso Português estas alternâncias ficaram bem claras, uma vez que, ciência e religião foram utilizadas em momentos bem distintos da história do espiritismo no país. Azevedo (2002), afirma que a institucionalização do espiritismo em Portugal somente se consolidou após 1974. Até esse ano, apesar de terem existido instituições espíritas no país e de se estruturarem um conjunto de periódicos, a Federação Espírita Portuguesa (FEP) sofreu duas derrotas ao tentar se legitimar e, principalmente, se

legalizar.

A primeira, nos anos 1950, quando seu argumento principal apoiava-se no caráter “científico” do espiritismo. Esse primeiro período é constituído por muitos dos “vultos” do espiritismo português retratados no trabalho de Vasconcelos (s.d.). Além disso, entre os periódicos lançados neste período estão: “A Aurora d’Além Túmulo” (1879), “O Espiritismo” (1887), “Revista Espírita do Porto” (1896) e o periódico “Psychismo” (1899) que flerta com uma abordagem mais psico-científica.

Na análise de Azevedo (2002) “esta primeira presença não frutificou” (p. 477). As iniciativas ocorreram, sobretudo, a partir de iniciativas domésticas, como mostra o trabalho de Vasconcelos (s.d.). Os periódicos não tiveram uma longa duração e foram substituídos por outros, com a entrada do século XX. Ainda assim, a expansão do espiritismo continuava operante nas camadas de cultura letrada, nas elites e entre médicos e militares. Assim, “na década de 1920, existiam centros espíritas em 16 distritos do continente e ilhas: o espiritismo estava já presente em cerca de meia centena de localidades e contava com duas dezenas de periódicos” (Azevedo: 2002, p. 478). Sua expansão permanece ocorrendo até a década de 1940, quando “o espiritismo institucional parece ter alcançado o seu limite de expansão, sofrendo mesmo algum recuo” (Azevedo, 2002, p. 478).

Sua forma de legitimação, neste período, foi através do seu caráter “científico”. No entanto, essa busca encontrou um obstáculo: “a resistência da cultura científica dominante na universidade e na intelligentsia, pouco predisposta a cedências ‘espiritualistas’” (Azevedo: 2002, p. 479). Desse modo, quando a Federação Espírita Portuguesa submete seus estatutos a aprovação do Ministério da Educação Nacional, eles são rejeitados e a generalidade dos centros espíritas foi considerada ilegal, tendo que fechar as portas.

Em 1971, ocorreu a segunda derrota, tendo o viés religioso seu principal argumento. Nesse ano, a nova lei de liberdade religiosa considerou como “não religiosas” as atividades relacionadas “a fenômenos metapsíquicos ou parapsíquicos. Assim, “ao espiritismo era, pois, recusada existência jurídica quer no campo científico quer no religioso...” (Azevedo, 2002, p. 479).

Somente, então, após 1974 é que o Espiritismo volta a estrutura-se, tal como já o fizera nos anos 1920. Azevedo (2002) não aprofunda a forma como ocorreu a legitimação do espiritismo em um contexto tão adverso. No entanto, é nesta segunda onda, cujo ápice foi atingido no final dos anos 1990¹, que se faz presente a transnacionalização apontada por Lewboy (2008). Esse processo está associado ao que Lewgoy (2011) denominou de diáspora brasileira para explicar a expansão do espiritismo fora do

1 Azevedo (2002) afirma que se instalou em Portugal um “outro ramo espírita”, de origem brasileira, denominado “Racionalismo Cristão”. O trabalho de Vasconcelos (2007) demonstra que embora o Racionalismo Cristão seja uma derivação do Espiritismo, seu fundador “Luiz de Mattos” conferiu um sentido próprio a sua apropriação das idéias contidas na Codificação Kardequiana.

Brasil e que Rocha & Vásquez (2014) ampliaram para outras religiões.

No caso brasileiro, o kardecismo não conseguiu legitimar-se como significado único para o Espiritismo no Brasil. A literatura antropológica, principalmente, após o texto de Camargo (1961), incorpora, como linguagem acadêmica (analítica) as construções discursivas do senso comum. Assim, as imprecisões conceituais e as fronteiras pouco precisas existentes no universo religioso se transpõe para o campo analítico. Com isso, houve uma chancela acadêmica do discurso que qualquer manifestação de curanderismo, práticas mediúnicas, ligando da Umbanda ao Racionalismo Cristão (Giumbelli, 1997) pode ser identificado com o “espiritismo”.

A essa posição os espíritas se posicionaram, desde os escritos de Deolindo Amorim, nos anos 1940-50 (Amorim 1988 e 2002), tentando ratificar as fronteiras já estabelecidas por Kardec (na Introdução de O Livro dos Espíritos). No entanto, esse esforço foi em vão e escritos como o de Vilhena (2008), denominado “Espiritismos”, demonstra a forma plural como a autora compreende esse conceito. Assim, também o estudo de Zitzke (2014) reforça a concepção que “umbanda é de crença espírita”. Tudo isso leva Arribas (2010) a se questionar: “afinal, espiritismo é religião?”. Se para os espíritas kardecista parece claro que “espiritismo” e “kardecismo” são “uma coisa só”, não havendo outra possibilidade de interpretação do termo “espírita”, o mesmo não ocorre no campo religioso-acadêmico que o tangencia e aborda.

Além disso, é conhecido na história do espiritismo no Brasil (Damazio, 1994; Aubrée e Laplantine, 2009; Arribas, 2010) a luta de “unificação” do “movimento espírita” que teve no Pacto Áureo (1949) seu marco. Divergências internas, seja na forma de condução dos trabalhos espíritas, seja no próprio entendimento da “doutrina” - com ênfases maiores no estudo do evangelho, ou na mediunidade, ou na “ciência” - derivaram em uma fragmentação e em uma polissemia dentro do espiritismo. A criação da Federação Espírita Brasileira e sua legitimação no campo espírita brasileiro, como “porta voz” do espiritismo, conferiu uma “unidade” jurídica ao conjunto de práticas dispersas e divergentes existentes. No entanto, muitos espíritas não se sentiram contemplados pela forma de condução da FEB e permaneceram à margem desta institucionalização.

Uma forma de construir a identidade religiosa é a forma como as instituições espíritas são denominadas. O nome da instituição é um símbolo que demarca sua filiação a uma causa ou ideia, assim como a conecta a outras que adotam o mesmo padrão de identificação. Os nomes materializam a mensagem que seus membros querem transmitir para o conjunto da sociedade, atraindo crentes para ela e afastando, de partida, aqueles que não se identificam com a proposta expressa.

Nesse sentido, a proposta implementada foi a observação do nome das instituições espíritas no Brasil e em Portugal, buscando identificar as semelhanças e diferenças nas formas e conteúdos das mesmas. O suposto defendido é que, tanto em conteúdo quanto em forma, a denominação das instituições espíritas está de acordo com o campo (e história) religioso em cada país.

No caso brasileiro se utilizou os nomes de 150 instituições filiadas à Federação Espírita Catarinense. Embora se trate de uma base regional (estadual), ela é numericamente duas vezes maior do que o número total de centros filiados à Federação Espírita Portuguesa. Então, como ela já havia sido objeto de análise de Simões (2015), optou-se por manter a mesma base para comparação com os dados de Portugal. Entretanto, a análise foi aprofundada e os resultados aqui contidos são mais amplos do que na abordagem precedente.

No caso português, foi realizada uma consulta ao site da Federação Espírita Portuguesa e fizeram parte do corpus da pesquisa todos os nomes de instituições filiadas à entidade (total de 71). Em ambos os países, adotou-se o mesmo princípio, ou seja, só foram consideradas as instituições filiadas às respectivas federações. Essa característica é outra forma de estabelecer a identidade da instituição. A investigação não recuperou “qualquer” instituição que se autodenomine espírita, mas somente aquelas que são reconhecidas pelo “movimento espírita”, consolidado e instituído pelas respectivas federativas, portanto, pelos seus pares.

Para cada grupo de instituições, foram adotados os seguintes procedimentos: primeiro, identificar quais as palavras utilizadas de forma mais recorrente. Para isso, foram excluídas preposições e artigos. As palavras foram agrupadas em três tipos principais: primeiro, aquelas que indicam o tipo de instituição, como “centro”, “grupo”, “núcleo”, “associação”, entre outras; segundo, aquelas que são utilizadas como qualificativos, como “amor”, “luz”, “caminho”, entre outras; terceiro, nome de personalidades espíritas, por exemplo, “Allan Kardec”, “Chico Xavier”, entre outros.

Segundo, foi observada a localização da palavra no nome da instituição. Desta forma, foi possível identificar a ordem que as palavras são utilizadas para compor o nome. Por exemplo, na análise realizada em Simões (2015) foi possível identificar que o primeiro termo utilizado no nome das instituições catarinenses foi o tipo de instituição, seguido por um qualificativo e, em seguida o nome de uma personalidade. Este padrão se repete em Portugal? Existem diferenças na forma de organização dos termos que compõe o nome das instituições portuguesas?

Por fim, foram identificadas as associações entre os termos que compõe o nome das instituições, tendo como base a estatística T (T-Student), com 95% de Confiança. Com esse resultado pode se identificar um padrão de associação entre os termos. Além disso, se construiu um diagrama com os tipos de termos utilizados, sua localização e associação entre si. Para isso, se utilizou o programa AntConc (v.3.4.3).

ANÁLISE DOS DADOS

Palavras Recorrentes

A análise inicial busca identificar as palavras mais frequentes utilizadas nos

nomes das instituições. Veja a tabela

Ranking	Portugal (N=71)			Brasil (N=150)		
	Descritor	Frequência	%	Descritor	Frequência	%
1	espírita	52	73,2%	espírita	139	92,7%
2	associacao	41	57,7%	centro	93	62,0%
3	centro	13	18,3%	luz	24	16,0%
4	amor	8	11,3%	casa	18	12,0%
5	cultural	8	11,3%	sociedade	18	12,0%
6	caridade	7	9,9%	caminho	16	10,7%
7	luz	7	9,9%	caridade	13	8,7%
8	cristã	6	8,5%	Kardec	13	8,7%
9	espiritual	6	8,5%	Allan	12	8,0%
10	estudos	5	7,0%	Jesus	12	8,0%

Tabela 1. 10 Palavras mais Frequentes - PT/BR

As dez palavras mais recorrentes em cada país revela algumas similitudes e muitas diferenças entre a identidade do Espiritismo no Brasil e em Portugal. Entre as “similitudes” temos cinco palavras que são utilizadas, com muita frequência em ambos os países: “espírita”, “centro”, “luz”, “caridade” e Jesus/cristã. Embora com ênfases diferentes, metade dos termos utilizados em um país o são também no outro.

O qualificativo “espírita” é o mais recorrente nos dois países e demonstra que esta é a forma principal de afirmar a identidade das instituições espíritas. Vale ressaltar que, no caso brasileiro (92,7%), esta “necessidade” parece ainda maior que em Portugal (73,2%). Allan Kardec, na introdução de o “Livro dos Espíritos” (item I) (Kardec, 1998), buscou distinguir o termo “espírita” de outros como “espiritual”, “espiritualista” e “espiritualismo”. Estes últimos referem-se, segundo o autor, ao que é “oposto ao materialismo”. Isto significa que todo aquele que acredita “haver em si alguma coisa mais do que a matéria, é espiritualista” (p. 13). O que distingue os “espíritas” aos “espiritualistas”, segundo o codificador é que:

Não segue daí, porém, que [o espiritualista] creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. (...) o Espiritismo tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível. Os adeptos do Espiritismo serão os espíritas, ou se quiserem, os espiritistas (p. 13).

O codificador tenta, então, estabelecer um sentido bem definido para aqueles que são adeptos das ideias do Espiritismo, nominando-os como “espíritas” ou “espiritistas”. O termo, então, é fortemente incorporado, em ambos os países, como marca identitária. Vale ressaltar, entretanto, que, em Portugal, “espiritual” é uma palavra muito utilizada também, o que não ocorre no Brasil.

O segundo termo mais utilizado é o de “centro”. No Brasil, o padrão é a identificação

dos “centros” “espíritas”; em Portugal, a recorrência a este termo é bem menor (18,3%) do que no Brasil (62%). Como será visto a seguir, as formas de identificação institucional nos dois países são significativamente distintas. Seria oportuno buscar, na história da formação religiosa dos dois países a explicação para esta distinção.

O terceiro termo é “luz”. Assim, as instituições espíritas são lugares de “luz”, onde se encontra a “luz” ou lugares iluminados. A característica da luz é clarear, mostrar o que não se vê no escuro e permite que se veja o que não se via antes. As instituições espíritas são, assim, lugares autoidentificados como locais de esclarecimento, de “iluminação”. O termo “luz” também é utilizado para identificar os “espíritos” superiores, como “seres de luz”, “espíritos de luz”. Essa característica é recorrente nos dois países, sendo mais frequente no Brasil (16,0%) que em Portugal (9,9%).

A ideia da caridade aparece, praticamente com a mesma ênfase (8,7% em Portugal e 9,9% no Brasil) nos dois países. Reafirma-se assim o lema “Fora da Caridade não Há Salvação” (título do capítulo XV de o Evangelho Segundo o Espiritismo de Allan Kardec) como central para os espíritas. No Brasil, não se trata apenas de um princípio doutrinário, mas da forma de afirmação de expansão e legitimação do espiritismo no país. As obras sociais foram fundamentais nos dois processos. A importância da caridade na expansão e legitimação do espiritismo português ainda não está devidamente estudada pela literatura acadêmica. Com os resultados obtidos, é possível, entretanto, ter como hipótese que a “caridade” não se limita a um preceito moral para os espíritas portugueses, mas desempenha um papel relevante na consolidação dessa religião no país.

Por fim, a personalidade que aparece de forma mais recorrente nos dois países é Jesus (Br) / cristã (PT). A referência ao Kardecismo, ou a personalidade de Allan Kardec, está implícita na identificação “espírita”, como mencionado anteriormente. Por outro lado, a reafirmação cristã do espiritismo é uma forma de posicionar suas crenças no interior das ideias cristãs. Os historiadores da religião não identificam o espiritismo na história do cristianismo, mas o situam entre as “religiões mediúnicas”. Assim, a referência a Jesus e ao qualificativo “cristã” é uma maneira dos espíritas buscarem a sua legitimação dentro deste campo religioso.

De todo modo, partindo das palavras mais recorrentes e daquelas que são comuns aos dois países temos a seguinte construção:

- * palavras que identificam o tipo de instituição: Centro;
- * palavra de identificação religiosa: Espírita;
- * palavras que indicam qualificativos: luz e caridade.
- * palavras que indicam Personalidades: Jesus/cristã

No entanto, há diferenças que precisam ser consideradas.

No que tange a forma de identificação institucional, em Portugal, a predominância são as “associações” que tem praticamente a mesma representatividade (57,7%) que os “centros” no Brasil (62%). Assim, o “padrão” em Portugal são as “associações” e os “centros”, respectivamente. No Brasil, os “centros” são seguidos das “casas” (12%) e

das “sociedades” (12%).

Em Portugal, há a incorporação do termo “espiritual” entre as palavras mais recorrentes. Este termo traz uma conotação dúbia para as instituições portuguesas. Como visto, na Codificação Kardequiana houve uma preocupação em distinguir os termos “espírita” de “espiritual” e “espiritualista”. Esses últimos acarretariam um sentido mais amplo e impreciso às crenças professadas.

Quando analisados os qualificativos, no Brasil, além de “luz” e “caridade” a única alternativa foi a ideia de “caminho” (10,7%). Portanto, os “centros espíritas” seriam, assim, locais que indicam o caminho da luz e da caridade. Em Portugal, os qualificativos são outros. Aos dois comuns, são acrescentados: “cultural” (8,5%), “amor” (11,3%) e “estudos” (7,0%). Assim, as instituições espíritas são, não apenas locais de luz e caridade, mas de amor, estudos e cultura.

Em Portugal, os termos “associação”, “espiritual”, “cultural” e “estudo” conferem um sentido mais amplo, menos religioso e também mais impreciso para as instituições portuguesas. Além disso, a combinação dos mesmos pode remeter a um significado bem distinto daquele encontrado no Brasil. Assim, uma “associação espiritual de cultura” ou uma “associação espírita de estudos e cultura” distingue-se de outra denominada “centro espírita a caminho da luz”.

Por fim, além da remissão a imagem do Cristo, no Brasil, há um reforço da ideia que os “espíritas” são “kardecistas”. Então, é recorrente que o nome de Allan Kardec seja citado no nome das instituições. Esta necessidade marca a preocupação em se definir, de partida, pelo próprio nome da instituição, quais as práticas “espíritas” realizadas, sem deixar espaço para dúvidas para aquele que procura o centro. Veja no Quadro Síntese

Síntese 1

Elementos de Identidade	Portugal	Brasil
Identificação Institucional	Associação; <u>Centro</u>	<u>Centro</u> ; Casa; Sociedade
Identificação Religiosa	<u>Espírita</u> ; Espiritual	<u>Espírita</u>
Qualificativos	<u>Luz</u>; <u>Caridade</u> ; Cultura; Amor; Estudo	<u>Luz</u>; <u>Caridade</u> ; Caminho
Personalidade	<u>Cristã</u>	Allan Kardec; <u>Jesus</u>

No quadro “Síntese 1” os termos mais recorrentes nos dois países foram reagrupados de modo a evidenciar a estruturação dos nomes das instituições a partir

da categorização estabelecida e da identidade de sentidos entre os dois (as palavras comuns estão marcadas).

O próximo passo é identificar a ordem e a associação² entre as palavras, tendo como referência a estatística T. Com o recurso à estatística, pode-se identificar se as palavras estão, de fato, associadas entre si (e quais estão) ou se elas aparecem de forma aleatória no nome das instituições.

Localização e Associação das Palavras

As palavras que definem os tipos de instituição são sempre as primeiras na escrita dos nomes. Portanto, elas estão sempre à esquerda das demais. Vamos, então, partir delas para observar quais os termos que estão associados à identificação institucional.

Em Portugal, o tipo de instituição “associação” está vinculada à identificação religiosa “espírita” (26 Direita (D)³; T=3,59⁴) e ao qualificativo “cultural” (8 D; T=2,41); já a identificação institucional “centro” associa-se à identificação religiosa “espírita” (11 D; T=2,58). O qualificativo “espírita”, além das associações anteriores, está também vinculado à personalidade “cristã” (1 D e 5 E; T=2,01); por fim, o qualificativo “cultural” está associado à identificação institucional “associação”, conforme mencionado anteriormente. Essas associações podem ser assim resumidas no Diagrama Síntese de Portugal.

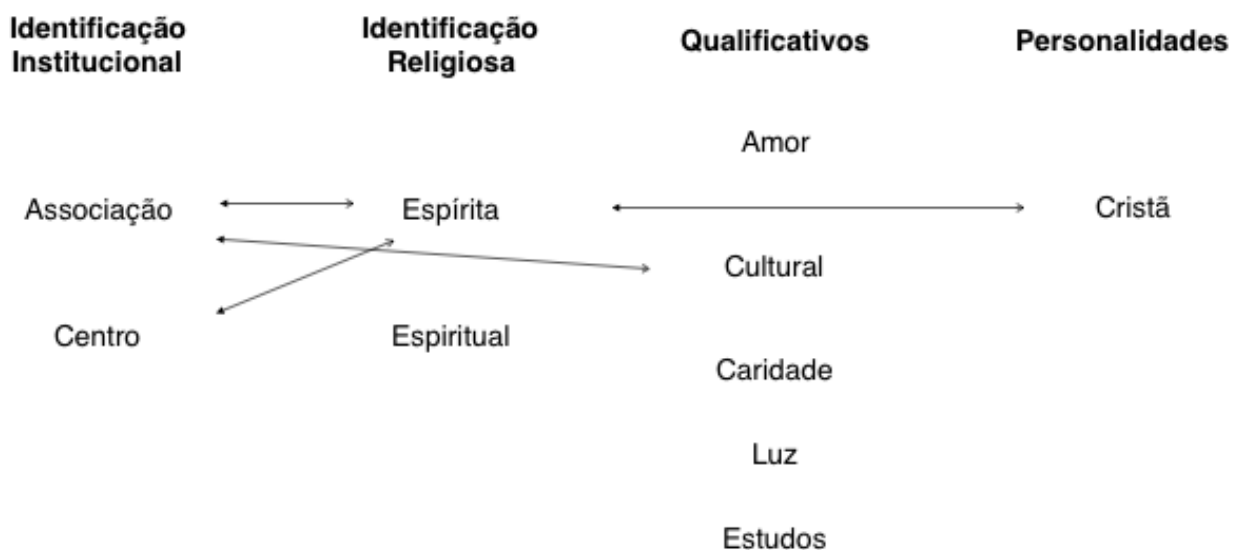
2 Todas as palavras estão associadas entre si. Então se “centro” vincula-se a “espírita”, isso significa que “espírita” também vincula-se a “centro”, com a mesma probabilidade (estatística T).

3 “24 Direita” significa que a palavra “espírita” foi mencionada 24 vezes à direita da palavra “associação”.

4 O valor de referência para estatística T é 1,96. Todos os valores acima desta referência são considerados associados, com 95% de confiança.

Por questões de espaço, os dados foram aqui apresentados, apenas, de forma narrativa, sem a inclusão de tabelas ou outros recursos de apresentação dos mesmos.

Diagrama Síntese de Portugal



Como se pode notar, no “Diagrama” há um conjunto de termos que foram muito recorrentes, mas não aparecerem de forma associada a nenhum outro. Assim, o que está padronizado nesse país são as “associações culturais”, as “associações espíritas”, os “centros espíritas”. Quando há presença do termo “espírita” ele também está associado à ideia “cristã”. Junto a esses três núcleos estão ainda as palavras: espiritual, luz, amor, caridade e estudos, como parte do universo de sentidos identificados.

No Brasil, o cenário é bastante diferente. Há um conjunto grande e diversificado de associações. Por isso, a apresentação dos resultados está subdividida, sendo a “Identificação Institucional” a primeira a ser observada.

Identificação Institucional	Centro			Sociedade			Casa		
Espírita	-	56	4,70	-	11	2,10	sem associação		
Luz	-	15	2,94	-	-	-			
Kardec	-	11	2,73	-	-	-			
Caridade	-	10	2,55	-	-	-			
Jesus	-	8	2,19	-	-	-			
Seara	-	7	2,19	-	-	-			
Amor	-	7	2,19	-	-	-			

Tabela 2. Associações - Identificação Institucional

Como pode ser observado, todos os termos foram observados à direita (coluna D) das identificações institucionais. A utilização do termo “centro” é muito mais numerosa

que os dois outros (sociedade e casa). Assim, ele se associa a vários outros, sejam eles qualificativos (luz, caridade, seara, amor), seja a personalidades (Kardec e Jesus). A identificação “sociedade” é associada com “espírita” e “casa” aparece aleatoriamente.

A única identificação religiosa foi o termo “espírita”. Veja as associações:

Identificação Religiosa	Espírita		
	E	D	T
Centro	56	-	4,70
Caridade	-	11	2,44
Jesus	-	9	2,10
Sociedade	11	-	2,10
Amor	-	7	1,96

Tabela 3. Associações - Identificação Religiosa

Neste caso, é possível identificar que o termo “espírita” aparece nos nomes entre, de um lado, a identificação institucional (centro/sociedade) e de outro de qualificativos (caridade e amor) e personalidades (Jesus e Kardec).

Entre os três qualificativos principais há algumas características a serem indicadas: “luz” está preferencialmente à direita da identificação institucional (centro) e à direita do outro qualificativo “caminho”; “caminho” está só associado à “luz”; e “caridade” está à direita de “centro” e “espírita”. Veja as associações no quadro abaixo:

Qualificativos	Luz			Caminho			Caridade		
	E	D	T	E	D	T	E	D	T
Centro	15	-	2,94	-	-	-	10	-	2,55
Caminho	8	1	2,79	-	-	-	-	-	-
Luz	-	-	-	1	8	2,79	-	-	-
Espírita	-	-	-	-	-	-	11	-	2,44

Tabela 4. Associações - Qualificativos

Finalmente, quanto às personalidades, segue o quadro abaixo:

Personalidades	Jesus			Kardec		
	E	D	T	E	D	T
Centro	9	-	2,19	11	-	2,73
Espírita	8	-	2,10	-	-	-

Tabela 5. Associações - Personalidades

Enquanto “Jesus” aparece como um complemento a “centro” e “espírita”, localizando-se à direita desses dois outros termos; Kardec parece ser incorporado como um substitutivo à “espírita”, pois está diretamente associado a “centro”, mas não a “espírita”.



Como se pode observar no “Diagrama Síntese do Brasil”, há uma variedade de sentidos muito mais ampla nas conexões entre palavras do que aquelas identificadas em Portugal. A questão, então, é tentar explicar porque em cada país os nomes das instituições apresentam essas variações observadas.

DISCUSSÃO

O primeiro ponto a considerar é a identificação de um mesmo padrão na construção dos nomes das instituições espíritas. Esse “padrão” envolve um tipo de identificação institucional, seguido de uma identificação religiosa, em seguida um ou mais qualificativos e, por fim, uma personalidade que reforça o caráter espírita-cristão da instituição. Enquanto os três primeiros elementos estão na maioria das instituições, o último é menos frequente, embora não deixe de ser relevante.

Em Portugal, a identificação institucional é basicamente realizada através das “associações” e dos “centros”. Já no Brasil, os “centros” são a forma mais comum de identificação, seguido das “sociedades” e “casas”. Os “centros” demarcam as instituições espíritas no Brasil, em contraposição às Igrejas (Católica e Evangélicas).

Este termo adquire, então, uma conotação religiosa, distinguindo-se de outras opções mais “neutras”, como “sociedades” ou “associações”. Por outro lado, a identificação dos “centros” aproxima as instituições espíritas das umbandistas e candomblecistas que também se identificam como “centros”. Por isso, a forte ênfase tanto na afirmação religiosa com a inclusão do termo “espírita” e a reafirmação dessa identidade com a inclusão de uma “personalidade” do campo kardecista.

Em Portugal, a ausência tanto do viés mais religioso que o espiritismo brasileiro incorpora quanto da aproximação das religiões de origem africana, acarretam uma identificação mais “neutra” para as instituições, com a adoção do termo “associação”. Este último termo se refere a uma união de pessoas para um fim inespecífico. Além disso, a perseguição a que as instituições espíritas foram objeto em Portugal, como uma decorrência da sua identidade científico-religiosa, ajuda a explicar a adoção desta terminologia.

Ao analisar os sites das instituições espíritas portuguesas foi recorrente identificar a sua forma de autoidentificação: “associação particular sem fins lucrativos que tem como objetivos o estudo e prática da Doutrina Espírita nas suas vertentes científica, filosófica e moral”. Desse modo, não se identifica a instituição como “científica”, nem como “religiosa”, em sentido estrito. Não há sequer a menção à concepção de “religião” nessa forma de autoidentificação.

Ainda assim, a utilização do termo “espírita” é uma das formas de se expressar a crença que o grupo religioso partilha. No Brasil, esta utilização é fartamente difundida; em Portugal, ela é partilhada (de forma majoritária) com “espiritual”. Essa diferenciação demonstra uma “abertura” maior das instituições portuguesas a um grupo de ideias que tangenciam com o kardecismo, que são espiritualistas, mas não espíritas no sentido estrito do termo (ou do kardecismo). Por outro lado, no Brasil, a inclusão do termo “espírita” não garante, ao público em geral, a identidade kardecista da instituição. Isso decorre da cultura de se identificar como “espírita” qualquer tipo de prática mediúnica (atividade de “comunicação” com os mortos). Com isso, as religiões de origem africanas seriam também “espíritas”. Esse tencionamento é parte do embate no campo religioso brasileiro (ver Vilhena, 2008, Giumbeli, 1997, Damazio, 1994, Aubrée e Laplantine, 2009, Arribas, 2010).

Quanto aos qualificativos, em Portugal, eles são utilizados de forma mais aleatória que no Brasil, embora os mais recorrentes sejam similares entre os dois países. Amor, caridade e luz estão entre os qualificativos mais usuais nos dois países. Desse modo, as instituições espíritas são qualificadas como locais de amor, luz e caridade, recolocando tanto o princípio básico do cristianismo do “amor ao próximo como a si mesmo”, como o lema do espiritismo “fora da caridade não há salvação”. Esse núcleo ajuda a identificação da instituição espírita: em Portugal ou no Brasil, essas são locais que guardam as características acima apontadas.

Entretanto, em Portugal, o que aparece de forma mais sistemática é a identificação com a cultura. Essa identificação desloca as instituições espíritas portuguesas no campo

religioso, estrito senso, para o campo cultural mais amplo. Embora a religião seja parte da cultura dos povos, situar as instituições no campo da cultura é afastá-las do embate das disputas do campo religioso. Novamente, as perseguições a que o espiritismo português sofreu ao longo de sua história podem explicar esse deslocamento.

Por fim, as personalidades mais citadas resguardam o centro da identidade institucional. Se havia alguma dúvida de que instituição se trata, então, há o reforço do nome das personalidades, de forma a dirimir qualquer questão. São instituições que se definem como “espíritas-cristãs” (referência sistemática a Allan Kardec e Jesus) no Brasil e “cristã” em Portugal. O embate no campo religioso brasileiro, já mencionado, em que a definição “espírita” não garante sua vinculação ao kardecismo, acarreta na necessidade da reafirmação com a incorporação do nome do codificador. O mesmo não ocorre em Portugal. Nesse país, o termo “espírita” garante a vinculação ao kardecismo, enquanto se agrega a vinculação ao cristianismo com a adoção do termo “cristã”.

Uma última consideração a ser realizada trata-se do caráter “científico” do espiritismo. Não há, na forma de denominar as instituições espíritas, o reforço a uma identidade científica ou que a instituição tenha um caráter “científico”. A maior aproximação com essa concepção esteve na utilização do termo “estudo”, em Portugal. Mesmo assim, ele é vago e pode conter um sentido de estudo teológico, ou da doutrina em sentido religioso e, não com uma conotação “científica”. Assim, a busca de legitimação, tanto para dentro do “movimento espírita”, ou seja, junto às federações nacionais, quanto externa (em sua forma jurídica), deslocou o conteúdo propriamente científico do espiritismo. Esse assumiu um caráter mais religioso no Brasil e de “associação cultural” em Portugal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados aqui apresentados demonstram a forma de construção da identidade das instituições espíritas em Portugal e no Brasil, através de suas denominações. Esses achados se fixam na observação de elementos objetivados e estáticos. Os nomes das entidades estudadas não se modificam rapidamente no tempo, ao contrário, tendem a permanecer, a despeito das alterações internas que a própria instituição possa sofrer. Por outro lado, eles revelam um padrão longitudinal, já que as instituições são criadas e nominadas em épocas diferentes. Então, os resultados observados podem ser considerados como uma síntese da história das instituições. Outrossim, os dados deste artigo devem ser cotejados e criticados à luz de novas pesquisas, utilizando outros corpus e outros métodos. O que se obteve aqui são pistas iniciais a serem seguidas para futuras pesquisas.

Uma das dificuldades encontradas para estruturação deste artigo foi a ausência de literatura sobre a história do espiritismo em Portugal, em particular, mas o mesmo pode ser ampliado para outros países europeus. Se no Brasil o espiritismo é uma religião minoritária e há poucos estudos sobre ele, quando comparado com as pesquisas

sobre catolicismo e sobre os evangélicos, fora do país a produção acadêmica sobre o tema é ainda mais escassa.

Além disso, outras pesquisas devem ser estimuladas tendo como base o enfoque comparativo. Olhar para o espiritismo, tendo a experiência brasileira como centro e única experiência, pode acarretar em um olhar sem perspectiva, naturalizando e essencializando os achados. Como um produto cultural e histórico, o espiritismo é uma construção particular de cada local onde ele se dissemina, em diálogo com outros elementos culturais e com o habitus dos seus seguidores.

Por fim, buscou-se romper com os enfoques antropológico-historiográfico-teológico que permeiam as principais publicações sobre espiritismo no Brasil. Optou-se, então, por uma base teórico-metodológica mais sociológica e pela utilização de um software que associa pesquisa qualitativa e análises estatísticas. Por todas essas características, esse artigo foi construído como um estímulo a uma ampliação dos estudos sobre espiritismo, aumentando a base já existente com a experiência de pesquisa comparativa.

REFERÊNCIAS

- Arribas, C. d. Afinal, Espiritismo é religião? São Paulo: Alameda, 2010.
- AMORIM, D. Africanismo e Espiritismo. Rio de Janeiro: Leon Denis ed, 2002
- _____. O Espiritismo e as Doutrinas Espiritualistas. Rio de Janeiro, Leon Denis, 1988.
- AUBRÉE, M. e LAPLANTINE, F. A Mesa, o Livro e os Espíritos. Maceió: UFAL, 2009.
- Azevedo, C. M. História Religiosa de Portugal (Vol. 3). Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.
- BERGER, P. Perspectivas Sociológicas. 29a. edição, Petrópolis: Vozes, 2007.
- BOURDIEU, P. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- Camargo, C. P. Kardecismo e Umbanda. São Paulo, Pioneira, 1961.
- Cavalcanti, M. L. O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- Damazio, S. F. Da Elite ao Povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- Doyle, A. C. História do Espiritismo. São Paulo: Pensamento, 1995.
- Giumbelli, E. Em nome da Caridade (Vol. I e II). Rio de Janeiro, Iser, 1995, 1996.
- _____. E. Heresia, doença, crime ou religião. Revista de Antropologia. São Paulo, 40 (2). p.31-82, 1997.
- KARDEC, A. O que é o Espiritismo. Brasília: FEB, 2013.
- _____. Obras Póstumas. Brasília: FEB, 2012.

_____. O Livro dos Espíritos. Brasília, FEB, 1998.

LewGoy, B. A transnacionalização do Espiritismo Kardecista Brasileiro. *Religião e Sociedade*, 28(1), 84-104, 2008.

_____. O grande Mediador. Santa Catarina: EDUSC, 2004.

_____. Uma Religião em Trânsito: o papel das lideranças brasileiras na formação de redes espíritas transnacionais. *Ciências Sociais e Religião*, 13(14), 93-117, 2011.

Portuguesa, F. E. Federação Espírita Portuguesa. Fonte: Federação Espírita Portuguesa. Disponível em: <<http://feportuguesa.pt/>> Acessado em 15/01/2016.

Rocha, C., & Vásquez, M. O Brasil na nova cartografia global da religião. *Religião e Sociedade*, 34(1), 13-37, 2014.

Santos, J. L.. Espiritismo: uma religião brasileira. São Paulo: Moderna, 1997.

SIMÕES, P. Dá-me de Comer. São Paulo: CCDPE, 2015.

Stoll, S. J. Religião, ciência ou auto-ajuda? *Revista de Antropologia*, 45(2), 361-402, 2002.

Vasconcelos, J. Espíritos Atlânticos: um espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde, Tese de doutoramento em Antropologia Social e Cultural. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2007

VASCONCELOS, M. Alguns Vultos do Movimento Espírita Português. Lisboa: Comunhão Espírita Cristã de Lisboa, s.d.

VILHENA, M. A. Espiritismos. São Paulo, Paulinas, 2008.

ZITZKE, V. A. Umbanda uma crença espírita. *Fragmentsos de Cultura*, 24 (4). p. 481-491, 2014.

JUSTIÇA TOMISTA NO SÉCULO XXI?

Moacir Ferreira Filho

Universidade Metodista de São Paulo
(UMESP), Escola de comunicação, educação e
humanidades.

São Bernardo do Campo – São Paulo

RESUMO: O presente artigo pretende revisitar a filosofia de Tomás de Aquino acerca da virtude da justiça, suas divisões, sua motivação e o modo como se apresentam na sociedade. Pretende esclarecer os conceitos tomistas para os nossos dias, analisar o modo como formaram a sociedade e como se dão em pleno século XXI. Tomás discorre sobre a virtude da justiça dizendo que ela é responsável por orientar e retificar as nossas ações em relação com as outras pessoas, a forma de vida social, o respeito dos direitos e a promoção do bem comum, neste sentido, o autor considera a justiça a mais importante de todas as virtudes pelo fato de estar atrelada aos deveres éticos mais eminentes. Ela caracteriza-se pela sua objetividade e pela busca de normas e medidas em relação a verdade. Em um de seus sentidos, a justiça é responsável por dar a cada um o que lhe cabe, nisto, busca-se instaurar ou restaurar a igualdade que decorre da própria natureza da distribuição dos bens e dos postos entre os membros da sociedade. No sentido estrito, quando encontramos a conjunção de

elementos como a alteridades das pessoas, o direito estrito e a igualdade, estaremos falando de justiça. O escolástico busca a motivação da nossa justiça e ainda as divide em três partes, são elas: a justiça comutativa, a distributiva e a comum. Qual será a aplicabilidade desses conceitos para os dias hoje?

PALAVRAS-CHAVE: justiça tomista, Tomás de Aquino, virtude.

ABSTRACT: This article intends to revisit Thomas Aquinas' philosophy about the virtue of justice, its divisions, its motivation and the way they present themselves in society. It aims to clarify the Thomist concepts for today, to analyze how they formed the society and how they take place in the XXI century. Thomas talks about the virtue of justice writing that it is responsible for guiding and rectifying our actions in relation to other people, the way of social life, respect for rights and promotion of the common good, in this sense, the author considers the justice the most important of all virtues because it is linked to the most eminent ethical duties. It is characterized by its objectivity and the search for norms and measures in relation to truth. In one of its senses, justice is responsible for giving each one his or her own, in this, it seeks to establish or restore equality that stems from the very nature of the distribution of goods and positions among members of society. In the strict

sense, when we find the conjunction of elements such as the alterities of people, strict law and equality, we will talking about justice. The scholastic looks for the motivation of our justice and still divides them into three parts, they are: commutative, distributive and common justice. What will be the applicability of these concepts for today?

KEYWORDS: Thomistic justice, Thomas Aquinas, virtue.

1 | UM ESTUDO SOBRE A JUSTIÇA TOMISTA PRESENTE NO SÉCULO XXI

A partir de Aristóteles (2009) e Tomás de Aquino (2002), podemos observar a virtude da justiça em três divisões: a primeira é a justiça *comutativa* que é estabelecida na relação entre duas pessoas privadas. A segunda é a *distributiva* que consiste na relação da pessoa pública para a privada, por exemplo, quando se dá uma parte de um certo montante a cada cidadão. A terceira e última é a justiça *comum* ou *legal* que é estabelecida entre a pessoa privada para a pessoa pública.

Tomás de Aquino (2002) toma para si muitos conceitos descritos por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, entre eles, podemos colocar em relevo os seguintes métodos da justiça: o primeiro é dito por justiça *geral* ou *legal* que é a observância da lei, o respeito à legislação ou as normas convencionais instituídas pela *polis*. Tem como objetivo o bem comum, a felicidade individual e coletiva. Outro método é a justiça *particular* que tem por objetivo realizar a igualdade entre o sujeito que age e o sujeito que sofre a ação, ela pode ainda ser dividida entre *distributiva* e *correlativa*.

A justiça distributiva consiste na distribuição ou repartição de bens e honrarias segundo os méritos de cada um. A justiça correlativa, por sua vez, visa a correlação das transações entre os indivíduos, que podem ocorrer de modos voluntários, a exemplo dos acordos e contratos, ou de modo involuntário, como os delitos em geral. Nesta forma de justiça surge a necessidade de intervenção de uma terceira pessoa, no caso um juiz que seria a personificação da justiça, que deve decidir sobre as relações mútuas e o eventual descumprimento de acordos ou de cláusulas contratuais. O juiz, segundo Aristóteles, passa a personificar a noção do justo. A partir disto, a justiça pode ser ainda subdividida em *comutativa* e *reparativa*. A primeira preside os contratos em geral: compra e venda, locação, empréstimo, entre outros. A segunda visa, reprimir a injustiça, reparar ou indenizar o dono, estabelecendo, se for o caso, punições.

Enquanto é dito pelo Doutor Angélico, no âmbito das virtudes cardeais, que a *prudência* é o domínio que opera as nossas escolhas, a *coragem* e a *temperança* harmonizam a realização racional no universo das paixões, a *justiça* orienta e retifica as ações, por isso é colocada em primeiro lugar no quadro das virtudes, pois ela orienta as relações entre as pessoas e as formas da vida social, busca o respeito dos direitos e a promoção do bem comum, estabelece normas e medidas em relação a verdade, instaura a igualdade que decorre da própria natureza das trocas ou da distribuição adequada dos bens e dos postos entre os membros da sociedade e impõe-se as relações e instituições sociais.

Na questão 58 da segunda parte da Suma Teológica, Tomás (2002) discorre que é próprio da justiça ordenar o homem no que diz respeito a outrem e ressalta que o *direito* é o objeto da justiça. Assim como o termo *medicina* antes se referia ao remédio e depois passou também a ser a arte de curar, *direito* aqui pode significar a própria coisa justa como a arte de discernir o que é justo, sendo a lei a forma de constituição escrita. Para o aquinense, a justiça sempre implica igualdade. A partir disto, o autor divide o direito em *natural* e *positivo*. O direito natural, basicamente consiste na regra do “dar tanto para receber tanto” e o direito positivo consiste no pacto das relações público – privadas.

Ora, isso pode acontecer de duas maneiras: 1. Em virtude da natureza mesma da coisa. Por exemplo, se alguém dá tanto para receber tanto; se chama o direito natural. – 2. Por convenção ou comum acordo. Por exemplo, quando alguém se dá por satisfeito de receber tanto. O que se pode dar de dois modos: primeiro por uma convenção particular, quando pessoas privadas firmam entre si um pacto; segundo, por uma convenção pública, quando todo o povo consente que algo seja tido como adequado ou proporcionado a outrem, ou assim o ordena o príncipe que governa o povo e o representa. Isso se chama direito positivo. (ST II q. 57 a. 2)

A definição de Aristóteles (2009) em ética a Nicômaco é adequada no que se refere a justiça como um *habitus*, pois o *habitus* é o princípio de bons atos. A matéria própria da justiça são os atos relativos a outrem, e esses atos devem ser voluntários, estáveis e firmes. Tomás (2002) destaca que, para ser virtuoso deve ser voluntário através do conhecimento, pois brota da vontade como ato. Deve ser estável para representar sua perpetuidade em relação ao seu fim devido, portanto, o Doutor Angélico reformula a definição de justiça dada pelo grego dizendo que ela é o *habitus*, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito.

Justiça implica igualdade, logo pressupõe-se a existência de outrem, pois nada é igual a si mesmo, neste sentido, para que haja justiça, há a exigência da diversidade de pessoas. A virtude torna os atos e os homens bons, como dizia Túlio¹ “é sobretudo por causa da justiça que o homem é chamado bom” (ST II – II q. 58 a.3), pois ela retifica o homem e suas relações. A virtude tem sede na potência cujos atos lhe incumbe retificar, portanto, alguém não pode ser chamado justo por conhecer a justiça, mas por agir com retidão.

Ora o princípio próximo de um ato é a faculdade apetitiva. É, assim, necessário que a vontade tenha sua sede em uma faculdade apetitiva. Ora, há uma dupla potência apetitiva: a vontade, que se encontra na razão, e o apetite sensível, que segue a percepção dos sentidos, dividindo-se em irascível e concupiscível (...). Ora, dar a cada um o que lhe pertence não pode proceder do apetite sensível, pois a percepção sensível não chega a considerar a relação de uma coisa com outra; o que é próprio da razão. Segue-se que a justiça não pode ter como sede o irascível ou concupiscível, mas só a vontade. Por isso, o Filósofo define a justiça pelo ato da vontade. (ST II q. 58 a.4)

¹ Sobrenome de Cícero (106 – 43 a.C) pelo qual é geralmente designado na Idade Média. Considerado um dos maiores oradores romanos. Fez estudos sobre direito por volta do ano 80. Tendo contato com os filósofos gregos, procurou. Em seus tratados conciliar as diversas escolas para chegar a uma moral prática.

O princípio da ação é a faculdade apetitiva, está pode ser dividida entre a *vontade* e o *apetite sensível*. Como que para que o apetite sensível entre em ação seja necessário a presença de uma coisa que ele possa captar, a justiça não pode ser oriunda dele, por isso, concordando com Aristóteles, a justiça é um ato da vontade, neste sentido no apetite inclui a vontade, e a vontade pode ser a sede de uma virtude moral, neste caso a justiça. A partir do Filósofo grego, dizemos que a virtude moral, tal como as artes, é adquirida através da repetição de seus atos correspondentes.

Para Tomás (2002), a justiça ordena o homem em suas relações com outrem de dois modos: considerando o singularmente ou de modo geral, contudo os dois modos estão direcionados para o bem comum, ou seja, a justiça deve sempre estar voltada para o bem comum. Os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta orienta o homem ao bem comum.

Em se tratando do ponto de vista da justiça como uma virtude geral, o Doutor Angélico destaca a diferença entre o homem bom e o bom cidadão, pois o homem virtuoso singularmente pode não ser virtuoso para com outrem, ou seja, um homem virtuoso pode não ser um bom cidadão.

A justiça enquanto considerada como virtude geral pode ser considerada de dois modos: por predicação, isto significa que assim como a palavra animal pode se referir ao homem, ao cavalo e outros semelhantes, o termo geral pode abarcar todos esses entes, entretanto, nesse caso (se tratando de justiça) o termo geral atribui somente ao gênero humano. O outro modo de consideração do termo *geral* é quando algo pode ser qualificado como geral em razão do seu poder, tal como o sol que ilumina todos os seres, isto é, em vista de uma causa universal. Aquino (2002) destaca a justiça geral como aquela que ordena o homem em todas as relações com outrem, mas também ensina sobre a justiça legal que ordena o homem em relação ao outro no que toca a sociedade e as justiças particulares que estão em relação aos bens particulares (nós e as propriedades privadas). Nisso dependem das virtudes particulares, ou seja, que ordenam o homem em si como a temperança e a coragem, portanto deve haver uma justiça particular que ordene suas relações com outras pessoas singulares.

Como diria Aristóteles, tudo o que pode ser retificado pela razão constitui a matéria de uma virtude moral que se define pela reta razão, por isso são as ações a matéria própria da virtude particular em questão. Tomás, a partir da matéria da justiça que é a relação com outrem, utiliza-se do conceito de igualdade para dizer que ela é o meio termo a ser alcançado para que haja equilíbrio entre as partes que estão praticando um ato de justiça. Ele ressalta que este conceito é o meio termo entre o mais e o menos e que a justiça comporta um meio termo real. Se a primeira definição de justiça significa dar a cada um o que é seu, a matéria da justiça é uma ação exterior.

(...) enquanto ela mesma, ou o objeto que por ela utilizamos, estão proporcionados a uma outra pessoa, com quem a justiça nos coloca em relação. Ora, a cada pessoa diz-se pertencer como seu, aquilo que lhe é devido por uma igualdade proporcional. Por isso o ato de justiça consiste precisamente em dar a cada um o que é seu. (ST II q. 58 a. 11)

A justiça legal excede todas as virtudes, pois visa o bem de outrem.

Se falamos da justiça legal, é manifesto que excede em valor todas as virtudes morais; pois o bem comum tem a preeminência sobre o bem particular de uma pessoa. Por isso, declara o Filósofo: “A justiça resplandece como a mais preclara das virtudes. Nem a estrela da tarde nem a estrela da manhã são tão admiráveis”. (ST II q. 58 a. 12)

Dizer que a justiça tem preeminência perante as outras virtudes morais significa dizer que ela é distinta e tem um grau mais elevado do que todas as outras. Isso se dá pelo fato da justiça ter sede na parte mais nobre da alma que é o apetite racional (vontade), por outro lado, as outras tem sede no apetite sensível. A segunda razão dessa elevação da justiça em relação as demais, é justamente devido ao seu objeto, pois enquanto as outras virtudes morais são distintas somente pelo fato de causar bem ao homem virtuoso, a justiça é enaltecida pelo fato de causar bem a outrem, sendo assim a justiça é o bem de outrem.

Por isso proclama o Filósofo: “as maiores virtudes são necessariamente aquelas que mais concorrem para o bem de outrem, já que a virtude é uma força benfazeja. Eis por que, mais se honram os fortes que os justos, porque a fortaleza é útil na guerra, a justiça, porém, tanto na guerra quanto na paz”. (ST II q. 58 a. 12)

Dito isto, podemos citar o oposto da justiça que é a injustiça e pode ser dividida em duas partes: a *ilegal* que é o oposto da justiça legal e despreza o bem comum, e a *particular* que é o oposto da justiça particular que significa certa desigualdade em relação a outrem quando se querem mais bens. Se o objeto da justiça era a igualdade, o da injustiça é a desigualdade e está solidificada sobre a injustificação, a depravação e a corrupção. Entretanto, pode ocorrer a injustiça sem que o seu agente queira, no caso de agir sem intenção e poderá sofrer voluntariamente uma injustiça, dando de livre vontade mais do que a outro.

Na questão 61 da segunda seção da segunda parte da Suma Teológica, Tomás (2002) ensina sobre as espécies de justiça. A primeira espécie é a justiça comutativa que trata das relações de pessoas privadas, isto é, há um intercâmbio entre duas pessoas singulares sem participação política. A segunda espécie é a justiça distributiva que consiste na relação do todo para com o particular, isto é a igualdade de compensação, a busca pelo meio termo da repartição do que é comum de maneira proporcional.

Em suma, as ações exteriores são as que estão sob o regimento da justiça, sendo que a matéria dela são as nossas ações e operações (práxis). O critério da justiça depende da constituição de uma sociedade (fixação de um critério), deste modo, sempre há uma constituição que rege a justiça (natural), isto é, a justiça é uma virtude que pode ser institucionalizada, por isso a lei deve ser mais docente que punitiva, pois a autoridade ensina e o poder coage. Considerando, em conceitos aristotélicos que a matéria da justiça são as operações, sua forma é a igualdade.

2 | CONCLUSÃO

De maneira breve foi tratado dos principais conceitos que gravitam em torno da justiça e podemos perceber que, de modo geral, estamos muito mais voltados ao vício da injustiça que a própria virtude da justiça. Estamos distantes de um plano de justiça virtuoso que alcance o bem comum e o meio termo de fato. Se Tomás trouxe em relevo esse tema em pleno século XIII, obviamente é porque o contexto o fez necessário, e isso não é muito diferente dos nossos dias atuais. Um dos aspectos que salta os olhos é quando Aquino destaca a necessidade de haver uma diversidade de pessoas para que haja justiça, e é exatamente o momento histórico que vivemos, já temos uma imensa diversidade de pessoas, povos, posições políticas, entretanto preferimos agir com imposições ao invés de buscarmos o meio termo. Uma das teses tomistas mais usadas ainda nos dias de hoje é sobre a dignidade da pessoa humana, e isto vai se perdendo pouco a pouco, pois perante uma sociedade que não busca o *médium* de maneira racional, vive se cada mais como indivíduos apenas e não como pessoas.

Alguns podem até dizer que os conceitos abordados por Tomás a partir de Aristóteles estão ultrapassados ou superados, porém a partir do presente estudo, dizer isso é dizer que a justiça é um conceito ultrapassado e podemos então nos dar por vencidos e sucumbir ao vício da injustiça universal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Aristóteles. (322 a.C.), **Ética a Nicômaco** em: Caeiro, A. C., São Paulo: Atlas Editora, 2009.

Tomás de Aquino, Santo. **Suma Teológica II**. São Paulo: Loyola, 2002.

LO RELIGIOSO COMO ORDEN SOCIAL Y COMO EXPERIENCIA SUBJETIVA. CONSIDERACIONES ONTOGENÉTICAS

Manuel Martínez Herrera

RESUMEN: Se aborda el fenómeno religioso desde dos dimensiones divergentes y convergente a la vez, esto es, en su condición histórico-social como constructor de realidades que permean la vida y convivencia entre los individuos, y como condición subjetiva allende a los mandamientos sociales y las convenciones simbólicas dadas. Lo religioso hace comunidad a partir de un código y una práctica compartida que hermana, al tiempo que entrafña un universo que alude a la mismidad de cada quien, más allá del orden simbólico y de la estructura social. La escisión del sujeto entre el consenso comunicacional y lo proscrito culturalmente lo pone merced del deseo, en el oblicuo lugar donde el orden societario se quiebra y la experiencia trasciende el orden simbólico.

PALABRAS-CLAVES: Estructura social, cambio estructural, ontología, subjetividad y religiosidad.

O RELIGIOSO COMO ORDEM SOCIAL E COMO EXPERIÊNCIA SUBJETIVA:

CONSIDERAÇÕES ONTOGENÉTICAS

RESUMO: O fenômeno religioso é estudado desde duas dimensões divergentes e convergentes ao mesmo tempo, isto é,

em sua condição histórica-social como um construtor das realidades que permeiam a vida e a coexistência entre indivíduos, e como uma circunstância subjetiva além dos mandamentos sociais e convenções simbólicas dadas. O religioso faz comunidade a partir de um código e uma prática compartilhada que junta ao mesmo tempo em que envolve um universo que alude à particularidade de cada um, além da ordem simbólica e da estrutura social. A cisão do sujeito entre o consenso de comunicação e culturalmente proscrito coloca-se a graça do desejo, no lugar oblíquo onde a ordem social se quebra e a experiência transcende a ordem simbólica.

Consideraciones Preliminares

Para el marxismo el individuo es el resultado de procesos históricos intersubjetivos, es decir sociales, según sea su participación en la construcción del mundo material. Siguiendo dicha perspectiva, diremos que la característica fundamental del psiquismo humano es la acción-asimilación del contexto histórico-social, lo cual definirá sus características y modalidades. El sujeto como tal, es una síntesis única e irreplicable del entorno social, es la individualización del contexto cultural (Martín-Baró, 2005) a partir de lo cual se incorporan y

asumen las prescripciones, prohibiciones, sistemas de valores y creencias (religiosas o no) que conforman las formas de ser en las dimensiones sociales y personales.

El sujeto se constituye a partir de las formas de interacción social, o dicho en palabras de Lorenzer (2001), el sujeto es la sedimentación de las distintas formas de interacción, lo cual acaece desde la fusión dual indiferenciada, pasando por la relación diádica en sus diferentes momentos, hasta la “separación-individuación” (Mahler y Furer, 1972) y la denominada socialización secundaria; es decir, estamos constituidos en función de nuestros vínculos y experiencias sociales que son a la vez culturales, los sujetos como tales están inevitablemente signados por encargos y mandatos propios de la cultura que les corresponde vivir.

Es, el entramado social el que brinda contenido y sentido a la estructura psíquica a partir de una experiencia simbólicamente estructurada. La subjetividad esta atravesada por los contornos sociales y culturales que emergen de una realidad histórica concreta. La característica esencial del funcionamiento psíquico, tal y como como se indicó, es la acción-asimilación individualizada del contexto histórico-social, de manera tal, que toda psicogénesis es por definición una sociogénesis (Martínez, 2014). Las identidades se constituyen a partir de las discursos, convenciones y estructuras sociales que median las formas de relacionarse y de vincularse. Los discursos religiosos, en tanto realidades simbólicas pre-estructuradas, mediatizan la recepción subjetiva de la materialidad social y crean una matriz de sentido personalizada que define las identidades y contribuye a conformar las subjetividades, a saber, singulares maneras de sentir, pensar y actuar.

El edificio teórico del marxismo, no da cuenta de los procesos asimilación individualizada que ocurren a nivel endo e intra psíquico, tampoco posee una concepción de psiquismo que explique la diversidad de las funciones psicológicas; su propósito, es la comprensión de la realidad social y no necesariamente del individuo, aunque lo considera.

El orden social imperante, va más allá de una serie de ideas hegemónicas y del conjunto de las instituciones y agencias sociales dominantes en un momento histórico y formación social dada; es una inscripción en la vida y experiencia de los individuos constructora de realidades psíquicas que los asemejan y diferencian constituyendo a la vez, personalidades y colectividades. De esta manera, la subjetividad pierde su opacidad y se convierte en el resultado de un proceso que emana de una materialidad social concreta, que coloca al sujeto en determinadas coordenadas histórico-sociales, a las cuales corresponden ciertas formas de relaciones y funciones sociales asumidas por el propio sujeto.

Para el marxismo la preeminencia de la conciencia como característica esencial del ser humano, es el resultado de la materia altamente organizada producto de la transformación histórica del mundo material. A partir de dicha materialidad histórica de la conciencia emergen las cosmogonías, sistemas de creencias y las propias religiones, que serán necesariamente reflejo de las condiciones materiales de existencia y de

las contradicciones sociales en el seno de una formación socio-económica dada, que empero el individuo puede cambiar de manera consciente.

Es importante enfatizar que existe a nivel del marco social regulatorio unos grados de libertad que posibilitan la des-colocación del sujeto respecto a los cánones y dictados sociales, eso sí, sin perder de vista que cualquier discurso contestatario es siempre un discurso acerca del discurso dominante, al cual tiene como su referente (Martínez, 2014). Este ámbito de libertad, posibilita históricamente, variaciones en las concepciones y prácticas sociales, así como las transformaciones estructurales.

El fundamento de la dominación no radica exclusivamente en el ejercicio del poder coercitivo, ni siquiera en la complicidad de las conciencias engañadas, sino en la existencia de estructuras sociales hegemónicas que reproducen el orden social dominante como un estado de cosas dado, el cual, se asume como resultado del sentido común y por tanto fuera de toda duda o sospecha razonable; todo lo cual, acaece al margen de la conciencia a partir de lo que Bourdieu (2007) denomina como el “habitus”, cuyo poder radica en que prescinde de toda lógica argumental, confirmándose a partir de su existencia y de la reiteración misma. El sentido de las cosas queda así fuera de toda intelección, es una cotidianidad que a partir de su familiaridad escapa a la observación y al escrutinio riguroso que permita develar su falsa apariencia y lógica subyacente.

El fenómeno de lo religioso

La evidencia arqueológica a cerca de que los neandertales enterraban a sus muertos y no solo los abandonaban como ocurre en el reino animal, pone de manifiesto la existencia de cierta conciencia acerca del fenómeno muerte y de la propia finitud. Más allá de cualquier explicación de naturaleza utilitaria, sanitaria por ejemplo, surgen las preguntas como: ¿se concebía la permanencia del alma de los difuntos en este mundo?, tal y como ocurre en diversas culturas y creencias, ¿qué leyes gobernaban el reino de los difuntos?, ¿qué tipos de rituales se utilizaban?, ¿cuál era su significado y sentido profundo? y ¿en qué momento la muerte dejó de ser algo inherente a la vida? De nuestros antepasados, anteriores al homo sapiens, quizá nunca tengamos respuesta, pero sin duda en este hecho (de orden trascendente) encontraremos el origen de los ulteriores sistemas religiosos. La muerte es la sombra de la religión, su eterna compañera y su razón de ser.

El origen de la religión, históricamente hablando, lo encontramos en la mitología como una forma de conocimiento que brinda explicaciones, establece certidumbres y construye realidades psíquicas y sociales en los albores de la humanidad que van más allá de un mero relato, constituyéndose en una consustancialidad y realidad viviente que sostiene el universo social. El mito brinda una respuesta acerca de cuestiones trascendentes como el origen del universo, el mundo, la vida, la humanidad y la

muerte (Leví-Struss, 2007). Entre los mitos los hay cosmogónicos (acerca del origen de la creación), teogónicos (que relatan la existencia e historia de los dioses y su relación con los seres humanos), antropogónicos (sobre la aparición del ser humano), escatológicos (describen el futuro y con frecuencia el fin de los tiempos) y los mitos morales (sobre la proverbial lucha entre el bien y el mal). Las antiguas religiones tienen en general un origen mítico, que da cuenta del vínculo entre lo humano y lo divino y contribuyen a crear comunidad y a establecer los linderos entre lo propio y lo ajeno, a partir de una cosmovisión compartida del mundo y de la vida.

Para Foucault (2009), el interés acerca del “sí mismo” se puede observar en la antigüedad clásica europea, tanto en los pre-socráticos como en el propio Sócrates; durante el medioevo se expresa bajo la forma de arrebatos y contemplación mística. A nivel filosófico, con el sistema cartesiano, el origen de la certidumbre y de la verdad deviene de la confirmación de la propia existencia, a su vez, la existencia de Dios es demostrada racionalmente cuando se propone que un ser finito (ser humano) concibe la existencia de un ser infinito (Dios), por tanto, dicha certidumbre sólo puede venir de Dios, que es un ser infinito (Descartes, 2007). Posteriormente, la verdad pasa a ser patrimonio de la ciencia y se separan definitivamente la ciencia y la teología.

Las ideas religiosas son tributarias del correspondiente orden social de donde surgen y encuentran su sustento y razón de ser; suelen estar motivadas por éste, apuntalando generalmente al régimen social imperante a cuyo servicio también se encuentran. Históricamente ha existido una relación de mutuo beneficio entre las religiones oficiales y los regímenes políticos, de manera tal, que existe una coincidencia en fines y propósitos, digamos, mundanos.

El fenómeno de lo religioso ha sido un aspecto esencial del devenir cultural con una mayor o menor incidencia según el momento histórico que se trate, siendo siempre una parte constitutiva de la matriz discursiva a nivel social. En el orden simbólico los decálogos religiosos y sus prescripciones, prohibiciones y propósitos quedan inscritos en los códigos y órdenes sociales, en la cotidianidad y en la vida misma. Para Bourdieu (2000), los valores simbólicos se transmiten de cuerpo a cuerpo, por la fuerza de la costumbre y la reiteración de la usanza, en una suerte de compulsión a la repetición al margen de la conciencia y sin la necesidad de invocar justificación alguna. En el plano religioso, las prácticas rituales contribuyen a cimentar la tradición independientemente de cualquier razonamiento, tan sólo, por el imperio de la fe.

El espectro de lo religioso se ubica en el orden del “consenso comunicacional” (Lorenzer, 2001) esto es, de los significados socialmente dados a partir de una convención social tácita que se asume como una verdad compartida, de lo cual derivaran las teologías, los preceptos y rituales que constituyen la dimensión social del fenómeno religioso. Resultado de ésta experiencia colectiva, se construye una identidad compartida en función de ideales, principios y propósitos socialmente asumidos que crean comunidad, lo cual posibilita el surgimiento de lazos y de vínculos sociales. El establecimiento de un marco social regulativo que define las acciones,

comportamientos, pensamientos, sentimientos y formas de ser hace posible reconocer y a la vez diferenciar a las diversas comunidades religiosas.

Lo religioso, es una discursividad previa a la emergencia de un sujeto concreto que permite ubicarlo en algún lugar de las redes sociales de sentido. El sujeto como tal, se posiciona de cierta manera a partir de una realidad pre-existente que le impone una forma de ver, entender y ser en el universo social. Lo religioso como fenómeno social, brinda un espacio de comunidad y pertenencia, funciona como certeza y soporte emocional, siendo al mismo tiempo identidad individual y colectiva. Es un espacio de socialización, interacción y vinculación donde el individuo ejercita su subjetividad, y en tanto momento de encuentro interpersonal posibilita la realización de necesidades y deseos conscientes e inconscientes. Lo religioso deviene entonces, como un fenómeno social e individual.

Lo religioso, como parte integral del tejido social tiende a auto-perpetuarse por vía del decir y hacer del sujeto, siendo consustancial al si mismo de cada quien. Sus preceptos y mandamientos son asumidos como propios a partir de un orden establecido generalmente al margen de la consciencia, eso si, con la concomitante carga ética, moral y emocional (Bourdieu, 2012); siendo el caldo de cultivo de los miedos, prejuicios, anhelos y esperanzas que nos conforman en cada momento histórico. La religiosidad brinda estructura, contenido y sentido, impactando a la subjetividad de determinadas maneras y movilizándolo al sujeto en pos de ciertos idearios y formas de vida establecidos.

Desde una perspectiva ontológica la verdad reside en el sujeto, la verdad es de quien la enuncia. Empero la verdad, al menos para el psicoanálisis, es siempre elusiva, incluso para el propio sujeto que le opone resistencias, se engaña y miente a si mismo. A propósito de la verdad se debe recordar aquella paradoja que dice a la letra: “Yo siempre miento”. Por otra parte, las verdades supraterráneas son aquellas que nos hablan de un más allá y nos brindan consuelo y esperanza, aquellas que son transmutadas por la fe en la Verdad, la cual prescinde de toda valoración y demostración y esta fuera de toda duda: el tema de la veridicción y de la comprobación fáctica no es un asunto de las religiones. La fe se alimenta a si misma de sus propios dogmas y de la experiencia subjetiva que emerge como único criterio de validación; la racionalidad y la ciencia es el lugar de las verdades mundanas, en tanto en los sistemas religiosos habitan las verdades trascendentes.

Psicoanálisis y religión

Algunos creyentes refieren una experiencia paroxística caracterizada por una plenitud de gozo, que posiblemente asemeja las experiencias de los místicos y santos de todas las culturas y religiones. Dicha experiencia de “sentimiento oceánico”, tal y como la llamó Freud (1930/2012), es afín al “nirvana” oriental entendido como despojo

o desatadura de sí mismo, a partir de la unión con la totalidad plena, lo cual, implica una renuncia al sufrimiento y al deseo, así como la experiencia de una felicidad suprema. Un estado semejante es inasible e inconcebible, tan solo nos es dado experimentar, es una suerte de trascendencia metafísica que permite la unidad con lo absoluto, donde ni se es, ni no se es; sin dualidad y sin contrario alguno. Para Freud la totalidad primordial perdida remite a una in-completud que escapa a las posibilidades sociales e individuales de su realización, a un retorno imposible a aquel primer momento que se añora y desea, el cual encuentra tan solo una realización sustitutiva en las fantasías, ficciones y religiones, así como en la sublimación resultado de la represión cultural.

En el caso del nirvana freudiano (Freud, 1920/2012), característico de los primeros momentos de la existencia humana, no existe una diferenciación del yo y del no yo, del yo y del otro, de manera tal, que se es uno con la totalidad. Este estado ha sido aludido de otras maneras, tales como, el “narcisismo primario” (Freud, 1914/2012) que es un narcisismo sin objeto afectivo, la “etapa egocósmica” para los desarrollistas (Moragas, 1970) y la “fase autística” o “glisrocárica” inspiradas en la obra de Melanie Klein, previo a la irrupción materna donde acaece una fusión o indiferenciación dual. Quirce (2014) por su parte, plantea que la conciencia de sí se caracteriza por la necesidad de una vivencia y de una experiencia unitaria del mundo interior que de sentido, coherencia y continuidad al si mismo, en una realidad constantemente cambiante. Es precisamente esta ficción especular que tenemos de nosotros mismos lo que nos representa ante los demás y a partir de lo cual establecemos relaciones fantaseadas, hechas a nuestra imagen y semejanza. Posteriormente volveremos sobre este mismo asunto.

Para la mitología freudiana, en la génesis de la humanidad, el padre de la horda primordial: amado, temido y envidiado fue asesinado a causa de la concupiscencia de sus hijos, quienes posteriormente embargados de culpa, juran nunca más volver a derramar la sangre propia, al tiempo que el padre totémico es elevado a nivel supra terrenal, negándosele en este acto todo deseo mundano; en tanto, se posterga para los hijos el goce pleno hasta después de la muerte (Freud, 1913/2012). Para Freud (1913/2012), el rito eucarístico católico conmemora el parricidio colectivo y el pacto original de denegación del objeto primordial de deseo, lo que da paso a la organización social.

Este hecho marca una ruptura con el reino animal, inspirado en las observaciones darwinianas de los primates superiores donde impera la fuerza del macho dominante, sin embargo, en el caso de la humanidad la fratía suma fuerzas y realiza colectivamente lo que individualmente no se podía, privándose posteriormente del objeto de su deseo. Un hecho inédito que establece una primera ley impuesta por el consenso y por la coerción grupal, es en la colectividad y no en el individuo donde reside y emana el poder, lo cual inaugurara para siempre el universo social.

El estadio del totemismo es para Freud (1913/2012) el germen de los posteriores sistemas religiosos, que al igual que estos tiene sus prescripciones, prohibiciones y rituales. Los individuos se conciben como semejantes a partir del reconocimiento

simbólico de un ancestro o ancestros en común (tótem), entorno al cual se tejen las mitologías y cosmogonías que generan las identidades sociales. El rito, característico en todas las religiones, conmemora un momento crucial de comunión con las deidades, reafirma simbólicamente las propias convicciones y hermana a la comunidad de creyentes.

La civilización y la cultura tienen para el psicoanálisis (Freud, 1927/2012) el imperativo de dominar una especie de salvajismo primordial que caracteriza al ser humano, lo que conlleva a la prohibición del canibalismo, el parricidio y el incesto. El incesto se establece como ley fundante –tabú– a manera de un pacto social primordial sobre el cual reposará toda legitimidad ulterior. Después de este momento, míticamente narrado, la cultura propiciará la realización pulsional de manera sublimada, estos es, según los propósitos y mandamientos culturales que median las relaciones entre los sujetos; la cultura es entonces hija de la renuncia y deviene como un subrogado del dominio pulsional. La religión cumple a este efecto su cometido civilizador.

El tabú del incesto como constante filogenética que marca la historia de la cultura, tiene su correlato a nivel ontogenético en el denominado complejo de edipo, que es la piedra angular a partir de la cual se organiza la constitución de la subjetividad. El complejo de edipo es consustancial a la culpa que genera el desafío a la figura paterna e impone la renuncia y la aceptación de la propia falta. El reconocimiento de la falta y la culpabilidad concomitante nos hace acreedores, no sólo a la renuncia correspondiente, sino también a la penitencia en virtud de la falta cometida. Encontramos aquí el meollo de los sistemas religiosos basados en la culpabilidad y la reparación, así como el punto de anclaje entre la estructura neurótica caracterizada por la falta y el disentimiento culpógeno, con las religiones que propician el arrepentimiento y el perdón. Existe también un paralelismo entre la etapa edípica, donde el padre todo poderoso termina cayendo en falta y su omnipotencia es ulteriormente transferida al Dios Padre, con la historia del parricidio en los orígenes de la cultura, donde el padre muerto es elevado a los cielos. La reconciliación con el Padre es parte de las promesas de las religiones basadas en las antiguas tradiciones judaicas, que nos ofrecen aliviarnos del pesado fardo de la culpa y experimentar algún tipo de consuelo espiritual, lo cual no es poca cosa.

Freud (1930/2012) plantea una cierta semejanza entre el desarrollo infantil, específicamente a nivel pre-edípico y edípico y la organización totémica, en ambas situaciones el padre omnipotente es amado, temido y odiado y cuya desaparición se desea en pos de tener para sí el objeto primordial de deseo. También acontece, en ambos casos, la renuncia al objeto primordial de deseo y el sometimiento a la autoridad paterna o al Dios-padre. En el caso de las neurosis fóbica, el objeto sobre el cual recaen las ansiedades y temores es con frecuencia un animal, que como en el caso de Juanito (Freud, 1909/2012) funciona como un subsidiario de la figura paterna, no en vano Freud definió la neurosis como una religión privada. Lo propio ocurre con el tótem, con frecuencia representado con la figura de un animal, objeto de veneración

y sobre el cual recaen diversas prescripciones y prohibiciones. Para Freud (1927), la espiritualidad es terrenal y apela a las más sublimes realizaciones humanas que nos separan de un salvajismo primordial que la cultura intenta conjurar, jamás es fe ciega o iluminación divina.

Desde una perspectiva psicológica, el cristianismo está signado por una culpa primordial (pecado original) a raíz del desafío al Dios Padre en el principio de los tiempos, lo cual motivó, siguiendo la doctrina, la expulsión del Paraíso Terrenal dando lugar posteriormente a la nueva alianza que se sella con la muerte y resurrección del Hijo del Padre quien, en este acto, redimió nuestros pecados. Tal y como lo planteó Jung (2001), no es posible comprender el mundo occidental si no se reconoce su origen judeo-cristiano. El psicoanálisis nace en el seno de la cultura occidental y adviene como una especie de “psicología” de la culpa heredera de la tradición judaica con su pater omnisciente, omnipotente y providente que demanda culto y sometimiento (Martínez, 2011).

Existe cierto declive y pérdida de influencia contemporánea de las religiones en el mundo occidental, lo cual tiene que ver con el debilitamiento de la función edípica del padre, de su autoridad y poder; así como de un relajamiento de los viejos recursos de contención súper yoica y del temor que la figura paterna inspira. La apelación a la culpa por el desacato parece relativizarse en el concierto de una sociedad cada vez menos proclive a seguir los dictados de la tradición que tienen un claro carácter patriarcal, acudimos a una sociedad con un padre en falta cuya autoridad y dominio se desmoronan. Las luchas feministas, por su parte, han contribuido a socavar el largo reinado del falogocéntrismo desmantelando las inmemoriales estructuras patriarcales y avizorando un nuevo orden más justo, equitativo, e inclusivo. Los discursos políticos y religiosos tradicionales inspirados en los antiguos privilegios y repartos de poder patriarcales, pierden también su eficacia, capacidad de convencimiento y de seducción; acudimos a la bancarrota política e ideológica del viejo sistema, que sin embargo se resiste a morir.

Fisura estructural y religión

Con el giro lingüístico lacaniano se reconceptualiza la noción del inconsciente freudiano, que se puede resumir en la célebre sentencia de que *el inconsciente ni existe ni no existe, si no que se estructura como un lenguaje*. El inconsciente no tiene una existencia óptica a partir de una supuesta materialidad del aparato psíquico y esta más allá de ser el reservorio de las pulsiones y de lo reprimido; es aquello que escapa a la posibilidad simbólica y a lo imaginario, que empero, sólo puede ser pesquisado a través de la palabra (Braunstein, 1993), no a partir de lo que se dice, sino de lo que esta por decirse, merced del deslazamiento y de la condensación que Lacan estructuraliza (Carvajal, D' Angelo y Marchina, 1996). La cadencia del lenguaje nos lleva a significar

y resignificar de manera incesante, ya que la palabra nunca puede dar cuenta cabal de la realidad al devenir como metáfora de ésta, tampoco de la experiencia que es en esencia inenarrable, tal es el caso, de la experiencia religiosa. Esta situación, crea una ruptura y un vacío en la estructura social y en el propio ser.

En el caso de la hermenéutica profunda el inconsciente es concebido como un “acontecimiento social”, de manera tal, que las representaciones simbólicas socialmente establecidas que median las relaciones sociales y los vínculos inter-subjetivos, se establecen como una realidad pre-estructurada que en un mismo acto algo proponen y algo prohíben. Lo socialmente proscrito y reprimido, es precisamente aquella dimensión social de lo inconsciente, donde se rompe la hegemonía estructural y el lazo entre el sujeto y la cultura.

El sujeto se encuentra escindido entre la convención social y aquel contenido negado por la cultura (Lorenzer, 1986), de manera tal, que fluctúa entre el orden societario y aquellos deseos culturalmente reprimidos. La restitución de lo reprimido rompe la hegemonía del consenso social y posibilita el reencuentro del sujeto con una parte extrañada de si mismo, que le permite apropiarse de un pretérito perdido que lo constituye aunque lo ignore, lo cual, posibilita una re-actuación consciente sobre aquellas formas de relación y vinculación opresivas que impiden su “pleno desarrollo” (Martínez, 2007). Por esta vía, es posible discernir el papel político-ideológico de las religiones al servicio del estado de cosas y reconsiderar el propio acontecer, brindando la oportunidad de una re-actuación constructiva y propositiva dando origen a una ontología, una epistemología y por que no a una teología de la liberación (Montero, 2002).

En estos tiempos, subsiste un individuo colonizado, mediatizado y normalizado, carente de utopías y con significados y sentidos pre-determinados (Martínez, 2016). La ausencia de utopías y demandas que subviertan al sistema brindando la posibilidad de catapultarlo más allá de sus propios límites, se convierte en una falencia y en una divisa de nuestra época.

El derecho a la diversidad se enarbola bajo la falacia de una pretendida igualdad de oportunidades y de la posibilidad de la libre elección (Bauman, 2013). La diversidad no está sustentada a partir de la elección como suele suponerse, es más bien resultado directo de las condiciones sociales, históricas, culturales y económicas disímiles, que imponen a amplios sectores determinadas restricciones que coartan su posibilidad de elección, en contraposición a las condiciones ventajosas que gozan otros actores. Lo cierto, es que la desigualdad social produce diversidades no electivas y siempre indeseables.

A partir de la inmediatez del materialismo consumista, de la insubstancialidad que lo caracteriza y de la pérdida de vigencia e impacto de los sistemas religiosos en los individuos y la en sociedad, se produce un debilitamiento de los horizontes utópicos que prescriben orientaciones de vida y aparecen nuevas deidades que van desde un nostálgico retorno a Gaia o la Pacha-mama, hasta la adoración al dinero

y al poder como valores absolutos. Con la pérdida de influencia y presencia de los diferentes sistemas religiosos, se crea una ausencia y un vacío que las posibilidades y alternativas sociales sustitutivas y sublimatorias no siempre logran subsanar.

Bauman (2013), nos advierte que la “realidad líquida” no consiste en un nuevo paradigma, sino justamente en todo lo contrario, en “una era pos paradigmática” de la cultura caracterizada por el cambio y la movilidad, es decir por la inestabilidad y la dificultad en la predictibilidad; una especie de cambio perpetuo aparentemente sin una dirección establecida. La cultura, queda a manos de las fuerzas ciegas de la oferta y la demanda, pierde su carácter trascendente y se mercantiliza. Es un bien más de consumo que se desecha rápidamente por la última oferta, la obsolescencia viene a ser su característica fundamental. Sin embargo, esta fluidez de la que nos habla Bauman discurre a partir de redes estructurales que le dan forma, contenido y dirección, a su vez, como efecto recíproco se propicia una mayor movilidad de las estructuras. Algo semejante ocurre en la contemporaneidad con el fenómeno religioso, al menos en occidente, donde las denominaciones tradicionales revisan sus dogmas centenarios, aparecen nuevas religiones que reformulan y adecuan la ortodoxia a las apetencias y necesidades actuales, y en general ocurre una paulatina y evidente pérdida de influencia de la religión en los espacios públicos y privados; se impone así, un marcado acento laico que reivindica el derecho a no creer, lo cual, no impide que las religiones se coticen y compitan entre si en el mercado de creencias.

Por otra parte diremos que la experiencia religiosa, independientemente de su formalización, institucionalización o reconocimiento social, trasciende el orden racional de las creencias, sean estas compartidas o no, y va más allá de las prescripciones y mandamientos sociales. Es un ámbito inédito que sólo le atañe al sujeto, un fuero privado, una experiencia íntima, singular, única y particular. Dicha experiencia se encuentra más allá de la capacidad y posibilidad simbólica del lenguaje, alude a la mismidad de cada quien, que sólo es posible experimentar y que no se puede definir. Nos encontramos frente la fisura estructural, ese oscuro intersticio donde el orden societario se quiebra y el deseo emerge victorioso (Žižek, 2012). Allende a los decálogos, esta experiencia existe en un inimaginable lugar donde las frustraciones encuentran consuelo y los anhelos sustento; es el reino de lo imposible, hecho a imagen y semejanza de nuestras esperanzas, es el reino de la libertad.

Es la propia comunidad simbólica la que confirma la existencia de una otredad a cuyo poder se somete, confirmación sin la cual ésta última no existiría. Su poder es especular, esto es, a condición de representar simbólicamente los intereses y necesidades de aquellos que se encuentran bajo su designio (Žižek, 2011). El deseo no sólo se juega en el más allá de la estructura, sino también en el orden estructural vigente, bajo la realización fantaseada y simbólica de éste. Esta otredad en el caso de las religiones es Dios o la representación de la divinidad que se trate.

Para Žižek (2011) el sometimiento a la otredad posee una vertiente libidinal, a manera de una erotización retributiva del poder de naturaleza sado-masquista, de

forma tal, que la autoridad del amo reside en una suerte de satisfacción sustitutiva hecha a imagen y semejanza del deseo ajeno. El amo, así concebido, se “histeriza” nutriéndose del deseo del otro, de esta forma la renuncia del goce propio, a expensas del de los demás, es lo que le constituye a él y a su poder (Lacan, 2002). Esta economía pulsional acaece en un contexto histórico-social determinado por las condiciones materiales de existencia que median, indefectiblemente, las relaciones con los objetos, los otros, el mundo y la vida.

Según lo formula Žižek (2011), lo inconsciente no se encuentra en lo insondable de las profundidades, antes bien impregna todos los órdenes de la vida bajo las titularidades de ideología, religión, sentido común y trato cotidiano; es decir, pasa subrepticamente a una realidad que no se percata de ello. La realidad nunca es tal, es vana apariencia y una ficción interesada hecha a la medida de nuestras necesidades, o mejor dicho, de las necesidades de otros que asumimos como nuestras. Es menester señalar a este efecto, que el extrañamiento y la renuncia entre los individuos distan mucho de ser democrática, aunque el discurso hegemónico trate de ocultar esta realidad.

Dios es del inédito del inconsciente, resultado de la falencia e impotencia humana, el cual reside en un lugar donde el orden simbólico desaparece y la estructura se derrumba, no es un concepto, tampoco una idea, bien dicen las religiones que Dios es incommensurable, es tan sólo, una experiencia momentánea de plenitud frente a una vacuidad interna que se intenta obturar; es la esperanza en una especie de dicha perpetua más allá de la muerte (Martínez, 2016).

La mácula de lo inconsciente denuncia una ruptura en el orden racional, es una ausencia, una especie de agujero que se abre en la estructura del orden de lo proscrito, lo in-nombrado y de lo forcluido. Para Hinkelammert (1996), “el sujeto es una ausencia que grita” y resiste la dominación social, lo que inevitablemente moviliza la estructura social a nuevos horizontes y utopías en un esquivo más allá.

La subjetividad emerge en el instante donde la estructura se fisura y el sujeto deja su impronta, una marca diferencial que él y sólo él puede llegar a establecer, una marca que denota su única y exclusiva presencia en el mundo y en la vida social, su aporte esencial. Esta aportación inédita del sujeto lo separa, momentáneamente del determinismo estructural y asume la modalidad de algo impredecible, una especie de acontecimiento (Žižek, 2012) que le brinda una escapatoria circunstancial de la tiranía del orden social. Paradójicamente este acto de separación integra al sujeto al todo social, ya que ésta aportación personal contribuye a construir la realidad social donde él habita y la hace suya. Para Bosstels (2010), el sujeto es una fisura entre lo real y la imposibilidad correlativa de su simbolización; según lo propone Žižek (2011), el sujeto es resultado de su propia carencia e imposibilidad. La contribución inédita evanescente sujeto, que es a la vez individual y colectiva, perfila los contornos históricos y societarios necesarios para el imprescindible movimiento perpetuo y el cambio social. La materialización en la estructura de lo inédito, surge inicialmente

como alteridad, para posteriormente constituirse como oficialidad u orden establecido.

La vacuidad que flanquea al individuo se intenta obturar con contenidos teológicos, filosóficos o políticos en un vano intento de imponer un orden neurótico frente al caos existente y alcanzar una certeza imposible. Las utopías dibujan horizontes inalcanzables, sin embargo, movilizan al sujeto y a la colectividad en su procura, lo que a la larga propicia las grandes transformaciones sociales. Históricamente, los saltos cualitativos ocurren como resultado de la irrupción de un acontecimiento social de grandes magnitudes que rompe el orden estructural, propician un re-acomodo de fuerzas y construye nuevas realidades. Empero, el cambio estructural no es producto del azar o el arbitrio de las humanas intenciones, su emergencia obedece a determinadas condiciones histórico-sociales, las cuales responden a su vez a acciones individuales y colectivas, todo lo cual, impacta al orden societario y al sujeto también.

Entre un ser y otro hay un abismo, una discontinuidad, una demanda imposible y un deseo siempre insatisfecho. Las relaciones intersubjetivas se constituyen a partir propuestas interaxiales inventadas y fantaseadas (Sanabria, 2007), es a partir de ésta vinculación especular, con un claro carácter egocéntrico, narcisístico y paranoico que imaginamos y concebimos nuestro lugar en la sociedad, aunque esto sea una quimera. Es, en este espacio infranqueable donde habita la muerte, la cual es correlativa a la falta de reconocimiento por parte del otro, ya que si nos ignoran dejamos de existir, nos convertimos en fantasmas errantes sin substancia ni contenido y sufrimos la soledad de los muertos. De esta manera, nuestra propia in-completud nos constituye y el auxilio de la trascendencia viene en nuestra ayuda.

REFERENCIAS

BAUMAN, Zygmunt. La cultura en el mundo de la modernidad líquida. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

BOSTEEL, Bruno; ŽIŽEK, Slavoj (Org). La teoría del sujeto de Alain Badiou: el reinicio del materialismo dialéctico. Lacan. Los Interlocutores Mudos. Madrid: Ediciones Akal. SA, 2010.

BOURDIEU, Pierre. La dominación masculina. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

BOURDIEU, Pierre. El sentido práctico. Buenos Aires: Biblioteca clásica de siglo XXI, 2007.

BOURDIEU, Pierre. Intelectuales política y poder. Buenos Aires: Clave intelectual, 2012.

BRAUSTEIN, Nestor. La clínica psicoanalítica: de Freud a Lacan. San José: Clínica de Psicología Dinámica, 1993.

CARBAJAL, Eduardo; RINTY, D' Angelo y MARCHINA, Alberto. Una introducción a Lacan. Buenos Aires: Gedisa, 1996.

DESCARTES, Rene. El discurso del método. Valladolid: Editorial Maxtor, 2007.

FOUCAULT, Michael. Hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.

- FREUD, Sigmund. Tótem y tabú. Obras Completas. Tomo 2. Madrid: Editorial Nueva Biblioteca, 1913/2012.
- FREUD, Sigmund. Introducción al narcisismo. Obras Completas. Tomo 2. Madrid: Editorial Nueva Biblioteca, 1914/2012.
- FREUD, Sigmund. Más allá del principio del Placer. Obras Completas. Tomo 2. Madrid: Editorial Nueva Biblioteca, 1920/2012.
- FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. Obras Completas. Tomo 2. Madrid: Editorial Nueva Biblioteca, 1930/2012.
- FREUD, Sigmund. El porvenir de una ilusión. Obras Completas. Tomo 2. Madrid: Editorial Nueva Biblioteca, 1927/2012.
- JUNG, Carl. Los complejos y el inconsciente. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- LACAN, Jacques. El plus-de-goce. En: PAGINA/12. Disponible en: <http://pagina/12.com.ar/diario/psicologia/9-45376-2004-12-31.html>. Acceso en: 8/9/ 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Mito y significado. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- LORENZER, Alfred. (1986). Símbolo, interacción y praxis. México: Siglo XXI.
- LORENZER, Alfred. El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- LORENZER, Alfred. Bases para una teoría de la socialización. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
- MAHLER, Margaret. Simbiosis humana: vicisitudes de la individuación. México: Editorial J. Mortiz, 1972.
- MARTÍN-BARO, Ignacio. Entre el individuo y la sociedad. En Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica. San Salvador: UCA Editores.
- MARTÍNEZ, M. Psicoanálisis y hermenéutica profunda. Revista Costarricense de Psicología, 26 (39), San José, 2007, p. 43-52.
- MARTÍNEZ, M. La función social y psicológica del mito. Revista Káñina, vol. 35, n. 1, San José, 2011, p. 187-199.
- MARTÍNEZ, Manuel. Constitución de la subjetividad. Reflexiones psicogenéticas. San José: Editorial UCR, 2014.
- MARTÍNEZ, M. Psicopatología y teoría de las relaciones objetales. Revista de Ciencias Sociales, vol. 114, San José, 2014, p. 147-158.
- MARTÍNEZ, M. El sujeto de la fisura estructural. Revista reflexiones, vol. 95, n. 2, San José, 2016, p. 57-67.
- MORAGAS, Jerónimo. Psicología del niño y del adolescente. Barcelona: Editorial Labor, 1970.
- QUIRCE, Carlos. Reflexiones psicológicas y filosóficas sobre una nación en crisis. San José: EUNED,

2014.

SANABRIA, Jorge. Hermeneutica profunda y análisis de la cultura. San José: Editorial Univesidad de Costa Rica, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. El espinoso sujeto. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

O TARÔ E A PRÁTICA ORACULAR NA ERA DA MIDIATIZAÇÃO ESPIRITUAL

Kelma Amabile Mazziero de Souza

Faculdades Metropolitanas Unidas

São Paulo - SP

RESUMO: O presente trabalho visa refletir sobre a representação do “místico” na atualidade. A prática da orientação através das lâminas simbolizadas do tarô se disseminou nas mídias e redes sociais brasileiras, ganhando assim nova visibilidade, mas transmitindo propostas (e promessas) carregadas de mistificação. Da consulta individualizada e sigilosa às leituras ao vivo transmitidas pelas emissoras de rádio, TV e, mais recentemente, em redes sociais; o que era particular foi exposto, transformando a experiência mística em espetáculo, descaracterizando assim a conexão individual com a espiritualidade. Por meio de uma revisão bibliográfica, calcada nas obras de Luís Mauro de Sá Martino e Guy Debord, além de dados pesquisados sobre as diversas formas de consultas ao tarô a partir dos anos 80, permite-se aqui refletir sobre a sociedade do espetáculo e a troca cultural que se dá na imagem da prática oracular contemporânea. A proposta, portanto, não é desmerecer a atividade das mídias no contexto espiritual, mas detectar a banalização da imagem construída do tarô com a superexposição da espiritualidade no Brasil do século XXI.

PALAVRAS-CHAVE: Tarô; místico; linguagem pictórica; comunicação visual; espiritualidade.

ABSTRACT: The aim of this study is to look more closely into what people today mean by “mystical”. The practice of guidance through the tarot symbolic cards has become increasingly popular in the Brazilian media and social networks, gaining greater visibility, but conveying propositions (and promises) filled with “mystification”. The originally individual consultations became live readings broadcast on radio, TV and more recently on social media; what was an essentially mystical and private experience became a public exhibition, thus degrading the individual connection with the world of spirituality. By means of a bibliographic review, based on the work of Luís Mauro de Sá Martino and Guy Debord, as well as a research into tarot consultations data since the 1980s, it is possible to go a little deeper than this rather showbiz approach and contemplate the cultural change that takes place in the way the contemporary oracular practice is seen. Therefore, the approach here is not to say that media did not have any role to play in a spiritual context, but rather seek the banalization of the tarot image, which too often results from media attention in 21st century Brazil.

KEYWORDS: Tarot; Mystical; Pictorial Language; Visual Communication; Spirituality.

1 | INTRODUÇÃO

A prática oracular com as cartas do tarô teve seu início na Europa do século XVII, mais perceptivelmente em Paris, onde a atividade lúdica com o tarô era bastante disseminada. Segundo Nei Naiff: “Nesse período a cartomancia se evidenciou e o tarô divinatório se desenvolveu, embora ainda continuassem a jogá-lo como lazer e apostas” (2012, p.313). A dinâmica social e a própria mentalidade da época permitiam que a prática oracular fosse prementemente preditiva. Essa prática foi se transformando e sendo adaptada à medida que a sociedade mudava, atravessando mudanças no pensamento e no próprio cotidiano, chegando ao século XX como não apenas uma leitura preditiva, mas essencialmente atividade de orientação e aconselhamento. Na busca por respostas o indivíduo passou a não mais se importar com o futuro, mas sim, em compreender sua realidade e o ambiente ao redor. A resposta oracular manteve o teor de sacralidade à medida que permitia o autoconhecimento através da linguagem visual das cartas de tarô. Ao longo dos séculos a prática oracular foi se tornando ferramenta para pessoas se consultarem sobre os mais diferentes assuntos, contudo, com o passar do tempo foi carregada com superstições que deturparam parte de sua utilização, tanto no que se refere ao seu papel histórico/cultural quanto no que se refere ao uso simbólico/analítico.

Mais recentemente, na mídia o tarô foi amplamente divulgado, desde a consulta ao vivo feita em programas de rádio (*Rádio Mundial*, 1993) até leituras e análises realizadas em programas vespertinos dos anos 90, como o *Mulheres em Desfile* (1980 – presente). Para além da participação de tarólogos em programas de rádio ou TV, surgiram também os canais esotéricos com telefones para consultas, tais como anunciavam as chamadas comerciais do esotérico Walter Mercado no final dos anos 90 (ver figura 1), que divulgava as mais diversas consultas por telefone usando linguagem repetitiva e promessas de resoluções dos variados problemas pessoais, materiais, sentimentais ou espirituais. Também no final dos anos 90, com a disseminação da internet no Brasil, o tarô foi amplamente divulgado pela revista *Planeta* (ver figura 2) tanto mídia impressa quanto mídia digital, sendo um dos primeiros websites sobre o tema com cursos online, newsletter e grupo de discussão. Entre o século XX e XXI, portanto, o tarô deixou as salas de consultas particulares e ganhou espaço nas mídias adquirindo maior público, ampliando informações aos interessados; contudo, ganhando também ares de espetáculo e exposição.

“O tarô agrega padrões e imagens arquetípicas de muitas civilizações, filosofias de várias épocas; seus símbolos evoluíram ao longo dos séculos até chegar à estrutura que conhecemos dos tarôs marseheses – 78 arcanos -, mas ainda está em evolução alegórica, dificilmente em seu arcabouço. Seus símbolos sintomáticos e sua estrutura se reportam ao comportamento humano e à respectiva evolução. Podem-se transferir suas concepções arquetípicas a qualquer mitologia, história, civilização, romance, credo ou situação pessoal. O estudo do tarô é um veículo para o autoconhecimento, e o jogo oracular é uma orientação para o livre-arbítrio.

De seu surgimento como atividade lúdica, na Lombardia do século XIV, até os dias de hoje onde é mundialmente praticado como oráculo, o tarô foi se transformando e se adaptando – uma vez que é a representação simbólica da sociedade e seus assuntos, costumes, medos e vitórias – conquistando assim mais terreno nas mídias. A reflexão desse trabalho é destacar o que faz parte da prática da orientação e o que faz parte do espetáculo que envolve a nova maneira através da qual o indivíduo percebe sua realidade, seu cotidiano, seu futuro. Como ainda frisa NAIFF: “ O tarô ainda necessita de uma estrutura e diretriz para não ocorrer alguma deformação ou perda de valor simbólico” (2012, p.383).

2 | COMUNICAÇÃO VISUAL E SACRALIDADE

Em suas 78 lâminas ilustradas o tarô comunica através de suas imagens uma grande variedade de referências/mensagens que concedem interpretações e análises reflexivas. São representações que se comunicam visualmente e dão sentido à interpretação. MAURI afirma: “ A representação possui uma função importante na comunicação, pois é através dela que nos comunicamos, que exprimimos nossas vontades, sentimentos, desejos e pensamentos” (2016, p.01). A linguagem simbólica é uma maneira de perceber a mensagem sem necessariamente traduzi-la em palavras. É recorrer ao universo interior mais profundo através do reconhecimento da imagem, prática própria do indivíduo tanto na vida pessoal quanto no reconhecimento daquilo que o cerca, daí a importância e o papel significativo do tarô enquanto ilustração pessoal e também alegoria da sociedade em que essa mesma pessoa está inserida.

“Logo, os símbolos de tornam presentes tanto no inconsciente como no consciente, falam por si mesmos e conduzem os homens aos primórdios dos sentidos locais, onde é construída a imagem simbólica. Assim, um símbolo não substitui qualquer sentido, porém pode conter uma pluralidade de interpretações. ” (MAURI, 2016, p.03).

A sacralidade se dá a partir do momento em que a representação simbólica se comunica diretamente com o indivíduo e permite percepções, analogias, associações, compreensões que ampliam sua interpretação sobre o cotidiano e sobre si mesmo. O papel do tarólogo é interpretar os símbolos sem impedir que a imagem tenha uma significação única para quem busca orientação, ou seja, sem limitar a representação simbólica. Logo, a análise simbólica tem um papel fenomenológico no que se refere a apresentar diferentes perfis ou enquadramentos de uma mesma imagem. Assim se faz a prática oracular, onde o tarólogo é veículo, jamais palavra final, uma vez que a experiência acontece dentro do indivíduo que busca a orientação. O sagrado reside nessa conexão.

“Por isso a manifestação do sagrado utiliza a linguagem, a concentração, as diversas imagens existentes para se afirmar em um contexto sócio cultural, que

denota as modificações segundo a intenção dos proponentes em uma determinada situação específica.” (MAURI, 2016, p.03)

Especialmente no Brasil, onde o tarô surgiu no século XX (em meados de 1920), a leitura oracular é imbuída de mistério e estimula a busca ao sagrado pessoal. Diferentemente da Europa, onde o tarô existiu por muitos séculos como atividade lúdica e apreciativa, o Brasil importou a prática da leitura simbólica sem conhecer seu conteúdo artístico, histórico e lúdico anteriores. Dessa forma, a memória brasileira é carregada de elementos mágicos e extraordinários no que se refere às cartas do tarô e os símbolos que as representam, criando um conceito que vai além da ilustração. A sacralidade está na conexão do indivíduo com as mensagens simbolizadas, no acesso a seus elementos únicos e intransferíveis, que caracterizam ou personificam aquela experiência. MAURI afirma: “Podemos caracterizar as imagens pelos símbolos, pois toda e qualquer imagem é causa e consequência do imaginário, configurando o sagrado como algo universal” (2016, p. 04).

Logo, a memória brasileira no que se refere ao tarô está impregnada de mistério e magia, seus símbolos emergem enquanto representação de uma linguagem visual e ao mesmo tempo etérea, onde o indivíduo conecta suas dúvidas e também suas respostas sacralizando o momento de compreensão e entendimento. A experiência mística, aqui, se faz no momento em que o indivíduo percebe aquilo que não é preciso dizer, mas sim, aquilo que foi captado visualmente. O conteúdo simbólico que existe em si, em seu imaginário e em sua realidade individualizada, faz a conexão entre imagem e indivíduo.

A memória associada à prática oracular, ao longo do tempo, incitou uma cultura mistificada. “É impossível separar exatamente comunicação e cultura. A produção simbólica contemporânea é uma variável de trabalho do conjunto de comunicações” (MARTINO, p.16). Para o Brasil não há a memória do tarô enquanto jogo lúdico ou manifestação artística. Há, apenas, a referência mágica das cartas como representantes e guardadoras de mistérios a serem desvendados sobre o destino do ser humano. A linguagem pictórica e a interpretação que permeia a prática oracular, associadas à simbologia das cartas mesmas, reforçaram o tarô como um instrumento de conexão espiritual e acesso ao universo interior humano. É comunicação, é representação, é cultura que faz parte da memória social.

3 | O ESPETÁCULO DA SACRALIDADE

O que se percebe com a superexposição da sacralidade e da espiritualidade nas mídias (eletrônica, impressa e digital) é que surgem a partir delas três consequências: um apagamento do valor essencial do sagrado (onde o sagrado acontece como demonstração e não experiência particular); uma distorção de sentido (a experiência mística se torna um show de mistificação e superstição) além do esvaziamento da

função orientadora espiritual. Essas consequências levam à banalização da cultura do sagrado, onde experiência mística é confundida com poder mágico, e espiritualidade é confundida com superstição.

A partir do momento em que a prática oracular ou atividade espiritualista se assume como uma marca, um produto a ser comercializado, assume também novas características para se tornar um produto rentável ou passível de venda, descaracterizando proporcionalmente alguns elementos essenciais através dos quais seria impossível se fazer a conversão de uma prática individualizada para um produto que atenda uma demanda maior e, por conseguinte, menos conhecida. Em outras palavras, é preciso adaptar o alcance da prática oracular para que ele atinja um maior número de pessoas. Segundo Magali Cunha do Nascimento: “Na lógica da cultura do mercado, ser cidadão é consumir bens e serviços, e as mídias e a comunicação mercadológica, desempenham papel preponderante nas interações que tornam isso concreto” (2016, p.09).

Dessa forma, as propagandas com chamadas imediatistas ganharam força nos anos 90, quando se tornou popular o serviço de atendimentos oraculares feitos através de linhas telefônicas, com a imagem de um esotérico fantasiado, caricaturado como um mágico/mago prometendo soluções milagrosas através do serviço 0800 carregado das frases de efeito (tais como o imperativo: *Ligue Djá!* de Walter Mercado). Neste serviço proposto havia uma equipe de pessoas para atender as ligações com conhecimentos esotéricos desde mapas astrológicos até promessas de vidência assertiva dentre os profissionais que atendiam as chamadas telefônicas. As cobranças pelo atendimento tinham valor fixo por minuto ou tempo/duração da ligação.

No rádio, na mesma época, surgiu uma emissora especializada em programação esotérica e de autoajuda, a *Rádio Mundial* fundada em 1993, com propostas ligadas ao tarô desde leitura das cartas ao vivo para ouvintes até indicações de magias ou simpatias relacionadas a ordens esotéricas vinculadas ao uso do tarô.

Revistas especializadas ganharam destaque (*O Seu Astral*, em 1985; *Guia Astral* em 1990. Ver figura 3) e os anúncios em jornais também ganharam destaque nos anos 90, como no jornal *A Folha de São Paulo* onde os anúncios de classificados para atendimentos com tarô aumentaram, entre 1990 a 1996 de 348 páginas com menção ao tarô para o período de 1997 com 532 páginas mencionando tarô (ver figura 4), chegando ao ano de 1998 com 914 páginas de anúncios/ofertas de consultas. A partir de 1999 os anúncios diminuíram até chegar ao período de 2002 a 2017 com apenas 345 páginas mencionando o tema. Nesse período, a partir de 1999, a internet ganhou força e o tarô se apresentou mais rentável nas mídias digitais que na mídia impressa, ainda que atualmente se mantenham as leituras e predições em revistas e alguns jornais disponíveis nas bancas.

Na TV, a *Rede Globo* exibiu novelas como *Estrela Guia*, onde a personagem da cantora/atriz Sandy Leah interpretava uma *hippie* que vivia numa comunidade alternativa, jogava tarô e tinha conhecimentos esotéricos. Outras novelas apresentaram

cenar com leitura de cartas de tarô, mais recentemente a novela *A Lei do Amor* onde a personagem lê cartas de tarô juntamente com uma bola de cristal, sugerindo associações do uso do tarô à vidência e outros segmentos esotéricos, homogeneizando a leitura oracular de forma a criar uma única representação para diferentes temas.

Diferentemente de filmes como *Violino Vermelho (The Red Violin)*, onde o tarô é a inspiração do enredo; e também do seriado *The Borgias*, onde o tarô aparece nas primeiras cenas sendo jogado pela nobre família do cardeal Roderico Borgia ambientada no século XV, no Brasil o teor mágico e sobrenatural costuma se sobrepor ao teor artístico/cultural mais comumente proposto nos países europeus, ou mesmo nos norte-americanos quando buscam a origem do baralho em sua forma lúdica e artística tradicional europeia. Esse retrato ilustra a distinção cultural em relação às cartas do tarô e os direcionamentos também distintos para a utilização das lâminas no Brasil (onde surgiu como instrumento divinatório) e na Europa (onde surgiu como arte e atividade lúdica).

Além de ter estado (e ainda estar) presente em todas as mídias, o tarô ganhou força e impulso na internet, com sites esotéricos e portais que oferecem serviços de atendimentos online, além de estar presente em canais esotéricos de grandes provedores, como UOL, *Terra* e *Globo.com*. Nas redes sociais a divulgação de serviços aumentou e se expandiu, no *YouTube* vídeos foram publicados e mais recentemente no *Facebook* são produzidas as *lives* onde tarólogos oferecem leituras e atendimentos ao vivo/online.

A inserção do tarô nas mídias não é essencialmente um problema, ou seja, o tarô estar presente em todas essas mídias não precisa configurar um problema em si. Contudo, a maneira como é caracterizado e, conseqüentemente, descaracterizado de sua linguagem imagética original gera uma distorção de sentido onde a experiência única e quase íntima do reconhecimento simbólico dá lugar a uma exposição de problemas pessoais, além do esvaziamento da função orientadora espiritual, a partir do momento em que a leitura oracular se torna promessa de riqueza, felicidade ou amor eterno, criando um afastamento da experiência mística (não mistificada) que permite compreensão e entendimento de aspectos profundos na representação dessa conexão espiritual.

Numa comparação à arte, onde o tarô também figura como ferramenta de inspiração ou mesmo de exibição da arte em si, a comercialização faz parte e não seria possível sobreviver sem estar presente nas mídias. A reflexão fica por conta de qual seria a melhor maneira de fazê-lo sem que se descaracterize em sua representação simbólica. Luís Mauro de Sá Martino escreve: “O problema tem início quando uma obra de arte é criada ou adaptada com o propósito único de vender” (2005, p. 14). Nesse contexto, é possível compreender que a descaracterização acontece quando se remove da prática oracular seu conteúdo sagrado – o desvendar a si mesmo – e se adiciona a isso um cunho unicamente supersticioso. Abandona-se a riqueza simbólica e se assume então como venda/garantia de um futuro feliz, solucionando problemas

imediatos e magicamente. Surge, então, o vínculo em que a vidência e os superpoderes resolvem qualquer dificuldade no lugar do indivíduo, aquilo que normalmente é de sua alçada compreender. A cultura de respeito ao sagrado é cambiada, então, pela cultura do consumo, onde consumir assume o sentido literal de consumir, destruir, esgotar-se.

“A complexidade social, fruto sobretudo do desenvolvimento das comunicações, torna-se mais e mais difícil de entender e de classificar, exigindo de todo pesquisador um esforço redobrado para não cair no pecado capital mais comum – distorcer a realidade para torná-la aplicável *pari passu* com determinada teoria” (MARTINO, 2005, p. 15).

Assim, a sacralidade abandona seu cunho íntimo e ganha ares de espetáculo, com depoimentos sobre os milagres realizados pelo cartomante/vidente que resolveu problemas com simpatias e feitiços. A sedução pelo feitiço, ou *fetichê*, atrai mais compradores e reforça o cultivo ao consumir, ou destruir, aquilo que se apresenta como sobrenatural. Afasta o extraordinário em troca do poder de adquirir onipotência sobre aquilo que não se explica. Expor a sacralidade é dissociá-la de sua função conectiva, é inviabilizar o *religare*, é apagar seu cunho inexplicável e, por isso mesmo, desvelar aquilo que tem por finalidade manter-se original em essência.

“A comunicação se dá religiosa, inconsciente ou espiritualmente através das ilustrações, independentemente do tempo em que foram confeccionadas, falando diretamente às questões inerentes ao homem e sua busca existencial. Assim como os mitos, as imagens arquetípicas remetem à identificação de etapas, padrões comportamentais ou percepções da vida que simbolizam e jornada pessoal e dão sentido a esse existir” (SOUZA, 2016, p. 10).

O uso do tarô não é incompatível com as mídias, ao contrário, é linguagem pictórica que se afina e se adapta facilmente a qualquer segmento. Porém, criar um rótulo onde o místico é caricaturado, onde a experiência é a superstição em si e a mensagem assume papel de autoajuda imediatista, abre-se o risco de banalizar um veículo simbólico de relevância no caminho que leva ao enriquecimento pessoal e espiritual. A imagem espetaculosa que se constrói sobre o tema se torna uma nova essência no lugar da anterior, esvaziada de sentido. “O espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem” afirma Guy Debord (2003, p.27). Nessa ótica, a partir do momento em que o uso do tarô é visto como um espetáculo de adivinhações vendidas em quaisquer formatos, surge o risco de se criar ao seu redor a imagem deturpada e ausente de interpretação simbólica, promovendo então uma representação ilusória daquilo que é real.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Num país em que o tarô chegou séculos mais tarde e se fixou, a princípio, unicamente como ferramenta esotérica imbuída de misticismos se torna fácil e quase espontâneo “vender a marca” como forma de o indivíduo controlar o próprio destino e ingenuamente dominar aquilo que deseja. A associação imagética com bola de

cristal, indumentárias mágicas e vidência ativam o imaginário e criam a cultura da superstição, da banalidade, da enganação. Essa inversão de sentido, uma troca cultural, onde se privilegia e ganha dinheiro através de uma comunicação enviesada retira o conteúdo sagrado da prática oracular e cimenta uma cultura marginal, sem essência ou identidade própria. Aqui, o espetáculo cria uma outra realidade.

“Um dos resultados sensíveis do espetáculo é a destruição das camadas profundas de pensamento do ser humano, negando a reflexão e transformando a curiosidade e a vontade de saber, definidas por Aristóteles nas primeiras páginas de *Metafísica*, em um simples mal-estar decorrente dessa falta de compreensão última de uma realidade marcadamente artificial” (MARTINO, 2005, p. 45).

A troca, a inversão e o acoplamento de significado espetacular empobrecem o sentido rico em imagens, estudado e aprimorado ao longo de séculos na leitura da simbologia contida nas ilustrações do tarô. “Em vez da síntese, temos a tese substituída pela antítese”, como escreve Luís Mauro Sá Martino (2005, p.45) sobre a transformação de todo o cotidiano em imagem para consumo, o que Guy Debord chama de espetáculo: “O consumidor real torna-se consumidor de ilusões. A mercadoria é essa ilusão efetivamente real, e o espetáculo é sua manifestação geral” (2003, pág. 45).

Portanto, de um lado há a cultura rica em prática oracular através de linguagem pictórica e análise simbólica; de outro lado há um mercado que na prática do consumo oferece um produto desassociado de sua sacralidade. Essa cisão descaracteriza as principais funções do tarô, criando uma outra função a partir de um imaginário social carente em imediatismo e controle. Acontece, então, o afastamento da função artística, lúdica, social e especialmente oracular do tarô para que surja o enaltecimento de um papel mistificado, supersticioso, distorcido, fragmentado dessas mesmas cartas. Nas mídias pode se tornar lucrativa a necessidade social de onipotência que os tempos atuais estimulam, mas na memória social pode estar se infiltrando uma imagem descaracterizada, uma pseudo-representação do real, um simulacro.

“As contradições econômicas e sociais revelam-se na miopia serena de alguns produtos da mídia, destinados a manter a ignorância como fundamento das relações sociais, estimulando a negligência do pensamento e oferecendo o escape para uma câmara de sonho a custos reduzidos” (MARTINO, 2005, p.78).

Aqui, faz-se uma outra cisão, fomentando de um lado a necessidade de impedir ou limitar o uso do tarô nas mídias (o que seria impossível dado seu alcance); por outro lado enaltecer a importância das mídias para se esclarecer o tema. Talvez, antes de tudo, a possibilidade de repensar a função da espiritualidade e da conexão com o sagrado na sociedade contemporânea brasileira seja um passo inicial.

“Ora, há uma dupla consciência, ou, no mínimo, uma dupla e contraditória prática. De um lado, o senso comum de crítica aos meios de comunicação; do outro, a presença constante da mídia no cotidiano. Uma situação no limite da esquizofrenia, resolvida apenas com um deslocamento teórico e prático das relações estabelecidas entre o ser humano telespectador e o ser social. Entre o cidadão que aspira à liberdade e o Leviatã digital” (MARTINO, 2005, p.79).

A busca do indivíduo por si mesmo e por um sentido existencial não mudou, a necessidade de obter respostas tampouco. O que vem se alterando nas últimas décadas são as receitas de felicidade, prosperidade e sucesso em poucos passos; a garantia de poder e controle de maneira instantânea além da descaracterização da espiritualidade enquanto experiência alheia a todo e qualquer item passível de ser consumido ou possuído. A religação com o sagrado, para além das propostas de liderança e empreendedorismo, é de foro pessoal e íntimo devendo ser repensada em sua essência e sua significação.

“Eis porque o espectador não se sente em casa em parte alguma, porque o espetáculo está em toda parte” escreve Guy Debord (2003, p.26). Num século onde as mídias já fazem parte e estão inseridas no cotidiano da sociedade, resta encontrar na reflexão os caminhos para que a alma deixe de ser o consumidor, não se torne produto, mas volte a ser parte inerente da vida onde o místico não se trata de elemento mistificado imbuído de superstições, mas sim, experiência que reconecta – religa – o indivíduo à sua espiritualidade, às suas respostas, à sua real existência e ao seu caminho pessoal.

REFERÊNCIAS

A LEI DO AMOR. Escrita por Maria Adelaide Amaral. Direção: Denise Saraceni e Natália Grimberg. Brasil, Rede Globo, 2016. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=-sv-RHE4lo> > Acesso em 21 de julho de 2017. Novela de 155 episódios.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Elucidações contemporâneas nos estudos brasileiros em mídia e religião: a perspectiva das mediações culturais e comunicacionais**, FAMECOS, Porto Alegre, v.23, n.2, maio, junho, julho e agosto de 2016. Disponível em: < <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/22280> > acesso em 10 de maio de 2017.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**, São Paulo, EbooksBrasil e Projeto Periferia, 2003.

ESTRELA GUIA. Escrita por Ana Maria Moretzsohn. Direção: Denise Saraceni. Brasil, Rede Globo, 2001. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=IY4kKgDWVYw> > Acesso em 21 de julho de 2017. Novela de 83 episódios.

FOLHA DE SÃO PAULO, São Paulo, ano 69, n. 22.201, janeiro de 1990. Classificados. Disponível em < <http://acervo.folha.uol.com.br/fsp/1990/01/14/2/> > Acesso em 21 de julho de 2017.

_____. Classificados, São Paulo, ano 77, n.. 25.120, janeiro de 1998. Disponível em: < <http://acervo.folha.uol.com.br/fsp/1998/01/11/43> > Acesso em 21 de julho de 2017.

_____. Classificados, São Paulo, ano 96, n. 32.078, janeiro de 2017. Disponível em: <<http://acervo.folha.uol.com.br/fsp/2017/01/29/904> >. Acesso em 21 de julho de 2017.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Comunicação: troca cultural?** São Paulo, Paulus, 2005.

MAURI, Renato Garibaldi. **A Im (possibilidade) da Representação na Fenomenologia Material**, Engenheiro Coelho, ECLESIOCOM 2016, Anais, disponível em <<http://portal.metodista.br/eclesiocom/edicoes-antiores/2016/arquivos/a-im-possibilidade-da-representacao-na-fenomenologia-material>>, 2016. Acesso em 12 de maio de 2017.

MULHERES. Direção Ocimar de Castro, Brasil, de 1980 até os dias atuais. Disponível em <https://www.tvgazeta.com.br/videos/previsoes-taro-02022016/> Acesso em 21 de julho de 2017

NAIFF, Nei. **Tarô, simbologia e ocultismo**, Rio de Janeiro, Nova Era, 2012.

RÁDIO MUNDIAL. AM/FM. São Paulo, 1993 até os dias atuais. Disponível em < <http://www.radiomundial.com.br/a-radio/historico/>>. Acesso em 21 de julho de 2017

SOUZA, Kelma A. Mazziero. **Do Tarô Europeu Medieval ao Tarô no Brasil Contemporâneo: Simbologia e Espiritualidade Através da Evolução Imagética**, Engenheiro Coelho, ECLESIOCOM 2016, disponível em <http://portal.metodista.br/eclesiocom/edicoes-antiores/2016/arquivos/do-taro-europeu-medieval-ao-taro-no-brasil-contemporaneo-simbologia-e-espiritualidade-atraves-da-evolucao-imagetica.>>. Acesso em 05 de maio de 2017

THE RED VIOLIN. Produção: Niv Fichman. Direção: François Girard. Canadá, Itália e Reino Unido. 1998. DVD (131 min).

THE BORGIAS. Produção: Neil Jordan, Jack Hapke, Darryl Frank, John Weber, Sheila Hockin, James Flynn, Michael Hirst . Direção: Neil Jordan Canadá, Hungria e Irlanda. Showtime. 2011. Disponível em Netflix (29 episódios).

ANEXOS



(Figura 1)



(Figura 2)



(Figura 3)

Restaurante

Eu indico



Cristiano Arcangeli, empresária: "Indico o Club B.A.S.E., porque é onde São Paulo está acontecendo à noite".
Club B.A.S.E., Av. Brigadeiro Luiz Antônio, 1.137, Bela Vista, região central. Tel. 606-3244. Segunda a sábado a partir das 22h. Entrada: de R\$ 15 a R\$ 25.

La Traviata • Embora com pratos cada vez mais variados, as sugestões italianas são o forte da casa. As massas frescas em molhos de tomates frescos ou a vitela assada em vinho tinto são boas opções.
 R. Pará, 36, Consolação, região central. Tel. 256-2843.
 Segunda: 11h30/15h. Terça a quinta: 11h30/15h e 18h30/20h.
 Sexta: 11h30/15h e 18h30/19h. Sábado: 11h30/15h e 18h30/19h.
 Domingo: 11h30/18h. Estac. com manobrista. CC: todos. \$\$\$

La Vecchia Cucina • Os pratos da cozinha italiana moderna atraem um público enorme, que busca sugestões como os tagliolini de tomate com rúcula.
 R. Pedroso Alvarenga, 1.088, Itaim, zona oeste. Tel. 282-5222. ramais 1.005 e 1.007. Segunda a sexta: 12h/15h e 19h/20h. Sábado: 19h/19h. Estac. CC: AE, Dinners e Visa. \$\$\$\$

Mamarana • Depois de mudar para outra casa na mesma rua, trocou o ar de cantina pelo de restaurante, ainda com destaque para as massas caseiras.
 R. Pará, 196, Higienópolis, região central. Tel. 256-8399.
 Terça a sexta: 11h30/15h e 18h30/21h30. Sábado: 11h30/15h30 e 18h30/21h30. Domingo: 11h30/16h e 18h30/21h30. Manobrista. \$\$\$

Massimo • Os Ferrarri impõem sua marca pessoal do cardápio (que muda todo dia) à escolha dos vinhos. Boa execução, dos simples espaguete aos assados.
 Al. Santos, 1.826, Jardins. Tel. 284-0311. Segunda a quinta: 12h/15h e 19h30/20h. Sexta: 12h/15h e 19h30/19h. Sábado: 12h/15h30 e 19h30/19h. Domingo: 12h/16h30 e 19h30/20h. Estac. com manobrista. \$\$\$\$

IMPLANTES DENTÁRIOS

- Belém - 292-7000 - Dr. Cláudio L. Chedid C.R.O. 36.207
- Jabaquara - 5581-6909 - Dr. L. Fernando P. Barros C.R.O. 30.715
- Perdizes - 62-7200 - Dr. Roberto R. Mendes C.R.O. 36.654
- Santana - 959-1391 - Dr. André Dourado Chedid C.R.O. 47.370
- Vila Mariana - 573-4342 - Dr. Marco A. A. Moura C.R.O. 56.137

PROMOÇÃO 5x5 juros

CARPETE de MADEIRA

Tels.: **MOEMA: 533 4334**
SUMARÉ: 872 0019

PARANÁ COMPANHIA DE FERRAGENS
 ORÇAMENTO SEM COMPROMISSO

Outro Piso Lamett NOVOPISO
Pratik Piso
ATACADO E VAREJO

COIFA ELETROSTÁTICA Residencial
Sem Dutos LEGÍTIMA TECNOLOGIA JAPONESA HAYASHI
 DESIGN MUNDIAL **DUPLA FILTRAGEM EXCLUSIVA ARWEK®**

2 módulos multiplicadores de filtragem Captam, além da gordura, vírus e bactérias
 Dispensa grades e mantas Super-Silenciosa

18 ANOS DE EXPERIÊNCIA

(011)530-0780 Utilizado nos Fastfoods dos Shoppings

PI 8.992.758 MU PAT R8Q 93

Inormandiel oferece...
 o melhor preço e entrega e instalação gratuita.
 • Trabalhamos com vários modelos de mesas.
 • Suportes a partir de R\$ 15,00

Cobrimos qualquer oferta anunciada

CADEIRA DIGITAL apenas: 4 X R\$ 17,00 promoção válida por tempo indeterminado

Showroom: R. Gabriel Piza, 215 - Metrô Santana
 TELEFONES: 959-4751 / 298-6880 / 299-3045

VERONA apenas: 4 X R\$ 32,00
 TURIM apenas: 4 X R\$ 58,00

BOM ASTRAL
 HORÓSCOPOS SEMANAL
 DE TODO DIAZ - AGORA COM SEUS NÚMEROS DA SEMANA

51	52	53	54
ÁRDES	TÓRDO	GEPEOS	ORALVE
55	56	57	58
LEAD	VRGEH	VERA	ESCEDEDO
59	60	61	62
SAGTARDO	OMPELOENIO	AQUARDO	PIRES

AS RESPOSTAS QUE VOCÊ PROCURA ESTÃO AQUI

LIGUE E ACRESCENTE OS DOIS NÚMEROS DO SEU SIGNO.

0900-11-07+

CONSULTAS PSÍQUICAS
 O QUE SEU CORAÇÃO QUER DIZER

0900-11-0180

HORÓSCOPO DO AMOR
 OS ASTROS REVEIAM SEU AMOR IDEAL LIGUE AGORA

0900-11-0186

TAROT
 ANEXE TROCOLO POR SEU SEU TROCOLO ESTÁ NA TROCOLO

0900-11-0770

R\$ 2,95 por minuto.

(Figura 4)

OS ITINERÁRIOS DA EDUCAÇÃO CATÓLICA NO TOCANTINS: 1904 A 1988

César Evangelista Fernandes Bressanin

Programa de Pós- Graduação em Educação da PUC-GO. Doutorando
Goiânia-GO

Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida

Programa de Pós- Graduação em Educação da PUC-GO. Orientadora.
Goiânia-GO

RESUMO: O presente artigo tem como tema e objeto de estudo a expansão das escolas confessionais católicas no Brasil, suas estratégias e influências na educação brasileira. Objetiva registrar a trajetória histórica e o itinerário da Educação Católica no antigo norte de Goiás (Tocantins) entre 1904 e 1988 e as contribuições dessas instituições escolares na formação da sociedade tocantinense. O corpus documental da pesquisa está sendo ancorado nos pressupostos teóricos-metodológicos da História da Educação arraigada à vertente da História Cultural. No contexto da segunda metade século XIX e das primeiras décadas do século XX, em virtude da Lei de Liberdade de Ensino de 1854, complementar ao Ato Adicional de 1834, do advento da República e das estratégias do Episcopado Católico em intensificar a romanização da Igreja no Brasil, a educação brasileira vivenciou o crescimento e a

expansão das escolas confessionais católicas. Inúmeras Congregações Religiosas que tinham como carisma a educação escolar se instalaram de norte a sul do país. Constatamos, com aportes documentais trabalhados nessa fase da pesquisa, que no caso do antigo norte de Goiás, atual estado do Tocantins várias escolas católicas foram fundadas no território tocantinense ao longo do século XX. Algumas permanecem em atuação até momento presente, como o Colégio Sagrado Coração de Jesus das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils, fundado em Porto Nacional em 1904, pioneiro na região. Outros tiveram sua instalação, apogeu e declínio como o Instituto Nossa Senhora de Lourdes, da mesma Congregação, entre 1958 e 1982, na cidade de Arraias.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Católica; História da Educação; Tocantins.

ABSTRACT: This article has as its theme and object of study the expansion of Catholic confessional schools in Brazil, its strategies and influences in Brazilian education. It aims to record the historical trajectory and the itinerary of Catholic education in the old north of Goiás (Tocantins) between 1904 and 1988 and the contributions of these school institutions in the formation of the Tocantinense Society. The documental corpus of the research is being

anchored in the theoretical-methodological assumptions of the history of education rooted in the strand of Cultural history. In the context of the second half-nineteenth century and the first decades of the twentieth century, in virtue of the Freedom of Education Act of 1854, complementary to the additional act of 1834, the advent of the Republic and the strategies of the Catholic episcopate in intensifying the romanization of Church in Brazil, Brazilian education experienced the growth and expansion of Catholic confessional schools. Countless religious congregations that had the charism of school education settled from north to south of the country. We found, with documentary contributions worked at this stage of the research, that in the case of the old north of Goiás, present state of Tocantins several Catholic schools were founded in the Tocantinense territory throughout the twentieth century. Some remain in action until present moment, such as the Sacred Heart of Jesus College of the Dominican Sisters of Our Lady of the Rosary of Monteils, founded in Porto Nacional in 1904, a pioneer in the region. Others had their installation, apogee and decline as the Our Lady of Lourdes Institute, from the same congregation, between 1958 and 1982, in the city of Arraias.

KEYWORDS: Catholic education; History of education; Tocantins.

1 | INTRODUÇÃO

Este trabalho insere-se na pesquisa em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás com a temática sobre a Educação Dominicana no Tocantins. Buscou-se aqui fazer um mapeamento das escolas católicas criadas no território tocantinense, conhecido como Antigo Norte de Goiás no período em destaque, entre 1904 a 1988.

Na segunda metade do século XIX, mais exatamente em 1854, Dom Pedro II aprovou a ‘Lei de Liberdade de Ensino’, um complemento ao Ato Adicional de 1834, que regulamentava a Carta Magna de 1824. Neste contexto, as escolas da Igreja Católica começam a expandir-se por todo o território brasileiro, especialmente “as de nível secundário, devido às limitações do Estado em atender tal segmento” (ALVES, 2005, p. 2).

No entanto, foi com a chegada da República que o crescimento destas instituições de ensino despontaram e se expandiram nas diferentes regiões brasileiras, inclusive nas cidades interioranas. Neste contexto, a Educação Católica tornou-se destaque na estratégia do episcopado brasileiro para intensificar o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil e para opor-se às escolas protestantes que começaram a surgir em todo o território nacional.

Ela aproveitou-se do ‘princípio da liberdade de ensino’, redirecionou suas forças para o campo educacional e investiu na criação de escolas. Foi durante a Primeira República, especialmente, que ativou-se a vinda de Congregações Religiosas dedicadas à educação escolar de crianças e jovens, tanto masculinas como femininas,

para o Brasil. Oscar de Figueiredo Lustosa afirma que,

As congregações religiosas, masculinas e femininas, virão encarregar-se desse serviço que para elas era também obra da Igreja. É impressionante, comparando-se com outras tarefas, o número de institutos religiosos que se fixam ou são criados no Brasil para atender ao mercado das escolas e colégios. Será por meio deles que o catolicismo prestará serviços preciosos à classe média e alta, sem esquecer de atender, também, as camadas desfavorecidas, ao mesmo tempo que se beneficiará dos favores e do prestígio, como também das vocações que, em grande parte, sairão das camadas intermediárias (LUSTOSA, 1977, p. 54).

Na região tocantinense a Congregação das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils, de origem francesa, foi pioneira. Instalou-se na cidade de Porto Nacional no ano de 1904 e fundou no dia 15 de setembro, deste ano, o Colégio Sagrado Coração de Jesus. No entanto, a vinda de novas congregações religiosas para a região e a fundação de novas instituições escolares católicas intensificou-se nas décadas de 1950 e 1960 com os mesmos pressupostos já esboçados.

A partir dos pressupostos teóricos-metodológicos da História da Educação arraigada à vertente da História Cultural, o presente trabalho objetiva registrar o itinerário da Educação Católica no antigo norte de Goiás entre 1904 e 1988 e as contribuições dessas instituições escolares na formação da sociedade tocantinense.

2 | HISTÓRIA CULTURAL E HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO

Tanto a História Cultural como a História da Educação tiveram sua introdução, reflexões e produções no Brasil no século XX. Os estudos em História Cultural ganharam força no final do século passado e início do século XXI tendo em vista os trabalhos e pesquisas com objetos de investigação voltados para o cotidiano, para as práticas culturais e para as representações. No entanto, ela

[...] tornou-se possível na moderna historiografia a partir de uma importante expansão de objetos historiográficos [...] esta modalidade historiográfica abre-se a estudos os mais variados, como a 'cultura popular', a 'cultura letrada', as 'representações', as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais, os sistemas educativos [...] (BARROS, 2005, p.126).

A História Cultural é plural em seus objetos, abordagens e métodos e tem sido utilizada por grande número de historiadores que, por suas investigações, possibilitam a desconstrução/construção/reconstrução da História em seus diversos aspectos. Uma das áreas de pesquisa que tem se mostrado mais fértil em produção historiográfica é a da história cultural (GATTI JUNIOR e INÁCIO FILHO, 2005) e tem contribuído para o avanço da historiografia.

Desta forma, a História da Educação, como parte integrante da cultura de um povo, insere-se na perspectiva da História Cultural e, como a transmissão da cultura de forma organizada tem sido confiada ao longo dos últimos séculos a instituições educacionais, a relação entre História da Educação e História Cultural constitui-se muito mais do que um marco metodológico, mas uma realidade quando se trata do

número conceituado de trabalhos acadêmicos existentes nesta área.

A História Cultural, como corrente historiográfica, impulsionou a pesquisa e os trabalhos em História da Educação no Brasil. Assim, de acordo com Buffa & Nosella (2008), assuntos como cultura escolar, livros didáticos, disciplinas escolares, formação de professores, práticas educativas, infância, currículo questões de gênero e as instituições escolares surgem como temas de estudos:

[...] o contexto histórico e as circunstâncias específicas da criação e da instalação da escola; seu processo evolutivo: origens, apogeu e situação atual; a vida da escola; o edifício escolar: organização do espaço, estilo, acabamento, implantação, reformas e eventuais descaracterizações; os alunos: origem social, destino profissional e suas organizações; os professores e administradores: origem, formação, atuação e organização; os saberes: currículo, disciplinas, livros didáticos, métodos e instrumentos de ensino; as normas disciplinares: regimentos, organização do poder, burocracia, prêmios e castigos; os eventos: festas, exposições, desfiles. (BUFFA; NOSELLA, 2008, p.16).

Nesta perspectiva, a investigação acerca da História das Instituições Escolares como um dos ramos da História da Educação tomou destaque e tornou-se relevante. Em um de seus vieses,

A história das Instituições Educacionais almeja dar conta dos vários atores envolvidos no processo educativo, investigando aquilo que se passa no interior das escolas, gerando um conhecimento mais aprofundado destes espaços sociais destinados aos processos de ensino e de aprendizagem (GATTI JR, 2000. p. 145).

Dessa forma, a investigação sobre as Instituições Escolares pode implicar desde um estudo dos seus espaços físicos e da própria arquitetura dos edifícios a uma abordagem das suas grandes áreas de organização, ou seja, a pedagógico-didática e a de direção/gestão. Mas não é só, porque estas instituições têm também uma estrutura social, ou melhor, sociocultural, que, submetida a uma hermenêutica, pode se constituir na “via fundamental para a construção da identidade histórica das instituições educativas”, mas, o papel dos diferentes atores envolvidos nesta estrutura faz-se imprescindível neste processo (MAGALHÃES, 1999).

Neste trabalho, não se enfatizará uma instituição escolar propriamente dita, mas se apresentará um itinerário de algumas dessas instituições, ligadas ou mantidas pela Igreja Católica, ao longo do século XX nas terras tocaninenses.

3 I PIONEIRISMO DOMINICANO NA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO CATÓLICA NO TOCANTINS

O Colégio Sagrado Coração de Jesus das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils, de origem francesa, fundado em 15 de setembro 1904 pelas Irmãs Maria Inez, Maria Rafael, Maria André e Maria Fernanda foi pioneiro na educação católica tocaninense. Primeiramente com internato para meninas, depois com externato e escola mista, durante muito tempo foi o único estabelecimento de

ensino secundário em todo a extensão do atual estado do Tocantins e configura-se, após 114 anos de fundação, uma instituição escolar de referência para toda a região (BARROS, 2008; DOURADO, 2010; BRESSANIN, 2017).

Na visão de Oliveira (1997), o Colégio Sagrado Coração de Jesus transformou a cidade de Porto Nacional num centro de irradiação espiritual e cultural para todo o norte de Goiás.

As Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils expandiram sua atuação em educação no Tocantins somente no ano de 1957, apesar dos convites diversos para abrirem outros colégios em distintas regiões tocantinenses. Em 11 de fevereiro de 1958 começou a funcionar em Arraias o Instituto Nossa Senhora de Lourdes com a presença das Irmãs Madre Berta (como Superiora), Maria das Graças, Reginalda e Liliosa, fundadoras, além das Irmãs Marilda e Maria da Natividade como professoras e com ajuda dos leigos Dr. Jesi José de Moura e Dr. Diong Batista Cordeiro que tornaram-se professores da instituição. O Instituto Nossa Senhora de Lourdes funcionou em Arraias até maio de 1982 quando foi vendido para o Estado. Passou a ser chamado de Colégio Estadual Joana Batista Cordeiro da rede oficial de ensino do estado de Goiás e, posteriormente, do Estado do Tocantins (COSTA, 2004).

4 | EXPANSÃO DA EDUCAÇÃO CATÓLICA NO TOCANTINS

Um grande articulador da educação católica no Tocantins foi D. Alano Maria Du Noday, bispo da diocese de Porto Nacional entre os anos de 1936 a 1975, conhecido como o ‘missionário do Tocantins’. Seu episcopado foi marcado, entre tantas outras, por duas grandes iniciativas que o fizeram um bispo notável e de reconhecimento nacional: o trabalho com as vocações sacerdotais e o incentivo com a disseminação de escolas, especialmente nas décadas de 1940 a 1960 em que contribuiu para a abertura de novos estabelecimentos de ensino na sede diocesana e em toda a extensão territorial de sua vasta circunscrição eclesial, que correspondia ao que é hoje todo o Estado do Tocantins e outras cidades que sempre pertenceram ao Estado de Goiás

A Diocese de Porto Nacional foi criada em 20 de dezembro de 1915 por meio da Bula Papal “Apostolatus Officium”, publicada nas “acta apostolicae sedis”, de 20 de janeiro de 1916, no pontificado de Bento XV [...] compreende todo o território das seguintes quatorze Paróquias: Porto Nacional, Boa Vista do Tocantins, Pedro Affonso, Carmo, Peixe, Chapada, Natividade, S. Miguel e Almas, Duro, Taguatinga, Conceição, Palmas, Arrayas e Chapéu. Os respectivos limites são: ao norte: os mesmos limites entre o Estado de Goyaz e os Estados do Maranhão e do Pará; a leste, os mesmos entre o Estado de Goyaz e os do Maranhão, Piauí e Bahia; a oeste, os mesmos entre Goyas e Pará e Mato Grosso; ao sul, os limites septentrionais das Paróquias – São Domingos, Flores, Nova Roma e Cavalcanti e Amaro Leite, que continuam a pertencer a Diocese de Goyaz” (BRESSANIN, 2017, p. 151-152).

Conforme Dourado (2013), o episcopado brasileiro tinha como preocupação principal não só a formação dos líderes eclesialísticos nos seminários diocesanos, mas

um grande preocupação com a questão da educação leiga, a formação das crianças e dos jovens, as lideranças civis. Alguns aspectos caracterizavam a educação católica neste contexto como “a tônica espiritualizante, o rigorismo moral, o caráter autoritário da educação, a seriedade disciplinar e a qualidade do ensino, bem como, uma abertura para educação artística e esportiva” (AZZI *apud* LOPES, 2006, p.170). A grande meta da educação católica era a formação da classe dirigente do País, e esta perspectiva educacional é notória na atuação de Dom Alano.

Neste aspecto, em Porto Nacional foram fundadas, por iniciativa de Dom Alano e ajuda de lideranças políticas locais, algumas instituições de ensino público como o Ginásio Estadual que passou ser chamado de Colégio Estadual. Este funcionou, primeiramente, na sede no Seminário Diocesano São José, que estava sob a responsabilidade de D. Alano.

Além do Ginásio Estadual, os colégios Dom Bosco, Dom Domingos Carrerot e Irmã Aspásia tiveram a iniciativa e ação de Dom Alano para suas fundações. Num primeiro momento funcionaram como escolas paroquiais sob a tutela da Igreja e com professores católicos. Conforme Dourado, “a Escola paroquial D. Alano, atual Colégio Estadual Irmã Aspásia, foi criada no ano de 1942, por iniciativa do então bispo diocesano Dom Alano Maria du Noday. Da sua criação até 1946, esta funcionava como escola paroquial” (DOURADO, 2010, p. 168).

Fora da sede diocesana, Dom Alano trouxe para sua diocese diversas congregações religiosas que deram continuidade à instituições de ensino já existentes pela iniciativa da Igreja Católica através das Escolas Paroquiais que eram “consideradas estratégias importantes na Cruzada contra as escolas públicas laicas instituídas pela República” (DALLABRIDA, 2005) ou para fundarem novos colégios em regiões diversas do atual Tocantins. Entre os principais colégios criados nas décadas de 1950 e 1960 pela influência do báculo de Dom Alano, destacam-se:

Colégio Cristo Rei, de Pedro Afonso: Fundado em 1952 pelos padres Pedro Piagem e Cícero José de Souza com a ajuda de outros professores da cidade. Com cunho católico, “em caráter particular e sob regime de inteira gratuidade” (PIAGEM, 2000, p. 95), mas com recebimento de subsídio público, o Colégio Cristo Rei foi dirigido pelos fundadores até 1955 e a partir de então pelo Padre Rui Rodrigues da Silva. No ano de 1960, Dom Alano trouxe para a região de Pedro Afonso a Congregação do Santíssimo Redentor, os padres redentoristas, vindos da Irlanda que assumiram a direção do Colégio Cristo Rei. Posteriormente, a Congregação das Irmãs da Assunção assumiram o trabalho à frente do colégio até o ano de 1981. Sob a direção desta congregação, o Colégio Cristo Rei alcançou “momentos de glória” especialmente com os trabalhos da Madre Gertrudes conhecida por ser bastante criteriosa com a formação humanística dos alunos (ROCHA, 2017). Esta irmã, diretora durante alguns anos do Colégio Cristo Rei, está muito presente na memória da sociedade de Pedro Afonso. A partir de 1981 o Colégio passou a ser conduzido pela Congregação das Irmãs Palotinas até o ano de 2000.

Colégio Tocantins de Miracema do Tocantins: Em Miracema já existia uma Escola Paroquial fundada pelo padre José Patrício de Almeida em 1958 e dirigida pelo padre Samuel Aureliano Aires a partir de 1959. Em dezembro de 1960 foi fundado o Colégio Tocantins pelo padre Pedro Piagem, recém empossado como novo vigário da paróquia, e alguns leigos da comunidade que almejavam a instalação de um ginásio na cidade. As atividades escolares iniciaram no ano de 1961 e a partir do final de 1962 o colégio passou a ser dirigido pela Congregação das Irmãs da Assunção que vieram para Miracema - a convite do bispo Dom Alano - em fevereiro de 1962. As primeiras religiosas que assumiram o trabalho no Colégio Tocantins foram as Irmãs Redempta (primeira diretora), Ediviges e Severiana. Esta congregação dirige a instituição até os dias de hoje.

Colégio Dom Orione em Tocantinópolis: Conforme Piagem & Sousa (2000) a grande preocupação de Dom Alano era a região norte de sua diocese conhecida como “Bico do Papagaio”. Após o falecimento do único padre que atendia aquela região, o padre João de Sousa Lima, mais conhecido como Cônego Lima, o prelado pleiteou a vinda da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência, padres orionitas, da província italiana para se estabelecer na região, pois havia solicitado a criação de uma nova diocese que abrangesse todo o norte do Tocantins. Em maio de 1952 chegaram em Tocantinópolis os primeiros missionários desta congregação religiosa e começaram um profícuo trabalho de evangelização e de promoção humana. Entre suas obras os padres orionitas fundaram em 1954 o Colégio Dom Orione em Tocantinópolis, que desde então, está sob a orientação, direção e manutenção da Pequena Obra da Divina Providência e busca desenvolver um trabalho a partir da filosofia de São Luiz Orione, fundador da congregação.

Colégio Santa Cruz em Araguaína: a Congregação da Pequena Obra da Divina Providência fundou no dia 15 de setembro de 1963 na cidade de Araguaína o Colégio Santa Cruz que teve como seu primeiro diretor o padre Remigio Corazza. Conforme o Projeto Político Pedagógico do Colégio Santa Cruz, o objetivo diferencial da instituição, desde sua fundação, de acordo com os princípios do fundador, “é de especial atenção a pessoa e a sua formação ética e moral, privilegiando os valores cristãos e assumindo o compromisso de transformação social, através da solidariedade, da fraternidade e do senso de liberdade responsável” (COLÉGIO SANTA CRUZ, 2017, p. 12-13).

Colégio São Geraldo de Paraíso do Tocantins: Em 1962 para contribuir com o crescimento intelectual deste município, que foi fundado em 1958 em consequência da construção da Rodovia Belém-Brasília, nasceu o Colégio São Geraldo. Denominado de Escola Paroquial São José foi administrado pela Congregação Redentorista do Norte do Brasil sob a direção das Irmãs Dolorosas até 1974. Ambas congregações foram convidadas por Dom Alano para instalarem-se na pequena, nascente mas promissora cidade. Em 1974 as Irmãs de Notre Dame, a pedido de Dom Alano, assumiram a sua direção. Ainda em 1968 foi implantada a 2ª fase do 1º grau e a denominação de Colégio São Geraldo veio com a introdução do 2º grau em 1972 e com a implantação do Curso

Técnico de Magistério e, em 1975, do Curso Técnico de Contabilidade. No ano de 1999, os Redentoristas e as Irmãs de Nossa Senhora finalizaram seus trabalhos no Colégio São Geraldo e em janeiro de 2000 as Irmãs Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus assumiram a direção desta instituição escolar.

Colégio João de Abreu de Dianópolis: Fundado em 1º de março de 1952 recebeu este nome em homenagem ao deputado estadual de Goiás João d'Abreu, que o fundou, juntamente com João Leal, filho de Dianópolis e que se empenharam em trazer para a cidade a Congregação das Escravas do Divino Coração por intermédio de Dom Alano para assumirem os trabalhos do colégio. As primeiras irmãs que chegaram em Dianópolis foram as Madres Arânzazu, Anunciata, Belém, Consolata e Glória que inicialmente mantiveram no Colégio o sistema de internato, acolhendo as filhas de Dianópolis e de outras localidades para fazerem o curso ginasial.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidentemente, o papel da Igreja Católica na disseminação da educação na região tocantinense foi imprescindível. Em lugares longínquos onde muitas vezes o poder público não conseguia ou não se empenhou em atender as demandas necessárias, a Igreja Católica utilizou de seus espaços, de seus membros e de seus líderes para implementar as primícias de uma escola, muitas vezes com o nome de 'paroquial', outras vezes já como um Ginásio ou um Colégio.

Ao traçar o itinerário da educação católica no Tocantins percebeu-se que o grande empenho do missionário do Tocantins, Dom Alano Maria Du Noday, ao trazer para sua vasta diocese congregações religiosas masculinas e femininas para atuarem na evangelização, na abertura e condução de colégios católicos estava atrelado ao seu objetivo, como de todo o episcopado brasileiro, em favorecer a catequese católica e garantir espaços tendo em vista a disseminação das correntes protestantes na região.

Por outro lado, notou-se que para alcançar este objetivo, Dom Alano e seus auxiliares precisaram estabelecer parcerias com as autoridades locais. Na maioria das vezes, a abertura de colégios, ginásios ou escolas comungava com os anseios da população e da oligarquia local. De princípio, algumas destas instituições escolares tinha um caráter privado, recebia mensalidades e atendia em parte as necessidades locais, especialmente para a educação de meninas e moças da sociedade. Posteriormente, diante da extrema necessidade em atender a população mais fragilizada financeiramente e por questões de sobrevivência da entidade escolar, firmava-se um processo de parceria/convênio entre os colégios católicos nascentes com os governos municipais e estaduais para recebimento de subsídios destinados à manutenção e funcionamento destas instituições.

Confirma-se com isso o que Lustosa (1991) evidenciou afirmando que a Igreja sempre esteve em aliança implícita com o Estado e sempre se preocupou em manter uma coexistência pacífica para alcançar seu objetivo maior que é a “catolicização” do

povo brasileiro.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Manoel. **Sistema Católico de Educação e Ensino no Brasil: uma nova perspectiva organizacional e de gestão educacional**. Revista Diálogo Educacional, Curitiba, v. 5, n.16, p. 209-228, set./dez. 2005.
- BARROS, José de Assunção. **A história Cultural e a Contribuição de Roger Chartier**. Cuiabá: Diálogos, 2005.
- BARROS, Mariana Sardinha. **O Sagrado Coração de Porto Nacional**. Dissertação de Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural: UCG, 2008.
- BUFFA, E.; NOSELLA, P. **Instituições Escolares: por que e como pesquisar**. Caderno de Pesquisa Tuiuti do Paraná, v. 3, p. 13-31, 2008.
- COLÉGIO SANTA CRUZ. **Projeto Político Pedagógico**, 2017. Disponível em: <http://colegiosantacruz.g12.br/santacruz-araguaina/informacoes/departamentos/>. Acesso em 01/06/2018.
- COSTA, Magda S. P. **Educação e Cultura de Arraias**. Palmas: Secretaria de Comunicação (SECOM), 2004.
- DALLABRIDA, Norberto. **Das escolas paroquiais às PUCs: república, recatolicização e escolarização**. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara. (Orgs.). **Histórias e memórias da educação no Brasil**, vol. III: século XX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- DOURADO, B. B. 2013. **A formação católica da juventude masculina de porto nacional**. Porto Nacional: UFT/NEUCIDADES, 2013.
- DOURADO, Benvinda Barros. **Educação no Tocantins: Ginásio Estadual de Porto Nacional**. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.
- GATTI JUNIOR, D. **Reflexões Teóricas sobre a História das Instituições Educacionais**. Ícone -V. 6, nº 2 Jul./Dez. 2000.
- GATTI JUNIOR, Décio e INÁCIO FILHO, Geraldo (Orgs.). **História da Educação em perspectiva: ensino, pesquisa, produção e novas investigações**. Campinas, SP: Autores Associados; Uberlândia, MG: EDUFU, 2005.
- LOPES, Ivone Goulart. **Asilo Santa Rita de Cuibá: releitura da práxis educativa feminina católica (1890-1930)**. In: SÁ, Nicanor Palhares; SIQUEIRA, Elizabeth Madureira e REIS, Rosinete Maria dos. **Instantes & memória na história da educação**. Brasília-DF: INEP; Cuiabá-MT: Ed. UFMT, 2006.
- LUSTOSA, O. de F. **A presença da Igreja no Brasil**. São Paulo, SP: Giro, 1977.
- LUSTOSA, O. de F. **A Igreja Católica no Brasil Republica: cem anos de compromisso (1889-1989)**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MAGALHÃES, J.P. de. **Breve apontamento para a história das instituições educativas**. In: J.L. SANFELICE; D.SAVIANI e J.C. LOMBARDI (Orgs.), **História da Educação: perspectivas para um intercâmbio internacional**. Campinas, Autores Associados, 1999.
- OLIVEIRA, M. F. 1997. **Um Porto no Sertão: cultura e cotidiano em Porto Nacional 1880/1910**. Goiânia; Universidade Federal de Goiás. (Dissertação).

PIAGEM, P. P.; SOUSA, C. J. de. **Dom Alano: o missionário do Tocantins**. Goiânia: Ed. dos Autores, 2000.

ROCHA, Fabrício; ALVES, Fred. **Cristo Rei: 61 anos de história**. Disponível em: <http://www.centronortenoticias.com.br/noticia-8210-cristo-rei-61-anos-de-historia>. Aceso em 1º/06/2018.

ROLO DE GRAVURA (*PICTURE ROLL*) E A ESTRATÉGIA ADVENTISTA DE EVANGELIZAÇÃO INFANTIL E GLOBAL ENTRE 1915 E 1999

Elder Hosokawa

Unasp Ec, Depto. de História
Engenheiro Coelho - São Paulo

Cleyton Ribeiro de Souza

Unasp Ec, Depto. de História
Engenheiro Coelho - São Paulo

RESUMO: Em 1915 a liderança da Igreja Adventista do Sétimo Dia idealizou nos Estados Unidos o *picture roll* para evangelismo infantil e o rolo de gravura alcançou diversos países, como o Brasil, em 1931. A pesquisa sistemática de sua utilização, nas revistas denominacionais, entre outras *Revista Adventista* e seu congênere em inglês, *Advent Review*, trouxe informações sobre o seu uso para o público infantil e no evangelismo além-mar. A pesquisa pretende indagar sua função diante das necessidades dos adventistas e busca responder: a que funções o rolo de gravura alcança em sua utilização ao longo dos anos. Para caracterizar o uso de ilustrações no evangelismo e educação, utilizou-se como referencial David Morgan e Norbert Elias entendendo este material como produto cultural com uma identidade adventista e no contexto do destino manifesto, o rolo de gravura como um agente civilizador. A existência desse dispositivo ainda sempre impresso em 1999 indica sua relevância em competição com outros recursos tecnológicos.

PALAVRAS-CHAVE: Adventismo;
Protestantismo; Ilustração; Missões;
Proselitismo.

ABSTRACT: in 1915 the leadership of the Seventh-day Adventist church idealized in the United States the picture roll for child evangelism and the picture roll reached several countries, such as Brazil, in 1931. The systematic research of its use, in denominational journals, among other *Revista Adventista* and the congener in English, *Advent Review*, brought information about its use to the children's public and evangelism overseas. The research intends to investigate its function in view of the needs of adventists and seeks to answer: to which functions the picture roll achieves in its use over the years. To characterize the use of illustrations in evangelism and education, we used as referential David Morgan and Norbert Elias understanding this material as a cultural product with an adventist identity and in the context of the manifest destiny, the engraving roll as a civilizer agent. The existence of this device still always printed on 1999 indicates its relevance in competition with other technological resources.

KEYWORDS: Adventism; Protestantism; Illustration; Missions; Proselytizing.

1 | INTRODUÇÃO

O *The Worker Picture Roll* mais tarde abreviado para *Picture Roll* (rolo de gravura) por um século foi uma ferramenta vital da Igreja Adventista do Sétimo (IASD) na instrução religiosa de crianças e pregação evangélica em regiões entre os povos ditos pagãos. Para as crianças e jovens adventistas esse material didático é desconhecido, no suporte como foi concebido. Dela se lembrarão apenas os adultos e idosos que foram impactados por ilustrações que marcaram suas infâncias no contexto da instrução religiosa. É provável que alguns membros da denominação nos Estados Unidos e Brasil associem o seu uso ao evangelismo em áreas remotas e além-mar. Essa última função do rolo de figuras, como também foi conhecido, ainda perdure em regiões onde os recursos da internet não foram massificados ou por indisponibilidade de material em língua local.

A concepção original deste material exige que o pesquisador remonte seu estudo às origens do adventismo que no século XIX fazia uso frequente de figuras chamativas em diagramas proféticos, herdadas das prédicas de William Miller e de colegas pregadores que se envolveram num profundo movimento de despertar nos Estados Unidos entre 1831 e 1844 (KNIGHT, 1999, p.13). David Morgan (1999, p.162) analisou publicações nos primórdios da IASD caracterizados pelo uso frequente de ilustrações e desenvolveu estudos correlativos do uso de gravuras entre milleritas e diversas denominações que derivaram dela, incluindo a IASD.

Em meados do século XIX, James S. White criou a editora e revista sinônimas, *Review and Herald*, responsável pela impressão em escala industrial do *picture roll*, em 1915 e que recentemente completou 100 anos de lançamento nos Estados Unidos, evento que passou despercebido pela IASD. As ilustrações presentes nos rolos de gravura, produzidas por pintores adventistas transmitiram valores culturais cristãos caros ao adventismo e influenciaram gerações de crianças e populações nativas com informações culturais, ideológicas e civilizatórias (BULL; LOCKHART, 1989, p.240; ELIAS, 1996, p.24).



Figura 1. Gravura ilustrando artigo sobre 10 mandamentos no primeiro exemplar de *Youth's Instructor*, agosto de 1852.

2 | MILLERISMO E ADVENTISMO

O adventismo se considera herdeiro da tradição protestante que buscou na Bíblia as razões para sua crença. Surgindo nos Estados Unidos na primeira metade do século XIX a partir da experiência da expectativa frustrada do segundo advento de Cristo pregada por William Miller (1782-1849).

William Miller, pregava cálculos proféticos que prenunciavam o retorno iminente de Cristo e a necessidade de conversão e preparo espiritual. Indicamos como o movimento millerita, com repercussão interdenominacional, deu origem a diversos grupos religiosos após o Grande Desapontamento de 1844, destacando os adventistas sabatistas, liderados pelo casal White e por Joseph Bates. Enfatizamos o papel de Ellen G. White como escritora, oradora, conselheira, incentivadora e impulsionadora do avanço institucional adventista não só na esfera religiosa, como nas áreas da saúde e da educação.

Em 1863, após organização formal da IASD, em Battle Creek, Michigan, esse reduzido grupo religioso empreendeu um esforço missionário que não apenas atingiu os Estados Unidos como também os países protestantes, católicos e não cristãos na Europa, Oceania, Ásia, África e América Central e do Sul ainda no final do século XIX.

Focamos o esforço missionário adventista entre os grupos germânicos na Europa e entre aqueles que migraram rumo aos Estados Unidos e países da América do Sul, pois foi por intermédio de missionários e imigrantes de origem alemã que o adventismo implantou-se no Brasil, entre os colonos imigrantes de tradição protestante a partir de 1884 até início do século XX, quando a liderança adventista mobilizou-se para atingir os demais habitantes do país com literatura e pregações em português (HOSOKAWA,

2.1 Ilustrações e Evangelização no Adventismo

A prática adventista de usar figuras e outros recursos visuais em palestras, sermões, livros de colportagem é uma tradição que remonta aos adventistas milleritas na primeira metade do século XIX que fizeram preleções sobre escatologia baseadas em Daniel e Apocalipse, repletas de diagramas proféticos com informações histórico-geográficas em associações às complexas figuras de bestas e animais monstruosos.

Em 1850 James S. White, um dos fundadores da IASD fazia uso de gravuras produzidas por Samuel Rhodes sobre os anjos de Apocalipse 13, o santuário de Hebreus 13 e a besta de dois chifres de Daniel 8. (LAND, 2005) A IASD se apropriou das artes visuais de forma didática e utilitária. *Youth's Instructor*, uma pioneira publicação mensal adventista editada por White em 1852 destinada para leitura dos jovens, em seu primeiro exemplar reproduz uma gravura de uma árvore contendo os dez mandamentos resumidos (WHITE, August, 1852, p.4). **(Figura 1)**

William Miller, adepto do uso dos gráficos proféticos em suas preleções religiosas influenciou grupos religiosos milenaristas como os adventistas fizeram uso de ilustrações e gravuras como meio de ampliar a compreensão dos diagramas proféticos e essa prática se estendeu nas ilustrações de impressos na forma de folhetos, revistas e livros de forma crescente e se intensificou com os recursos tecnológicos que foram apropriados pela IASD em suas estratégias de evangelização e de instrução das crianças.

Urias Smith um dos principais editores da mais importante editora adventista nos Estados Unidos, *Review and Herald*, com talento para ilustração, assim como James e Ellen G. White, incentivaram ilustrações em livros, revistas e pregações. Ellen figura chave da IASD chegou a apresentar ressalvas:

Embora questionasse a qualidade e o custo de algumas edições ilustradas, as editoras denominacionais viam as gravuras como meios de atração dos produtos à venda pelos colportores. No século XX, a arte continuou a ser um importante elemento motivador de compras de livros. (LAND, 2005, p. 24)

Edson James White, o caçula do casal White foi um grande entusiasta no uso dos recursos visuais e é conhecido pela introdução de lanternas mágicas, projeção de ilustrações em slides de vidro, mais tarde celuloide (NEUFELD, 1995, p. 890).

3 | ILUSTRAÇÃO NA INSTRUÇÃO MORAL E RELIGIOSA DAS CRIANÇAS.

Os primeiros adventistas sentiram necessidade de educar suas crianças com o ensino escolar regular e formal. Martha D. Byington foi professora pioneira na instrução infantil em sua casa em Buck's Bridge, New York (GREENLEAF, 2010, p.16). Seu pai, John Byington que se tornaria o primeiro presidente da IASD, organizou a Escola

Sabatina para instrução religiosa dos membros à semelhança das escolas dominicais.

A professora norte-americana Lorena Flora Plummer marcou o desenvolvimento da Escola Sabatina em seus diversos departamentos, incluindo crianças, jovens e membros adultos. Em 1901 a Associação da Escola Sabatina foi dissolvida e substituída pelo Departamento da Escola Sabatina.

Sob a liderança de Plummer, que começou como secretária correspondente do departamento e tornou-se a coordenadora entre 1913 e 1936 sendo diretamente responsável pela criação de materiais para crianças como lições para diferentes faixas etárias, apoio visual para instrução religiosa de crianças (LAND, 2005, p. 234 e 235) e provavelmente o rolo de gravuras.

As figuras monocromáticas tornaram-se ilustrações colorida e com maior qualidade à medida que incorporaram avanços tecnológicos na impressão em papel. Foi um *best seller* para crianças que incorporou a essa novidade:



Figura 2. Intercessão de Cristo no Santíssimo. Ilustração de Harry Anderson.

Arthur S. Maxwell, autor de dez volumes do *The Bible Story* (1953-57) foi o primeiro a usar ilustrações coloridas exclusivamente e a arte de 21 ilustradores, entre eles Harry Anderson, Harry Baerg, Vernon Nye, e Russell Harlan (LAND, 2005, p. 26)

Harry Anderson destacou-se inicialmente como ilustrador de periódicos de grande circulação nos EUA, tornou-se adventista passou também a trabalhar para a IASD. **(Figura 2)** Seu obituário publicado no Brasil em 1997 destacou a presença de suas ilustrações nas principais publicações dos Estados Unidos e nos rolos de gravura:

O conhecido desenhista Harry Anderson, autor de inúmeras ilustrações publicadas em livros e revistas da *Review and Herald Publishing Association*, faleceu aos 90

anos de idade, em 19 de novembro de 1996, em Danbury, Connecticut, EUA. Muitas revistas norte-americanas, como *Saturday Evening Post*, *McCans*, *Cosmopolitan* e *Collier's*, divulgaram seus trabalhos. Ao se tornar adventista, em 1943, descobriu um novo e interessante meio de expressão. Criou polêmica pelo fato de ela retratar Cristo em traje tradicional junto a crianças com trajes modernos. Muitos cristãos, ao redor do mundo, foram influenciados pelos trabalhos de Anderson, os quais aparecem nos livros da série *The Bible History* e *Picture Rolls*. (REVISTA ADVENTISTA, Março de 1997, p.7)

Seguindo um estilo minucioso de pintura da mesma tendência e geração de ilustradores como Norman Rockwell, um dos mais conhecidos retratistas do *american way of life*.

3.2 Rolo de Gravuras na Igreja Adventista do Sétimo Dia

Em 1915 a IASD iniciou a impressão do *picture roll* ou rolo de gravura para evangelismo infantil, idealizado pela *Review and Herald*, localizada em Takoma Park, Maryland, Estados Unidos, principal editora adventista (NEUFELD, 1996, p. 509; GCC, 1999, p. 23). Em 1915 saiu o primeiro anúncio na contracapa da lição dos adultos da Escola Sabatina sobre o lançando do rolo de gravura do obreiro:

Dimensão de 0.60 x 0.90 cm. Fixados firmemente numa haste de madeira na parte superior, pronto para ser usado em classes, e facilmente ajustado para a exibição de qualquer das imagens desejadas. O verso de memória da lição é impresso em letras grandes abaixo da imagem. Estes rolos custam U.S.\$1,00 cópia única, ou U.S.\$ 3,50 quando encomendados por quatro trimestres. Pedidos acima devem ser enviados através do departamento de publicações local (SSLQ, Oct. 1915, p. 32).

Esse material era composto de folhas com imagens bíblicas, frente e verso, Essas folhas ilustradas eram coladas em uma haste de madeira, com uma pequena corda pregada nas pontas para suspender o material, embalado de forma cilíndrica com 13 ou mais gravuras.

As poucas informações sobre a centenária existência do *picture roll*, sua concepção e utilização, nas atas dos comitês diretivos da Associação Geral, órgão oficial e máximo da IASD e nas revistas denominacionais *Review and Herald* e *Revista Adventista*, respectivamente nos Estados Unidos e no Brasil - indicam inicialmente utilização no departamento infantil do jardim da infância e primários da Escola Sabatina.

Em 1931 a *Review and Herald* promovia suprimentos de apoio para Escola Sabatina destinado aos departamentos infantis das igrejas nos Estados Unidos essenciais para professores de classes infantis.

Em cada Escola Sabatina as crianças no Jardim da Infância e primários deveriam ter o cartão de versos para memorizar e o livro de crianças para colorir. Um rolo de gravuras deveria estar pendurado em cada jardim da infância ou sala dos primários. As crianças aprendem por meio de figuras coloridas e chamativas muito mais facilmente e rápido que por outro qualquer outro método. Impressões são produzidas e serão um benefício para eles ao longo da vida. Preços do *Worker Picture Roll* \$1.25 um trimestre; \$4.25 um ano. De Takoma Park, Washington, D. C. (REVIEW, March, 19,1931, p. 30)

No Brasil o *picture roll* começou ser citado na Revista Adventista em contexto evangelismo indígena e posteriormente associado ao departamento das crianças nas igrejas. Em 1936 foi noticiada a disponibilidade de um rolo de figuras pelo presidente da União Sul Brasileira, pastor Elmer H. Wilcox. Esse missionário norte-americano radicado em São Paulo, onde ficava a sede desta instituição regional para os estados do centro sul do Brasil, Wilcox publicou trechos da carta de Arthur Leitzke, aluno gaúcho do Colégio Adventista, que planejava usar um *picture roll*. Provavelmente cedido pelos missionários de São Paulo onde ficavam ambas as instituições citadas. Elas davam suporte financeiro e logístico para o evangelismo na Missão Indígena do Araguaia, entre os índios Karajá:

É o meu plano ter quatro horas de aulas com os meninos e ensiná-los a falar bem o português, pois sem isso é impossível que possam por meio da leitura instruir-se na verdade. Depois, além das aulas, desejo dedicar pelo menos duas horas por dia entre eles na aldeia. Pretendo levar o rolo de figuras grandes e também figuras pequenas e assim fazer um trabalho metódico e individual (WILCOX, 1936, p. 8).

No Brasil um rolo de gravuras utilizado com finalidade de pregação teve um destino inusitado sendo exposto no museu do padre Cícero Romão Batista como elemento decorativo no espaço onde viveu uma das lideranças mais expressivas do catolicismo popular no país:

A casa em que viveu o Padre Cícero, em Juazeiro, no Ceará, foi transformada em museu após a morte do famigerado sacerdote. Nela os visitantes podem ver os móveis, objetos, livros etc. que pertenceram ao padre. Lá se encontra sua velha Bíblia, alguns livros de missa, a cama onde morreu, a palmatória com que castigava os paroquianos mais impenitentes, etc. Milhares de romeiros e curiosos visitam anualmente essa casa. O mais interessante, porém, é que na sala principal do museu há 38 gravuras do *Picture roll* (rolo de gravuras) de nossas Escolas Sabatinas. Acham-se emoldurados, amarelecidos pelo tempo, ao redor da parede, contendo inclusive os versos áureos, assim como são usados em nossas classes infantis. (REVISTA ADVENTISTA, Setembro de 1967, p. 35.)

Na segunda metade do século XX vieram novos suportes para ilustrações coloridas e em 3D como os slides, filmes e fitas magnéticas, discos compactos e digitais (CDs e DVDs). A televisão e a internet se tornaram concorrentes na evangelização dessas estratégias que passaram a ser secundárias, mas não descartadas. No limiar do século XXI, os adventistas ainda imprimiam rolos de gravuras nos Estados Unidos e Brasil.

Em 1987, a Casa Publicadora Brasileira, obteve os direitos de publicação da *Review and Herald*, quando declinava nos Estados Unidos o interesse pelo *picture roll* e passou a imprimi-los alcançando o território brasileiro e países lusófonos (REVISTA ADVENTISTA, Agosto de 1987, p. 24).

Garwin e Marilyn McNeilus, um casal norte-americano adventista e a instituição *Adventist-Laymen's Services and Industries* da Divisão Norte Americana, levantaram três milhões e meio de dólares para confeccionar 100 mil rolos de gravura destinados ao evangelismo mundial (GCC, 1999, p. 24). Ainda uns poucos exemplares são

encontrados nos depósitos de igrejas ou nos acervos particulares de missionários e professoras dos departamentos infantis da Escola Sabatina ao redor do mundo.



Figura 3. Capa de *Review and Herald* de 30 de agosto de 1962 exibindo em Gana o uso do *picture roll* para crianças e adultos.

3.3 Rolos de Gravuras na Missão Global

Os rolos de gravuras e toda uma série de produtos dedicados à instrução bíblica das crianças nos departamentos infantis das igrejas adventistas nos Estados Unidos estivessem focados nesse público, já em 1918 missionários norte-americanos que pregaram ao redor do mundo, perceberam sua utilidade na instrução moral e religiosa de crianças e conversão de adultos:

Como uma imagem conta a mesma história em todas as línguas, os obreiros em outras terras tiveram a excelente vantagem no uso do rolo de gravuras [...] Muitas cartas interessantes vêm mostrando a influência atrativa que o rolo de gravuras apresenta, “não só para as crianças, mas também para os adultos em terras pagãs” (GENERAL CONFERENCE BULLECTIN, April 5, 1918, p.71).

Esse material se tornou um importante item na bagagem de missionários adventistas que partiram para terras além-mar munidos de uma Bíblia, um hinário e um picture roll.

Em informações de capas da *Review and Herald* aparecem o rolo de gravura em uso para evangelismo de crianças e adultos no interior do continente africano:

Um grupo de crianças e adultos em Costa Dourada ouvem atentamente um professor explicar o evangelho através de um rolo de gravuras. A senhora J. O. Gibson está sentada com o grupo. Este é um vilarejo onde o trabalho acaba de ser iniciado. Esse artigo com fotografia saiu na capa da revista informativa mundial da IASD. (OSWALD, 1956, p.1)

Na capa *Review and Herald* de 12 de abril de 1962 foram estampadas uma série de informações que reforçaram o caráter civilizatório do rolo de gravura. (**Figura 3**)

Na manchete da capa “Missionários nativos persuadem um chefe canibal a enterrar, não comer, seu filho morto.” e na legenda de foto: “À frente está a primeira sepultura entre os Karimui, Papua Nova Guiné”. A mãe e o pai (chefe) estão agachados

diante da sepultura, enquanto dois “jovens doutores” com ajuda de um rolo de gravuras contam a história de Jesus.

Recentemente dois nativos “jovens doutores” em Papua Nova Guiné, foram enviados por L.H. Barnard, da Estação Mount Michel, para começar a obra entre os aborígenes. Esses “jovens doutores” estavam acostumados a ver nativos imundos, tristes, doentes e degradados, mas os Karimuis era canibais, os únicos que comiam e bebiam nos crânios de seus próprios mortos. (WATTS, 1962, p.1).



Figura 4. Uso do picture roll no primeiro sepultamento entre os Karimui, Papua Nova Guiné. Capa da Review and Herald de 12 de abril de 1962.

Esse povo é apresentado como uma das tribos mais primitiva do mundo e afastada dos valores do cristianismo, porém através das mensagens bíblicas do *picture roll* se convertem ao adventismo e iniciam um processo de civilização da alma, do corpo e espírito, abandonando a antropofagia (ELIAS, 1996, p.189-190).

Na década de 1950, a descolonização da África e a emergência do nacionalismo fechou instituições médicas e educacionais protestantes e católicas no Norte da África e Oriente Médio e houve expulsão em massa de missionários (FARHADIAN, 2012, p. 17).

A Associação Geral decidiu interferir na confecção do *picture roll* que sofreu alteração com a retirada de textos bíblicos em inglês e um novo espaço para impressão ou escrita em língua nacional. As ilustrações reduziram as características da cultura ocidental e buscaram a diversidade étnica.

O rolo de gravura teve em 1957 uma edição de 15 mil unidades cada exemplar com 32 ilustrações, distribuídas em nove divisões mundiais (GCC 1959, p. 250) e segundo J. Ernest Edwards, o líder da comissão que renovou o *picture roll*:

Este material didático de baixo custo pode ser utilizado em três modos diferentes em campos de missionários: 1. Como uma ajuda visual em áreas menos civilizadas para apresentação da verdade por leigos. Sabe-se que aqueles que vêm são cinco vezes mais profundamente impressionados que os que somente ouvem. 2. Como ilustrações nas aulas de Bíblia em nossas escolas missionárias. 3. Como um guia

para instrução baptismal mesmo em áreas onde projetores luminosos são usados para o ensino da verdade. Todas as formas de evangelismo são requisitadas. E que esta nova abordagem prática para o ensino da verdade resulte em mais vilarejos alcançados com a nossa mensagem e num grande retorno batismal (EDWARDS, 1957, p. 26)

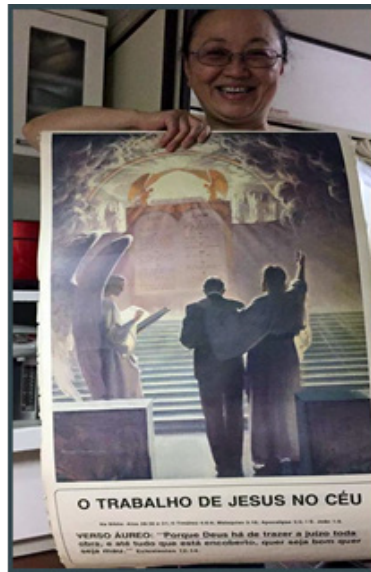


Figura 5. Rolo de gravura do Brasil usado no Japão pela professora Cristina T. Watanabe.

Sua última impressão nos Estados Unidos ocorreu em 1999, mas esse material continuou em uso ao redor do mundo.

Em contato com três nipo-brasileiras, para localização de exemplares de rolos de gravuras, foram localizados diversos deles em uso no Japão, datados entre 1991-2000 nos departamentos infantis adventista dos *dekasseguis* na área de Hamamatsu, Kakegawa e Toyohashi no Japão onde se concentram imigrantes adventistas oriundos do Brasil e do Peru (HOSOKAWA, SCHUNEMANN, 2008). A barreira cultural da língua japonesa, o elevado valor das taxas de importação, o custo de vida do país e as condições financeiras dos membros brasileiros e peruanos a levaram esses membros a buscarem para seus filhos um dispositivo prático e acessível em língua portuguesa para seus filhos (CARBAJAL; IMAYUKI; WATANABE, 2016). (Figura 5)

4 | O ROLO DE GRAVURAS COMO AÇÃO CIVILIZADORA.

Quando a IASD aprovou a impressão do rolo de gravura pela *Review and Herald*, em idioma inglês, nas imediações de Washington, DC, nos Estados Unidos, em 1915 o objetivo era atingir o público infantil com a crença de que as novas gerações poderiam ser impactadas com um produto cultural, na concepção e Roger Chartier, elaborado como o mais refinado instrumento para impactar os sentidos de uma criança.

Os adventistas, impactados pela tecnologia e racionalidade, dispunham dos mais avançados recursos para oferecer um instrumento eficiente de aprendizado moral e religioso. Os impressos associados à gravuras, antes do cinema e da televisão, eram

a forma de comunicação mais eficaz e sem concorrência, atraindo a atenção de todas as faixas etárias. O adventismo como uma instituição religiosa nascida no século XIX na América do Norte foi impactada por uma racionalidade tecnológica que aderiu a reformas nos mais diversos aspectos do cotidiano.

A ênfase missionária da IASD de pregar a todo o mundo em sua geração, transformou-a numa das maiores agências missionárias protestante nas duas primeiras décadas do século XX. Os adventistas como os americanos acreditavam num destino manifesto divino de dar a mensagem do advento embutido com a uma racionalidade que visasse transformar o corpo, o espírito e mente através da promoção da saúde, da espiritualidade e educação. A ideia de progresso irá impactar as ações da IASD nos campos missionários como um projeto similar ao dos Estados Unidos de usar a crença e o trabalho para reduzir a doença, o analfabetismo, a descrença apegando-se a uma esperança republicana, democrática e liberal (BULL; LOCKHART, 1989).

A nação estadunidense foi fundada sob alicerces protestante, de maneira que sua chegada, sobrevivência e inclusive progresso eram creditadas a providência divina. Uma série de sucessões de predestinação compunha o imaginário do norte americano.

Mesmo com uma colonização tardia, já que a exploração do novo mundo começa no final do século XV, e a exploração inglesa na América do Norte se dá a partir do século XVII, a intensa prosperidade faz com que a justificativa para este notório sucesso, esteja intimamente associada ao fato de ser uma nação cristã protestante:

Desde o século XIX a explicação dos norte-americanos para seu “sucesso” diante dos vizinhos da América hispânica e portuguesa foi clara: havia um “destino manifesto”, uma vocação dada por Deus a eles, um caminho claro de êxito em função de serem um “povo escolhido (KARNAL, 2004, p.21).

O resultado do rolo de gravura foi melhor que o esperado, convertendo-se o mesmo num instrumento cultural com potencial de conquistar novos adeptos, para ser utilizado por membros de uma igreja mundial que pregava em mais de uma centena de línguas e impresso em noventa e sete línguas e dialetos. (STATISTICAL REPORT, 1915, p.1).

A imposição de hegemonia e disseminação de mensagem proselitista viria a alavancar no que pode ser chamado de “despertar missionário”. Ficava evidente que a necessidade de afirmação como uma potência hegemônica era algo de extrema necessidade para os EUA, neste período, coloca que:

Entre 1900 e 1920, os EUA intervieram nos assuntos internos de pelo menos seis países do Hemisfério. Sob William Howard Taft (1909-1913), sucessor de Roosevelt, o intervencionismo norte-americano assumiu uma conotação claramente econômica, ao passo que mais tarde, sob Woodrow Wilson (1913-1921), adquiriu a forma de “imperialismo missionário”: os norte-americanos se reservavam o direito de “esclarecer e elevar povos”, pela força, se necessário (...) Outras explicações para essa política externa ressaltam a reafirmação do “destino manifesto”, sob a forma de anglo-saxonismo: a crença de que a nação norte-americana “anglo-teutônica” era superior do ponto de vista racial e tinha uma missão civilizatória a realizar; nesse sentido, o mundo estaria sendo beneficiado com a expansão, bem como a guerra manteria virtudes morais altas e os espíritos disciplinados, em

O *picture roll* nesta escala, ou seja, um produto da IASD, em um contexto de expansão hegemônica, dentro de um país de ética protestante com sede de disseminação de seu ideal, torna-se, parcial, embora não totalmente, da proposta missionária de considerações de nações vizinhas, ou não, como sendo incivilizadas e carecendo de uma melhor forma de conduta.

Para tanto busca-se colocar a religião em um patamar cultural, afinal, as religiões são representações culturais que buscam ser universais e são limitadas e construídas por aqueles que a conduz, de maneira que impõem, legitimam, regras e doutrinas (SILVA, 2011). Evidente que a proposta da instituição, mais que possuindo uma ética, simplesmente influenciada pelo meio, também constitui um movimento, dito profético, isto é, para os que seguem, mesmo possuindo uma mensagem moderna.

5 | CONCLUSÃO

A impressão do rolo de gravuras por quase um século pela IASD indica a importância desse instrumental didático na comunicação religiosa interna e externa e o sucesso em capturar a atenção das novas gerações e alicerçar convicções religiosas de seus adeptos. Por maior que fosse o esforço nos anos 1950 - marcados pela emergência de movimentos nacionalistas no continente africano, asiático, na Oceania e América Latina - em produzir ilustrações que contemplassem a diversidade cultural da IASD e evitar imposições culturais e ideológicas estadunidense, as imagens fortaleceram os vínculos de pertencimento de seus membros a uma comunidade global cristã em detrimento das demais correntes religiosas não cristãs como o islamismo, animismo, budismo, hinduísmo, entre outras crenças majoritárias do mundo.

Dentro do protestantismo existem nuances culturais, para não falar do confronto cultural e nas especificidades das ilustrações dos catolicismos e as muitas correntes no campo religioso conhecido como cristianismo. O que se considera como indumentária dos tempos bíblicos não deixa de ser uma manifestação cultural de uma elaboração ocidental dos costumes do que se imagina Oriente Médio. A figuração étnica nas ilustrações dos povos do Antigo e Novo Testamento, ditos judeus e árabes, é uma concepção de ilustradores dentro do viés histórico cultural judaico-cristão ocidental, temporal e geograficamente situados no século XX e nos Estados Unidos.

Há reduzido espaço nas estratégias de conversão para diversidade e inclusão global. O proselitismo cristão, que na maioria das vezes segue numa via de mão única pouco espaço dispõe para o fortalecimento de identidades não cristãs e não ocidentais.

Os esforços da IASD em reduzir os aspectos culturais norte-americanos nos primeiros rolos de gravura atenuam, mas não eliminaram o que é intrínseco de um produto cultural religioso com fortes elementos de verdade e ideologia. Sua publicação e uso alcançou o final do século XX, coexistindo e competindo com as outras mídias

como a televisão e a internet.

Os rolos de gravuras e os demais materiais instrucionais, devocionais e de ação proselitista contemporâneos preparados e recomendados pela IASD para os seus membros, embora elaborados com crescente preocupação em incluir e atender nuances e diversidades culturais do mundo globalizado, continuam sendo um desafio diante dos antagonismos de crenças, de ideologias e interesses econômicos e políticos que se apresentam diante dos usuários e consumidores de produtos religiosos.

REFERÊNCIAS

BETTER life picture roll, **General conference committee (GCC)**, April 2, 1959, p. 250.

BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith, **Seeking a sanctuary**: Seventh-day adventism and the american dream. San Francisco, CA: Harper & Row, 1989.

CARBAJAL, Abigail V; FUJIHIRA, Rita F.; IMAYUKI, Eliane H.; WATANABE, Cristina T. **Entrevista por correio eletrônico**. Imagens de rolos de gravuras 1991-2000. 13 de julho de 2016.

DOES our school have these sabbath school supplies for the second quarter? **Review and Herald**, March, 19, 1931, p. 30.

EDWARDS, J. Ernest. "The Better Life Picture Roll", **The Ministry**. November, 1957, p. 26-28.

ELIAS, NORBERT, **Processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. v.1

FARHADIAN, Charles E. **Introducing world christianity**. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2012.

GREENLEAF, Floyd. **Historia de la educación Adventista**: uma visión global. Buenos Aires: Asociación Casa editora Sudamericana, 2010.

HOSOKAWA, Elder. **Da colina, "rumo ao mar"**: Colégio Adventista Brasileiro Santo Amaro 1915-1947. Dissertação (Mestrado em História Social) - Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

KARNAL, Leandro. **Estados Unidos**: a formação da nação. São Paulo: Contexto, 2007.

KNIGHT, George R. **A brief history of Seventh-day Adventists**. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1999.

LAND, Gary. **Historical dictionary of Seventh-day Adventists**. Maryland, MD: Scarecrow Press, 2005.

LÍDERES planejam literatura que a igreja usará até 1990. **Revista Adventista**. Agosto de 1987, p. 24.

LIFE e teachings of Jesus. **Sabbath school lesson quarterly**. (SSLQ) Fourth Quarter, October, 1915, p. 32.

MORGAN, David. **Protestants and pictures**: religion, visual culture, and the age of american mass production. New York, NY: Oxford University Press, Inc., 1999.

NEUFELD, Don F. (Ed.) **Seventh-day Adventist encyclopedia**. Hagerstown Maryland: Review and

Herald Publishing Association, v.11, 1996.

OSWALD, T. L. "Activity in the Gold Coast". **Advent Review Sabbath Herald**. August 30, 1956, p. 1, 24 e 25.

PADRE Cícero e o rolo de gravuras" **Revista Adventista**. Setembro de 1967, p. 35.

SILVA, Eliane Moura. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de ciências humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul. /dez. 2011.

STATISTICAL Report. **General Conference of Seventh-day Adventist**. Takoma Park, MD, United States of America. 1915.

SCHUNEMANN, Haller E.S.; HOSOKAWA, Elder. A conversão de imigrantes japoneses no Brasil a Igreja Adventista do Sétimo Dia. **Revista de estudos da religião**. PUC SP, Set. 2008.http://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/i_hosokawa.htm Acessado em 19 de fevereiro de 2019.

VOTE 99-462, Annual Council. General Conference Committee (GCC), October 5, 1999, p. 23 e 24.

WATTS, Ralph S. The Cry of New Guinea. **Advent Review Sabbath Herald**. Abril 12, 1962, p.1.

WILCOX, Elmer H. "Carta de um Missionário". **Revista Adventista**. Dezembro de 1936, p. 8.

SANTOS, ÍNDIOS E MALANDROS NO CULTO DE MARIA LIONZA

Daniela Calvo

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ)
Rio de Janeiro – RJ
Membro do Núcleo de Estudos de Religião – NUER – do PPCIS da UERJ
Bolsista CAPES
E-mail: dnlciv7@gmail.com

RESUMO: O culto de Maria Lionza é baseado na incorporação de espíritos que refletem a história venezuelana e continuam a proliferar-se, dialogando com as mudanças sociais e econômicas e políticas do país. A partir de seu berço, a Montaña de Sorte, que expressa a ligação com a natureza selvagem e a origem indígena, saem linhas de fuga que chegam às periferias urbanas e voltam com novos valores, significados, práticas e espíritos. O culto incorporou novas influências esotéricas, a cultura juvenil, os ritmos e a violência urbana, que se chocam com as tentativas de unificar e controlar o culto, a partir de princípios nacionalistas, tradicionalistas, indigenistas e ecológicos.

PALAVRAS-CHAVE: Maria Lionza; espiritismo; rituais terapêuticos.

ABSTRACT: The cult of Maria Lionza is based on

the incorporation of spirits that reflect Venezuelan history and continue proliferating, by dialoguing with social, economic and political changes of the country. From its cradle, the Montaña de Sorte, which expresses the connection with wild nature and indigenous origin, lines of escape start, reach urban peripheries and return with new values, meanings, practices and spirits. The cult incorporated new esoteric influences, youth culture, urban rhythms and violence, which collide with the attempts to unify and control the cult on the basis of nationalist, traditionalist, indigenist and ecological principles.

KEYWORDS: Maria Lionza; spiritism; healing rituals.

1 | INTRODUÇÃO

O culto de Maria Lionza, conhecido também como espiritismo venezuelano, apresenta grande plasticidade e indocilidade, passando por contínuas transformações, em uma relação de diálogo e tensão com a história e as mudanças políticas, sociais e econômicas. A história oficial é incorporada, ressignificada e justaposta a valores e símbolos provenientes dos mitos indígenas, da cultura popular, dos segmentos subalternos da sociedade e das periferias urbanas. A memória e a identidade são construídas e reelaboradas; a moral e a

ética são problematizadas e redefinidas; uma etiologia e um tratamento alternativo da doença e da aflição são propostos, relacionando os aspectos biológicos, psíquicos e sociais ao mundo espiritual; a política do Estado e as relações de poder encontram um espaço de debate e negociação.

O culto de Maria Lionza baseia-se na figura mitológica de uma jovem índia, Maria Lionza, reconhecida e venerada como divindade da natureza, das águas, das colheitas, da sorte, da paz e do amor.

Trata-se de um culto centrado na incorporação de espíritos, a que muitos dos estudiosos, como Pollak-Eltz (1985 e 1991) e Ferrándiz (1999), atribuem um caráter fundamentalmente utilitário e mágico-religioso: a maioria dos fiéis pede saúde, amor, prosperidade e a solução de conflitos, injustiças, sofrimento, doença, frustrações socioeconômicas e emocionais.

Religião, magia e medicina formam uma unidade inseparável, entendendo a magia de acordo com Marcio Goldman (2005, p. 114), como “uma composição (mais que uma imposição) da vontade humana com as forças naturais e sobrenaturais”. Os espíritos são invocados por meio das rezas, do som dos tambores, das cantigas, de aplausos e incitações, para que venham dialogar com os seres humanos, aconselhá-los e resolver seus problemas, ou receitar algum ritual que será realizado pelo médium e seus ajudantes.

Participam da formação do culto de Maria Lionza: a tradição indígena, o espiritismo de Allan Kardec, o catolicismo popular, o curandeirismo (práticas populares de cura, que combinam conhecimento médico e herborista a práticas mágico-religiosas, não distinguindo nas origens da doença e da aflição, causas naturais e sobrenaturais, que normalmente são tratadas conjuntamente), a magia popular, a santeria cubana, o vodu haitiano, a New Age, as doutrinas esotéricas de proveniência norte-americana, as filosofias orientais, a cultura juvenil urbana e, mais recentemente, a umbanda brasileira. Dessas tradições são selecionados alguns elementos que são modelados dentro do culto, respondendo a uma exigência prática ligada à sua eficácia, sem preocupar-se com um conhecimento aprofundado dos rituais e da cosmologia.

Todavia, as mudanças introduzidas nas periferias urbanas e a aparição dos espíritos de *malandros*, que representam os novos heróis dos jovens marginalizados socialmente e economicamente, levaram a uma espetacularização do culto – criticada pelos médiuns que defendem uma visão mais tradicionalista, como a médium Beatriz Veit-Tané na década de 1960 e o médium Pablo Vásquez na década de 1990 – em que os médiuns, incorporando os *malandros*, se infligem cortes e feridas e mostram proezas físicas.

Minha análise está baseada em uma revisão bibliográfica e em uma pesquisa de campo realizada na Montaña de Sorte e em centros espíritas (lugares de culto organizados ao redor de um ou mais médiuns) situados na periferia de Caracas (Asociación AFU, liderada pelo médium Adolfo Hernández) e em Yaracuy (dirigidos pelos médiuns Adolfo Hernández; Aura Arbelaez, conhecida como Índia Mara; Julián

Gómez, conhecido como Don Juan de La Calle; Pablo Vásquez, diretor da Asociación NEHML).

Neste trabalho apresento a origem do culto de Maria Lionza, os mitos sobre ela e o panteão espírita, fazendo sobressair a evolução do culto em estrito diálogo com a realidade social e cultural do país e as tensões entre tendências centrípetas (que propõem uma unificação do culto a partir da Montaña de Sorte) e centrífugas (que constroem diferentes linhas de fuga que chegam até as periferias urbanas e voltam com novos valores, significados e símbolos).

2 | ORIGEM DO CULTO DE MARIA LIONZA

Barreto (1990) localiza as referências mais antigas ao culto de Maria Lionza em fontes orais do começo do século XX. Antolínez (1939) situa a origem do culto de Maria Lionza (na sua forma atual) em 1936, mas Pollak-Eltz (1985) a antecipa ao período da ditadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935), apresentando indícios de ser ele um devoto e promotor do culto.

De fato, na década de 1930, o espiritismo de Allan Kardec fazia muito sucesso entre as elites e espalhou-se, sucessivamente, entre a população. Nesse período, já se tinha dado início ao processo de migração das Antilhas, com a introdução do vodu haitiano.

Até a década de 1940, o culto de Maria Lionza era limitado ao estado de Yaracuy e às suas redondezas, apresentando-se como prática mágica e de curanderismo, culto aos antepassados, especialmente aos caciques e aos heróis da independência nacional. Estabelecia uma continuidade com práticas pré-coloniais de curanderismo, cultos aos espíritos da natureza e ritos agrários, que eram difundidos na região central da Venezuela e sobreviveram à evangelização católica.

No final da década de 1940, apesar da repressão do ditador Marco Pérez Jiménez (1948-1958), aliado da Igreja Católica, houve uma considerável expansão do culto de Maria Lionza como consequência da migração das áreas rurais para a cidade e da política de reconstrução nacional, que propiciou estudos sobre as culturas ameríndias, camponesa e afro-americana. Nesse período, criou-se também em Caracas a famosa estátua de Maria Lionza, esculpida por Alejandro Colina, em 1951, que é a imagem mais popular de Maria Lionza – uma forte e sensual índia nua com os braços levantados que sustenta um osso púbico humano e monta uma anta que pisa numa serpente. A estátua tornou-se, desde 1960, um lugar de oração e de adoração da deusa.

Na década de 1950, juntaram-se ao panteão espírita figuras do catolicismo popular (como, por exemplo, o Dr. Gregório José Hernández), divindades de origem africana (chegando do vodu haitiano e da santería cubana) e personagens da política nacional (como o ditador Juan Vicente Gómez). Pollak-Eltz (1991) destaca que – apesar da falta de reconhecimento por parte da Igreja Católica – o povo venezuelano sempre

continuou a criar seus santos e seus mortos milagrosos (santos não canonizados pela Igreja, venerados em seus túmulos ou em capelas construídas em seu local de nascimento ou morte), inclusive heróis da independência nacional, médicos e curandeiros. Muitos deles foram incorporados no culto de Maria Lionza na forma de espíritos que incorporam nos médiuns através do transe ritual.

Na década de 1980 confluíram no culto elementos da cultura juvenil urbana (como os espíritos malandros) e influências da New Age e de tradições orientais e esotéricas vindas dos Estados Unidos.

Apesar dos esforços contínuos para controlar a prática popular, o culto de Maria Lionza mostrou força e autonomia. Além da busca por um contato direto com a própria religiosidade, manifesta uma importância epistemológica na definição de doenças e infortúnios, um caráter utilitário, uma atrativa estética e lúdica. Contribuíram para a propagação e a vitalidade do culto também fatores socioeconômicos: rápidas mudanças sociais; migração da população rural para os centros urbanos; fragmentação das famílias; aumento da insegurança e da desigualdade social; conflito entre valores antigos e novos; precariedade da vida nas favelas; insuficiência da assistência pública; continuidade da cultura popular; o senso de comunidade favorecido nos rituais; seu caráter, ao mesmo tempo, nacionalista e aberto a influências externas.

O culto mostra grande plasticidade, capacidade de absorver os estímulos do meio em que é vivido e, portanto, de adaptar-se e responder às exigências das pessoas que o praticam e que recorrem aos espíritos em busca de ajuda para seus problemas. O culto de Maria Lionza apresenta as características de polissemia e multivocalidade que Victor Turner (1967) individua como características dos símbolos rituais, transmitindo uma variedade de mensagens, às vezes contraditórias entre si, e estimulando os diferentes sentidos.

O culto de Maria Lionza tornou-se uma religião universal e é representada no mercado de serviços, bens religiosos e terapêuticos. Espalhou-se por todo território venezuelano, a partir das áreas rurais centrais, e ultrapassou as fronteiras nacionais, chegando a países vizinhos, como Colômbia, Panamá, Estados Unidos e as Antilhas. A Montaña de Sorte é visitada por pessoas provenientes do mundo inteiro.

3 | TRAÇOS PRINCIPAIS DO CULTO DE MARIA LIONZA

O culto de Maria Lionza é fragmentado nos diferentes centros espíritas, que atuam de forma independente. Cada centro tem uma *matéria* – o médium que recebe os espíritos durante as cerimônias e as sessões de atendimento e que é também chamado de xamã – e um *banco*, composto por médiuns que trabalham com os espíritos, assistem a *matéria* durante a incorporação, dirigem as cerimônias, executam as ordens dos espíritos e traduzem suas mensagens.

O médium é o intermediário entre homens e espíritos. Através do transe ritual,

incorpora diferentes papéis: sacerdote, curandeiro, guardião das tradições e dos mitos, herborista, psicólogo, adivinho, juiz.

Sua função também traz prestígio social e vantagens pessoais, uma vez que, segundo a teoria vinda do espiritismo kardecista, o médium pode melhorar sua vida e suas reencarnações futuras graças ao apoio espiritual e à prática da caridade.

Torna-se impossível definir de maneira exclusiva e precisa as características do culto, devido à proliferação de rituais e crenças, a suas interpretações pessoais pelos médiuns, adeptos e pacientes, à falta de uma hierarquia sacerdotal, de uma liturgia definida e de uma doutrina aceita por todos, à centralidade dos espíritos e de seus discursos na construção do culto e às contínuas mudanças das práticas.

Conforme indicação de Pollak-Eltz (1985) e o médium Pablo Vásquez – que propõe uma versão tradicionalista e indigenista do culto, recusando os novos espíritos vindos das periferias urbanas e os aportes da santería cubana e do vodu haitiano – os traços principais do culto de Maria Lionza são: a crença em um Deus Todo-Poderoso, criador do mundo, que coincide com o Deus cristão; sua ligação com as forças da natureza; a divisão dos espíritos em linhas (chamadas *cortes*), que têm poderes diferentes e são organizadas hierarquicamente dependendo de seu grau de evolução espiritual (seguindo a doutrina kardecista); o papel dos santos católicos como intermediários entre Deus e os homens; a concepção de Maria Lionza como espírito de *alta luz*; a possibilidade de uma negociação simbólica com os espíritos para obter fins práticos e a solução de problemas; a prevalência da moral cristã; o respeito pela natureza.

Como destacado por Placido (2001), ao *descer* no médium, os espíritos trazem mensagens que estão em concordância com os ensinamentos da Igreja Católica e da moral burguesa. Além de fornecer uma solução para os problemas da vida cotidiana, eles ensinam aos homens a praticar a ordem, a pureza, a moralidade e como conduzir suas vidas e comportar-se. De fato, durante os rituais a que assisti na Montaña de Sorte e na AFU em Caracas, nas consultas particulares e nos discursos direcionados a todos os participantes, os espíritos aconselhavam a cuidar da família e do cônjuge, a evitar conflitos e a manter a calma nas situações difíceis. Em particular, a atuação do médium Adolfo Hernández da AFU se caracteriza por sessões prolongadas, em que os espíritos incorporados envolvem todos os presentes em longos discursos de ordem filosófica e moral, às vezes de difícil compreensão.

A introdução, em alguns centros, dos espíritos de *malandros*, que propõem novos valores e uma nova estética a partir da experiência de vida de seus membros nas periferias urbanas, é contestada pelos médiuns que querem preservar a tradição. As tensões no interior do culto configuram-se também como confronto entre éticas e costumes, entre área rural e cidade e entre gerações diferentes.

4 | A IMAGEM DE MARIA LIONZA

Existem vários mitos ao redor de Maria Lionza, que revelam influências indígenas, espanholas e afro-americanas. A partir da década de 1940, com a valorização da identidade nacional e das tradições locais, poetas e intelectuais recolheram histórias orais em torno de sua figura.

Aquela que teve maior difusão é a história relatada por Antolinez (1939), nativo de Yaracuy e estudioso das tradições rurais, indígenas e africanas. Nela, Maria Lionza aparece como *senhora das águas*, associada ao arco-íris e representada como anaconda.

A lenda tem como pano de fundo a tribo Caquetía ou Jarjara na época imediatamente anterior à conquista espanhola. Diz-se que o grande *piache* (xamã) havia profetizado que viria uma menina com os olhos verdes, que iria transformar-se em uma anaconda e destruir o povo Nivar. Quando nasceu a bebê com os olhos verdes, em vez de sacrificá-la ao gênio das águas, seu pai decidiu levá-la a um lugar secreto na floresta e a confiou a seus guardiões, vinte e dois jovens guerreiros. A menina podia vagar pela floresta apenas durante a noite, não tendo a permissão de ver seu próprio reflexo nas águas. Um dia, uma cobra picou os seus guardas que caíram, então, em um transe onírico, a menina fugiu e dirigiu-se à lagoa, onde viu seu reflexo pela primeira vez. Dos seus olhos tomou forma uma anaconda que, ao crescer, se estendeu de Acarigna até Valência, causando assim a inundação anunciada e uma destruição generalizada. A menina tornou-se, portanto, a dona das águas, com poder sobre os peixes e, mais tarde, sobre toda a natureza da montanha.

Barreto (1990) liga o mito de Maria Lionza à força sagrada que as populações nativas atribuem à natureza, sendo animada pelos espíritos que ali vivem.

Outros estudiosos, como o folclorista Francisco Tamayo (1943), enfatizam os aspectos bucólicos e nativos, tentando neutralizar os elementos aterrorizantes da visão de Antolinez: apresentam Maria Lionza como deusa do amor fraternal, da energia positiva e da riqueza.

De acordo com Garmendia (1964), Maria Lionza foi uma rainha caquetía que tinha poderes mediúnicos e que viveu na Montaña de Sorte como um oráculo. Ela lutou contra os conquistadores pela liberdade dos índios. Montaña de Sorte. Mais tarde foi tomada como louca e desapareceu. Logo depois, empoderou-se das forças da natureza e tornou-se uma divindade.

Os missionários identificaram Maria Lionza com a Virgem Maria e deram-lhe o nome *Maria de la Onza*. No período colonial foi fundada a paróquia de Nossa Senhora Maria de la Onza del Prado de Talavera del Nívar em Nigra, no Estado de Yaracuy, onde, segundo Sierra (1971), havia um santuário indígena dedicado a uma divindade feminina.

Desde a década de 1950, sob a influência da Igreja Católica, o Estado tentou controlar o culto de Maria Lionza através de sua assimilação à Virgem de Coromoto,

manifestação da Virgem Maria e padroeira da Venezuela.

Maria Lionza é chamada de deusa, mãe e rainha.

O título de deusa deriva da cultura nativa e se reforçou pela influência afro-americana (principalmente cubana e haitiana), que levou à associação de Maria Lionza com a *orixá* Yemayá, que na Nigéria é a dona de um rio e em Cuba está associada à Virgem Maria. Maria Lionza é reverenciada como deusa da natureza, do amor, da paz, da harmonia e da sorte.

Ela é mãe das águas, da fauna, da flora, dos metais preciosos, da floresta, dos lagos e dos rios da Montaña de Sorte. Alguns estudiosos estabelecem uma relação entre o caráter maternal de Maria Lionza e a figura da cobra, ligada à água e à fonte da vida.

É definida rainha, pois ocupa a posição mais alta de todas as *cortes* (linhas) de espíritos, depois da Santíssima Trindade.

5 | O PANTEÃO ESPÍRITA

O culto de Maria Lionza se baseia na incorporação dos médiuns pelos espíritos, que habitam o mesmo espaço, contínuo e fluido dos seres humanos.

O espiritismo de Allan Kardec forneceu o vocabulário e uma explicação sobre a incorporação através de termos como magnetismo, fluido e força. O Deus supremo obriga os espíritos a incorporarem nos médiuns para redimir os pecados cometidos quando em vida. Nas cerimônias realiza-se, então, um intercâmbio entre espíritos e homens: enquanto os espíritos ajudam as pessoas aconselhando-as e cuidando delas, os homens fazem o bem através dos espíritos, permitindo que estes evoluam a um estágio superior. De fato, existe uma escala de pureza e luz que os espíritos podem ascender através das boas ações. Essa corresponde a uma escala de pureza entre os médiuns: somente aqueles que passaram por muitas etapas de aperfeiçoamento e que respeitam uma preparação rígida antes do ritual podem receber os espíritos mais elevados.

As *Três Potências* – Maria Lionza, Negro Felipe e Índio Guacaipuro – são os principais espíritos do panteão e suas imagens estão presentes em todos os altares. Negro Felipe, cuja posição histórica não é muito clara, é identificado como o primeiro escravo que se rebelou contra o regime espanhol e lutou na guerra pela independência de Cuba. Índio Guacaipuro figura entre o mito e a história. É considerado o protagonista principal da luta contra os espanhóis e liderou a resistência à colonização. Um dos elementos que lhe são associados são as facas, que são atiradas ao chão quando se incorpora no médium.

Os espíritos são organizados em *cortes* ou *linhas*, compreendendo personagens diferentes: figuras históricas, figuras míticas, indivíduos importantes em âmbito local, personagens e divindades vindas de outros contextos culturais.

Elenco brevemente as principais *cortes* de espíritos, seguindo Pollak-Eltz (1985), Manara (2005) e Amodio (2009):

– a *corte índia*, liderada por Maria Lionza, que inclui Índio Guacaipuro e outros índios da história da luta contra a conquista espanhola;

– a *corte negra*, liderada por Negro Felipe, que é composta de espíritos de escravos africanos e de seus descendentes;

– a *corte venezuelana*, ou *corte libertadora*, liderada por Simon Bolívar, que inclui personagens importantes na história política venezuelana;

– a *corte africana*, composta pelas *sete potências africanas*, os principais *orixás* da santeria cubana (Yemayá, Changó, Ochun, Obatalá, Echu, Orulá e Ogun), que foram assimilados no culto de Maria Lionza na década de 1950;

– a *corte dos Don Juanes*, formada por espíritos guardiões de lugares sagrados, cujos portais (lugares de comunicação com o mundo espiritual) encontram-se nas cavernas e nos rios da Montaña de Sorte;

– a *corte médica*, dirigida pelo Dr. José Gregório Hernández (médico que viveu em Caracas entre o final do século XIX e o início do século XX, conhecido por suas contribuições científicas, sua caridade e várias curas milagrosas, que se tornou um *morto milagroso*) e outros médicos;

– a *corte chamarrera* ou herborista, liderada pelo espírito de Lino Valle (um pioneiro do culto de Maria Lionza no início do século XX na Montaña de Sorte), inclui os espíritos de líderes do culto de Maria Lionza;

– a *corte celestial* composta de santos católicos, Jesus Cristo e a Virgem Maria, que não incorporam nos médiuns;

– a *corte do céu*, formada por anjos e arcanjos, que não incorporam nos médiuns;

– a *corte viking*, que surgiu nos anos de 1980 e inclui espíritos de vikings que têm manifestações violentas quando incorporam. Não são aceitos pelos médiuns mais tradicionalistas;

– a *corte malandra*, liderada pelo *malandro* Ismael González, que apareceu no final da década de 1980, composta por moradores dos subúrbios urbanos que, através do crime, se tornaram protetores de seus vizinhos. Essa corte também é recusada pelos médiuns mais tradicionalistas.

Cada médium traz na incorporação contribuições originais, mas, de modo geral, todos sabem como os espíritos se apresentam ao descer e são imediatamente reconhecidos por algumas frases estereotipadas, por seu comportamento e forma de falar. Às vezes, para aumentar o impacto visual e emocional, são vestidas as roupas típicas do espírito incorporado, enfatizando assim o aspecto teatral e performático, que Leiris (1958) aponta como componente inextricável do rito a partir de sua análise do *zar* entre os Gondares da Etiópia.

Durante os rituais de que participei na Montaña de Sorte, pude observar a força e a atitude guerreira do Índio Guacaipuro, que começou uma sessão jogando facas no chão e fumando um charuto; a atitude tranquila do Negro Felipe que oferecia

conselhos enquanto fumava um cachimbo e a aparência alegre e provocatória da Negra Francisca, incorporada em um médium vestido de mulher. Todos eles tinham um sotaque característico, distinto da fala comum.

Placido (2001) observa que os médiuns e os devotos transformam os espíritos em pessoas sociais, com as suas características particulares, e lhes atribuem uma identidade específica (distinta daquela dos médiuns em quem incorporam), lhes permitindo continuar influenciando os homens, mesmo após a morte. Os espíritos fazem parte do mundo dos crentes e estabelecem relações com outros espíritos e com os homens. Para que o culto e os espíritos continuem a existir é necessária uma comunicação por meio da incorporação, das orações e das oferendas, assim os homens fazem com que eles *ressuscitem*.

Os médiuns circulam em torno das composições ideológicas, históricas e étnicas que são manifestadas, exibidas, armazenadas e celebradas nas estátuas dos espíritos. Para permanecerem ativas e fortes, essas presenças precisam ser continuamente alimentadas por meio de orações, oferendas, ritmos, canções e histórias.

São os rituais e as sessões de cura as ocasiões em que a personalidade dos espíritos é definida, o conhecimento sobre eles é criado e legitimado, o culto adquire forma e é recriado em continuidade e em diálogo com as imagens veiculadas pela mídia e pelo comércio dos artigos do culto. De fato, na construção da identidade dos espíritos, os médiuns trazem informações e sugestões a partir do material visual e escrito sobre o culto, da televisão, dos jornais, da literatura popular, dos relatos de antropólogos e folcloristas, de pinturas e esculturas, das imagens e dos objetos vendidos em lojas esotéricas e perfumarias. Eles utilizam esse mesmo material nos livros que escrevem. Essas informações podem ser confirmadas, contestadas, enriquecidas ou refutadas pelos médiuns ou pelos espíritos durante a incorporação, criando novos conhecimentos que, por sua vez, confluem nos livros, nos artigos e na mídia.

Através da incorporação, das imagens dos espíritos que povoam os altares e as lojas de artigos religiosos, dos livros (muitos deles escritos pelos mesmos médiuns), das cantigas que contam sua história e exaltam seus poderes, é estabelecida uma relação estrita entre médiuns e espíritos, em que a personalidade e a experiência do médium no rito e em seu cotidiano se constroem e modificam em paralelo com a atuação dos espíritos que o incorporam durante os rituais e com os relatos de outras pessoas, pois o médium não lembra de nada do momento em que é incorporado.

As formas do culto confrontam-se com a realidade urbana e nacional e são fonte de tensões para muito além do sagrado. Há debates entre os médiuns, manifestando assim um conflito significativo entre gerações e visões de mundo. Como já observado, os tradicionalistas criticam a presença das novas *cortes*, como a *malandra*, *africana* e *viking*, e as práticas mais violentas, como o faquirismo introduzido pelas novas gerações de médiuns.

Os *malandros* são considerados almas perdidas e espíritos de baixa luz. A maioria deles faleceu de morte violenta. Segundo Amodio (2009), os adeptos da *corte*

malandra são geralmente jovens das periferias urbanas, que normalmente fazem as mesmas atividades criminosas de seus protetores espirituais e as estátuas dos *malandros* se parecem com o estereótipo do jovem contemporâneo.

De acordo com Contreras (2009), as figuras da *corte malandra* são objetos de uma ressemantização e de uma reconstrução mística pelos seus adeptos, e se tornaram figuras solidárias ao povo de seu distrito. De fato, a *corte malandra* não reflete uma apologia à violência, mas um reconhecimento da necessidade expressiva da violência por um setor socialmente excluído e marginalizado, que constrói uma forma alternativa de moralidade ressaltando a necessidade de meios de sobrevivência ilegais e violentos no cenário das periferias urbanas.

Essas práticas estão ligadas, de acordo com Ferrándiz (1999), a uma nova sensibilidade e aos ritmos urbanos, à velocidade e aos perigos da vida da cidade, mas também a certas formas de africanismo (chegados de Cuba e do Haiti), vinculados à memória dos sofrimentos da escravidão, à lógica do sacrifício católica, à iconografia barroca da crucificação de Cristo e aos filmes de terror.

Os altares são a principal soleira onde se acumulam as forças sagradas e onde se realiza a comunicação com os espíritos. Como observado na minha pesquisa de campo e confirmado por Pollak-Eltz (1985 e 1991), em cima dos altares são colocadas imagens e as estátuas dos espíritos com os quais o médium trabalha – normalmente não faltam as imagens das *Três Potências* – e elementos necessários para o culto, como água benta, garrafas de rum, velas de cores diferentes, flores, frutos, oferendas, incenso, charutos, ervas secas, perfumes, a cruz e, às vezes, punhais. Nos centros onde se dá maior importância à cura popular, há também garrafas de medicamentos artesanais e ervas medicinais. Se o médium trabalha com espíritos de médicos, há também equipamentos médicos.

6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O culto de Maria Lionza mostra inúmeras possibilidades de ressignificar o passado e reconstruir a memória coletiva segundo os objetivos e as necessidades do presente, integrando tradições indígenas, afro-americanas, católicas e espíritas, elementos da Nova Era, conhecimentos esotéricos, diferentes subculturas, a história e os conflitos sociais, políticos e econômicos.

As vozes subalternas provenientes dos extratos mais marginalizados da população contestam a cultura dominante e afirmam seus valores encarnando-se nos espíritos que, por sua vez, os veiculam através de seus discursos e de sua performatividade, em um diálogo circular e dinâmico. Os conflitos entre médiuns que querem controlar o culto e preservar a tradição e os jovens das periferias urbanas que trazem seus heróis dentro do panteão espírita mostram como o culto de Maria Lionza se tornou lugar de tensão entre gerações diferentes e formas diferentes de estar no

mundo e de interpretá-lo.

A presença e a atuação dos espíritos entre os homens no “théâtre vécu” [teatro vívido] (Leiris, 1958) do rito torna-se um “espelho mágico” (Turner, 1987), em que a sociedade pode ver-se a si mesma a partir de múltiplos ângulos, e colocar-se no modo subjuntivo. A variedade das *cortes* do culto de Maria Lionza, incluindo santos católicos, personagens históricos, míticos e extraídos do folclore popular, santos, médicos, índios, divindades africanas e delinquentes, permite às pessoas que participam do culto (desde os médiuns e os adeptos até os frequentadores ocasionais) de reconsiderar a sociedade e suas vidas, afirmando, problematizando, contestando ou invertendo valores e costumes.

Se os espíritos dos *malandros*, trazendo os ritmos frenéticos da cidade e uma apologia da violência, são a expressão mais evidente da reformulação da ética e da moral oficial a partir de posições subalternas, também outros espíritos manifestam uma contestação da história oficial e a necessidade de incluir personagens que não encontraram espaço nos livros.

Como observa Barreto (1998), o culto de Maria Lionza incorpora o ideal nacionalista através de figuras como Simon Bolívar e outros personagens da história venezuelana, de rituais como o hino nacional e o símbolo da bandeira da Venezuela. Encarna nas *Três Potências* a representação de uma convivência pacífica das três raças que compõem o povo venezuelano (espanhola, indígena e africana) proposta no ideal da nação, o que induziu Taussig (1997) a falar do culto de Maria Lionza em termos de *magia do Estado*. No entanto, o rito estabelece uma relação ambivalente e complexa com o Estado, reivindicando um espaço também para o papel das classes populares na história do país.

Em contrapartida, o Estado venezuelano sempre demonstrou uma atitude ambivalente em relação à figura de Maria Lionza: ao mesmo tempo em que tentou suprimir o culto, utilizou-se do mito e da imagem de Maria Lionza para a construção da identidade nacional.

Negro Felipe, personagem quase exclusivamente popular, excluído da história oficial, representa um símbolo de luta a partir de uma condição subalterna e reclama a inclusão do povo e dos afro-descendentes na história.

Índio Guacaipuro, figura mítica da resistência à conquista espanhola, assim como outros espíritos da *corte índia*, no culto de Maria Lionza torna-se um herói positivo, representando a coragem, a independência e o contato com a natureza, embora fosse considerado um herói negativo pela política oficial. Reivindica o passado pré-colonial e o papel das populações nativas na sociedade e na cultura venezuelana. Durante o governo de Hugo Chavez, Índio Guacaipuro se tornou símbolo da identidade nacional. A mesma Maria Lionza, na versão do mito apresentada por Garmendia (1964), aparece como uma índia que luta pela liberdade de seu povo.

A possibilidade de reconstruir o passado e redefinir o presente através do contato direto com o mundo espiritual constitui maior atrativo do culto de Maria Lionza e

um fator terapêutico, pois, como observado por Lévi-Strauss (1949), a inserção da experiência humana em uma rede de significados e relações mais ampla, das quais participam seres humanos e espíritos, permite o surgimento de novos significados e possibilidades de controlar e modificar a experiência. De fato, entre o povo venezuelano é difundida a crença generalizada de que muitas vezes a doença provém de causas sobrenaturais: a ação deliberada de agentes sobrenaturais (espíritos, almas errantes, o castigo de Deus) ou humanas (feiticeiros ou pessoas invejosas). Para resolver eses problemas são utilizadas técnicas mágicas e espirituais. No tratamento de problemas de saúde, muitas vezes, combinam-se o sistema da medicina científica, a fitoterapia e o sistema mágico-espiritual.

O forte impacto emotivo e a proliferação de imagens de selvageria e de violência reforçam as possibilidades de cura, assim como no caso dos xamãs indígenas na Colômbia estudado por Taussig (1987), que tratavam seus pacientes através da fabricação e do uso de imagens de terror, morte e selvageria, em que a desordem era manipulada e utilizada em sua força criativa através de ações ao mesmo tempo alucinógenas, miméticas e políticas.

REFERÊNCIAS

- AMODIO, Emanuele. Las cortes históricas en el culto a Maria Lionza en Venezuela. Construcción y mitologías de los héroes. **Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales**, v. 16, n. 3, p. 157-168, set-dec. 2009.
- ANTOLINÉZ, Gilberto. Un Mito Arcaico en Yaracuy. **Rivista Guarurara**, v. 1, n. 2, Caracas, p. 4-5, 1939.
- BARRETO, Daisy J. Perspectiva Historica del Mito y Culto a Maria Lionza. **Boletin Americanista**, v. 39-40, p. 9-26, 1990.
- BARRETO, Daisy J. **Maria Lionza, genealogia de un mito**. 2004 Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - La Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1998.
- CONTRERAS, José Antonio Matos. **Religiosidad, Memoria e Imaginario Popular. Una Aproximación a la Corte Malandra nel Culto di Maria Lionza**. Buenos Aires: Los Orishás, Equipe Federal del Trabajo, n. 53, 2009.
- FERRÁNDIZ, Francisco. El Culto de Maria Lionza en Venezuela: Tiempos, Espacios, Cuerpos. **Alteridades**, v. 9, n. 18, p. 39-55, 1999.
- GARMENDIA, Hermann. **El Mito de Maria Lionza**. Barquisimeto: s.n., 1964.
- GOLDMAN, MARCIO. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- GRAMKO, Ida. **Maria Lionza**. Barquisimeto: s.n., 1955.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. L'efficacité symbolique. **Revue de l'Histoire des Religions**, v. 35, n.1, p. 5-27, 1949.

- LEIRIS, Michel. **La possession et ses aspects théâtraux chez les étiopiens de Gondar**. Paris: Plon, 1958.
- MANARA, Bruno. **Maria Lionza: su Entidad, su Culto y la Cosmovision Anexa**. Caracas: Direccion de la Cultura, UCV, 2005.
- PLACIDO, Barbara. It's all to do with words. An analysis of spirit possession in the Venezuelan cult of Maria Lionza. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 7, n. 2, p. 207-224, 2001.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. Pilgrimages to Sorte in the Cult of Maria Lionza in Venezuela. In: ____ **Pilgrimage in Latin America**. Westport: Ross Crumrine e Alan Morris, Greenwood Press, 1991.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. **Maria Lionza: Mito y Culto Venezuelano**. Caracas: UCAB, 1985.
- SIERRA, Elíseo Jiménez. **La Venus Venezolana**. Caracas: s.n., 1971.
- TAMAYO, Francisco. El culto de Maria Lionza. **Boletín del Centro Histórico Larense**, v. II, n. 5, Barquisimeto, p. 5-8, 1943.
- TAUSSIG, Michel T. **The Magic of the State**. New York: Routledge, 1997.
- TURNER, Victor. **The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual**. Ithaca: Cornell University, 1967.
- TURNER, Victor. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

UM CANDEEIRO DE SOFIA: O CASO DA IGREJA RASTAFÁRI E SEU LÍDER, RAS GERALDINHO

Oswaldo Fiorato Junior

Universidade Estadual de Londrina,
Departamento de História
Londrina - Paraná

RESUMO: A proposta do presente artigo é apresentar alguns aspectos sobre a “Primeira Igreja Niubingui Etíope Coptíc de Sião do Brasil”, de matriz jamaicana e orientação rastafári, assim como discutir a criminalização de suas atividades e, em especial, de seu líder, Ras Geraldinho. A *cannabis*, popularmente conhecida como maconha, exerce papel central no culto e nas práticas religiosas do rastafarianismo. Em 2012, Ras Geraldinho foi condenado e preso acusado pelo crime de tráfico de drogas por plantar e distribuir a erva aos membros da igreja. Em sua defesa, criou um blog na internet para propagar sua fé, seus princípios e sua realidade cotidiana no cárcere. Através da interpretação de seus textos percebemos singularidades que induzem a propor, ainda que timidamente, uma repressão histórica a uma determinada cultura no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Ras Geraldinho. Rastafári. Maconha.

ABSTRACT: The purpose of this article is to present some aspects of the “First Coptic Ethiopian Niubingui Church of Zion of Brazil”,

of Jamaican origin and rastafari orientation, as well as discussing the criminalization of its activities, and especially of its leader, Ras Geraldinho. Cannabis, popularly known as marijuana, plays a central role in the cult and religious practices of rastafarianism. In 2012, Ras Geraldinho was convicted and arrested on charges of drug trafficking for planting and distributing the herb to church members. In his defense, he created a blog on the internet to spread his faith, his principles and his everyday reality in jail. Through the interpretation of his texts, we perceive singularities that induce to propose, although timidly, a historical repression to a certain culture in Brazil.

KEYWORDS: Ras Geraldinho. Rastafari. Marijuana.

1 | INTRODUÇÃO

Geraldo Antonio Baptista, ou melhor, Ras Geraldinho, como é conhecido por seus fiéis, e como gosta de ser chamado, teve certa repercussão na mídia brasileira no começo desta década, quando foi condenado a cumprir 14 anos de reclusão, acusado pelo crime de tráfico de drogas. Sua comunidade religiosa, reunida em torno da “Primeira Igreja Niubingui Etíope Coptíc de Sião do Brasil”, também sofreu com a justiça brasileira, já que outros

membros foram semelhantemente acusados pelo mesmo crime. A igreja é singular no contexto brasileiro, devido seu culto estar baseado no uso da maconha, uma droga ilícita atualmente em nosso país. O religioso é considerado o Elder da religião, ou seja, o Ancião. Geraldo Antonio Baptista já atuou como jornalista internacional da Rede Globo de Televisão e foi agraciado com dois prêmios Vlademir Herzog de Jornalismo, concedido a profissionais da imprensa brasileira quanto a atuação da defesa dos direitos humanos, originário no contexto da ditadura civil-militar. O religioso ainda teve participação destacada nos movimentos ambientalistas na região de Americana, interior de São Paulo, e segundo o próprio, é autor de várias denúncias de crimes ambientais que vieram a resultar em processos na Polícia Civil do Estado de São Paulo (BAPTISTA, 2010). Também desenvolveu a atividade política por algum tempo, quando era responsável pelo setor de comunicação das campanhas eleitorais do Partido dos Trabalhadores, pelo qual militava.

A igreja está baseada no culto Coptic, que segundo Ras Geraldinho, surgiu no Egito Antigo 600 anos a.C. e permaneceu até 600 d.C., posteriormente a cultura se expandiu para a região da Etiópia, após a conquista dos árabes no Egito. No entanto, a influência mais concreta da igreja brasileira é constituída pela “Igreja Etíope Coptic de Sião”, originária da Jamaica, tem raízes nos escravos deste país. Nos anos 1960, a igreja chega aos Estados Unidos. No Brasil temos conhecimento de apenas uma igreja desta natureza, localizada justamente em Americana. A chácara que abrigava as práticas religiosas foi por quatro vezes invadida por policiais e guardas municipais, todas motivadas por denúncias de suposto tráfico. A igreja não existe mais hodiernamente.

Aparentemente, desde que retornou ao Brasil, Ras Geraldo vem praticando sua fé – seu contato com esta cultural certamente ocorreu nos Estados Unidos – entretanto, somente após alguns anos percebeu a necessidade de institucionalizar suas práticas por meio de uma igreja, com regras e hierarquias.

O culto religioso está centrado nos textos do Velho Testamento, de acordo com seu líder, e ainda aponta uma diferença crucial entre o cristianismo e a fé Coptic, pois esta está baseada na crença em um deus (Jah) no interior em cada ser, e não um deus único, exterior e onisciente, presente no âmbito cristão. Os princípios religiosos pregam uma interação constante do *eu-eu*, através da iluminação, que acontece por meio do uso da *cannabis*. Essa interação busca o ponto de equilíbrio do ser humano, isto é, a consciência deve estar em consonância harmoniosa com o mundo físico; mundano e espiritual em constante sintonia.

Dentro do culto religioso há três principais fundamentos: o *reasoning*, o *tabernáculo* e *nyabinghi*. O *reasoning*, ou arrazoamento, funciona como uma roda de conversas sobre assuntos variados, sentados em círculo os praticantes podem expressar suas ideias livremente enquanto fazem uso da erva. Enquanto que o *nyabinghi* é o momento no qual se tocam os tambores no intuito de homenagear Jah. Estes ritos são complementados pela prática do *tabernáculo*, quando ocorre a queima da erva sagrada em local fechado.

Acreditamos que a prática mais comum e rotineira seja a primeira mencionada. Assim como o Santo Daime, outra manifestação religiosa que faz uso de substâncias alucinógenas em seus ritos, é requerido a todos os participantes que assinem um termo de compromisso para consentimento do uso da erva. Cabe notar, de acordo com uma publicação da própria igreja (uma lista de normas), que é expressamente proibida a utilização de drogas ilícitas dentro de suas dependências, caracterizando, assim, o uso da *cannabis* dentro do âmbito do sagrado, pois não é considerada uma “droga” no sentido vulgar do termo.

De acordo com Souza (2004), houve, no Brasil, um processo de dessacralização das drogas no transcorrer dos séculos XVI ao XX, pois até o advento da modernidade muitas “drogas” eram utilizadas em contextos religiosos. No caso mais específico da erva, o autor complementa: “[...] a maconha sempre prescindiu de cerimoniais e ritos de iniciação para ser consumida e, se esteve associada a cerimônias religiosas, cedo abandonou seu sentido esotérico” (SOUZA, 2004, p. 94).



Imagem 1 – Altar da Primeira Igreja Niubingui Etíope Coptica de São do Brasil

Fonte: <http://www.youtube.com>

Acima está uma imagem do altar da referida igreja. Vemos que nesse espaço existem símbolos de diversas naturezas e significações. A representação do leão, presente na bandeira branca pendurada na parede ao lado esquerdo, denota a origem africana do rastafarianismo, sendo um símbolo altamente utilizado dentro desse âmbito cultural. No altar propriamente dito, temos uma imagem de Jesus Cristo, elemento presente na religião cristã, ao lado temos outra imagem, um preto velho, característico das religiões afro-brasileiras. Também destacamos a foto do próprio Ras Geraldo conjuntamente a escultura de um mago, provavelmente representado a sabedoria. Neste sentido, podemos aludir que o líder religioso faz uso de uma flexibilidade criativa no intento de constituir seu espaço sagrado, ressignificando vários elementos sacros.

Portanto, Ras Geraldo exerce uma relação de poder dentro de sua nova religião, já que argumenta trazer não qualquer verdade, mas sim, a real verdade ao mundo (RAS GERALDO).

2 | DESENVOLVIMENTO

De acordo com réu do processo e líder da igreja, Ras Geraldinho, sua prisão é motivada antes de qualquer constatação, por sua opção política, assim como caracteriza-se por uma repressão a sua cultura rastafári. Geraldinho chegou a ser candidato a vereador pelo Partido dos Trabalhadores, fazendo oposição ao então prefeito da cidade de Americana, membro do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

Barros e Peres (2011) apontam para a relação existem entre a proibição do uso da maconha, no caso brasileiro, e a esfera do sistema escravocrata, pois esta planta teria sido bastante consumida pelos africanos tornados escravos em terras brasileiras; ainda apontam, segundo a legislação nacional, a presença do racismo na perseguição das práticas e culturas negras. Em uma perspectiva distinta, mas analisada também sob um viés histórico, o médico psicanalista Carlini (2006) afirma que a maconha é uma planta exótica, por não ser natural do país, e sua demonização se dá a partir do II Congresso Internacional do Ópio, ocorrido em Genebra, em 1924. Fundamentada sob a consideração de um médico brasileiro, Dr. Pernambuco, afirmando ser a maconha mais perigosa que o próprio ópio. Segundo Carlini (2006), a maconha também foi muito citada por médicos e intelectuais do século XIX como uma importante erva terapêutica para uma infinidade de casos de patologias.

Neste ponto, parece elementar questionar se a detenção de Ras Geraldo se relaciona com a repressão e o preconceito, tanto com as religiões de origem africana, como também contra a cultura e utilização da maconha. Dado que tradicionalmente as religiões de matrizes afro-brasileiras foram veementemente reprimidas desde suas mais remotas práticas em nosso país. Exemplo deste caso é o Candomblé, pois no início do século passado, quando seus ritos ainda incluíam a utilização da maconha, tiveram que ser abrir mão do uso da erva devido a alterações na legislação de drogas. Outra religião afro-brasileira sofreu ação parecida no mesmo período, “como havia o desejo da Umbanda, que estava se estruturando, ser reconhecida como religião, subtraiu-se o uso da maconha de suas práticas para obter esse reconhecimento”. (BARROS E PERES, 2011, p. 13).

Ras Geraldo faz menção a estas duas manifestações religiosas: “Devemos lembrar também que, antes do embargo, nos Centros de Umbanda e Candomblé os pretos velhos e os caboclos não fumavam tabaco nem charuto. No cachimbo do Pai João se colocava fumo de angola, planta conhecida hoje como maconha”. Para a Umbanda, especificamente, a maconha, ao ser ritualizada, distanciava-se da esfera profana. “Os símbolos da cultura material e espiritual das entidades e da realidade

urbana de seus adeptos, ao serem manipulados no contexto umbandista adquirem um caráter sagrado em virtude dos ritos que os consagram” (VICTORIANO, 2005, p. 65). A igreja Niubingui adotou perspectiva semelhante.

Ras Geraldo, antes mesmo de ser um líder religioso, é, sem grandes ressalvas, um ativista, seja ambiental, seja pela legalização da *cannabis*, ou mesmo pelos direitos humanos. Dono de uma gama de blogs na internet, cada qual destinado a um assunto específico, mas todos correlacionados com seu ativismo, criou um site após ser preso, para expressar seus sentimentos, revoltas e clamor diante da alegação de crueldade que sofre na cadeia.

“Memórias do Cárcere” – homônimo de um livro de Graciliano Ramos, à época membro do Partido Comunista brasileiro, com também de uma obra de Gramsci, autor marxista italiano – é um de seus blogs. Reúne uma infinidade de textos escritos por Ras Geraldo dentro do presídio, primeiramente em Americana, até ser julgado, e depois em Iperó, onde cumpre sua pena atualmente. No conjunto dos textos percebemos algumas singularidades. Num primeiro momento, parece que Geraldinho tenta elaborar uma “teologia” de sua fé, definindo seus ritos, crenças, prática etc. Para Ras Geraldo não existe uso recreativo da *cannabis*, somente o sagrado. Outrossim, a palavra maconha, que se trata de um anagrama de cânhamo, é pejorativa, associada aos negros escravos, devendo ser evitada. Por isto tende a referir-se à erva como *cannabis*, aliás é esta planta o cerne de todo o debate envolto nos seus textos.

Seu ativismo pela legalização da maconha também merece menção, pois há toda uma narrativa histórica aludindo ser sua proibição uma ação da indústria petroquímica estadunidense. Em busca dos “lucros pornográficos”, o setor industrial teria agido pelo monopólio do mercado, em vista da utilidade do cânhamo para tecelagem e outras tantas aplicabilidades. Denotamos que este sujeito tem uma intensa leitura de ativistas internacionais, principalmente oriundos dos Estados Unidos, ele chega a se declarar o “maior expert de maconha no Brasil”. Certamente, é um dos mais particulares e instigantes personagens no que concerne ao universo da maconha atualmente.

Um dos agravantes para sua condenação foi a participação de menores de idade na igreja, daí uma evidência do tráfico para o ministério público. Rebatendo este argumento, Ras Geraldo utiliza uma passagem bíblica do Novo Testamento: “MENORES. E disse-lhes: Qualquer que receber este menino em meu nome, receba-me a mim; e qualquer que me receber a mim, recebe o que me enviou; porque aquele que entre vós todos for o menor, esse mesmo é grande. Lucas 9:48”. (RAS GERALDO). Aqui há um indício da imagem construída sobre este personagem, a qual ele reconhece implicitamente, mas nega. Ulteriormente, em seu blog, admite poder ter errado no caso dos menores, mesmo tendo as melhores das intenções, mas não concorda com o estereótipo de monstro com o qual foi rotulado à época, “um pastor maluco da maconha”, como supôs ser conhecido depois do processo. Talvez as alcunhas tenham sido atribuídas devido as declarações tanto quanto polêmicas de Ras Geraldo sobre a *cannabis*.

Após a primeira “invasão” à sua igreja, noticiada em algumas redes televisivas de canal aberto, alguns jornalistas e sites alternativos da cultura *cannábica* foram ao seu encontro para conhecer sua realidade tão singular. A situação atípica de tráfico, podemos dizer, gerou curiosidade na mídia. Em alguns depoimentos discorreu sobre questões bíblicas pertinentes ao uso da *cannabis*, as quais ele mesmo reconhecia poder chocar a opinião pública. A guisa de exemplo, Jesus, amálgama do cristianismo, teria sido um grande usuário de *cannabis* no mundo antigo, seus milagres foram todos permeados pelo poder de cura desta erva. A árvore da vida, descrita no Antigo Testamento, nada mais é do que um grande pé-de-maconha, sendo o maior presente de Deus à humanidade. O desfrute da erva sagrada é o alimento para a alma e para o corpo. No tabernáculo de Moisés havia grande concentração de uso sagrado da *cannabis*.



Imagem 2 – Ras Geraldinho exhibe erva sagrada dentro de sua igreja

Fonte: <http://rasgeraldinho.blogspot.com.br/>

Para a cultura brasileira, tradicionalmente cristã, é, de certo ponto de vista, abominável estas declarações partindo de qualquer cidadão, ainda mais alguém que se intitula um líder religioso. Mas do ponto de vista legal, em contrapartida, parece haver garantia constitucional para expressar livremente qualquer manifestação do pensamento, assim como expressão de fé. Para tentar legitimar o uso da *cannabis* para fins religiosos, a defesa do réu baseou-se na jurisprudência do Santo Daime, religião de origem indígena, a qual faz uso de um chá alucinógeno, feito a partir da raiz da ayahuasca, que outrora também foi alvo da justiça brasileira.

Por sua vez o rastafarianismo é de origem jamaicana, a igreja também sofreu com perseguições no país de origem, quando os negros fugiam dos grandes centros urbanos para viverem em áreas rurais isoladas, para fazerem livre desfrute da

cannabis e praticar seus demais ritos. Cabe observar que o rastafarianismo, como bem alerta Ras Geraldinho, é de “cultura severa e intransigente”. Existem regras comportamentais quanto à alimentação, corte de cabelos, vestimentas, posição social da mulher e mesmo com a linguagem, a qual deve ser interpretada literalmente, deve ser portadora de expressões positivas.

3 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ora, se existe base legal, mesmo sendo a lei passível de interpretações as mais diversas, para o uso de qualquer substância alucinógena para finalidades religiosas, como também é resguardado o direito de manifestação de ideias, dentro do princípio de liberdade de crença, o que motiva pena de reclusão tão punitiva, 14 anos em regime fechado por tráfico de drogas ilícitas?

Nossa sugestão, sem entrar no estrito mérito jurídico, é de que se trata de um evidente arquétipo da repressão à cultura africana em nossos territórios. Repressão a qual originou a proibição do cultivo e uso da maconha no Brasil. Vejamos que a erva foi trazida justamente pelos negros.

Maconha, tabaco. E o que se fumava no período colonial? Segundo Freyre, os senhores fumavam tabaco; hábito aristocrático. Já a maconha era chamada de ‘fumo de negro’, e era de uso praticamente exclusivo dos escravos; fumá-la seria atitude degradante para um branco de certo prestígio. (SOUZA, 2004, p. 94).

Não é por causalidade que ainda hoje persiste preconceitos dirigidos aos “maconheiros”, por outro lado, o tabaco, comercializado aos milhares, é um produto legal, que mata milhões de pessoas todos anos, assim mesmo é tolerável em nossa sociedade, comparativamente ao exemplo anterior. Ponderando, nas últimas décadas assistimos diversas políticas de conscientização sobre utilização do tabaco, como também uma série de restrições foram adotadas quanto à propaganda, comércio e uso desta droga, devido aos enormes gastos públicos com saúde decorrentes dos malefícios causados pelo uso abusivo dos cigarros.

Suas afirmações referentes à fé cristã soaram como deboche perante o júri. Caracterizado como um “louco”, Geraldo Baptista ouviu do juiz que se queria ser rastafári, deveria se mudar para a Jamaica, durante seu julgamento. Para a justiça brasileira, representada pelo júri da cidade de Americana, não há, definitivamente, espaço para a liberdade religiosa fundamentada num elemento histórico africano, a *cannabis*.

Como um símbolo de uma cultura que prega a legalização da maconha, movimento relativamente recente na história brasileira, sem medo de confrontar poderes e poderosos, Ras Geraldo assumiu as consequências de seus atos, não se furtando da situação na qual se encontra atualmente. O próprio se proclama um “Candeeiro de Sofia”, isto é, o iluminador da sabedoria. Como um profeta, não traz uma verdade qualquer ao nosso mundo, mas sim a “real-verdade”, segundo os preceitos rastafáris.

É o mártir da causa *cannábica*, que resiste em movimentos sociais e ativismo virtual, o qual levou às últimas consequências sua fé e a defesa dela. Convicto de estar amparado pela lei brasileira, apela constantemente a figuras políticas proeminentes no quadro nacional, escreveu cartas para a ex-presidente Dilma Rousseff e para o senador Cristavam Buarque, explicitando detalhadamente sua situação e reivindicando liberdade. Buarque, por sinal, é um político que defendeu no Congresso Nacional a regulamentação da maconha para usos medicinais e recreativos. As cartas aos políticos podem ser consideradas um suplício, já que seus últimos textos têm demonstrado certo cansaço ante a *matrix*, metáfora que utiliza para referir-se ao “sistema opressor”. Trata-se de uma referência ao filme de ficção científica *Matrix*, no qual os personagens são controlados por um grandioso sistema de realidade artificial. O personagem principal, Neo, no contexto do filme, escolhe enxergar a realidade de fato; por diversas vezes Ras Geraldo se compara a ele.

Ras Geraldo flerta com o tom dramático, utiliza-se de metáforas abundantemente, revela detalhes do cotidiano do cárcere, como sua difícil convivência com outros detentos. Certamente, todo este sofrimento alimenta em si um sentimento religioso mais acalorado, tal qual confere sentido para sua realidade: o líder de um movimento reprimido, mas que alcançará a vitória e a redenção no porvir.

Ras Geraldo não está isento de contradições e/ou manipulações. Utiliza passagens bíblicas do Novo Testamento para assegurar suas ideias, mesmo garantido seu culto ser baseado tão somente no Velho Testamento. Lembremo-nos, rastafári é “cultura severa e intransigente”, segundo o mesmo. Rastafarianismo é também movimento cultural, foi em partes difundido ao mundo pela música jamaicana, expressa no reggae, qual o ícone é Bob Marley. Deste modo, não é incabível a proposição de ser Ras Geraldo um ativista antes de religioso, tampouco é válido o argumento de que Ras Geraldo utilizou-se da religião para justificar seu uso e defesa da legalização da *cannabis*.

Por fim, é admissível afirmar que respostas definitivas para os problemas expostos acima não foram nosso objetivo neste trabalho. Primeiro, pela impossibilidade de findar qualquer perspectiva sobre o tema, tão complexo, e depois pelo fenômeno estar acontecendo no tempo presente, o qual requer um distanciamento temporal para uma visão histórica um tanto quanto mais ampla e panorâmica.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Geraldo Antonio. **Depoimento prestado a DISE**. 2010. Disponível em: <<http://niubinguiviolada.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

BARROS, André; PERES, Marta. Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas. **Revista Periferia**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p.1-20, ago. 2011. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3953/2742>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

CARLINI, Elisaldo Araújo. A história da maconha no Brasil. **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, [s.l.], v. 55, n. 4, p.314-317, dez. 2006. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/>

s0047-20852006000400008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0047-20852006000400008>. Acesso em: 30 jan. 2017.

GERALDINHO, Ras. **Memórias do Cárcere**. Disponível em: <<http://rasgeraldinho.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

SOUZA, Ricardo Luiz de. O uso de drogas e tabaco em ritos religiosos e na sociedade brasileira: uma análise comparativa. **Saeculum: Revista de História**, João Pessoa, v. 1, n. 11, p.85-102, ago. 2004. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/11301/6415>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. Apresentação geral da Umbanda. In: _____. **O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder**. São Paulo: Annablume, 2005. p. 59-79.

“POBRES ENTRE OS POBRES, MARGINALIZADOS ENTRE OS MARGINALIZADOS, OS ELEITOS DE DEUS”: MESSIANISMO E POBREZA ENTRE OS ISRAELITAS DA NOVA ALIANÇA NA AMÉRICA LATINA

Lucía Eufemia Meneses Lucumí

Universidad Nacional de Colombia sede Orinoquia
Arauca, Colombia

Publicado inicialmente en PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 7, nº 1, 2016, p. 15-43. Dossiê “Religião e periferia urbana na América Latina”. DOI: 10.18328/2179-0019/plura.v7n1p15-43.

RESUMO: Os movimentos messiânicos milenaristas nasceram e se desenvolveram entre as populações mais pobres, marginalizadas e em situação de dominação colonial em todos os continentes do mundo. Uma de suas principais características é que promulgam (ou promulgaram) a mudança dessas situações seguindo diversas estratégias. O objetivo deste artigo é analisar e descrever as estratégias que a Associação Evangélica da Missão Israelita da Nova Aliança Universal, um movimento messiânico milenarista latino-americano, tem posto em prática desde sua fundação para ajudar social e economicamente seus paroquianos no Peru, onde nasceu e na Colômbia, onde se expandiu. A análise se realiza a partir do caso de igrejas locais e regionais para-se entender seu impacto. As informações foram coletadas mediante trabalho etnográfico e faz parte do projeto de tese de doutorado em Antropologia.

PALAVRAS-CHAVE: Associação Evangélica da Missão Israelita da Nova Aliança Universal, messianismo - milenarismo, pobreza, Peru,

Colômbia, estratégias.

“POOREST OF THE POOR, MARGINALIZED AMONG THE MARGINALIZED, THE ELECT OF GOD”: MESSIANISM AND POVERTY AMONG THE ISRAELITES OF THE NEW COVENANT IN LATIN AMERICA

ABSTRACT: Messianic millenarian movements were born and developed among the poorest, marginalized and colonial domination in all continents of the world. One of its main features is that have enacted change these situations by following different strategies. The aim of the paper is to analyze the strategies of the Evangelical Association of the Israelite Mission of the New Universal Covenant. This is a Latin American millenarian messianic movement that has implemented since its foundation to assist social and economically to their congregation in Peru where he was born and in Colombia, where it has been expanded. The analysis is done from the case of local and regional churches to understand its impact. The information was collected through ethnographic work and is part of the proposed doctoral dissertation in anthropology.

KEYWORDS: Evangelical Association of the Israelite Mission of the New Universal Covenant, messianism - millennialism, poverty, Peru, Colombia, strategies.

“POBRES ENTRE LOS POBRES, MARGINADOS ENTRE LOS MARGINADOS, LOS ELEGIDOS DE DIOS”: MESIANISMO Y POBREZA ENTRE LOS ISRAELITAS DEL NUEVO PACTO EN LATINOAMÉRICA

RESUMEN: Los movimientos mesiánico milenaristas han nacido y se han desarrollado entre las poblaciones más pobres, marginadas y en situación de dominación colonial en todos los continentes del mundo. Una de sus principales características es que han promulgado el cambio de estas situaciones siguiendo diversas estrategias. El objetivo del artículo es analizar y describir las estrategias que la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, un movimiento mesiánico milenarista latinoamericano, ha puesto en práctica desde su fundación para ayudar social y económicamente a sus feligreses en Perú donde nació y en Colombia, donde se ha expandido. El análisis se realiza a partir del caso de iglesias locales y regionales para entender su impacto. La información fue recolectada mediante trabajo etnográfico y hace parte del proyecto de tesis de doctorado en Antropología.

PALABRAS-CLAVES: Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, mesianismo-milenarismo, pobreza, Perú, Colombia, estrategias.

INTRODUCCIÓN

Todas las religiones juegan un papel importante como proveedoras de “marcos de interpretación de situaciones de pobreza e injusticia social” y ellas mismas “son generadoras de prácticas de transformación” (ZALPA Y OFFERDAL, 2008, p.13). Unido a lo anterior, la idea de la pobreza y debilidad humana como una condición para ser parte del grupo de los escogidos de Dios está presente en diversos tipos de religiones. En los movimientos mesiánico milenaristas, por ejemplo, la exaltación de la pobreza y el desprecio de los bienes materiales, ha constituido una virtud, aunque en la práctica sea difícil de conseguir. Estos movimientos, históricamente han nacido y se han desarrollado entre las poblaciones más pobres, marginadas y en situación de dominación colonial en todos los continentes del mundo; y una de sus principales características es que han promulgado por el cambio de estas situaciones.

El objetivo del artículo es analizar las estrategias que la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal ha puesto en práctica desde su fundación para ayudar social y económicamente a sus feligreses en Perú donde nació y en Colombia a donde se ha expandido. El objetivo no es evaluar estas estrategias pero si describirlas y analizarlas el caso de iglesias locales y regionales para entender su impacto. La información usada en este artículo ha sido recolectada mediante trabajo etnográfico para la tesis de maestría en Antropología titulada: “La identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal y su expansión en el suroccidente de Colombia” (2009). Posteriormente, la información ha sido revisada como parte del proyecto de tesis doctoral en Antropología titulado: “La esperanza mesiánica en el Amazonas: la epifanía de un nuevo orden social en la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto

Universal”. Ambos proyectos han sido dirigidos por el profesor Carlos Alberto Uribe de la Universidad de los Andes en Bogotá, Colombia.

El artículo está dividido en cuatro partes así: en la primera se presentan algunas de las principales características de los movimientos mesiánico milenaristas en América Latina y su relación con la pobreza. En la segunda parte, se describe la historia de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal en Perú donde nació. En la tercera parte, se describe el contexto socioeconómico de los feligreses peruanos y las estrategias de lucha contra los problemas socioeconómicos liderados por la Asociación en ese país. En la cuarta parte, se describe y analiza el caso de las estrategias de la Iglesia israelita en el suroccidente de Colombia. Se finaliza con algunas ideas generales.

1 | MESIANISMOS-MILENARISMOS Y POBREZA EN LATINOAMÉRICA

Los movimientos mesiánico milenaristas son concebidos como dinámicas históricas, sociales y religiosas, resultados de crisis socioculturales (DIACON, 1990, p. 508), “que generan concepciones específicas del tiempo y la historia, del espacio y de los seres humanos que participan y actúan en ellos” (MENESES, 2009, p 8). El mesianismo se usa para designar dos hechos sociales: la creencia en la venida de un enviado divino que traerá a los hombres justicia, paz y condiciones felices de existencia; y la acción de todo un grupo obediente a las órdenes del guía sagrado para instaurar en la tierra el estado de felicidad soñado (PEREIRA, 1969). El mesianismo sin embargo, a menudo se refiere a personas escogidas por Dios para jugar un rol especial en el escenario del fin del tiempo, y representa un dramático momento de transición.

Por su parte, el milenarismo en el contexto Cristiano¹ es entendido como la “esperanza de mil años de felicidad”; su base es una lectura literal del Apocalipsis donde están señalado los mil años después de la resurrección y de una época de males (DELUMEAU, 2001). Hay movimientos milenarios sin mesías, aunque es probable que no existan los movimientos mesiánicos que no sean a la vez milenarios (HOBSBAWM, 1968, p. 265). La base de los movimientos mesiánico milenaristas es la catástrofe, el cataclismo, el fin del mundo² conocido, cuyas causas se atribuyen al desgaste del mundo o a errores humanos que ameritan el castigo de las deidades (BARABAS ET. AL., 1991, p. 19).

Diversos autores están de acuerdo que existen unas condiciones particulares que

1 El milenarismo también es un tema importante en el movimiento evangélico. Existe también en el Islam, en cada una de estas religiones tiene significados diferentes.

2 El fin del mundo, en su sentido metafórico, sugiere el cambio en el orden de las cosas, en el reino natural o humano, tan drásticamente como está descrito en términos apocalípticos. En la esfera religiosa es un tema teológico, particularmente entre los protestantes evangélicos quienes lo asocian con la segunda venida y el milenio (Whalen, 2000, p. 135-136).

permiten el nacimiento de los movimientos mesiánicos. Primero, una colectividad o un grupo humano en crisis social y cultural resultado del colonialismo, el contacto cultural, la inserción en la economía industrial y los procesos de migración rural-urbano que los expone a situaciones de conflicto y crisis sociocultural (BARKUN, 1974; LANTERNARI, 1965; PEREIRA, 1969). Segundo, un líder carismático que guía y organiza el grupo, que lo manda en nombre de la divinidad, que detenta toda la autoridad sobre los fieles, autoridad que se considera sagrada pues ha sido otorgada por medio de visiones, sueños y epifanías (GRAZIANO, 1999, p. 206). Tercero, la aceptación de las normas del líder que reglamenta las relaciones sexuales y establece una nueva jerarquía social (PEREIRA, 1969, p. 342). Cuarto, la existencia de un espacio físico que permite el surgimiento de prácticas definidas, especialmente, la realización de rituales que marcan la vida colectiva del grupo y separarse del resto de la sociedad que rechazan, lo que permite marcar físicamente la frontera entre el espacio sagrado y el profano (BARABAS, 1994). La quinta condición, la concepción de la “tierra prometida”³. Para algunos grupos mesiánico – milenaristas esta idea se concretan en la “comunidad de elegidos” o “comunidad de escogidos” reunidos temporalmente en templos y el paraíso solo será posible después de la muerte física; para otros, implica la migración religiosa a lugares “apropiados” donde esperan el “fin del mundo” y la conformación de la comunidad de “santos”. Diferentes grupos mesiánicos se separaron físicamente del resto de la sociedad construyendo poblados y ciudades propias. Una característica de esa separación era que incluía la migración ciudad - campo, pues: “creían escapar así de los maleficios de la vida urbana y estar seguros de que su comunidad era la primera realización del paraíso⁴ en la tierra (PEREIRA, 1969, p. 83).

En general, los grupos mesiánicos – milenaristas han nacido en grupos expuestos a las “religiones del libro”: católica, musulmana y judía (COLEMAN AND ELSNER, 1995), y a crisis socioculturales resultado del cambio forzado. Para el caso latinoamericano son diversos los países con presencia de estos movimientos en un largo período histórico, desde la Conquista del territorio hasta la actualidad. Así, se pueden categorizar los movimientos por su representatividad y características socioculturales propias del contexto de surgimiento como mesianismos brasileños (DA MATA, 1996; DA SILVA QUEIROZ, 2005; PESSAR, 2004; RIBEIRO, 1992) y mesianismo andino (DE LA TORRE, 2004; MARZAL, 2005; OSSIO, 1973), sin desconocer otros movimientos sucedidos en México (BARABAS, 1994), Paraguay (CLASTRES, 1989), Colombia (RAPPAPORT, 1981, 1984; SHADEN, 2005; URUBURU, 1996) y Centro América.

Una de las principales características de estos movimientos es que ellos

3 Es el espacio prometido al patriarca hebreo Abraham. La expresión no aparece literalmente en la Escritura, aunque en Hebreos 11, 9 se habla de la “tierra de sus promesas” con referencia a la fe de Abraham (Bowker, 2006, p. 542).

4 Es un término que se refiere a un jardín cerrado o parque, especialmente en el libro del Génesis se refiere al “jardín del Edén”, también ha sido visualizado como montañas e islas (González, 1999, p. 187). En idioma Hebreo Edén significa “sé fructífero” y era concebido como una morada creada por Dios para Adán y Eva, en la ideología judía era símbolo de la perfección (Bowker, 2006, p. 194).

propugnaron por un cambio social y económico de su grupo, algunos idearon estrategias para lograrlo y tuvieron éxito pues constituyeron verdaderas empresas que impulsaron el cambio; otros, simplemente desearon el cambio y lo trasladaron a la vida espiritual. En el caso de Perú y Bolivia, uno de los elementos interesantes en el análisis de estas utopías es que hay una correlación evidente entre cultura andina y pobreza. Estas expresiones populares corresponden a los territorios más atrasados del país, a las áreas donde ha persistido un volumen mayor de población indígena y donde existen más comunidades campesinas (FLORES, 1994, p. 19). Esta situación es similar en Brasil en donde, unido al catolicismo rústico⁵ aparecieron condiciones de cambio socio económico a finales del siglo XVIII e inicios del XX en la región sertaneja⁶ donde los poblados vivían sumergidos en una economía seminatural, consiguiendo los medios de subsistencia en pequeños plantíos en las tierras exóticas y la cría de cabras para las épocas de sequía (FACÓ, 1991, p. 33). Una época extendida de sequía, hambre y miseria, el control de la tierra y los medios de producción por parte de coroneles y hacendados, y, posteriormente, el cambio de la agricultura tradicional a la industrial ayudaron en la conformación de estos movimientos.

La búsqueda de solución a los problemas socioeconómicos fue sin duda su centro de acción, pues, como ya señaló antes, ellos nacieron resultado de crisis. Este último punto es muy importante para entender estos movimientos en América Latina, pues la mayoría de ellos nacieron en el ámbito de la transformación política especialmente e cambio de la Colonia a la República; del cambio social por el ascenso de nueva capas sociales al poder, el clientelismo, el mantenimiento de relaciones por medio de la violencia o en la naciente estratificación social; y principalmente resultado del cambio económico, específicamente de la agricultura tradicional o extractiva a la industrial. Sin duda, el cambio de la historia es la esperanza de muchos hombres y mujeres latinoamericanos que tienen en el mito y la utopía una herramienta para pensar y sobre todo imaginar el futuro.

Uno de los movimientos mesiánico milenaristas actuales en que la relación con la pobreza es visible es la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, Aeminpu. Esta es una religión revelada a un mesías peruano en el año 1955 pero que se ha expandido a diversos países de Latinoamérica y del mundo, en un proceso de transnacionalización religiosa guiado por líderes que han traspasado fronteras haciendo proselitismo religioso y fundando templos en ciudades y pueblos como se describe en el siguiente ítem.

5 El “catolicismo rústico” es un tipo de religión moldeada por los intereses y necesidades de la gente del nordeste del país, caracterizada por “el surgimiento de nueva jerarquía, la fabricación de nuevos santos, la identificación de lugares sagrados, más no el origen de una nueva filosofía ni de una nueva moral, tampoco dogmas nuevos (Pereira, 1988, 66).

6 Poblaciones del sertão o sertaneja, un término usado para llamar las poblaciones que viven en el campo lo no implica que se dediquen al trabajo de la tierra (Pereira, 1988, p. 66).

2 | LA ASOCIACIÓN EVANGÉLICA DE LA MISIÓN ISRAELITA DEL NUEVO PACTO UNIVERSAL

La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal fue fundada en 1958 entre indígenas aschaninkas⁷ en Pampamichi, Chanchamayo, selva peruana por Ezequiel Ataucusi Gamonal, aunque reconocida jurídicamente por el Estado diez años después. Ezequiel había nacido en 1918 en el seno de una familia quechua hablante de tradición católica del pueblo de Cotahuasi, Provincia de La Unión, Departamento de Arequipa. Reconocido posteriormente como el “fundador”, “el mesías”, “el padre”, la vida de niño y joven de Ezequiel estuvo marcada por sueños y visiones que lo prepararon para cumplir su labor como líder de la religión que fundó.

Estudió hasta cuarto de primaria y cuando tenía 23 años prestó servicio militar en la unidad de ingenieros donde terminó con el grado de sargento (JACQUES, 2000, p. 172). Posteriormente, trabajó en la construcción del ferrocarril; para 1957 cuando este trabajo terminó, Ezequiel se había casado y tenía una familia con siete hijos (MARZAL, 2002, p. 546). Viajó después a trabajar en la planta hidroeléctrica de Cahuarmayo, allí vivió un tiempo y abrió un taller de carpintería, posteriormente, una tienda de arreglo de calzado (SCOTT, 1990, p. 15). Este último trabajo le dio el nombre con el que algunos lo llaman y conocen en Perú: “zapatero mesiánico” (DE LA TORRE, 2005, p. 313).

Hasta los 30 años Ezequiel no sabía lo que era la Biblia ni el evangelio a pesar de haber experimentado lo que él consideraba manifestaciones divinas en revelaciones, sueños, visiones e intervenciones milagrosas (SCOTT, 1990, p. 16). El primer cambio religioso se produjo bajo la influencia del adventista Manuel Vela, uno de los tantos amigos que lo visitaban en su taller, quien siempre llevaba un paquete y una noche lo dejó en su hogar junto con un folleto llamado “Meditaciones Matutinas”; al día siguiente cuando regresó a recogerlo Ezequiel le pidió abrirlo, “dentro descubrió una Biblia que le mostró que la senda del hombre estaba trazada y que el perdón de los pecados era por la gracia” (SCOTT, 1990, p. 15). Por invitación de Vela, Ezequiel empezó a asistir regularmente al templo adventista para los rituales sabáticos. Después de que decidió pertenecer a esta iglesia sus sueños y visiones aumentaron y en ellos creía que Dios le hablaba. Durante un año, aproximadamente, fue uno más de los fieles que concurrían a las ceremonias y estudios bíblicos hecho que puede ser explicado por el contexto de crisis vital, por las enfermedades suyas y de sus hijos y los contratiempos en los negocios, que vivía Ezequiel y su familia (DE LA TORRE, 2013, p. 250).

En 1956 ocurrió la revelación fundamental para la doctrina Israelita cuando le mostraron a Ezequiel un cuadro de los “siete años de hambre” que no comprendió. Pidió a Dios que le mostrara el significado y a eso de las seis de la tarde tuvo una visión de tres estrellas, una de las cuales era la estrella de la mañana que brillaba más y fue

⁷ También conocidos como campas, antis, cambas o chunchos, es una comunidad indígena amazónica de la familia lingüística Arawak, que han vivido en grupos residenciales dispersos en los valles de los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Perené, Pichis.

arrebatado en espíritu hasta el tercer cielo. En esa revelación se destacan los siguientes temas: uno, Ezequiel fue el escogido para recibir el mandamiento y reavivar el pacto entre Dios y los hombres. Dos, retomó el tema de la trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo de su creencia Cristiana. Tres, recibió el nombre de la Asociación que fundó. Cuatro, recibió los diez mandamientos que son la característica más obvia absorbida de la Iglesia Adventista (SCOTT, 1990, p. 19), que se convirtieron en el fundamento de la doctrina y son normas de vida y comportamiento para los feligreses. Cinco, fue enviado por la divinidad para enseñar al resto del mundo el mandamiento, envió divino que sustenta el proselitismo y la expansión religiosa. Seis, el adjetivo “israelita” explica el peso que tiene la tradición del Antiguo Testamento y que se manifiesta en todos los ritos que se toman de la Ley de Moisés (MARZAL, 2002).

Durante el tiempo que Ezequiel perteneció a la Iglesia Adventista fue director de Estudio Bíblico, su predicación incluía enseñanzas sobre los mandamientos, el sábado, el arrepentimiento, la profecía y “las últimas cosas” (DE LA TORRE, 2005, p. 319). A partir de 1957 empezó a vestir una túnica roja y predicar con ella, lo que generó problemas con los dirigentes. También sus visiones y profecías eran rechazadas por ellos (DE LA TORRE, 2005). Pero el hecho que causó la separación definitiva de los adventistas ocurrió en septiembre de 1957 cuando Ezequiel Ataucusi, vestido con una túnica granate a la usanza bíblica, intentó predicar en el púlpito y fue sacado por los líderes religiosos (PAUCAR, 1985, citado en SCOTT, 1990, p. 22-239). Después de este incidente Ezequiel viajó a otro pueblo donde le quitaron la túnica y fue llevado a la cárcel. Cuando salió fue al pueblo de Picoy en el distrito de Acobamba en Tarma, donde siguió teniendo visiones con el Espíritu Santo que le decía el capítulo y el versículo de la Biblia que debía estudiar.

En 1959 Ezequiel viajó a Lima con una imagen nueva por el uso de túnica, un cinturón, alrededor de su cintura, sandalias, cabello y barba largos y una vara en la mano. En esa ciudad conoció otros líderes religiosos que fueron influencias importantes en la religión que fundó. El primero, Manuel Canales Córdoba, quien se convirtió por unos años en su mano derecha en la conformación y desarrollo de los proyectos de la Asociación. Alfredo Loje quien influyó en la construcción del mensaje Israelita (SCOTT, 1990, p. 25), con la doctrina de su iglesia llamada Asociación Israelita Evangélica del Nuevo Pacto, un grupo religioso nacido antes del grupo de Ezequiel. Esta unión fortaleció la doctrina incipiente de Ataucusi lo mismo que el sistema ritual al retomar⁸ la costumbre de guardar la fiesta de las Cabañas/Tabernáculos. Sin embargo, se produjo la ruptura pues Loje no estaba de acuerdo con el uso de la túnica, la barba y el cabello largo, tampoco justificaba el holocausto⁹. Por su parte, Ezequiel afirmaba la naturaleza

8 Estas prácticas, lo mismo que el grupo religioso de Loje fueron retomadas a su encuentro con Ezequiel quien lo revivió “con conceptos como que el Perú era la nueva tierra prometida, la venida de Sión y la revelación del hijo del hombre en el Perú” (Scott, 1990, p. 29).

9 Consiste en la quema de la carne de un cordero o un becerro hecho a Dios para el perdón, el agradecimiento o solicitud de favores. El animal debe ser degollado, sacarle la piel, las vísceras, enterrar la sangre, y quemar la carne, junto con harina, sal y aceite, para que el olor llegue a Dios y le agrade (Meneses, 2009, p. 37). Se realiza el día del reposo del sábado y en las tres fiestas del año.

eterna de los mandamientos, el uso de la túnica como signo de santidad y que las fiestas¹⁰ debían acompañarse con holocausto pues el olor agradaba a Dios (SCOTT, 1990, p. 29-30).

Creyendo que Dios lo llamaba para dedicarse a propagar el nuevo mensaje, Ezequiel dejó a su esposa; un grupo pequeño de fieles, de El Agustino en Lima, sirvió como núcleo para la fundación oficial el 27 de octubre de 1968 (SCOTT, 1990, p. 36), un año más tarde fueron reconocidos jurídicamente con el nombre de Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. Lo que siguió al reconocimiento oficial de la Asociación fue un proceso de consolidación como grupo religioso en dos frentes: la expansión del mensaje israelita en el Perú y Latinoamérica, y la consolidación como institución a través del desarrollo de proyectos socioeconómicos y políticos. La idea de Ezequiel era ayudar a solucionar las necesidades socioeconómicas reales de todos los feligreses israelitas, en su mayoría migrantes a las ciudades, crear formas de trabajo colectivo para darle sentido y significado a la doctrina y sobre todo, formar individuos libres económicamente que tuvieran tiempo para la vivencia de la doctrina y el ritual.

En el caso, de la expansión, la doctrina israelita se fundó en la noción del Perú como un país “privilegiado”, Ezequiel como su mesías, y la “Cuarta Generación” en la tierra prometida (DE LA TORRE, 2005). Estas tres ideas fueron desarrolladas ampliamente por Ezequiel y sus colaboradores, escritas o grabadas en forma de estudios¹¹ y enseñadas a misioneros y pastores que estuvieron y se formaron a su lado y luego salieron a ciudades y pueblos de Perú para difundirla. Este proceso fue iniciado oficialmente en 1974, año en que la Asociación recibió permiso del gobierno y garantías del Ministerio del Interior para evangelizar en las áreas urbanas y la selva, permiso renovado en 1978 y extendido a todo el país para hacer servicios religiosos al aire libre y usar la bandera de la Asociación al lado de la peruana (SCOTT, 1990, p. 41). Los misioneros, así llamados internacionales, que cruzaron las fronteras del país, estuvieron más tiempo al lado del mesías. Algunos de ellos, como el caso del misionero internacional que llegó a Colombia, estuvieron por más de 10 años trabajando en la casa real¹² de Lima, y luego fueron enviados a América del Sur, centro y norte América, incluso a Europa.

La consolidación institucional de la Asociación Israelita ocurrió entre los años 60 y 90 del siglo pasado. Considerando que la vida religiosa de un creyente puede

10 Tres fiestas según el calendario ritual israelita son: la “Fiesta Solemne de los Ázimos o Pascua” en abril; la “Fiesta Solemne de las Semanas o Pentecostés” en junio, y la Solemne Fiesta de las Cabañas o Tabernáculos” en octubre. Ellas duran ocho días, se inician un viernes y terminan una semana después un domingo a la madrugada. También celebran el 10 de octubre el día del perdón de los pecados (Meneses, 2009).

11 Se llama estudio al desarrollo de un tema específico de la doctrina realizado el sábado o cualquier día de la fiesta. Los estudios o consejos ocupan la mayor parte del tiempo del ritual y generalmente son dirigidos y guiados por misioneros con experiencia o por los pastores de las iglesias locales.

12 Es la casa en donde vivió Ezequiel y ahora vive Jonás. Allí funcionan las oficinas administrativas, el centro ceremonial más grande de Suramérica y está el mausoleo del mesías.

ser dedicada a tres tareas: “predicar, hacer política o la agricultura”, iniciaron con la colonización de la selva en los años 60. En una de las visiones Dios le manifestó a Ezequiel que le daría un lugar llamado Río Alto Pinedo donde podría establecerse” (DE LA TORRE, 2013, p. 256), así que establecieron colonias agrícolas en Bermúdez, Boca Samaya, departamento de Huánuco. Con el resultado de la venta de productos de las primeras cosechas compraron la sede de la Asociación: una hacienda en las afueras de Lima llamada Cienaguilla, que existe hasta la actualidad. Unido a lo anterior, entre 1980 y 1990 desarrollaron proyectos, ampliaron las instalaciones en Lima y crearon cooperativas de transporte, etc. (DE LA TORRE, 2004, p. 196-197). En estos mismos años se fundó el partido político llamado Frente Independiente Agrícola –FIA-, que se convirtió posteriormente en Frente Popular Agrícola del Perú-Frepap-, partido político con la misma organización de la Asociación que llevó impulsó la candidatura de Ezequiel y otros israelitas al senado y la presidencia en varias ocasiones. Las labores del partido en pocos años convirtieron el Frepap, llamado “el partido del pescadito”, en la segunda fuerza extraparlamentaria del país (DE LA TORRE, 2004, p. 198). En 1992 consiguieron dos puestos en el senado, un puesto en 1995¹³ y dos en 2000¹⁴, año en que Ezequiel fue candidato a la presidencia, candidatura que fue impugnada por Natividad Uchuri Martínez, que lo acusó de violación (UGAZ, 2000, p. 34).

El trabajo de líderes religiosos israelitas en la política electoral es llamativo pues diversos movimientos mesiánico milenaristas le han huido a este tipo de participación pública aduciendo la necesidad de separarse de la sociedad en la que nacieron. En el caso de los Israelitas, fue el mismo Ezequiel quien realizó contactos con políticos de su época para tener apoyo en el desarrollo de sus proyectos. Por ejemplo, la alianza política con Juan Velasco, el dictador peruano, ayudó en la migración de feligreses a la selva y el desarrollo de proyectos agrícolas. Posteriormente, otros líderes de la Congregación fueron candidatos al senado y cuando fueron elegidos se separaron de la Congregación. El tema de la política electoral ha sido exitoso no solo en el ámbito del senado sino también en las alcaldías especialmente de la zona del Amazonas peruano, aunque en los países a los que la doctrina se ha expandido no hay registro de participación con candidatos propios.

En abril de 2000, Ezequiel ingresó a la Clínica Adventista de Miraflores de Lima y pidió de forma discreta iniciar los trámites de sucesión encargados al tesorero de la congregación (DE LA TORRE, 2013, p. 265), que llevaron al nombramiento de Jonás, su hijo menor, como “el sucesor”. Luego de complicaciones con una enfermedad renal, un paro cardíaco acabó con la vida del mesías peruano a la edad de 83 años. Ezequiel Jonás de 27 años (en el 2000), taxista de oficio había sido nombrado en vida de

13 Con un total de 46.102 votos, que constituía el 1% del total, mucho menos que en la contienda anterior (Tuesta, 2001).

14 Con un total de 216.953 votos que constituía el 1% del total, 4 veces más que en la contienda anterior (Tuesta, 2001).

su padre como “Príncipe heredero”. El día 21 de junio en una ceremonia, Jonás fue ungido con aceite de oliva y nombrado como sucesor.

Aunque Ezequiel no reconoció la influencia de otros grupos religiosos en la formación de su propia religión, es indudable el peso de la doctrina adventista en la consideración del sábado como “día dedicado al Señor” en que celebran el principal ritual ordinario: “el reposo del sábado”¹⁵; de los cabañistas con el nombre y las tres fiestas del año; y de los pentecostales en la importancia del Espíritu Santo y sus manifestaciones en la danza, la glosolalia y el exorcismo. A pesar de lo anterior, son las características del milenarismo andino las que se resaltan en el movimiento de Ataucusi: la idea de un regreso al pasado (OSSIO, 2014), el fin del mundo, que se mezclan con la identificación con los israelitas de la Biblia las que permiten el nacimiento de una nueva religión que ha dado sentido a mujeres y hombres migrantes peruanos que viven un proceso de búsqueda espiritual. Sin duda alguna, esta mezcla doctrinal, unida a un complejo sistema ritual fue aprovechada por Ataucusi, que la transmitió con un discurso de fácil comprensión para migrantes como él.

Los marcos culturales en los que se desarrollan los movimientos mesiánico milenaristas y las circunstancias históricas en los que surgen son muy importantes para entenderlos (OSSIO, 2014). Sin embargo, la presencia y el trabajo del mesías son de gran valor. En este caso, Ezequiel trabajó en la construcción de su propia religión, en la consolidación de una institución que fuera visible y sobre todo, diera solución a los problemas de las personas del común, lo que unido a su carisma de padre y profeta fue sin duda el éxito de la Asociación Israelita en Perú. Su muerte generó diversas reacciones entre los feligreses pues el mismo había dicho que resucitaría, por lo cual esperaron varios días antes del funeral, fue una espera colectiva, que al final fue en vano pues no resucitó. De modo que con su muerte y la sucesión de su hijo, el cisma ha aparecido lo que ha llevado a que feligreses se retiren del grupo, a que algunos líderes salgan y formen sus propios grupos, a la incertidumbre de la continuidad por falta de carisma y liderazgo del sucesor. Pero, a pesar de lo anterior, la historia de la Asociación Israelita se ha seguido escribiendo. La presencia y acción en la selva amazónica con la construcción de pueblos y ampliación de la frontera agrícola (CHAUMEIL, 1997, 2000; DE LA TORRE, 2009; MENESES, 2005, 2013, 2015a y b); su participación en política electoral en consejos municipales y alcaldías; la presencia de misioneros y templos en ciudades y pueblos de diversos países de Latinoamérica y el mundo; los escándalos de diversos tipos; la división interna; la incursión en las redes sociales y el internet, señala que la religión de Ezequiel se mantiene a pesar de los cambios que el tiempo y la coyuntura le han impuesto.

En resumen, se ha descrito hasta aquí la historia de la Asociación Israelita

15 Un ritual ordinario que se realiza en cumplimiento del cuarto mandamiento (Éxodo, 20: 8-11), y que es desarrollado en un día comprendido entre las seis de la tarde del viernes y las seis de la tarde del sábado, tiempo en que cantan alabanzas, estudian la biblia y comparten como hermanos.

fundada por un profeta peruano, que al igual que todos los movimientos mesiánicos, creó formas de solución a los problemas reales de sus feligreses migrantes en las ciudades que eran justamente: la falta de tierra, vivienda, trabajo, salud y educación. En el siguiente ítem se desarrolla, con mayor detalle, cada una de estas propuestas socioeconómicas y su impacto entre los feligreses y la población en general.

3 | LOS ISRAELITAS: “POBRES ENTRE LOS POBRES, MARGINADOS ENTRE LOS MARGINADOS, LOS ELEGIDOS DE DIOS”.

El Perú de los años en que nació la Asociación Israelita, al igual que la mayoría de los países de América Latina, en los años 50 y 60 del siglo pasado tenían unas características socioeconómicas particulares marcadas por el crecimiento de la migración rural – urbano. Para el caso del Perú la migración había iniciado en la década de los 40 sobre las urbes costeras (MARZAL, 1988, p. 36), y fue una de las características socioeconómicas más importantes del país. La población se trasladó a las ciudades en búsqueda de educación, servicios de diversos tipos y mejores ingresos (CONTRERAS Y CUETO, 2004, p. 339). Entre 1940 y 1960 la población de las ciudades creció del 17% al 23% del total nacional y en 1975 el 56% de los peruanos vivían en ciudades. Entre 1950 y 1984, Lima la capital del país había multiplicado por diez su población (DE LA TORRE, 2004, p. 145-146).

En los años 80 Lima había desbordado sus límites, lo mismo que el ámbito laboral, la organización urbana, administrativa, política y cultural obligando a los migrantes a buscar soluciones propias a los problemas que los aquejaban relacionados con vivienda, trabajo, organización política y con la religión. En el campo religioso las nuevas iglesias en Lima ofrecían características importantes para la conversión que son reconocidas por los mismos migrantes: “el encuentro personal con un Dios, experiencia de sanidad, de cambio ético y sobre todo el descubrimiento de la Biblia, que parece reunir el prestigio de la moderna ilustración (el libro) y de la vieja revelación (Dios que habla)” (MARZAL, 1997, p. 231). Todas estas características fueron las que muchos migrantes encontraron en la religión israelita en Perú y Latinoamérica.

Marzal escribió sobre la procedencia rural de los miembros de las agrupaciones religiosas no Católica en Lima en hasta en un 60% (1988, p. 384), situación que no es diferente en el caso de los israelitas cuya proporción aumenta al 80%. El origen de la migración fueron los departamentos andinos siendo los mayores expulsores: Ayacucho, Apurímac, Ancash, Huancavelica, Cuzco y Junín (DE LA TORRE, 2004; OSSIO, 1990); los hombres dedicados a labores de pequeños comerciantes y las mujeres al hogar, los hombres en su mayoría habían iniciado la secundaria y las mujeres la primaria; la mayoría de ellos con rasgos físicos andinos (DE LA TORRE, 2004, p. 192-195). Rasgos físicos similares a los de Ezequiel que con su cabello y barba larga, cumplía con la imagen estigmatizada de “indio”, “cholo” y “revolucionario”.

Es llamativo que la mayoría de los israelitas se refieren a sí mismos como mestizos y no como indios (SCOTT, 1990, p. 77), aunque muchos de ellos tengan el quechua como lengua principal.

Los miembros de la Aeminpu han sido y siguen siendo de los estratos más humildes de la ciudad de Lima (DE LA TORRE, 2004, p. 195). Pero también tuvo acogida entre los campesinos y desde su aparición ha evolucionado de una simple escatología hacia posiciones y actividades en relación con el desarrollo y la política, se ubicó también dentro del contexto de la violencia y la crisis que provoca el terrorismo en el Perú (OLINDA, 1998, p. 59). Según Gutiérrez la Asociación Israelita surgió:

[...] en un momento de fuerte revolución cultural y social en la población campesina. Las formas de organización comunal venían siendo socavadas. Se daba una conciencia de clase y de la situación económica desigual; la castellanización, y la migración de grandes masas campesinas del campo a las ciudades, Lima sobre todo. Se unían a este, las ineficientes políticas de los gobiernos centralistas, que obligaban a la gente del campo a volver la mirada a los centros urbanos en busca de mejores oportunidades de trabajo (GUTIÉRREZ, 1992, p. 190).

Los migrantes a la ciudad de Lima fueron y siguen siendo los primeros feligreses israelitas (DE LA TORRE, 2004; MARZAL, 1988; OSSIO, 1990). Esta situación es igual en Colombia, donde los feligreses son campesinos, migrantes desplazados por la violencia estructural y el conflicto armado a las periferias de las grandes ciudades, los indígenas Nasa y afrodescendientes de 7 departamentos del suroccidente del país (MENESES, 2005, 2009, 2015b). En Brasil los feligreses son peruanos migrantes en una zona de población boliviana en São Paulo (DA SILVA, 2003; LOBATO, 2000; MENESES, 2013). El hecho de que los israelitas sean pobres entre los más pobres fue motivo de orgullo para algunos dirigentes como Jeremías Ortiz quien señaló: “Dios ha querido que así sea para su gloria. No somos sabios, ni teólogos según la carne, no somos tampoco poderosos. Pero Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar a los grandes intelectuales. Somos los más débiles del mundo, pero el señor nos escogió para avergonzar a los fuertes a fin de que nadie se jacte según 1 de Corintios 1: 26-29” (PAUCAR, 1985, citado en SCOTT, 1990, p. 76). El drama que produce el dolor y el sufrimiento humano parecen ser la característica principal de estos migrantes que son clasificados entre “los marginales de los marginales”, que a falta de recursos en sus localidades ponen sus esperanzas de vida en la metrópoli y usan como recurso económico su mano de obra, que en la ciudad tienden a mimetizarse con la cultura urbana concediendo gran importancia a la educación y se dedican al comercio informal (OSSIO, 1990, p. 123-124).

En el contexto socioeconómico antes mencionado, dos temas centrales de la doctrina constituyeron la base para la búsqueda de soluciones a los problemas de los feligreses israelitas. El primero, la idea milenarista del fin del mundo, llamada en la doctrina “la tercera generación”, que constituye la base de la migración al Amazonas. El segundo, la tarea de “la caridad” como trabajo de todo feligrés convertido. Explico cada tema en adelante. La idea central de la “tercera generación” está basada en que

han pasado tres generaciones que Dios ha juzgado, los israelitas del Nuevo Pacto serán la cuarta, pues le ha dado una duración limitada de 2000 mil años, después de los cuales vendrá un castigo de siete años, en los que la sequía y el hambre asolarán la humanidad y solo un pequeño grupo sobrevivirá: la Congregación Israelita (DE LA TORRE, 2005, p. 334).

Los años exactos para el fin han cambiado de acuerdo con las circunstancias históricas de la Congregación, pero sobre todo con la labor del Mesías Ezequiel, que imploró tiempo a Dios para predicar. Por su intercesión Dios aplazó el juicio, el cual estaría cercano por el fin de la era de 2000 años. Ahora se espera que cuando el momento llegue, Jonás se despoje de sus ropas y vista la túnica roja y se muestre al mundo. Entonces iniciará una predicación de 1260 días, después de los cuales será crucificado por la Iglesia Católica y se levantará el anticristo; su cuerpo estará tres días sin sepultura y luego vendrá el Espíritu Santo y lo llevará. El cielo y la tierra se oscurecerán y luego en un rayo se verá bajar a Cristo con miles de ángeles en carros de fuego para rescatar a los salvos. El pueblo estará centralizado en algún lugar, cuando estén alabando y cantando salmos y alabanzas, desde los carros de fuego descenderán nubes blancas que conocerán el pensamiento de la gente, levantarán a aquellos que solo piensen en Dios y los llevarán a Canaán, la tierra prometida (DE LA TORRE, 2005, p. 334-335).

La vida en Canaán tendrá otras características: no hay comercio, ni matrimonio, ni procreación, durante mil años se hablará arameo, serán como ángeles, no hay edad, deberá seguirse con la agricultura; allí no ingresará nadie y la generación maldita será como vampiros. Transcurridos mil años bajarán nuevamente los carros de fuego y a esa gente se la llevarán a otro planeta; entonces en la tierra habrá un juicio de mil años. Después de este juicio Satanás gobernará por 300 días, al cabo de los cuales una ciudad edificada desde el cielo descenderá para aplastarle (DE LA TORRE, 2005, p. 335). Para soportar estos años de juicio y angustia los israelitas son aconsejados para viajar a la selva que constituye la antesala de la “Tierra Prometida” para librarse del juicio que espera la humanidad, allí deben vivir de la agricultura y prepararse para el fin con la realización de rituales.

La migración y colonización de la selva inició en los años 60. Las colonias fueron ofrecidas a los prosélitos y muchos vendieron sus casas en Lima y propiedades en otras partes a fin de irse allá. La promesa de la vida en la selva les daba la aspiración de romper con su localidad anterior para cambiarla con nuevo estatus (SCOTT, 1990, p. 35-36). Lo anterior explica, en parte, la aceptación de Ezequiel y su grupo religioso, cuya clave de éxito entre los campesinos e indígenas desarraigados en Perú está en haber sabido renovar el antiguo mesianismo indígena con relación a los nuevos conocimientos y experiencias de los migrantes a las zonas urbano - marginales (CURATOLA, 1997, p. 174).

El proceso de migración fue liderado por el mismo Ezequiel quien hizo convocatorias que fueron acogidas por familias completas que hicieron un doble

proceso de migración: inicialmente de sus departamentos a las periferias de Lima en donde conocieron la religión israelita y se convirtieron; posteriormente, en los años 90 migraron de Lima a la selva amazónica peruana en el Departamento de Loreto, límites entre Colombia y Brasil. Allí, han expandido la frontera agrícola conformando unos 10¹⁶ asentamientos ubicados en la ribera de los ríos Yavarí y Amazonas, dedicándose a las labores agrícolas organizados en grupos de trabajo y cumpliendo con el sistema ritual. Si bien el proceso de colonización de la selva Amazónica por parte de los israelitas es controvertido por las formas de explotación, no hay duda que su presencia religiosa y, sobre todo, económica ha dinamizado la región al convertirse en los primeros productores de alimentos.

El segundo tema de la doctrina que da base a la búsqueda de soluciones a los problemas sociales tiene que ver con el tema de “la caridad” y “la obra social”. La predicación de la doctrina es un fin colectivo y una obligación individual señalados en el estatuto, y considerados como que “el cumplimiento de la los mandamientos es la caridad” (AEMINPU, s.f., p. 34-35). La caridad es la labor de entregar la palabra de Dios a los hermanos y junto a ella la salvación al mundo. La “vida nueva”, fruto de la caridad, es un beneficio para quien la entrega, para el pueblo y para quien la recibe (MENESES, 2009, p. 58). Esa vida nueva implica la realización de “la obra social” en el ámbito de la salud, educación, visitar a los presos, donar productos alimenticios a quienes lo necesitan, entre otras tareas. Estas formas de ayuda han permitido construir una comunidad de apoyo y ayuda para las familias de los feligreses e incluso para familias no israelitas que se benefician, cuando por ejemplo, en días de fiesta religiosa entregan mercados en plazas públicas.

En el Estatuto de la Congregación (AEMINPU, s.f.) están consignadas estas formas que correspondía liderar a israelitas con cargos específicos. En el título III sobre la organización, capítulo XII, el estatuto señala atribuciones para las siguientes secretarías de la junta directiva nacional: “asistencia social, cooperativas y transportes”, así:

Atribuciones de la secretaría de asistencia social:

A. Buscar la atención oportuna del damnificado, visitando a los enfermos, ancianos, viudas y huérfanos.

B. Velar por la salud de los enfermos, organizando grupos juntamente con los ancianos de las iglesias y realizando la santa unción en el nombre del Señor; así mismo pueden hacerlo mediante la sanidad espiritual, medicina natural, o los servicios del médico cirujano.

16 En los años de colonización de la selva por parte de los Israelitas han conformado gran cantidad de asentamientos que han acogido más de 10.000 personas, algunos de ellos han desaparecido. En la actualidad se destacan 4 asentamientos en la ribera del Río Yavarí en límites con Brasil y otros 6 en la ribera del Río Amazonas.

C. Organizar orientaciones y charlas con todas las secretarías de asistencia social, sobre la ayuda caritativa entre la hermandad.

D. Recaudar fondos económicos utilizando diferentes medios: actividades donaciones, ayudas y otros, para aliviar la aflicción de los necesitados, elevando un informe por escrito al secretario de Economía, adjuntando los recibos de ingreso y salida de dinero.

E. Organizará la creación de postas médicas conjuntamente con la coordinadora de sanidad y el Cuerpo Eclesiástico, autorizada por el Presidente de la Aeminpu.

F. Organizará cursos de medicina naturista, primeros auxilios e inyectables.

G. Tendrá al día el botiquín de la oficina central y supervisará las postas (AEMINPU, s.f., p. 79-80).

Algunos de los servicios sociales que se mencionan en el estatuto se han convertido en prácticas que distinguen el grupo. Por ejemplo, el servicio de salud por medio de la “sanidad espiritual¹⁷”, es buscado por feligreses y gente común porque es gratuito y generalmente, los tratamientos son realizados con medicina natural.

De otro lado, las atribuciones del secretario de cooperativas tienen que ver con fomentar y difundir la formación de cooperativas en diversas ramas: agropecuarias, de crédito, artesanales y otras; asesorar a las cooperativas en cuanto a técnicas de comercialización y progreso, fomentar y apoyar la creación de pequeñas industrias (AEMINPU, s.f., p. 80). El fomento de las cooperativas ha sido una actividad unida a la colonización de la selva que ha permitido la compra y uso colectivo de maquinaria para la agricultura (tractores, arados, trilladoras de arroz, entre otras máquinas útiles para las labores agrícolas), y la conformación de tiendas comunitarias. Por su parte, las atribuciones del secretario de transporte incluyen:

A. Fomentar, difundir y crear empresas de transporte de carga y pasajeros

B. Organizar a nivel nacional comités de transportistas que estén al servicio de la colectividad.

C. Solicitar a las autoridades competentes el permiso y autorización para el libre tránsito de las unidades de la empresa.

D. Financiar unidades vehiculares para uso oficial de la Aeminpu.

E. Coordinar y proyectar con las cooperativas el acceso de vías de comunicación para el transporte.

F. Gestionar ante el ministerio respectivo la construcción de carreteras, puentes, caminos y otras vías de acceso a las cooperativas y comunidades (AEMINPU, s.f.,

17 Marzal escribe que “los ministros israelitas creen que Dios puede sanar y así oran por las personas enfermas, pero no tienen como los pentecostales ritos de sanación específicos” (1988, p. 360-361), sin embargo, en Colombia se han encontrado estos ritos (Meneses, 2009, 2012).

Unido a lo anterior, desde los años 80 el congreso israelita acordó la creación de un “complejo educativo nacional” que incluyera desde jardines infantiles hasta universidad (SCOTT, 1990, p. 54), si bien los sueños fueron más grandes que los hechos, en diversas partes, especialmente en las colonias de la selva, lograron establecerse escuelas de primaria que con profesores israelitas lograron educar a niños y jóvenes. En el colegio de Alto Monte de Israel, la colonia israelita más grande del Amazonas peruano, recibe según información no oficial de abril de 2014, unos 1000 estudiantes que manejan 40 profesores pagados por los padres de familia en cuotas mensuales. El colegio presta los servicios de educación inicial, primaria y secundaria bajo la dirección de la Asociación de Padres de Familia Apafa, que controla y evalúa los profesores. La institución está dirigida por un rector y sigue los lineamientos del currículo educativo peruano. Las escuelas del interior de la selva se llaman anexas, lo mismo que el colegio de Nuevo Pebas un asentamiento cercano, y tienen egresados que son profesionales con notas excelentes que les permiten competir con los colegios estatales del Distrito Ramón Castilla al que pertenecen. Al igual que la posta médica, el colegio realiza “actividades autogestionarias” para la consecución de recursos económicos pues no reciben ninguna ayuda del Estado tal como lo señaló Ezequiel en vida. El énfasis en la educación también se ha realizado en el caso de Colombia, como se desarrolla en el siguiente ítem.

En resumen, la Asociación Israelita fundada por el profeta peruano con base en la doctrina religiosa creó formas de solución a los problemas socioeconómicos de sus feligreses, no solo se centró en las necesidades espirituales sino que consideró opciones a través de la migración a la selva y dedicación a la agricultura, la formación de cooperativas de diversos tipos, la solución a los problemas de salud y educación. Así que la institución fue pensada como un sistema integral que diera solución a todos los problemas lo que llamó la atención a Marzal: “Si de la ética individual pasamos a la social, nos encontramos con la incoherencia de que una confesión que ha de calificarse como escatológica desempeña, al mismo tiempo, una amplia labor de promoción para mejorar la sociedad peruana” (1988, p. 372).

4 | ESTRATEGIAS SOCIOECONÓMICAS DE LOS ISRAELITAS COLOMBIANOS

La historia de la llegada de la doctrina israelita y el establecimiento de los templos Israelitas en Colombia tiene dos versiones que son reflejo de la división entre las dos iglesias israelitas colombianas: la del suroccidente y la del centro-norte (MENESES, 2015b). Si bien las diferencias doctrinales no son visibles, no hay duda que la Iglesia Matriz en Colombia es la ubicada en la Vereda de Patio Bonito del Resguardo Indígena *Nasa* de Canoas, en el municipio de Santander de Quilichao, norte del Departamento del Cauca en donde ha sido construido un templo que alberga unas 2000 personas

de más de 40 iglesias locales de 8 departamentos: Nariño, Cauca, Valle del Cauca, Tolima, Huila, Risaralda, Quindío y Putumayo.

Indígenas nasa, afrocolombianos y campesinos desplazados por el conflicto armado que vive Colombia, especialmente de las regiones Andina y Pacífica, son los principales feligreses de la Asociación Israelita en el suroccidente de Colombia. Ellos, en su mayoría, conocieron la doctrina de boca del misionero internacional Eulalio Ponce, quien después de trabajar con el mismo Ezequiel como su chofer personal, fue enviado con la bendición del mesías a México. En su camino, llegó a Santander de Quilichao, norte del departamento del Cauca, suroccidente de Colombia, después de pasar por Ecuador y fundar un templo allí (MENESES, 2009). En ese sitio se quedó, predicando la doctrina israelita, inicialmente en un templo adventista de dónde sacó, literalmente los primeros congregados; posteriormente, fundó su propio templo en un resguardo indígena nasa e inició el proceso de proselitismo en la región.

Acompañado de su esposa Primitiva, Eulalio Ponce se dedicó a recorrer municipios especialmente del sur del departamento del Cauca, para predicar la doctrina. Específicamente a la región del sur del Cauca, llegó a finales de la década de 1990 la “hermana Sharo” quien ayudó a Ponce con el proceso de proselitismo religioso. La “hermana Primitiva”, como se le conoce en la región, tiene conocimiento sobre el uso de plantas medicinales que combina con el “don de sanidad” recibido del Espíritu Santo¹⁸, lo que sin duda se convirtió en un incentivo para que la gente de regiones apartadas se acercara a ellos. En ese ir y venir por la regiones consiguieron feligreses, especialmente campesinos y afrocolombianos, e iniciaron la construcción de un templo y un complejo ceremonial. Los primeros feligreses recuerdan que trabajaron duro en la siembra de verduras y hortalizas cuyas ventas sirvieron para comprar el terreno en donde se construyeron las instalaciones colectivas: un templo, unidades sanitarias, cocina, cabañas para pernoctar, entre otras.

En el proceso de consolidación de la institucionalidad israelita en el suroccidente de Colombia también Ponce conformó su familia de tres hijas, que son las abanderadas de la música y el negocio de elementos religiosos en el templo. Uno de sus yernos estudió Derecho y es su mano derecha desde hace varios años. En el proceso de consolidación llama la atención que Ponce ha liderado entre los feligreses dos temas de trabajo individual y colectivo: la agricultura y la educación. Y la “hermana Primitiva” se ha encargado de las mujeres y, en general, los temas femeninos. Temas que se desarrollan a continuación.

En el caso del tema femenino, es importante señalar que históricamente las mujeres han sido y siguen siendo mayoría entre los feligreses de la religión israelita y su trabajo es fundamental en mantenimiento de la institucionalidad religiosa y las familias

18 El don de sanar en la Iglesia Israelita es otorgado por Dios a personas escogidas por él mismo, especialmente los ancianos, través de visiones y sueños. Es trabajo que realizan sin cobrar y generalmente, usan vitaminas de uso genérico y plantas medicinales en los tratamientos.

(MENESES, 2015a). Esta característica es contradictoria pues la doctrina religiosa y el ritual es patriarcal y androcéntrico, allí las mujeres no entran. Ellas tienen un espacio en la organización social, donde las disputas son menos visibles pues todas pueden liderar y participar en las diversas actividades de acuerdo a sus conocimientos, dones y facultades (MENESES, 2009, p. 102-103). Así, aunque las mujeres son más en número y en labores, los hombres tienen y mantienen la autoridad (BEDOYA, 2005, p. 417), religiosa y social.

En el suroccidente de Colombia, la “hermana Primitiva” se ha encargado de liderar los temas del cumplimiento de las labores femeninas al interior de la iglesia y el cuidado de los integrantes de la familia. Este ejercicio lo ha realizado en dos frentes: el primero, con la atención en salud desde su conocimiento de plantas y vitaminas de uso público, a mujeres y hombres. Ella atiende a israelitas y no israelitas en su casa de Santander de Quilichao los días lunes y viernes, además, hace correrías por los municipios que mayor cantidad de feligreses tienen a donde lleva la atención y medicamentos. En el ritual de diagnóstico de la Hermana Primitiva, la oración siempre es el preámbulo y las vitaminas de uso común y los remedios con base en plantas son el tratamiento a cualquiera de las dolencias que presenten los pacientes. Para algunas personas no Israelitas “este es un negocio redondo, porque la consulta no vale nada, pero las vitaminas son muy caras”. Sin embargo, para los Israelitas lo importante es la fe con que la que reciben el tratamiento y lo hacen, sobre todo, los maravilla el conocimiento para indicarles los medicamentos que deben tomar según sea el caso del paciente (MENESES, 2012, p. 8).

La atención en salud también es realizada por algunos hombres israelitas que han recibido el “don de sanidad”, ellos deben atender otros hombres, aunque la “hermana de sanidad” en algunos casos interviene por su experiencia en diversos tratamientos. Unido a esta atención, algunos hermanos israelitas se han dedicado a la venta de productos de medicina natural en el mercado informal: esquinas de plazas de las principales ciudades o en los carros de servicio público intermunicipal. Los productos más vendidos son purgantes, vitaminas de uso genérico: hierro, vitamina B y calcio, extractos de plantas o plantas secas para diversos usos.

El segundo frente de atención a los temas femeninos, son los estudios y charlas dados en las fiestas y celebraciones israelitas. Los temas son variados y van desde salud sexual y reproductiva según la biblia, hasta formas de preparación de alimentos, recomendaciones sobre el aseo personal y de la casa, el uso de las vestiduras¹⁹, la atención a los niños, jóvenes y ancianos. Todos estos temas de estudio tienen fundamento en la biblia; en general, lo que hace la “Hermana Primitiva” es hacer las recomendaciones respectivas para cada tema acudiendo a versículos específicos

19 Los hombres deben usar túnica y manto, y las mujeres y túnica y velo, estas ropas son cosidas por las mujeres de la iglesia, con telas de cualquier color menos el negro y se deben usar en el día de reposo, celebración de la luna nueva y las tres fiestas anuales, además es obligación portarla cuando se va a predicar (Meneses, 2009).

relacionados y remarcando las formas que se deberían seguir. De modo que, cada estudio se convierte en una serie de recomendaciones sobre formas particulares de hacer las cosas al interior de la familia.

Unido a los estudios para las mujeres israelitas, se ha difundido entre ellas la idea de que deben dedicarse a tener pequeños negocios sobre todo, de dulces y en especial de un batido, que se vende en forma de helado. La receta es transmitida por la pastora a las mujeres congregadas y la venta sirve de sustento para las familias y en algunos casos para recolectar dineros para la iglesia. Señala una mujer que el éxito de la venta tiene un secreto que consiste en que: “la primera venta se deja para El Señor, y el 10% del total también” (Meneses, 2009, p. 79). El tiempo de negocio que las mujeres están en las calles también es usado para predicar entregando folletos y respondiendo preguntas a los transeúntes, lo que ha ayudado en el proselitismo religioso en ciudades y pueblos.

En el caso de los temas masculinos, el hermano Ponce ha liderado dos frentes de trabajo: el primero, los proyectos de siembra de frutas y verduras para sustituir la siembra de cultivos de uso ilícito, principalmente, coca y amapola en los municipios del sur del departamento del Cauca y norte de Nariño. Estos proyectos están basados en la idea que todo israelita debe dedicar su vida religiosa a una de las siguientes tres tareas: una, predicar a todos los “gentiles”²⁰ los mandamientos y el juicio final (MENESES, 2009); dos, dedicarse a la política electoral y, tres, dedicarse a la agricultura. La idea de Ponce era que los campesinos encontraran en los proyectos productivos oportunidades para cambiar los productos que tradicionalmente habían cultivado, para tecnificarlos y sobre todo, para comercializarlos a centros urbanos, especialmente, Popayán y Cali. De modo que un grupo de feligreses del Municipio de Balboa iniciaron la siembra de lulo y tomate de árbol, tuvieron cosechas pero la comercialización fue difícil por las condiciones de transporte y logística. Con poco resultado el proyecto colectivo se paró, en cambio se mantuvieron algunos proyectos individuales de cambio de productos, especialmente, coca por caña de azúcar o café. La idea general de Ponce era que los feligreses israelitas debían de dar ejemplo a la gente de la zona dedicándose a actividades lícitas.

El segundo frente de trabajo ha sido la educación, de la que se han beneficiado no solo hombres sino, y sobre todo, a las mujeres. Inicialmente, se iniciaron en el sur del Cauca, procesos de alfabetización en los templos locales el día domingo en los que además, participaban personas no israelitas de las comunidades. Este fue un proceso liderado por pastores locales que se logró extender a otros templos de la región. Es necesario señalar, que la mayoría de los feligreses no saben leer y escribir, muchos no han terminado la primaria y menos el bachillerato, por cuanto la alfabetización ayudó

20 Los feligreses israelitas llaman así a las personas que adoran ídolos, especialmente los católicos (Meneses, 2009, p. 62).

en el proceso de proselitismo religioso (MENESES, 2009, p. 98).

Unido al proceso de alfabetización, el hermano Ponce ha liderado la firma de convenios con instituciones locales y regionales y sobre todo, con el Servicio Nacional de Aprendizaje SENA para que los feligreses que han realizado la educación básica se formen como tecnólogos en diversas áreas, especialmente las relacionadas con la manipulación de alimentos. Uno de los más importantes convenios fue realizado con una universidad de la ciudad de Cali, en el Departamento del Valle del Cauca, que permitió que en el año 2012, 42 israelitas, 20 hombres, entre los que se encontrara el mismo Ponce, y 22 mujeres del suroccidente de Colombia, se graduaran de una licenciatura en teología y administración eclesiástica. Esta es una estrategia institucional que considera que todos los pastores de iglesias locales y los misioneros deben haber estudiado teología para que puedan competir por feligreses con los pastores de la gran cantidad de iglesias que conforman el campo religioso colombiano.

En los procesos educativos, si se pueden llamar de empoderamiento, al interior de la Asociación Israelita en la región del suroccidente de Colombia, se destaca la participación de las mujeres más que de los hombres, lo que redundó en el fortalecimiento de la institución religiosa pero sobre todo de la familia, al tener mujeres que ganan dinero y se forman para el trabajo. Estos procesos están fundamentados en las propuestas sociales y económicas que propuso el mismo Ezequiel en Perú y que se han trasladado con los respectivos cambios al contexto colombiano, en donde han tenido relativo éxito. Así que este movimiento mesiánico milenarista ha desarrollado en Colombia sus propias estrategias para hacerle frente a los problemas socioeconómicos de sus feligreses que también son pobres entre los más pobres.

5 | PARA FINALIZAR

Los movimientos mesiánico milenaristas han promulgado históricamente un cambio social, político y sobre todo, económico en todos los lugares donde han nacido. La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal no ha sido la excepción. Desde su fundación, en Perú, en los años 60 del siglo pasado ha desarrollado estrategias socioeconómicas, entre las que se destacan la conformación de cooperativas agrícolas y de transporte, la migración a la selva y conformación de colonias agrícolas, la apertura de escuelas y colegios y los servicios de salud a través de la “sanidad” espiritual. Estas estrategias han estado fundamentadas en la doctrina religiosa señalada y desarrollada por Ezequiel Ataucusi, su mesías.

Estas estrategias también se han desarrollado en los países a donde la Asociación Israelita se ha expandido. En Colombia, por ejemplo, en la Iglesia Israelita del suroccidente del país, estas estrategias han estado lideradas por el misionero internacional y su esposa en tres temas principales: los proyectos agrícolas, la “sanidad espiritual” y a educación formal e informal. Es interesante que estas estrategias se hayan

desarrollado pensando en las mujeres y en los hombres como casos diferenciados. Si bien, no se puede pensar que exista un enfoque de género para su desarrollo, es visible que son las mujeres las más favorecidas con las estrategias educativas y económicas, pues además de formarse para el trabajo están preparadas también para la conformación de familias que mantendrán la socialización de los hijos en la tradición de la religión israelita.

En el caso de la iglesia israelita del suroccidente de Colombia se puede concluir que las estrategias socioeconómicas desarrolladas han redundado en la consolidación de la misma institucionalidad. Tal como ocurrió en Perú, la idea es tener individuos y familias libres que puedan solucionar sus problemas socioeconómicos sin recurrir al Estado o convirtiéndose en asalariados para que puedan dedicarse sin problemas al proselitismo religioso y al ritual que ocupa la mayor parte del tiempo. Así que estas estrategias han redundado en el bienestar de las personas y las familias, pero y, sobre todo, en el fortalecimiento de la institucionalidad religiosa.

Finalmente, las estrategias de solución a los problemas socioeconómicos desarrollados por la Asociación Israelita y descritos aquí para los casos de Perú y Colombia, están dados en el ámbito de lo material. Su propuesta milenarista de búsqueda de opciones en la “tierra prometida”, de su proyecto esperanzador en el cielo, de su espiritualidad basada en proyectar la desesperanza de la tierra a una esperanza en el cielo son temas de otro escrito. Lo que se mostró aquí, es que los movimientos mesiánico milenaristas como parte del desarrollo de su doctrina implementaron estrategias para ayudar en la solución de los problemas de los feligreses. Si ellas son o no efectivas serán los mismos feligreses quienes lo evalúen con el transcurrir del tiempo.

REFÊNCIAS

AEMINPU. **Estatuto de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal**. Industrias Gráficas Nínive. Folleto. S.f.

BARABAS, Alicia. R. Wright [et. al.]. **El mesianismo contemporáneo en América Latina**. México: Asociación Latinoamericana para el Estudio de la Religiones. 1991.

BARABAS, Alicia M. Identidad y cultura en nuevas iglesias milenaristas en México. En: **Religiosidad y resistencia indígenas en el fin del milenio**. BARABAS, Alicia (Org.), Quito: Abya-Yala. 1994, p. 251-268.

BARKUN, Michael. Millenarianism in the Modern World. **Theory and society**, v. 1, n 2, 1974, p. 117-146.

BEDOYA, Luz Marina. El papel de las mujeres israelitas y pentecostales dentro de su grupo religioso, en **Globalización y diversidad religiosa en Colombia**, BIDEKAIN, Ana María y DAMERA, Juan Diego (Eds.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2005, p. 399-425.

BOWKER, John (Comp.). **Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo**. Barcelona: Paidós. 2006.

- CHAUMEIL, JEAN-PIERRE. "Retour à la terre promise colonisation des frontières et mouvement israelita dans la forêt péruvienne". En: **Cahiers des Amériques Latines**, n. 23, 1997, p. 159-177.
- CHAUMEIL, JEAN-PIERRE "Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)", en **Autrepart**, n. 14, 2000, p. 53- 70.
- CLASTRES, Helen. **La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní**. Viviana C. Ackerman (Traductor). Buenos Aires: Ediciones del Sol. 1989.
- COLEMAN, Simon and ELSNER, John. **Pilgrimage. Past and present in the world religions**. Cambridge: Harvard University Press. 1995.
- CONTRERAS, Carlos y CUETO, Marcos. **Historia del Perú contemporáneo. Desde las luchas de la Independencia hasta el presente**. Lima: IEP Ediciones. 2004.
- CURATOLA, Marco. Mesías andinos. Pestes, Apocalipsis y el regreso del Cristo en el "Perú Privilegiado", en **América Indígena**, n. 3-4, 1997, p. 165-181.
- DA MATA, Roberto. **El mesianismo en el Brasil: notas de un antropólogo social**. Conferencia presentada en septiembre de 1996. Centro Cultural del Banco Interamericano de Desarrollo. Serie Encuentros No. 17. Washington. 1996.
- DA SILVA, Sidney Antônio. **Virgem/Mae/Terra. Festas y tradições bolivianas na metrópole. São Paulo**, Hucitec/Fapesp. 2003.
- DA SILVA QUEIROZ, Renato. Mobilizações socioreligiosas no Brasil: os surtos messiânico milenaristas. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, 2005, p. 132-149.
- DE LA TORRE, Arturo. **Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú: análisis histórico y etnológico**. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. 2004.
- DE LA TORRE, Arturo. La más rigurosa secta de nuestra religión: La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. En: **Religiones Andinas**. MARZAL, Manuel (ed.), Madrid, Trotta. 2005, p. 311-357.
- DE LA TORRE, Arturo. "El paraíso escondido. El proceso de colonización del oriente peruano por los Israelitas del Nuevo Pacto Universal. Una introducción". En: **Orbis Incognitus. Avisos y Legajos del Nuevo Mundo**, NAVARRO ANTOLÍN, Fernando (coord.). v. 2. 2009, pp. 661-678. Huelva: Universidad de Huelva.
- DE LA TORRE, Arturo. El zapatero mesiánico. Hagiografía de Ezequiel Ataucusi. En: **Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S. J.** SÁNCHEZ PAREDES, José y CURATOLA PETROCCHI, Marco (Eds.). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica de Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos. 2013, p. 241-268.
- DELUMEAU, Jean. **Historia del milenarismo en occidente**. Conferencia dictada en la Universidad de los Andes (14 de agosto de 2001). Traducción de Ricardo Arias.
- DIACON, Todd A. Peasants, Prophets, and the Power of a Millenarian Vision in Twentieth-Century Brazil, **Comparative Studies in Society and History**, v. 32, n. 3, 1990, p. 488-514.
- FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos. Gênese e lutas**. 9 edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S. A. 1991.

FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes**. Lima: Editorial Horizonte. Cuarta Edición. 1994.

GONZÁLEZ, Juan Álvaro (Ed.). **Diccionario de las religiones**. Madrid: Espasa. 1999.

GRAZIANO, Frank M. **The millennial new world**. New York: Oxford University Press. 1999.

GUTIÉRREZ NEYRA, Javier. **“Los que llegaron después...” estudio del impacto cultural de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos**. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), Iquitos, Perú. 1992.

HOBBSAWM, Eric J. **Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX**. Ediciones Ariel. Barcelona. 1968.

JACQUES, Maurice. Le paradis dans le nouveau monde? Un messianisme andin d'aujourd'hui. In: **Bulletin Hispanique**. Tome 102, n 1, 2000, p. 169-203.

LANTERNARI, Vittorio. **Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos**. Editorial Seix Barral. S. A. Barcelona. 1965.

LOBATO, Elvira. “Israelitas” aguardam fim do mundo na Amazônia. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 8 de outubro, 2000, caderno A4.

MARZAL, Manuel. **Los Caminos Religiosos de los Inmigrantes en la Gran Lima**, Lima, Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. 1988.

MARZAL, Manuel. Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos. Marzal, en FERRO, Germán (ed.), **Religión y Etnicidad en América Latina**. Tomo III, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología. 1997, p. 229-239.

MARZAL, Manuel. **Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina**, Madrid, Trotta. 2002.

MARZAL, Manuel. (Ed.). **Religiones andinas. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones**. Madrid: Trotta. 2005.

MENESES LUCUMI, Lucía Eufemia. El Amazonas la tierra prometida de los israelitas. Territorio, región y religión en una comunidad campesina de Colombia. En: **Globalización y diversidad religiosa en Colombia**. BIDEGAIN, Ana María y DAMERA, Juan Diego (eds.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2005, p. 375-398.

MENESES LUCUMI, Lucía Eufemia. La identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal y su expansión en el suroccidente de Colombia. Tesis (Maestría en Antropología). Universidad de los Andes, Bogotá. 2009.

MENESES LUCUMI, Lucía Eufemia. “Enfermedad y “sanidad” en la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal en Colombia. En: XIV Congreso de Antropología en Colombia. Medellín: Universidad de Antioquia. 2012.

MENESES LUCUMI, Lucía Eufemia. La migración al Amazonas de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal. En: VII Encuentro internacional de estudios sociorreligiosos. La Habana, Cuba: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. 2013.

MENESES LUCUMI, Lucía Eufemia. Las mujeres israelitas en el Amazonas: mesianismo y economía en la triple frontera. En el XV Congreso de Antropología en Colombia, Santa Marta, 2 al 5 de junio de 2015a.

MENESES LUCUMI, Lucía Eufemia. Tras la tierra prometida en la Amazonia: La Asociación Evangélica Israelita del Nuevo Pacto Universal. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, v. XLIX, n. 89, 2015b, p. 86-101.

OLINDA, Celestino. Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones. **Gazeta de Antropología**, n. 14. 1998, p. 47-62.

OSSIO, Juan M. **Ideología mesiánica en el mundo andino**, Lima, Prado Pastor. 1973.

OSSIO, Juan M. La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social, en **Pobreza Urbana. Relaciones económicas y marginalidad religiosa**, VALCÁRCEL Marcel (Ed.), Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990, p. 111-167.

OSSIO, Juan M. 2014. **El Tahuantinsuyo bíblico: Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal**. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

PAUCAR Ambrosio, Abel. Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. Tesis (Magíster en Teología) Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, Lima, 1985.

PESSAR, Patricia R. **From fanatics to folk: Brazilian millenarianism and popular culture**. Durham: Duke University Press. 2004.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura. **Historia y etnología de los movimientos mesiánicos**. México D. F. Siglo XXI. 1969.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. Em: **Brasil & EUA. Religião e identidade nacional**. FERNANDES, Ruben César; DAMATTA, Roberto e outros. Rio de Janeiro: Graal. 1988, p. 59-83.

RAPPAPORT, Joanne. Mesianismo y las transformaciones de los símbolos mesiánicos en Tierradentro. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 24, 1981, p. 365-413.

RAPPAPORT, Joanne. Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. **América Indígena**, v. LXIV, n. 1, 1984, p. 111-126.

RIBEIRO, René. Messianic Movements in Brazil. **Luso-Brazilian Review**, v. 29, n. 1. 1992, p. 71-81.

SCOTT EUNSON, Kenneth. Reflexiones sobre los israelitas peruanos, en **Revista Teológica Limense**, v. XXIII, n 3, 1989, p. 265-276.

SCOTT EUNSON, Kenneth. **Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal- Una historia**. Lima: Ediciones Pusel. 1990.

SHADEN, Egon. El mesianismo en América del Sur. En: **Movimientos religiosos derivados de la aculturación. Historia de las religiones**. PUECH, Henri-Charles (Dir.), v. 12. Buenos Aires: Siglo XXI. 2005, p. 80-151.

TUESTA SOLDEVILLA, Fernando. **Perú Político en cifras. 1821-2001**. Lima: Friedrich Ebert Stiftung. 2001.

UGAZ, Paola. Las exequias de Ezequiel”, **Caretas**, No. 1625 (30 de junio de 2000), pp. 34-35.

URUBURU GILÉDE, Sonia. Manifestaciones mesiánicas entre los indígenas del Río Guainía - Río Negro, **Revista Colombiana de Antropología**, v. XXXIII, 1996, p. 135-163.

WHALEN, Robert K. End of the world en **Encyclopedia of millennialism and millennial movements**. RICHARD A. Landes (Ed.). New York: Routledge. 2000, p. 135- 137.

ZALPA, Genaro y OFFERDAL, Hans Egil. ¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza. Bogotá: Clacso, Siglo del Hombre Editores. 2008.

SOBRE A ORGANIZADORA

DENISE PEREIRA: Mestre em Ciências Sociais Aplicadas, Especialista em História, Arte e Cultura, Bacharel em História, pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Cursando Pós-Graduação Tecnologias Educacionais, Gestão da Comunicação e do Conhecimento. Atualmente Professora/Tutora Ensino a Distância da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) e professora nas Faculdade Integradas dos Campos Gerais (CESCAGE) e Coordenadora de Pós-Graduação.