

ÚLTIMO ANDAR



ÚLTIMO ANDAR

caderno de pesquisa em ciências da religião

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião/PUC-SP

n. 14 – 2006

Último Andar, São Paulo, (14), 1-158, jun., 2006



São Paulo
2006

Último andar: cadernos de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP. – Ano 1, n. 1 (1998-) – São Paulo: EDUC, 1998-.

Anual até 2000

Semestral a partir de 2001 (ano 4, n. 4)

ISSN 1415-899X

1. Religião – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Estudos Pós Graduados em Ciências da Religião

CDD 200.5

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião

Coordenação

Eduardo Rodrigues da Cruz

Vice-Coordenação

Fernando Londoño

Último Andar – Cadernos de Pesquisa do corpo discente

Editores Científicos

Afonso Maria Ligório Soares

Silas Guerriero

Comitê Editorial

Jacqueline Sakamoto, Maria Marta de Alcântara Oliveira, Marina Silveira Lopes e Paulo César Giordano Nogueira.

Conselho Editorial

Ênio José da Costa Brito

PUC-SP

Fernando T. Londoño

PUC-SP

Franklin Leopoldo e Silva

USP

José J. Queiroz

PUC-SP

Karen H. Kepler Wondracek

EST- São Leopoldo-RS

Lauri Emílio Wirth

UMESP

Marcio Alexandre Couto

Escola de Teologia Dominicana

Maria José F. Rosado Nunes

PUC-SP

Tereza Pompéia Cavalcanti

PUC-RJ

William Stoeger

U. of Arizona

Parceristas deste número

Denise Ramos

PUC-SP

Edin Sued Abumanssur

PUC-SP

Eduardo Rodrigues da Cruz

PUC-SP

Ênio José da Costa Brito

PUC-SP

Ivan Esperança Rocha

UNESP

José J. Queiroz

PUC-SP

Maria José F. Rosado Nunes

PUC-SP

Os artigos assinados são de exclusiva responsabilidade dos autores e não expressam necessariamente a opinião científica do Conselho Editorial nem do Programa.

Pede-se permuta / On demande l'échange / We ask for exchanging / Pidese cambio / Bitte um autansch

Redação: *Último Andar*, Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião

Rua Monte Alegre, 984 – Prédio Novo – 4º andar, sala 4 E 9

São Paulo – Brasil CEP 05014 –901

TEL./FAX: 36708529

e-mail: proresp@puccsp.br

ultimoandar@puccsp.br

Educ – Editora da PUC-SP

Direção

Miguel Wady Chaia

Coordenação Editorial

Sonia Montone

Revisão de Português

Sonia Rangel

Editoração Eletrônica

Waldir Antonio Alves

Capa

Sara Rosa

Realização: Waldir Antonio Alves



Rua Monte Alegre – 971
05014-001 – São Paulo – SP
Telefax (11) 3670-8085
E-mail: educ@puccsp.br
Site: www.puccsp.br/educ



Associação Brasileira de Editores Científicos



EDITORIAL

Este número se inicia com o resgate da história do *Último Andar* – Caderno de pesquisa em Ciências da Religião, reconstruída em entrevista pelo Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, filósofo e doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália. O Prof. lembra o lançamento do primeiro número, destaca a importância do caderno como espaço de publicação dos estudantes de Pós-Graduação em Ciências da Religião e alerta para a necessidade dos alunos se apropriarem desse espaço.

Na sessão Artigos, Ivan Barbosa Martins escreve sobre a difusão da doutrina e da fé da Igreja Católica, a apropriação de novas culturas pelos jesuítas induzindo a novas práticas que conduziram os padres a serem reconhecidos como líderes xamânicos pelos indígenas, a obscuridade dos interesses da Igreja e a consolidação da cultura europeia em terras brasileiras.

Na perspectiva da psicologia analítica, a reflexão sobre o arquétipo da Grande Mãe no ícone de Nossa Senhora do Bom Conselho é o tema trabalhado por Reginaldo de Abreu Araújo da Silva, que encontra nessa Grande Mãe o aconchego, a nutrição e o desejo humano de chegar à consciência pela luz expressa no rosto da Mãe.

Fernando Cândido da Silva discute o componente extático da profecia em Mari e Israel, partindo da pesquisa socioantropológica de Lewis para relacionar o êxtase com a realidade social que o gera e demonstrar que ele pode promover os interesses de grupos “provincianos”.

Maria Madalena, a mulher mais citada nos Evangelhos Canônicos, aparece nos textos apócrifos como a portadora do conhecimento (gnose), a companheira de Jesus, e outros atributos que causavam ciúme nos outros apóstolos. Wilma Tommaso descreve como a base do gnosticismo se desenvolveu e a seita foi combatida de forma rigorosa pela Igreja, permitindo as mais diversas construções literárias sobre Maria Madalena até hoje.

Sexo sagrado é uma análise da obra *Teorema*, de Pier Paolo Pasolini, sob a ótica da espiritualidade e da filosofia hindus. Paulo César Giordano Nogueira aproxima idéias e contextos de culturas diferentes entre si e cria um diálogo que estimula a compreensão de um objeto a partir de outro.

Gilberto Tomazi trata de um dos maiores movimentos populares e conflitos armados da história do Brasil, o Contestado, reconhecendo que, depois de quase um século, a comunidade cabocla ainda encontra nele um sentido, uma inspiração e uma mística que lhe permitem viver no presente de maneira solidária, enfrentando a dura realidade em que se encontra e confiando em dias melhores.

Os contrastes existentes que aparecem na atmosfera da educação e da religião com a chegada da modernidade no Brasil, especialmente em Minas Gerais entre os anos de 1922 e 1965, são abordados por Antonio Francisco da Silva, que visa aproximar esses movimentos nesse período, bem como acompanhar sua continuidade em nossos dias, a partir das grandes diversidades de buscas.

Na Resenha, Paulo César Giordano Nogueira relata animadamente como Hans-Jürgen Greschat consegue, através de uma linguagem simples e objetiva, atingir o propósito de definir tanto o papel da ciência da religião quanto da relação de estudantes ou profissionais da área com seu objeto de estudo em *O que é Ciência da Religião?*

Comitê Editorial

SUMÁRIO

Entrevista / Interview

ÊNIO JOSÉ DA COSTA BRITO

– 11 –

Artigos / Articles

A MAGIA NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS NO BRASIL COLONIAL

The magic in the Jesuitical reductions in Colonial Brazil

Ivan Barbosa Martins

– 21 –

UMA REFLEXÃO SOBRE O ARQUÉTIPO DA GRANDE MÃE
NO ÍCONE DE NOSSA SENHORA MÃE DO BOM CONSELHO

*A reflection on the archetype of the Great Mother in the icon
of Our Lady Mother of Good Counsel*

Reginaldo de Abreu Araujo da Silva

– 41 –

ÊXTASE E SOCIEDADE NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Ecstasy and society in the Old Near East

Fernando Cândido da Silva

– 55 –

MARIA MADALENA NOS TEXTOS APÓCRIFOS
E NAS SEITAS GNÓSTICAS

Mary Magdalene in the Apocryphal texts and Gnostic sects

Wilma Steagall De Tommaso

– 79 –

SEXO SAGRADO: UMA DIVAGAÇÃO ORIENTALISTA
DA OBRA *TEOREMA*, DE PASOLINI

*Sacred Sex: an orientalism divagation about the work
Teorema by Pasolini.*

Paulo César Giordano Nogueira

– 95 –

A MENSAGEM DE “SÃO” JOÃO MARIA:
E SUA RESSIGNIFICAÇÃO
NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO CONTESTADO
*Sant João Maria's Message: and its resignification in the religious
experience of Contestado.*

Gilberto Tomazi

– 109 –

INTELECTUAIS E A DEFESA DA RELIGIÃO

Intellectuality and the defense of religion

Antonio Francisco da Silva

– 127 –

Resenha / Review

ÂNIMO NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Heart in the Science of Religion

Paulo C. G. Nogueira

– 151 –

Normas para publicação

– 157 –

ENTREVISTA

ÚLTIMO ANDAR: OITO ANOS DE HISTÓRIA¹

Nesta edição, a revista *Último Andar* decidiu fazer uma entrevista um pouco diferente das habituais. Optou por resgatar a história da revista, reconstruindo a memória de seus oito anos de existência. O escolhido para fazer essa reconstrução foi o professor Dr. Ênio José da Costa Brito, um dos que fizeram florescer a idéia da revista. Ele, gentilmente, foi redesenhando a história da *Último Andar*, destacando a importância dela como um espaço de publicação do corpo discente. Ênio Brito fez doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, na Itália, e é um dos docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP. Também leciona na Unifai e no Itesp (Instituto São Paulo de Estudos Superiores). Suas principais linhas de pesquisa centram-se nas temáticas: religiosidade popular brasileira, matrizes religiosas afro, o indígena e o simbólico, identidade cultural e experiência religiosa.

In this edition, we have decided to make an interview a little bit different than the usual ones in Último Andar. We have chosen to rescue the history of the magazine, rebuilding its eight-year memory of existence. The chosen person for this is Professor Ênio José da Costa Brito, who, among other people, made the idea of the magazine bloom. He gently depicts the history of Último Andar, showing its importance as a space for the students to publish. Ênio Brito got his Doctor degree in Theology at Pontifícia Universidade Gregoriana, in Italy, and teaches at the post-graduation Program in Sciences of Religion at PUC-SP. He also teaches at UNIFAI and ITESP (Instituto São Paulo de Estudos Superiores). His main research areas concentrate in the following themes: Brazilian popular religiosity, African religious matrixes, the Indigene and the symbolical, cultural identity and religious experience.

1 Entrevista realizada por Clarissa De Franco, mestranda em Ciências da Religião da PUC-SP.

UA (Último Andar) – *Conte um pouco sobre a história da revista Último Andar. Como ela inicia?*

Ênio Brito – Bom, eu tenho aqui uma preciosidade. Você viu (mostrando à entrevistadora um papel)? Este aqui é o convite de lançamento do primeiro número da *Último Andar*. Foi lançado em 1998, no dia 22 de outubro. Nós fizemos o lançamento ali no primeiro andar do prédio novo. Foi importante porque, naquele momento, o Programa (de Ciências da Religião) estava comemorando vinte anos. Então, o lançamento da revista, que fora planejado durante muito tempo – caderno, mais que uma revista –, entrava como uma das comemorações.

UA – *Por que “caderno, mais que uma revista”? Como o senhor pontuaria essa diferença?*

Ênio Brito – Antes de explicar o porquê desse perfil, quero primeiro lembrar um pouco da história, como surgiu a necessidade do caderno. Em 1992 – o caderno só vai aparecer em 1998 –, o Programa de Ciências da Religião passava por um momento de crise. Poucos alunos, pouca produção acadêmica... E o professor Queiróz (José J. Queiróz, docente do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP), que naquele momento coordenava o Programa, tinha sido chamado pelo responsável pela Pós-Graduação, que disse a ele: “olha, ou o Programa de Ciências da Religião se desenvolve, deslancha, ou nós vamos ter que fechar”. Queiróz logo pensou em montar uma equipe para elaborar e implantar um projeto para dinamizar o Programa, convidou professores. Fui um dos convidados e comecei a participar dos encontros de planejamento, trabalho voluntário, pois não havia horas disponíveis na Pós. Durante 1992 e 1993, juntamente com o professor Alípio Casali, professor do Programa de Currículo, a equipe foi gestando o projeto. Algumas coisas deveriam ser feitas a curtíssimo prazo, médio prazo e longo prazo. Para implantá-lo, pensou-se em oito anos: de 1992 – em

que havia a crise – a 2000. “Vamos ver o que é possível fazer neste período”! A revitalização do Programa passava por torná-lo visível e, por isso, por publicações. Resumindo um pouco a estratégia pensada: revitalizar o mestrado e implantar o doutorado. Projeto ambicioso, pois só podia contar com o engajamento e o empenho dos professores e professoras da Pós. O doutorado foi aprovado no dia 14 de maio de 2000. Pouco depois, recebemos a visita da Capes. Na primeira avaliação, o mestrado recebeu nota 5, e o doutorado começou com nota 4. Como disse, publicar era uma das metas. Nós tínhamos, internamente no Programa, um pequeno boletim, em que um professor escrevia uma introdução e depois nós dávamos notícias de tudo que acontecia. Partimos daí. Num segundo momento, criou-se a chamada Coleção de Ciências da Religião – CRE – e o primeiro volume, *Interfaces do Sagrado* (Queiróz, 1996), foi publicado pela Olho D’água, ainda na gestão do professor Queiróz. Logo depois, eu já havia assumido a coordenação, demos continuidade à coleção publicando *Religião Ano 2000* (Brito e Gorgulho, 1998). O último número publicado foi *Messianismos e milenarismos* (Brito e Tenório, 2001). A intenção da coleção era dar visibilidade à produção docente. Mas nós estávamos interessados também na produção discente. Não só interessados, mas convencidos – e eu continuo convencido disso até hoje – de que, se o mestrando ou a mestranda não escrever durante o período em que está fazendo o curso, não terá tanta facilidade no momento de redigir a dissertação ou a tese. Era essa a política. Foi então que a idéia de uma revista para os mestrandos (as) começou a tomar corpo. A idéia foi logo abandonada e, inspirados na experiência da Universidade Metodista, que publicava alguns cadernos na área, optamos pela publicação de um caderno. Ele deveria refletir duas coisas: por um lado, o apoio que os professores(as) davam à produção discente, e, segundo, deveria refletir também – e acho que isso é muito importante – a heterogeneidade de abordagens do fenômeno religioso. Podemos olhar o perfil da *Último Andar*: temos, desde o início, artigos os mais diversos sobre o fenômeno

religioso, mantendo essa heterogeneidade. Essa é um pouco a filosofia que queríamos ver refletida no caderno. Então, a primeira e saudosa equipe: Waldecy Tenório (ex-docente do Programa na área de Literatura e Religião), como não podia deixar de ser, nosso literato, convidou também a professora Maria José F. Rosado Nunes (também docente do Programa), que compôs essa equipe e tivemos duas alunas que estavam fazendo mestrado, a Ceres de Almeida Gomes, que foi a mestranda que se responsabilizou de fato, mas que também foi ajudada pela Maria Eduarda da Silva. O projeto foi gestado por essa equipe. Não fiz a arqueologia de como surgiu o nome do caderno, *Último Andar*, mas tenho impressão de que surgiu da conversa entre Waldecy e Maria José. Um dos versos da poesia da Cecília Meireles dizia: “o último andar é mais bonito, do último andar se vê o mar, é lá que eu quero morar”.² Quer dizer, naquele momento ainda não tínhamos este último andar atual [referindo-se ao quinto andar do prédio novo, adaptado posteriormente para uso acadêmico]. O quarto andar, de fato, era o último.

UA – *E esse nome também pode ter alguma relação com a transcendência, o último estágio humano, o céu? Pois a poesia de Cecília também pode sugerir isso, não?*

Ênio Brito – O nome também pode sinalizar a relação com a transcendência. Muito provavelmente, a equipe pensou nisso. Mas, primeiramente, lembrava o lugar, o espaço em que estava situado o Programa de Pós-Graduação. A equipe planejou o caderno e levou a proposta para o colegiado do Programa. O caderno começou muito modestamente, com um número por ano. Sempre quis três números por ano: para mim é o ideal, sempre defendi essa idéia e continuo defendendo. Ter começado com um número por ano foi mais prudente. O crescimento foi lento. No início, tivemos dificuldade com a periodicidade do caderno. Porque nosso “calcanhar de Aquiles” não

2 Poesia disponível na *home page* da revista *Último Andar*.

foi a produção dos mestrandos(as). Naquele momento, professores(as) e alunos(as), todos estavam muito envolvidos no projeto. Nosso problema foi sempre em relação aos prazos da editora e gráfica. Os números não saíam, ficávamos esperando. Nesse processo inicial, houve também um cuidado especial por parte da equipe em dar ao caderno um perfil exigido pela Capes. O que exigiu a participação de encontros organizados pela Capes. Não demorou muito para que o caderno ostentasse o perfil acadêmico. Quanto à estrutura, pensou-se em fazer uma grande entrevista com professores(as) envolvidos(as) com as Ciências da Religião ou áreas afins. Artigos, ensaios, resenhas e notas bibliográficas complementaríamos o caderno. Perfil que perdura até hoje.

Pode-se falar de três objetivos mais imediatos do caderno: o primeiro e mais fundamental é incentivar a produção discente. Posso testemunhar isso: sempre pensei nesse espaço como um espaço do discente. Uma discussão que retorna com frequência: abrir o caderno para produção de fora – por sinal uma exigência da Capes. Essa abertura não pode ser exagerada, caso contrário limitaria a produção interna. Segundo objetivo muito claro: divulgar as pesquisas realizadas ou em realização. O terceiro objetivo é incentivar a troca de idéias, o intercâmbio entre pesquisadores(as), isto é, não só internamente, mas com ex-alunos(as). Se repararmos, de vez em quando temos um ex-aluno(a) mandando um artigo para ser publicado. Na política de crescimento do Programa, o ex-aluno(a) é uma peça fundamental. Estamos beirando uns duzentos ex-alunos(as), se restabelecermos o contato, certamente, muitos terão interesse em receber o caderno. Eles não só receberão como certamente utilizarão nas suas atividades (cursos, conferências, etc.) Nós temos um elemento multiplicador, que não foi potencializado ainda. Recentemente, folhee os doze números e fiquei impressionado com a diversidade de temas apresentados e com o volume de informações disponíveis. Já está na hora de se pensar num índice dos números.

UA – *Nesse sentido, o meio virtual, a Internet, pode ajudar muito?*

Ênio Brito – Facilitará enormemente. É possível pensar na publicação do índice num dos números do *Último Andar* deste ano. O caderno, tornando-se virtual, agilizará o processo de publicação. Com isso, vamos resolver o problema da periodização, porque agora isso fica a cargo da equipe. O que é muito bom, mas não abandonaria a idéia de ter o caderno publicado. A publicação tem sua especificidade. Tenho na biblioteca todos os números. É com orgulho que mostro para as visitas. Tem professores(as) de outros programas que vão à minha casa e ficam impressionadas com a produção. A publicação virtual do caderno facilitará muito, mas uma não exclui a outra. Temos de pensar na assinatura do ex-aluno(a) e tentar buscar um financiamento para o caderno. Vale a pena manter as duas formas de publicação.

UA – *Então, o senhor acredita que o livro impresso tem um impacto maior?*

Ênio Brito – Impacto maior não diria, mas dá visibilidade ao Programa de forma mais duradoura e permite outro dado, que é o intercâmbio, a permuta. Até hoje, não conseguimos montar nossa lista de permutas. A título de exemplo: a revista *Espaços do Instituto Teológico São Paulo* estabeleceu permuta com inúmeras revistas da América Latina e da Europa. A permuta cobre os gastos com a publicação, além de divulgar o Programa.

UA – *Neste sentido, a Internet possibilita um outro tipo de intercâmbio...*

Ênio Brito – Possibilita, não estou contrapondo uma à outra. Aponto para as vantagens de se manter a publicação impressa.

UA – *Nós temos de aliar as duas?*

Ênio Brito – Sim, aliar as duas. Eu acho que a publicação virtual colocará o caderno num outro patamar, além de resolver problemas práticos. No fundo, a equipe passa a ter o controle sobre a publicação do caderno e isto é muito bom. Mas, por outro lado, se pudermos tê-lo impresso também será ótimo.

UA – *O senhor acha que faltam espaços como este caderno dentro da área de Ciências da Religião, no Brasil? Nós temos um número bom de publicações na área?*

Ênio Brito – Publicações como esta são da maior importância. Tenho utilizado o caderno *Último Andar* nas aulas que ministro num curso Filosofia. Quando discuto o fenômeno religioso, utilizo o caderno. Nos congresso da Soter,³ quando apresento o *Último Andar*, percebo que é apreciado. Digo mais, o nosso caderno já inspirou várias publicações. Porque tem um perfil bem definido, e o que é importante: é uma publicação do corpo discente. *Último Andar* tem apresentado ao longo desses anos temas que estão na agenda cultural. A título de exemplo, pode-se indicar os artigos sobre o ensino religioso que convidam a repensar o estatuto epistemológico do mesmo. O ensino religioso está aí, para ser implantado no país, traz uma utopia, que é a de formar o cidadão e de possibilitar o diálogo entre as diversas expressões religiosas. O caderno se constitui num espaço para aprofundamento e fundamentação. Além de constituir-se num autêntico laboratório. Mestrandos(as) e doutorandos(as) têm no caderno um espaço para escrever academicamente. Submeter seus textos à crítica.

3 Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter), fundada em julho de 1985, com sede em Belo Horizonte, MG, Brasil.

UA – *Para encerrar, o senhor acha que nós, os(as) alunos(as) estamos cuidando desse espaço?*

Ênio Brito – A equipe responsável, sim! As equipes responsáveis sempre cuidaram com carinho desse espaço, e digo mais, foi graças a elas que o Programa conseguiu manter a periodicidade do caderno. Mantida com muito trabalho e dedicação. Mas, na curta história do caderno, houve momentos em que o corpo discente estava mais próximo. Um dos desafios desta nova fase será o de restabelecer esses vínculos.

UA – *O senhor acha que faltam mobilizações entre os alunos?*

Ênio Brito – Faltam mobilizações. Essa aproximação, que não é difícil de ser feita, poderá ser resgatada com um bom trabalho de divulgação e motivação para co-responsabilizar o corpo discente pelo caderno.

UA – *A Último Andar agradece muito, Ênio, a reconstrução que fizemos juntos.*

Referências

- QUEIROZ, J. J. et alii (1996). *Interfaces do Sagrado*. São Paulo, Olho D'Água.
- BRITO, E. J. C. e GORGULHO, G. S. (1998). *Religiões Ano 2000*. São Paulo, Loyola.
- BRITO, E. J. C. e TENÓRIO, W. (orgs.) (2001). *Milenarismos e messianismos ontem e hoje*. São Paulo, Loyola.

ARTIGOS

A MAGIA NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS NO BRASIL COLONIAL

Ivan Barbosa Martins

Mestrando em Ciências da Religião – PUC-SP

ivan.barbosa1@telefonica.com.br

Resumo: As transformações da modernidade trouxeram as conquistas de novas terras, a dominação de gentios e a clareza da necessidade de a Igreja Católica impor-se ante a Reforma Protestante através da difusão da sua doutrina e da sua fé. A introdução da Missão Jesuítica, como processo motor de consolidação religiosa para a conversão dos gentios (índios), fez com que os jesuítas conhecessem novas culturas, muitas vezes apropriando-se delas. Ao mesmo tempo, a influência de “novas culturas” pôde induzir novas práticas, conduzindo padres a serem considerados como líderes xamânicos. As missões fundamentadas organizaram e catequizaram os índios, como os guaranis, mas o real interesse da Igreja Católica permanece obscuro em todo o seu processo. Porém, o poder político, econômico e religioso fez consolidar em terras brasileiras a cultura européia.

Palavras-chave: jesuítas; guaranis; xamanismo; colonização.

Abstract: The transformations of Modern times brought with them the conquest of new lands, the domination of local Indians, and the plainness that the Catholic Church needed to impose itself ahead the Protestant Reform by spreading out its doctrine and faith. The introduction of the Jesuital mission as motive procedure of religious consolidation to the Indians conversion made the Jesuits come to know new cultures and many times to seize them. At the same time, the influence of the “new cultures” could induce new practices, leading priests to be considered xamanic leaders. The established missions organized and preached Indians such as Guaranis, but their real interest remained obscure during all the process. For sure, the political, economical and religious power made the European culture prevail.

Key-words: Jesuit; Guaranis; Xamanic; Colonization.

Introdução

O desenvolvimento dos aldeamentos jesuíticos foi caracterizado pela presença de uma capela que marcava o centro do aldeamento e era, ao mesmo tempo, o local de catequese dos índios. A capela, como elemento central do aldeamento, conferia à Igreja um papel relevante, já que esta tinha em suas mãos a educação das pessoas. “O controle das almas” era um instrumento eficaz para veicular a idéia geral de obediência e, mais restritamente, de obediência ao poder do Estado. “As duas instituições básicas que, por sua natureza, estavam destinadas a organizar a colonização do Brasil foram o Estado e a Igreja Católica” (Fausto, 2001, p. 29).

De todos os cantos da Europa e de todas as ordens religiosas surgiram voluntários cheios de coragem e de zelo apostólicos, oferecendo-se como missionários para levar a “Santa Fé” aos gentios, pois catequizar os nativos era o mais urgente, uma ação pastoral e governamental da Igreja. Os voluntários aplicaram-se com notável empenho na conquista das almas para a Igreja, compensando na América as duras perdas européias com a Reforma.

Os jesuítas foram atrás dos índios para conhecer suas línguas, seus costumes, para agregá-los às suas igrejas e aos seus colégios, e transformá-los em bons cristãos e em trabalhadores submissos. As missões e as reduções¹ reuniram dezenas de

1 Missão – no ano de 1540, o papa Paulo III aprovou a criação da Ordem dos Jesuítas ou da Companhia de Jesus. Fundada pelo militar espanhol Inácio de Loyola, em 1534, inspirava-se na estrutura militar. Os jesuítas consideravam-se “Soldados da Igreja”, cuja missão era combater a expansão do protestantismo e promover a conversão de pessoas ao catolicismo através da catequese, tendo como lema “para maior glória de Deus”. *Reduções* – eram aldeamentos controlados por padres jesuítas com a finalidade de desenvolver o trabalho de disseminação de hábitos e de costumes europeus e a catequese. A redução era uma forma de retirar os índios de seu convívio comum e natural entre os nativos e lhes dar a oportunidade de se transformarem em bons cristãos.

milhares de índios de diferentes tribos. Os jesuítas acreditavam poder preservá-los da escravidão exercida por colonos, catequizá-los e, principalmente, organizá-los em comunidades de trabalho coletivo sob seu direito e pleno controle. Mas o projeto jesuítico, no qual a coerção e o paternalismo muito contribuíram para a desfiguração cultural dos índios, pouco ajudou para a sobrevivência dos próprios índios e de sua cultura.

A Igreja, ao se subordinar ao Estado (padroado real), beneficiava-se de uma ampla concessão sob garantia da Coroa, que promoveria e asseguraria seus direitos e sua organização em todas as terras descobertas. O controle da Coroa sobre a Igreja foi em parte limitado, de um lado, porque era difícil enquadrar as atividades do clero secular disperso pelo território, por outro, como afirma Fausto, porque: “Padres seculares buscavam fugir ao peso do Estado e da própria Igreja” (2001, p. 50).

O papel da Igreja Católica no desenvolvimento moral e social foi, sem dúvida, importante para a formação de uma educação europeia nos vários aldeamentos. O que não fica claro, muitas vezes, ao observarmos o período colonial, é o interesse real da Igreja: expandir-se como instituição, garantindo o monopólio da crença cristã católica ou apenas levar a salvação à humanidade, seja ela qual for, segundo os preceitos bíblicos?

Os preceitos bíblicos esbarravam nos atos xamânicos de evocação dos espíritos, de festas e de cerimônias mágico-religiosas que norteavam a vida social e agrícola dos guaranis. Conhecer o outro profundamente, de forma a oferecer algo que possuísse eficácia e que fizesse sentido dentro de sua cultura estava além de mostrar quem eram os europeus.

Um estudo antropológico, neste caso, é fundamental para compreendermos o desenvolvimento dos aldeamentos, contribuindo para a percepção da ação mágica na vida social, pois, sem dúvida, os povos indígenas influenciaram os jesuítas que chegaram a terras americanas. Dois antropólogos, Evans-Pritchard (1978) e Claude Lévi-Strauss (1967), nos auxiliam na compreensão da ação mágica, pois analisam o desenvolvimento

da magia entre povos selvagens, a sua importância na vida cotidiana entre os povos azandes ou qualquer outra tribo que se assemelhe a eles, como os guaranis, e a forma de acreditarem na sua eficácia.

Ao analisar a relação que Frazer (1982) estabelece entre a magia e a ciência, podemos afirmar que para ele a magia não passa de uma “falsa ciência”. Ao nos atentarmos à relação entre magia e religião, não só considerando Lévy-Bruhl (1947), que fala sobre a mentalidade primitiva, podemos dizer que a magia é feita de crenças e de ritos, tal como a religião, que tem seus mitos e seus dogmas.

A religião liga humanos e divindades porque organiza o espaço e o tempo. Os seres humanos precisam garantir que a ligação e a organização sejam de tal monte que possam vivenciar a experiência com o sagrado. Influenciados pela cultura, os indivíduos buscam a experiência e a manifestação do sagrado, que, por sua vez, demonstra seu poder sobrenatural e mágico. A magia está repleta de religião e a religião de magia, e as duas manifestam-se de acordo com a cultura, pois a magia está na raiz da cultura, como estrutura básica do pensamento e do desenvolvimento humano.

Partindo desse pressuposto, preferimos concordar com Durkheim (2003) e Mauss (2001), que deixam de lado a pergunta: por que crêem, e passam a questionar: qual o sentido da crença? Essa colocação abandona o espinhoso e insolúvel problema de tentar explicar por que as pessoas se tornam tão ingenuamente crédulas na eficácia dos atos mágicos. Trata-se de saber, ao invés disso, o que a magia diz sobre o mundo e de onde vêm as categorias que ela utiliza.

A magia passa a ser compreendida como um sistema simbólico, ou seja, trata de objetos e de gestos que representam, por uma lógica implícita que cabe ao antropólogo descobrir, noções vitais para a organização social, tais como a unidade do grupo, o poder, etc. É nesse momento que podemos comparar os

jesuítas aos primeiros antropólogos, que, dentro de variadas situações, analisaram, compreenderam e aprenderam com as diversas culturas indígenas.

Agora, diferentemente dos antropólogos, os jesuítas, ao terem acesso a esse sistema simbólico, tiraram proveito disso e ligaram a magia à sua religião católica, acreditando que os nativos eram, dentro de sua crença, incrédulos, precisando libertar sua alma e se converter a uma religião verdadeira. O uso de uma única palavra – índios – para denominar o enorme conjunto de habitantes do território brasileiro na época da chegada dos portugueses já é indicativo de quão pouco os novos ocupantes aprenderam com os povos que aqui viviam.

A forma de conduzir o ensinamento, tentando demonstrar que suas orações eram ouvidas pelo Deus verdadeiro e por Jeová, fez com que muitos jesuítas conseguissem a confiança de alguns nativos, que passaram a vê-los como poderosos xamãs, pois a magia estava além de sua crença, sendo um hábito social. Além disso, tudo era interpretado pelos indígenas por meio do mito, sendo a consciência mítica uma consciência comunitária. O homem primitivo desempenha papéis que o distanciam da percepção de si, como sujeito propriamente dito, já que não é ele que comanda sua ação, uma vez que sua experiência não se separa da experiência da comunidade. A forma sobrenatural de descrever a realidade é coerente com a maneira mágica pela qual o homem age sobre a comunidade. O xamã tem seu papel controlador social, e paralelamente, os missionários (jesuítas), seu dever protetor, sobretudo das relações sociais cristãs desempenhadas.

Os povos guaranis

No período colonial, em São Paulo, principalmente na região de Embu, existiam as tribos dos tapuias, tupiniquins, carijós e guaranis, estes últimos considerados a maior nação

indígena. Os guaranis eram agricultores, plantavam mandioca e milho e completavam sua alimentação com produtos da caça, da pesca e da coleta.

Cada comunidade tinha seu chefe, denominado pelos espanhóis cacique. Em tempos normais, entretanto, os caciques só têm poder enquanto possuírem prestígio. Um chefe sem o dom da palavra, incapaz de viver em harmonia e de proteger seu povo, logo se vê abandonado por homens para quem a autoridade não é um direito, mas uma qualidade, valorizando a liberdade mais do que qualquer outro bem.

Por isso, entre os guaranis, o chefe é muitas vezes também um xamã, um mágico. Não importa que os espíritos sejam mais ou menos personalizados, mais ou menos poderosos, mais ou menos maléficos, o fato é que eles cercam os índios e os dominam por toda a sua vida. O objetivo do xamã é sempre a precaução contra a ação dos espíritos, a atração de sua influência através da intercessão mágica ou da observância de rituais coletivos ou individuais. Para Lévi-Strauss (1967), a eficácia da magia implica a crença na magia, a crença no feiticeiro e suas técnicas e, principalmente, do doente em sua cura; isso justifica o poder e o respeito por um cacique, que ao realizar a sua função adquire respeito e controle sobre sua tribo (sociedade).

Nas tribos guaranis,² os ritos assinalam cada etapa da vida. Após o nascimento do filho, a incubação obriga o pai a permanecer praticamente ocioso em sua rede durante duas longas semanas, sem que o filho, na maioria das vezes considerado a reencarnação de um ancestral morto, possa ser objeto de represálias por parte dos espíritos da caça, das árvores, etc. A iniciação, destinada a integrar definitivamente os adolescentes na

2 O objetivo dos jesuítas, ao chegarem ao Brasil, era fazer com que os gentios se convertessem à religião católica. Por terem dificuldades com algumas tribos mais hostis, enveredaram pelos sertões até chegar no Paraguai para trazer os guaranis, também chamados de carijós, por terem fama de serem mais “dóceis” e de fácil aceitação da catequização.

comunidade, é muito rigorosa para as meninas; para os meninos, é o momento de receber os adornos da idade adulta, principalmente a pequena haste de madeira que transpassa o lábio inferior.

Os povos indígenas da América Latina, principalmente os guaranis, assemelham-se com o povo azande³ em sua maneira de acreditar nos infortúnios, na magia e nos seus efeitos. A doença e a morte não são consideradas naturais. De um modo geral, um doente é sempre uma vítima que teve a alma roubada ou o corpo envenenado por elementos perturbadores. Sempre se apela ao xamã, que, pela absorção de mate, a bebida mágica, pela comunicação com os espíritos, pela interpretação dos sonhos, pela força de seus encantamentos, descobre o espírito raptor, persegue-o e consegue retomar-lhe a alma e devolvê-la ao paciente. Da mesma forma, ele descobre os elementos perturbadores: suga a parte do corpo atingida pelo mal e, em seguida, expele pela boca um pedregulho, um cabelo, um inseto ou qualquer objeto pequeno.

Um outro método consiste em soprar com vigor o doente para transmitir-lhe sua força, dotando-o, igualmente, de um grande poder. "Homem-medicina", o xamã aparece como único especialista da tribo. É regiamente pago e, se o paciente for avaro, a cura não se conclui. Observemos que esse poder confere naturalmente ao xamã uma autoridade moral e penal importante, pois ele leva o paciente a confessar as violações das regras tradicionais e tudo que pode suscitar a cólera dos espíritos, como, por exemplo, o fato de ter excedido no abate de animais. Assim, ele revela o inimigo que, por intermédio de um feiticeiro, recorre ao auxílio dos espíritos para perpetrar seus delitos.

3 Segundo Evans-Pritchard (1978, p. 56), os valores que regulam a conduta humana estão ligados às crenças em bruxarias, as quais fornecem aos azandes uma filosofia natural, que explica as relações entre os homens e os infortúnios.

Os feiticeiros gozam dos mesmos poderes que os xamãs, mas são utilizados para fazer o mal e agem de maneira furtiva. Quando descobertos, são condenados à morte. Os mais nefastos são os “coveiros” e os “amortalhadores”; eles roubam, daqueles a quem querem incomodar, restos de comida ou um objeto familiar e o enterram em sua habitação. De acordo com o testemunho dos primeiros missionários, a vítima morre após alguns dias, esquelética e tísica, com as entranhas podres. Normalmente, a feitiçaria é atribuída a uma tribo vizinha e é motivo de guerra.

Segundo Haubert (1990) os indígenas não adoram espíritos, nem lhes dirigem preces ou os veneram, apenas buscam agir sobre as forças sobrenaturais através de encantamentos e de danças mágicas. Ao pajé cabe organizar as festas e as cerimônias mágico-religiosas que norteiam a vida social e agrícola dos guaranis; as festas são sempre acompanhadas de bebedeiras e constituem normalmente a ocasião de se esclarecerem todas as querelas. Também ao xamã cabe a condução das danças, principalmente a da colheita. Algumas podem ser profanas, mas a maioria delas tem um significado e uma força mágica. Os homens dançam tocando a maracá, que é uma cabeça oca, fixada numa haste de madeira, que se enche de pedregulhos e caroços de frutas, geralmente ornada com plumas de aves. Cada chefe de família possui uma maracá, à qual dedica todos os cuidados e a faz falar, ou melhor, faz falar as almas dos ancestrais e os espíritos dos quais ela é a morada. O xamã é também o melhor intérprete do som das maracás. Através desse som ou mediante o vôo ou o canto dos pássaros, o movimento dos vermes, a andadura dos lagartos, ele prediz o futuro. Também revela as disposições dos inimigos e garante o sucesso das expedições guerreiras, jamais empreendidas sem que ele antes anuncie a vitória; tem o poder sobre os elementos, a chuva, as colheitas e a própria vida, portanto, sobre seus concidadãos, organizando a vida social.

Haubert (ibid.) ainda afirma que, dos vários rituais indígenas, o que mais atraiu a atenção dos europeus foi o da antro-

pofofia. Provavelmente surgido em função da época de guerras, o ritual estava muito longe da selvageria, sendo antes uma homenagem à coragem do adversário batido em combate. Os guerreiros que caíam prisioneiros recebiam um colar de algodão e, em alguns casos, suas mãos eram atadas ao colar. Antes de entrar na aldeia, recebiam tratamento especial: tinham o cabelo cortado e ganhavam cocares das melhores penas. Na entrada, eram saudados por todos com gritos.

A vida do prisioneiro não era difícil. Ofereciam-lhe uma mulher que lhe garantia a alimentação e com quem dividia a rede. Embora proibido de deixar a aldeia, podia andar por onde quisesse e conversar com todos. Muitas vezes, tinha filhos com as mulheres que lhe haviam sido destinadas. A estas, na hora do sacrifício, cabiam várias providências, como preparar as vasilhas e as bebidas do grande evento. Enquanto isso, os homens tratavam de espalhar a notícia, convidando membros importantes de outras tribos.

A cerimônia durava vários dias. No primeiro, o prisioneiro recebia uma corda de algodão especial e era conduzido ao terreiro, onde lhe pintavam todo o corpo. No segundo e no terceiro dias realizavam-se danças em torno da grande figura. No quarto, ele era levado logo cedo para um banho, e só então começava o sacrifício propriamente dito. Sua coragem era testada durante todo o tempo e se esperava que demonstrasse altivez para merecer morte tão importante. No quinto dia consumava-se o sacrifício. Pela manhã, a mulher se despedia e ia chorar em sua oca. Toda a preparação ritual, incluindo as danças e os cantos, chegava ao fim. Armado de borduna, um guerreiro valente o abatia. Se caísse de costas, era sinal de que o matador iria morrer; de bruços, que a tribo teria grande futuro. Então, seus restos eram levados para o lado de uma fogueira. Algumas partes do corpo eram comidas cruas; outras, mais nobres, moqueadas e guardadas.

Muitas características da cultura dos guaranis são comuns à maioria dos índios da América tropical, sendo, portanto, encontradas em outros grupos evangelizados pelos jesuítas. Desde o início, os europeus espantaram-se com o imenso conhecimento que os índios da floresta tropical tinham das propriedades e dos usos farmacêuticos das plantas. Vindos de uma sociedade que mal começava a dominar com eficácia as fórmulas medicinais, os recém-chegados transformaram esse espanto em crítica. Embora confiassem em compostos pseudoterapêuticos de ervas européias, não podiam acreditar nas prescrições indígenas, que eram mais simples e se baseavam em um número muito maior de espécies.⁴

Os índios aperfeiçoaram remédios e drogas de todos os tipos. Eméticos (a ipecacuanha é o mais conhecido), purgantes (salsaparrilha, batata-de-purga, látex de ficus, entre outros), controladores de distúrbios gástricos, bálsamos cicatrizadores (jaborandi, por exemplo), adstringentes (cambará), anti-hemorragicos, colírios, anti-térmicos (sobretudo a quinina), anti-diarreicos, antídotos, sedativos, afrodisíacos, anticoncepcionais, anestésicos, etc.

Segundo Evans-Pritchard (1978), o elemento homeopático é evidenciado em muitos ritos mágicos e na maior parte de maneira médica. A farmacopéia indígena incluía também drogas cerimoniais, algumas das quais tiveram seu uso difundido

4 O tempo encarregou-se de mostrar a importância desse imenso conhecimento prático. Cerca de três quartos de todas as drogas medicinais de origem vegetal hoje conhecidas provêm de fórmulas aperfeiçoadas pelos índios. Somente no século XX esse gigantesco cabedal foi reconhecido, ainda que por vias transversas. Os laboratórios farmacêuticos de todo o mundo conduzem pesquisas a partir de plantas ainda usadas pelos poucos índios que sobreviveram ao massacre do contato civilizatório. Com exceção de algumas rubiáceas, não há nenhuma espécie empregada na moderna farmacopéia cujas propriedades não eram conhecidas pelos índios – pelo contrário, há muitas espécies cujo uso é conhecido pelos indígenas e que permanecem desconhecidas pelos ocidentais.

no mundo ocidental; o tabaco e a coca são as mais conhecidas, embora outras fossem empregadas. Os índios conheciam também uma grande variedade de venenos, entre eles o curare e o timbó, além de tônicos e estimulantes, como, por exemplo, o guaraná e a erva-mate, que acabaram fazendo parte da dieta ocidental.

A conquista espiritual do selvagem

Na Idade Média, a fome era uma constante na Europa e a existência de seus habitantes organizava-se segundo um ritmo determinado pelas estações. Era preciso aproveitar os poucos meses quentes para plantar e colher, guardando o máximo para enfrentar o duro inverno. Daí a necessidade de se aproveitar ao máximo a terra para o cultivo de alimentos, o que nem sempre era feito com sucesso. Nos períodos de safras ruins, a comida não era suficiente para todos e a fome ceifava os mais fracos.

Contra essa realidade, sobrevivia quem trabalhava e acumulava. Construir silos e casas sólidas como elementos de resistência era vital. Somente a partir do século XV, quando a grande epidemia de peste negra matou um quarto dos europeus, a fome deixou de ser uma ameaça constante. Ao mesmo tempo, empreenderam-se esforços para amenizar a rudeza da vida. Um dos grandes motores da expansão européia foi a busca de especiarias que tornassem menos ruim o gosto da comida no inverno.

Fausto (2001) coloca que os europeus que chegaram à América do Sul encontraram uma realidade oposta. Os índios viviam em contato permanente com a floresta tropical. Havia uma imensa variedade de espécies e uma enorme dificuldade natural para cultivos uniformes, para os quais sempre surgiam infinitos predadores, e, para sua conservação, era quase impensável estocar produtos no clima quente. Observar a natureza e conhecer os hábitos dos animais e as características das plantas era muito mais importante que a tentativa de guardar comida

por um longo tempo. No decorrer do tempo, a vida na floresta tropical acabou tendo, para os índios, um sentido muito diverso daquele que animava a vida dos europeus. Dessas observações saía o conhecimento para se obter o grosso dos alimentos. Somente algumas espécies muito favoráveis, como a mandioca, eram cultivadas em maior escala. Ainda assim, mesmo sem serem especialistas em agricultura, os índios aperfeiçoaram o cultivo de muitas plantas.

Mais que um estabelecimento sólido, era preciso seguir os ditames da natureza: mudar-se quando diminuía a fertilidade do solo (o que acontecia em poucos anos nas áreas cultiváveis, pois elas eram abertas por queimadas), buscar novos territórios de caça, colocar as armadilhas no lugar certo, saber onde estavam os vários peixes em cada época do ano. Do cruzamento de todas essas informações vinham as decisões básicas que afetavam o destino da tribo.

O mesmo Fausto (2001) diz que nesse cenário de flexibilidade, pouco adiantava construir grandes casas. Melhor era fazer aquelas que se pudesse abandonar sem problemas e seguir a direção da natureza. Também não havia por que concentrar esforços acumulando bens de qualquer tipo. Quase todos os índios tinham muito tempo livre, que era empregado em seus ricos rituais e suas festas. Esse modo de aproveitar o tempo era quase uma necessidade numa região onde se tornara mais prudente seguir o ritmo da natureza do que lutar contra ela.

Esse sentido da vida foi inteiramente incompreendido pelos europeus, que, havia séculos, dependiam da acumulação de bens para sobreviver aos rigores da natureza setentrional. Em vez de adequado, foi entendido como “primitivo” pela quase totalidade dos primeiros europeus que por aqui chegaram. Mesmo depois que aprenderam a tomar banho, alimentar-se dos frutos da floresta e ter filhos com as índias, essa impressão permaneceu e se consolidou.

A conquista espiritual dos primitivos ou dos selvagens, ou uma forma de melhor analisar os povos pagãos, consistiu em aprender primeiramente sua cultura para, a partir dela, começar a embutir novos hábitos e costumes. A cristianização iniciou-se no momento em que os índios acreditaram na idéia de que precisavam ser salvos, pois, segundo alguns jesuítas, seus costumes não passavam de pecados e, por isso, deviam ser aniquilados, de certa forma instantaneamente, pela graça do batismo. Porém, os selvagens recebiam o batismo e logo que o missionário ia embora, eles voltavam aos costumes ancestrais. Mesmo aqueles que receberam os jesuítas de forma calorosa ofereceram-lhes pouco depois uma morte gloriosa. Segundo Londoño (1996, p. 61):

[...] obrigou os missionários, em particular os jesuítas, a tentar conhecer suas noções religiosas, e interpretá-las a partir dos seus referenciais cristãos. No entanto, como aconteceu lá nas Índias espanholas, a introdução do sagrado cristão exigia o desconhecimento do sagrado existente. De forma ainda mais clara, coerente com o maniqueísmo que caracterizava o cristianismo que chegava, as crenças e práticas existentes foram interpretadas como evidentes manifestações da presença do demônio nas terras brasileiras.

Para Haubert (1990), pouco a pouco, os indígenas são levados igualmente a passar pelas águas do batismo. Começam com a submissão de uma tribo até conquistarem a fé católica, muitas vezes batizam as crianças doentes para subtraí-las à danação eterna. Para o batismo, admitem apenas alguns adultos, esperando que os outros comprovem uma vontade firme e uma instrução suficiente. Para isso, é necessário que os missionários dispensem constantemente seus cuidados e sua vigilância; é preciso estabelecer-se entre eles. A fixação dos índios em comunidades é a forma de reconduzi-los à fé cristã e à vida vigiada, também desejada pela coroa e pelo colonato.

A criação de reduções foi a forma estratégica para desenvolver e acompanhar a colonização e a conquista espiritual. Os missionários trataram de dissipar todos os temores, não frustrar as esperanças e despertar a estima dos bárbaros pela religião cristã, mostrando-lhes que seu Deus é, antes de tudo, amor.

Assim, anunciaram a boa nova aos habitantes sadios, apressando-se em visitar os doentes, lavando e tratando os ferimentos, administrando poções e chegando até a limpar as choupanas. Era recomendável adquirir, antes da partida para guerras ou caça, algumas noções de medicina e de cirurgia, e levar um bom estojo de medicamentos, mas também era preciso tocar o doente com a cruz ou com as imagens de piedade, pois os meios dos homens são frágeis. Aliás, os pagãos também acreditavam nisso e, se o jesuíta conseguisse alguma cura prodigiosa, não deixavam de considerá-lo um grande xamã.

Os novos xamãs

Segundo Haubert (1990), desde as primeiras instruções do padre Diego de Torres,⁵ foi lembrado aos missionários que eles devem, antes de qualquer coisa, obter a familiaridade e a comunicação com Deus. Isso só pode ser feito, por um lado, adequando-se escrupulosamente às regras editadas pela Igreja e, por outro, seguindo Santo Inácio e seus sucessores. Não deve haver falha na prece, na preparação da missa, nas graças, nos exames de consciência e na leitura espiritual, de preferência feita em comum e versando sobre as regras, as instruções e a atividade da companhia.

Para Monteiro (1994), ao implementar um projeto de aldeamento, os jesuítas procuraram oferecer, através da reestru-

5 O padre Diego Torres teve a incumbência de orientar os missionários jesuítas do atual Paraguai. Tinha como preocupação salientar a relação constante com Deus, disseminar a fé católica e se proteger da depravação dos nativos.

turação das sociedades indígenas, uma solução articulada para as questões da dominação e do trabalho escravo. Em princípio instituídos com a intenção de proteger as populações indígenas, aceleraram o processo de desintegração de suas comunidades. À medida que os jesuítas subordinaram novos grupos à sua administração, os aldeamentos tornaram-se concentrações improvisadas e instáveis de índios provenientes de sociedades distintas.

A vida exemplar dos jesuítas atraía o respeito dos pagãos, a ponto de eles acreditarem que só pela palavra poderiam ser conduzidos ao amor de Deus. A influência jesuítica era tão grande, principalmente nas reduções bem-sucedidas e desenvolvidas, que os pagãos investigavam, junto aos jesuítas, as possibilidades de conservarem alguns de seus costumes, como a bebida ancestral, cerveja de cevada. Percebe-se, assim, a troca de culturas, a euroculturação, que organizava as novas sociedades.

Os missionários podiam gozar de um grande prestígio, ser até objeto de uma atração quase mística, como, às vezes, acontecia entre os guaranis, mas seu Deus deixava-os indiferentes. Sob a pele de cristãos, os adultos viviam e se sentiam ainda como pagãos e, à menor ofensa contra os valores tradicionais, eles mostravam seu verdadeiro rosto. A maioria dos jesuítas concordava com a necessidade de se harmonizarem com eles e não atacar de frente seus costumes, mas, quando possível, substituí-los.

Diante da impossibilidade de convencer os adultos das verdades da fé, dos hábitos e da moralidade, o único recurso dos missionários era, de fato, inculcar seus hábitos nas crianças. Sabe-se a importância que a Companhia de Jesus dava à formação de almas jovens. Desde a chegada dos missionários a um povoado, todo o esforço de sua política e de seu apostolado visava adquirir o controle absoluto das crianças, pois elas seriam os cristãos do futuro e, portanto, poderiam influenciar os pagãos do presente.

Nas reduções, a grande dificuldade para a cristianização estava na poligamia, que alimentava a resistência dos caciques e era reforçada por alguns jesuítas, que só queriam conceder a consagração cristã, no momento do batismo, ao casamento mais antigo, o que só equivaleria a reconhecer como legítima a mulher mais velha.

A autoridade política e a fé religiosa eram aceitas num mesmo impulso. Era provando sua qualidade ou seu poder de chefe que o jesuíta conseguia encher as igrejas. Antes da evangelização, pela dignidade do chefe xamã, a autoridade política e a fé religiosa estavam misturadas num mesmo poder. Aqueles a quem os jesuítas chamavam de “magos”, os feiticeiros, eram naturalmente seus adversários mais obstinados e mais temíveis, porque eram inteligentes. Entre os selvagens, esse era um atributo propriamente demoníaco.

Haubert (1990) afirma que o contato direto entre jesuítas e indígenas em situações de cura de ferimentos através de tratamento, por noções de medicina, o tocar da cruz no doente, faz com que este acredite neste ato como mágico, e a cura torna-se simplesmente prodigiosa, digna de um grande xamã. O poder mágico pode ser exercido em outros campos, ao rezar para chover, ao resolver problemas com as outras tribos, mas, acima de tudo, reconheciam que os missionários eram seus protetores, sobretudo contra a dominação.

As dificuldades encontradas pelos missionários estão principalmente na concorrência aparente entre os jesuítas e os caciques (xamãs), pois estes, dotados anteriormente do poder central da aldeia (comunidade), passam a dividir seu prestígio e seus interesses entre os povos, porque, agora, os jesuítas são dotados dos mesmos poderes: controle social, medicina e libertação de males. De certa forma, aparentemente, fica difícil analisar quem conseguiu influenciar mais a cultura religiosa, os caciques ou os jesuítas, pois, para os nativos, os jesuítas não passavam de novos xamãs, apregoando uma nova religião que os conduziria a uma outra vida após a morte. Essa nova religião

possui um Deus que deve ser temido, que tudo vê, tudo sabe e está em todos os lugares e que, positivamente, possui poderes grandiosos, demonstrados através de seus discípulos (jesuítas), que podem conduzi-los a uma vida nova: organizada, controlada e produtiva.

O triunfo sobre a doença e sobre a morte tem sido, na tradição cristã, um dos claros sinais da ação misericordiosa e salvífica de Deus. As ressurreições, as curas, mostraram, desde a época dos Evangelhos, a nítida presença de Deus. Para os missionários do Brasil do século XVI não foi diferente. Para que a presença divina fosse totalmente inteligível para os índios e para os jesuítas da Europa, o poder divino sobre a doença e a morte deveria ficar em evidência. (Londoño, 1996, p. 70)

A verdadeira finalidade, o real interesse da Igreja ainda fica obscurecido, principalmente no que se refere ao sucesso ou ao insucesso em introduzir coercitivamente uma nova cultura – europeia – e desfazer uma outra – a indígena. Porém, é possível afirmar que o interesse político, econômico e religioso que justificou a colonização brasileira teve, em seu âmago, o choque com o desconhecido. A Igreja, por sua vez, buscou caminhos e voluntários com grande zelo apostólico para garantir a difusão cristã católica.

A Igreja parece-nos merecedora de um grande papel antropológico, pois conduziu a análise *a priori*, para no momento exato introduzir preceitos cristãos, morais, sociais e culturais de educação europeia. Seu sucesso dependeu da frieza ao lidar com a magia e tirar proveito dela, aproximando-a da religião católica. A magia, sendo o exercício humano em relação à ordem geral da natureza, ou seja, a relação direta com determinados poderes e através de técnicas específicas, controla forças ocultas e as usa para o bem ou para o mal através da prática da magia positiva (homeopática e contágio) e da magia negativa (tabu). Essa, por sua vez, está repleta de ritos, o que a aproxima da religião católica.

A Igreja sobressaiu-se com seus dogmas até ofuscar a mistura de culturas. Já no início, os jesuítas eram vistos como grandes xamãs pelos seus feitos e a confiança que os nativos depositavam neles assegurava seu domínio e o controle social. Entretanto, em todas as missões fundadas, é sobre os guaranis que os xamãs exerceram sua maior influência; muitas vezes, sendo os únicos chefes, tinham sua autoridade estendida por várias aldeias. Decerto, não eram padres, como acontecia entre os mojos, mas se outorgavam, às vezes, a qualidade de “deuses”. É provável que isso se devesse principalmente à mitologia dos guaranis e sua situação no mundo colonial.

Referências

- DURKHEIM, E. (2003). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FAUSTO, B. (2001). *História concisa do Brasil*. São Paulo, Edusp/Imprensa Oficial do Estado.
- FRAZER, J. (1982). *O Ramo de Ouro*. São Paulo, Círculo do Livro.
- HAUBERT, M. (1990). *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HOLANDA, S. B. (1994). *Visão do Paraíso*. São Paulo, Brasiliense.
- JORDÃO, M. F. (1964). *O Embu na História de São Paulo*. 2 ed. rev. e aum. São Paulo, Prefeitura do Embu.
- LEVY-BRUHL, L. (1947). *La Mentalité Primitive*. 14 ed. Paris, s.n.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. (1970). *A ciência do concreto. O pensamento selvagem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional/Edusp.
- LONDOÑO, F. T. (1996). “Introdução ao sagrado cristão nas crônicas sobre a cristianização do Brasil”. In: *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*. São Paulo, PUC-CRE/Olho d’Água.

MAUSS, M. (2001). *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva.
MONTEIRO, J. M. (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.

Recebido em novembro de 2005.

Aprovado em dezembro de 2005.

UMA REFLEXÃO SOBRE O ARQUÉTIPO DA GRANDE MÃE NO ÍCONE DE NOSSA SENHORA MÃE DO BOM CONSELHO

Reginaldo de Abreu Araujo da Silva
Mestrando em Ciências da Religião – PUC-SP
frregi@hotmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre o arquétipo da Grande Mãe, a partir da abordagem junguiana, analisando o quadro ou ícone de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho. O ponto de partida é a devoção dos frades da Ordem de Santo Agostinho, que administram o Santuario Maddona Del Buon Consiglio, em Genazzano, na Itália, e têm-na como Mãe especial de sua Ordem religiosa. Perscrutando as figuras da mãe e do filho, presentes no quadro, a reflexão recairá sobre elementos do arquétipo da Grande Mãe e do arquétipo da Criança, concluindo que essa obra religiosa está carregada de elementos da psique humana, entre os quais o encontro dialético do desejo de refúgio e aconchego com o desejo de luz e de consciência.

Palavras-chave: arquétipo; ícone; mãe; criança.

Abstract: The objective of this article is to think about the Great Mother archetype, in the Jungian approach, analyzing the painting or icon of Our Lady, Mother of Good Counsel. The point of departure is the devotion of Saint Augustine Order friars, who manage *Santuario Maddona Del Buon Consiglio*, in Genazzano, Italy, and have Her as special mother of their religious Order. We will scrutinize the figures of the mother and the son, present in the picture, in order to reflect on the elements of the Great Mother archetype and the Child archetype. We conclude that this religious masterpiece is fraught with elements of the human psyche, such as the dialectic meeting between the refuge and protection desire and the light and conscience desire.

Key-words: archetype; icon; mother; child.

Introdução

Este artigo visa fazer uma reflexão acerca do arquétipo da Grande Mãe, a partir da psicologia junguiana, analisando o quadro ou ícone de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho.

Esse título de Nossa Senhora tem a devoção difundida e cultivada na Igreja Católica, de modo especial pelos frades da Ordem de Santo Agostinho, os quais administram o Santuario Madonna Del Buon Consiglio, em Genazzano, na Itália, onde está a representação mundial dessa devoção, e têm-na como Mãe especial de sua Ordem.

Sua representação na arte católica é através da iconografia, ou seja, sua imagem é representada especificamente por um ícone ou um quadro, não havendo uma estátua, quadro esse que será o objeto de estudo desta reflexão e que será apresentado na página 49, permitindo a visualização dos aspectos e elementos estudados.

Por se tratar de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho, poderemos enveredar pela trilha da fé católica na Mãe e no Filho, o Menino Jesus, o que permitirá perceber a existência de características do arquétipo da Grande Mãe ou a Mãe Deusa ou o Grande Feminino, assim como do arquétipo da criança.

Como base da reflexão junguiana, serão adotadas as obras *História da origem da consciência* e *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*, ambas de Erich Neumann (1968, 1974), e o capítulo “A psicologia do arquétipo da criança” de Carl Gustav Jung (2003), na sua obra *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Para ajudar a elucidar os elementos do quadro, será utilizado o livro *Nossa Senhora do Bom Conselho*, do padre agostiniano Matias Boñar (1997).

Esperamos, assim, alcançar o objetivo de fazer a reflexão psicológica do elemento religioso.

Os frades agostinianos e Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho

Faremos uma reflexão junguiana sobre o ícone de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho, título pelo qual os frades da Ordem de Santo Agostinho têm uma devoção especial à Nossa Senhora.

A Ordem de Santo Agostinho, em seu *Calendarium Liturgicum pro Anno 2005* (Ordo Sancti Augustini, 2005, p. 5), refere-se em latim a *Beatae Mariae Virginis, Matris Boni Consilli*. Traduzindo esse título para o português, temos Nossa Senhora, Mãe do Bom Conselho. Assim, para os agostinianos, ela é a mãe da Ordem Agostiniana. E eles adotam essa mãe como a padroeira de muitas paróquias, conventos, colégios e mosteiros, utilizando sempre as referências de Mãe e de Bom Conselho como pontos-chave de sua devoção. No *Catalogus Ordinis Sancti Augustini (O.S.A.)*, encontramos todas as denominações e sua localização. Por exemplo, em Suffolk, Reino Unido, há o mosteiro de Clare – Mother of Good Counsel Priory (Priorado Mãe do Bom Conselho em Clare); em St. Clair, na Austrália, há o Mother of Good Counsel Priory (Priorado Mãe do Bom Conselho em St. Clair); em Laguna, nas Filipinas, há a Mother of Good Counsel Parish (Paróquia Mãe do Bom Conselho), em Los Angeles, nos Estados Unidos, há a Our Mother of Good Counsel Parish (Paróquia Nossa Mãe do Bom Conselho); em Genazzano, na Itália, há o Santuário Madonna Del Buon Consiglio (Santuário Nossa Senhora do Bom Conselho); na Cidade do México há a Iglesia Nuestra Señora Del Buen Consejo (Nossa Senhora do Bom Conselho); em Madri, na Espanha, há Colegio Nuestra Señora del Buen Consejo (Colégio Nossa Senhora do Bom Conselho); em Paceville, em Malta, há o Our Lady of Good Counsel Priory (Priorado Nossa Senhora do Bom Conselho); em Ondo State, na Nigéria, há o Our Lady of Good Counsel Priory (Priorado Nossa Senhora do Bom Conselho); em São Paulo, no bairro de Vila Mariana, há a Residência Vicarial Nossa Senhora do Bom

Conselho, no Belenzinho, há o Seminário Mãe do Bom Conselho, no Jardim Andaraí, há a Comunidade Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho e a Obra Social Mãe do Bom Conselho (cf. Prevost Osa, 2005).

Podemos constatar, com todos esses exemplos, que a devoção agostiniana é mundial e que Nossa Senhora é invocada como aquela mãe que dá o bom conselho aos agostinianos e estes demonstram se sentirem filhos da Mãe do Bom Conselho.

Partindo dessa observação, vamos refletir sobre quais aspectos da Grande Mãe podemos encontrar no ícone dessa Nossa Senhora a partir de uma leitura junguiana.

História

Com base no livro *Nossa Senhora do Bom Conselho*, do padre agostiniano Matias Boñar (1997), espanhol que trabalhou muitos anos em São Paulo, constatamos que o dia festivo de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho é 26 de abril, devido aos fatos relatados sobre os dias 25 e 26 de abril de 1467, em Genazzano, Itália.

Desde 1278, os religiosos agostinianos estão em Genazzano e, no dia 25 de abril de 1467, na festa do então padroeiro do lugar, o evangelista São Marcos, relata-se que

[...] à tarde, quando maior número de pessoas se concentrava nos arredores do templo dos Padres Agostinianos, começaram a se ouvir harmonias encantadoras. Uma nuvem luminosa irradiava resplendores mais brilhantes que o próprio sol. No foco central da nuvem, a atônita multidão pôde perceber uma Imagem fascinante da Rainha do Céu que, descendo majestosa e sorridente, vinha tomar posse daquele templo por Ela escolhido como sua morada. Sinos movidos por mãos invisíveis lançavam ao ar seus sons festivos saudando a celestial Senhora. [...] A partir desse insólito acontecimento, os Padres Agostinianos começaram a espalhar o culto a Nossa Senhora do Bom Conselho. A Virgem Maria é honrada com este título, pois é a Mãe de

Cristo, o qual é chamado por Isaías 9,5 'Admirável Conselheiro'. Ela viveu toda a sua vida sob a direção do 'Espírito de Conselho' e 'aderiu intimamente' ao divino 'Conselho'. [...] Foi cumulada por Deus dos dons do Espírito, entre os quais sobressai 'o espírito de Sabedoria' e o 'dom do Conselho'. A riqueza desses dons Ela comunica prazerosa aos filhos e discípulos, aconselhando-os que executem o que 'Cristo lhes mandar fazer'. (Boñar, 1997, pp. 3-5)

Desse modo, surgiu a imagem de Nossa Senhora como a Mãe do Bom Conselho, aquela que dá a todos o melhor conselho, isto é, fazer o que Cristo mandar, conforme capítulo 2, versículo 5 do Evangelho de João.¹

O Pe. Matias continua nos contando de onde veio a imagem que, segundo relatam, apareceu milagrosamente em Genazzano.

Os fiéis pensavam que a Imagem teria vindo do Céu. Mas, dias depois, dois peregrinos estrangeiros desvendaram o mistério. Eram dois albaneses que, fugindo da perseguição dos turcos, vinham da cidade de Escútari (Albânia) acompanhando a prodigiosa Imagem, que, pelo mesmo motivo, abandonara o Santuário onde ela era venerada. Os afortunados peregrinos vinham seguindo a Imagem atravessando rios, vales e montanhas, escalando alturas e cruzando precipícios, inclusive o mar Adriático, que passaram a pé firme sem experimentar fome, sede e fadiga. Chegando às portas da Cidade Eterna, a Imagem desapareceu de suas vistas. Foram dias de angústia à sua procura. Por fim, nasce o sol da esperança. Corre a notícia do que sucedera na cidade de Genazzano. Para lá se dirigem e constatarem ser a mesma encantadora Imagem que eles vinham seguindo. Caem de joelhos exultantes de felicidade e, com demonstrações de extraordinária emoção, narram ao povo estupefato as maravilhas de sua divina Rainha. Agora, lá estão eles para cantar um hino de louvor e agradecimento às misericórdias de Maria. Infelizes as almas que se fazem credoras do abandono de tão carinhosa Mãe! (Ibid., p. 6)

1 Todas as citações e referências aos textos bíblicos estão em *Bíblia Sagrada* (1990).

A imagem de que fala o Pe. Matias é o ícone que vamos analisar. Esse ícone é um quadro cuja cópia chegou ao Brasil em 1785 pelas mãos do padre jesuíta José de Campos Lara, que voltava da Itália.

Estando no porto de Civita Vecchia, à espera de um navio, apresentou-se-lhe um jovem desconhecido, dizendo: 'Naquele navio que aparece ao longo, você poderá viajar; leve consigo este quadro com a imagem de Nossa Senhora do Bom Conselho. No lugar onde for venerada esta Imagem, terá início de novo a Companhia de Jesus.' Com tão rico presente, o Pe. Lara viajou até o Rio de Janeiro [...] dirigindo-se, em seguida, para a cidade de Itu (SP), lugar de sua residência. [...] Em 1867, os Padres Jesuítas fundaram nessa cidade de Itu o Colégio São Luís, sendo nele venerada a Imagem de Nossa Senhora do Bom Conselho até o ano de 1917, época em que, ao trasladar o Colégio para a cidade de São Paulo, na Av. Paulista, quiseram que também aqui a bendita Imagem ocupasse um lugar de destaque. [...] em 1899, chegavam ao Brasil os primeiros Religiosos Agostinianos e, posteriormente, novos grupos de Padres e Religiosas da mesma Ordem contribuíram para maior divulgação da devoção à Nossa Senhora do Bom Conselho, no Brasil. (Boñar, 1997, pp. 6-7)

A seguir, podemos observar o ícone da Mãe do Bom Conselho, conforme a capa do Livro do Pe. Matias Boñar:



NOSSA SENHORA MÃE DO BOM CONSELHO

O arquétipo da Grande Mãe e o ícone de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho

Comparando os nossos estudos do arquétipo da Grande Mãe em Erich Neumann e do arquétipo da Criança em C. G. Jung com as definições do Pe. Boñar acerca do quadro de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho, podemos fazer uma profunda reflexão junguiana.

O Pe. Boñar diz que na imagem “contemplamos a Mãe e o Filho intimamente unidos. Maria segura o Filho com ambas as mãos. [...] É para nós que Ela cuida dele. Protege e envolve o Filho nas dobras de seu manto” (1997, pp. 7-8).

Aqui já começamos a vislumbrar o arquétipo da Grande Mãe, pois lembramos o que diz Neumann: “Tudo o que é grande e envolvente e que contém, circunda, envolve, protege, preserva e nutre qualquer coisa pequena pertence ao reino maternal primordial” (1968, p. 31). Em Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho, vemos esse envolvimento, essa proteção, como afirma o Pe. Boñar. Ela faz vislumbrar esse reino maternal primordial e, nas palavras do Pe. Boñar, citadas acima, são infelizes aqueles que acreditam estar abandonados de tão carinhosa Mãe.

Observando o quadro, vemos ainda esse aspecto do refúgio no colo da Mãe assim como percebemos o ego infantil.

Que admirável! Jesus se apóia em Maria e se refugia no seu Imaculado Coração. É o fruto na árvore que o deu ao mundo. Deus, que sustenta o mundo, descansa no colo de Maria e se acolhe sob seu manto. [...] Isso há de inspirar-me ilimitada confiança porque é Mãe onipotente por graça, é sustento de minha fraqueza, é refúgio e asilo dos pecadores. (Boñar, 1997, p. 9)

Neumann diz que o homem vivencia o ego infantil quando “envolto e sustentado pela grande Mãe Natureza, embalado nos seus braços, o homem é entregue a ela para o bem ou para o mal” (1968, p. 31).

Na relação da mãe e da criança que vemos no quadro da Mãe do Bom Conselho, podemos encontrar o estágio da uroburos maternal que

[...] se caracteriza pela relação entre a criança pequena e a mãe que alimenta, mas é, ao mesmo tempo, um período histórico em que a dependência do homem com relação à terra e à natureza alcança o auge. Ligada a ambos os aspectos, há a dependência do ego e da consciência diante do inconsciente, cuja predominância determina esse estágio da existência. (Ibid., 1968, p. 50)

Encontramos, também, na Mãe do Bom Conselho, a identidade da personalidade feminina com o corpo-vaso: o recipiente

onde se forma a vida. Podemos perceber que Nossa Senhora é o vaso que preserva, contém e protege, comparando com as definições de Neumann. Nossa Senhora tem

[...] as funções básicas do Feminino – a quem cabe nutrir, dar calor, proteger, amparar, sem mencionar as funções do dar vida e do parir [...]. O Feminino parece ter essa ‘grandeza’ porque aquilo que é contido, protegido e nutrido, que recebe calor e amparo, é sempre o pequenino, o desamparado e o dependente, completamente à mercê do Grande Feminino. (Neumann, 1974, p. 49)

Ainda segundo Neumann, no simbolismo do ventre-vaso há a função de conter. E o pequenino está contido. O estar contido pode ser também simbolizado pelos seguintes exemplos: ninho, berço, leito, navio, carroça, esquiife. E o caráter vaso do feminino pode ser simbolizado por vestimentas, tais como a camisa, o vestido, o casaco, o véu (cf. 1974, pp. 50-51).

Observando atentamente o quadro da Mãe do Bom Conselho, vemos que a mãe “protege e envolve o Filho nas dobras de seu manto” (Boñar, 1997, p. 8). Essa é uma caracterização do estar contido do Filho Jesus no ninho do manto da mãe e também esse manto simboliza o caráter vaso do feminino de que fala Neumann, assim como o véu, que na imagem “cobre a cabeça da Mãe e continua a envolver o Filho” (ibid., p. 8).

Outra característica do arquétipo da Grande Mãe que podemos perceber no ícone é o que Neumann chama de incesto urobórico. O Pe. Boñar chama a atenção para o fato de que estão “Mãe e Filho estreitamente unidos. [...] As pulsações do Coração da Mãe são um eco das pulsações do Filho. Ambos funcionam no mesmo ritmo, em perfeita sintonia” (ibid., p. 11). Essa estreita união remete à compreensão de que o incesto urobórico vem a ser

[...] uma forma de penetração na mãe, de união com ela, contrastando com outras formas de incesto posteriores. [...] é um

deixar-se tomar passivamente, um submergir no pleroma, um perecer no oceano do gozo e morrer no amor. [...] O incesto que chamamos de urobórico é o abandono de si mesmo e o regresso. É a forma de incesto do ego infantil, que ainda se acha muito próximo da mãe e ainda não encontrou a si mesmo. (Neumann, 1968, pp. 32-33)

No ícone da Mãe do Bom Conselho temos, ao lado do arquétipo da Grande Mãe, o arquétipo da Criança, representado pelo Menino Jesus, arquétipo que indica a condição de futuro, de tornar-se. Para Jung, a “criança significa algo que se desenvolve rumo à autonomia. Ela não pode tornar-se sem desligar-se da origem: o abandono é pois uma condição necessária, não apenas um fenômeno secundário”. Para tal, é necessário “um símbolo que lhe mostre a exigência do desligamento da origem” (2003, p. 169). Mas, enquanto esse desligamento não acontece, enquanto esse símbolo não aparece,

[...] a ‘criança’ permanece uma projeção mitológica que exige uma repetição pelo culto e uma renovação ritual. O Menino Jesus, por exemplo, permanece uma necessidade cultural, enquanto a maioria das pessoas ainda é incapaz de realizar psicologicamente a frase bíblica: ‘A não ser que vos torneis como as criancinhas’. (Ibid., p. 169)

O arquétipo da criança no Menino Jesus mantém a sua característica cultural também porque, como diz Jung, esse arquétipo “expressa a totalidade do ser humano. Ela [a criança] é tudo o que é abandonado, exposto e ao mesmo tempo o divinamente poderoso, o começo insignificante e incerto e o fim triunfante” (ibid., p. 178).

O Menino Jesus lembra o limite humano, pois é homem, e, ao mesmo tempo, lembra o infinito de Deus, pois é Deus. Isto é que permite a sua imagem de eterna criança, apresentada no ícone, pois, para Jung,

[...] a 'eterna criança' no homem é uma experiência indescritível, uma incongruência, uma desvantagem e uma prerrogativa divina, um imponderável que constitui o valor ou desvalor último de uma personalidade. (Jung, 2003, p. 179)

Voltando a contemplar o ícone do ponto de vista do arquétipo da Grande Mãe, somos incentivados pelo Pe. Boñar a nos dar conta de que há um desejo de acesso à luz, pois há uma luz que envolve o rosto de Nossa Senhora "e quem é iluminado por estes raios torna-se sinal de luz para os homens" (1997, p. 10).

A luz no rosto da mãe é o sinal de que há um desejo, um impulso de consciência, pois, como nos diz Neumann, "a luz e a consciência andam juntas" (1968, p. 36). Assim, esse quadro que apresenta a mãe tão natural com seu filho nos braços remete-nos à evolução que há em direção à consciência que é "não natural na natureza" (ibid., p. 32).

A prece do Pe. Boñar perante o quadro da Mãe do Bom Conselho, pedindo-lhe "Ó Mãe, que eu saiba escutar os reclamos de minha consciência[...]" (1997, p. 12) configura mais intensamente a busca da consciência, o apelo para que se comece a experimentar a consciência.

Dissemos acima que os frades agostinianos têm explicitamente a mãe espiritual na Mãe do Bom Conselho, por isso dirigem a ela preces, pedidos de intercessões, fazem-lhe homenagens, dedicando-lhe suas igrejas e obras. São frades da Igreja Católica que, por tradições antigas, cultivam a permanência do hábito religioso, isto é, uma vestimenta em forma de vestido e que tem como complemento uma correia com a qual são cingidos, conforme se pode constatar no artigo 59 do capítulo IV da 2ª. parte da Regra e Constituições da Ordem de Santo Agostinho (União dos Agostinianos do Brasil, 2003). Segundo a lenda transmitida oralmente pelos frades, a correia é utilizada de longa data, pois Santa Mônica, a mãe de Santo Agostinho, teria tido um sonho com Nossa Senhora, que lhe entregara um hábito com uma correia e lhe dissera que seu filho, Agostinho, se converteria

e utilizaria aquele hábito com a correia. Há aqui um duplo aspecto de ligação forte com o arquétipo da Grande Mãe, ou seja, a vestimenta com a correia se originam com base num sonho com a Mãe, Nossa Senhora, e a vestimenta é característica dos homens que se castram “por causa do Reino do Céu”, conforme o capítulo 19, versículo 12c do Evangelho de Mateus e conforme também o artigo 61 do capítulo IV da 2ª parte da Regra e Constituições da Ordem de Santo Agostinho (União dos Agostinianos do Brasil, 2003). Essa castração, hoje simbólica, é explicada por Neumann como a dos jovens que personificam a primavera e que “pertencem à Grande Mãe, são os seus servos, a sua propriedade, porque são os seus filhos e a sua geração”. Neumann diz que “os eunucos são os ministros e sacerdotes eleitos da grande Mãe Deusa. São os que sacrificaram a ela o que é para ela o mais importante – o falo” (1968, p. 56). Neumann também nos explica que no culto da Grande Mãe “a castração é uma forma de destinação do portador do falo, o jovem deus” (ibid., p. 59).

O aspecto da vestimenta em forma de vestido lembra o uso de roupas femininas, “que é preservado nas vestes dos padres católicos de hoje” no qual “o sacrifício é levado ao ponto da identificação com a Grande Mãe” (ibid., p. 60).

Porém, é preciso lembrar aqui que, em nossos dias e em nossa sociedade patriarcal, devido à crescente autoconscientização e ao fortalecimento da masculinidade, a identificação com a Grande Mãe sofre uma passagem para o segundo plano (cf. Neumann, 1968, p. 82), gerando nos seres humanos a angústia do vazio dessa identificação. Daí valores vitais aos seres humanos, como o afeto, o acolhimento, o amor, que acabam soterrados pela fragmentação gerada pelo patriarcado, precisam ser resgatados pelo culto do Arquétipo do Feminino ou da Grande Mãe, o que, como pudemos ver, é possibilitado pela contemplação de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho.

Conclusão

Este artigo pretendeu refletir psicologicamente um símbolo religioso, que é o quadro de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho, objetivando detectar nele os elementos do arquétipo da Grande Mãe e do arquétipo da Criança, os quais são explicitados pela psicologia junguiana.

Pôde-se perceber nitidamente o vínculo entre os elementos psicológicos e uma produção artística religiosa. A Mãe do Bom Conselho é uma Grande Mãe. O Filho, o Menino Jesus, que, do ponto de vista da fé, é, ao mesmo tempo, o Deus do Universo e o menino nascido de Maria, permite ao ser humano ver-se no aconchego da Grande Mãe, embalado no ninho do Grande Feminino.

Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho, que é vista pelos frades agostinianos como Mãe, pôde ser compreendida claramente como o Grande Feminino, como vimos, pois toda a representação do seu corpo, isto é, seus braços, seu colo, seu olhar, tudo denota os aspectos da Grande Mãe que protege, acolhe e nutre o Filho. Também os detalhes de suas vestes completam essa compreensão.

Ficou claro que ao produzir a imagem da Mãe do Bom Conselho, a fé católica deixou revelar conteúdos da psique humana, explicitando a constituição do arquétipo do feminino e, ao mesmo, do ser humano que se revela desejoso do aconchego da Grande Mãe, desejo expresso na figura do Menino.

Além disso, pôde-se perceber o desejo humano de chegar à consciência pela luz expressa no rosto da Mãe. Há a idéia do aconchego, do nutrir-se da Grande Mãe, e há também o desejo da consciência.

A figura de Nossa Senhora Mãe do Bom Conselho é uma oportunidade para que as pessoas se vejam, se aconcheguem. Por isso, sua devoção é tão difundida e aceita. Ao mesmo tempo, sua luz impele à consciência. Daí o encontro, que é intrínseco à natureza humana, do sentir-se aconchegado e do sentir-se impelido ao crescimento.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA (1990). São Paulo, Paulus.
- BOÑAROSA, Pe. M. (1997). *Nossa Senhora do Bom Conselho*. São Paulo, Loyola.
- JUNG, C. G. (2003). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, Vozes.
- NEUMANN, E. (1968). *História da origem da consciência*. São Paulo, Cultrix.
- ____ (1974). *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo, Cultrix.
- ORDO SANCTI AUGUSTINI. *Calendarium Liturgicum pro Anno 2005*. Roma, Curia Generalizia Agostiniana.
- PREVOSTOSA, P. R. F. (2005). *Catalogus Ordinis Sancti Augustini (O.S.A.)*. Romae, Curia Generalis Augustiniana.
- UNIÃO DOS AGOSTINIANOS DO BRASIL (2003). *Regra e Constituições da Ordem de Santo Agostinho*. Belo Horizonte, Gráfica e Editora O Lutador.

Recebido em novembro de 2005.

Aprovado em dezembro de 2005.

ÊXTASE E SOCIEDADE NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO¹

Fernando Cândido da Silva
Mestrando em História – Unesp/Assis
zecfer@yahoo.com.br

Resumo: O estudo visa discutir o componente extático da profecia em Mari e Israel. A partir da pesquisa socioantropológica de Lewis, procurar-se-á, nos documentos da Antigüidade, relacionar o êxtase com a realidade social que o gera, demonstrando como este promove, em alguns casos, os interesses de grupos “provincianos”.

Palavras-chave: êxtase; sociedade; Antigo Testamento; Mari.

Abstract: The study aims the discussion concerning the ecstatic component of the prophecy in Mari and Israel. Starting from the socio-anthropological research by Lewis, relating ecstasy with the social reality that generates it by demonstrating how it promotes, in some cases, the interests of “provincial” groups will be sought in the documents of Antiquity.

Key-words: ecstasy; society; Old Testament; Mari.

Este artigo tem por objetivo analisar o fenômeno profético *intuitivo* no antigo Oriente Próximo a partir de textos provenientes do Arquivo Real de Mari² (ARM) e do Antigo Testamento

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil.

² Mari é uma antiga cidade do século VIII a.C. formada por semitas ocidentais assentados no vale do Médio Eufrates. Em 1933, as escavações no Tell Hariri, sob a direção de A. Parrot, descobrem a antiga cidade, sendo achados 25.000 tabletes cuneiformes no palácio real de Zimri-Lim. Desses tabletes, 5.000 são cartas ao rei de Mari, escritas por governadores e outros funcionários de províncias vizinhas.

(AT). A escolha dessas fontes não é aleatória, uma vez que esse tipo de profecia, uma manifestação espontânea resultante de inspiração ou iniciativa divina, encontra-se melhor documentada nessas duas sociedades do Antigo Oriente.³

Ao analisar o material documental proposto, nota-se que o êxtase, entendido no sentido mais amplo da palavra,⁴ ou seja, como um estado psíquico excepcional, é um processo comum na busca de inspiração profética. Daí se enfatizar especialmente o componente extático da profecia intuitiva que, sem dúvida, trata-se de uma de suas mais problemáticas e complexas características (Malamat, 1987, p. 35).

É evidente que a natureza e o significado das experiências sobrenaturais dos profetas é, antes de tudo, uma questão psicológica (Eissfeldt, 1951, p. 134). Entretanto, acredita-se que essa perspectiva talvez não seja a mais adequada para uma aproximação da documentação de que se dispõe. Ademais, procura-se seguir a linha de trabalhos mais recentes, que, afastando-se da especulação sobre os estados mentais de cada profeta, propõe a articulação entre profecia e sociedade (Rogerson, 1995,

³ Os documentos que se referem ao fenômeno profético cananeu são demasiadamente lacunares para um estudo mais profundo do problema do êxtase. Mesmo assim, são importantes por evidenciarem a presença de extáticos já na antiga Canaã (Síria-Fenícia), podendo ser consultados em *Viagem de Wen-Amón para Fenícia* (Wilson, 1969, pp. 25-29) e *Zakir de Hamat e Luath* (Rosenthal, 1969, pp. 501-502). Há ainda fontes que revelam a presença de profetas “inspirados” entre os hititas. Veja o texto traduzido em Goetze (1969, p. 394). Nesse sentido, vale ressaltar a tese de Malamat: “o fenômeno profético intuitivo é característica de um particular *Kulturkreis* que se estende pelo Oeste, da Palestina/Síria para a Anatólia, até Mari, no Leste” (1998, p. 64).

⁴ Reconhece-se que a possessão não precisa, necessariamente, vir acompanhada de transe e abarca uma gama muito mais ampla de fenômenos (cf. Lewis, 1971, p. 51). Contudo, tendo em vista o objetivo deste artigo, não será necessário trabalhar com uma distinção entre possessão e transe. Ambos, em contextos religiosos, são chamados de “êxtase”.

p. 32). Por isso insiste-se nesse outro âmbito do êxtase religioso, enquanto ação social, ou melhor, enquanto “rebelião ritualizada contra as estruturas de poder da sociedade de que o profeta faz parte” (Blenkinsopp, 1996, p. 37).

Todavia, antes de tratar das teorias socioantropológicas⁵ a respeito do êxtase, deve-se lembrar que esse problema coloca ainda uma outra questão, a saber, a da natureza do profetismo israelita, já que se observa uma diferença entre os “profetas anteriores” e os “profetas clássicos”. Nos registros dos últimos, quase não se encontra referência explícita ao êxtase, com exceção, talvez, de Ezequiel. Significaria isso que o êxtase faz parte apenas de uma etapa primitiva no desenvolvimento do movimento profético em Israel e mesmo no Oriente Próximo?

De fato, não se pode fazer tal afirmação partindo dos textos bíblicos. Talvez, a ausência desse fenômeno nos profetas “clássicos” possa ser explicada por um preconceito dos redatores posteriores a esses textos e pela ausência de biografias detalhadas. Como se percebe em Nm 22,22-35, a historiografia bíblica ridiculariza a forma de expressão religiosa mais antiga. Assim, é preciso ter atenção e cuidado ao se trabalhar com esse tipo de fonte, isso porque, no que se refere à Bíblia, nunca se pode estar seguro de quanto contém de manipulação de informação e o quanto reflete de genuínas práticas sociais não corrompidas por controle editorial. Nesse sentido, mesmo a diferenciação extrema de “profetas escritores” e os *nebî'im*⁶ não se qualifica, uma

⁵ Utiliza-se aqui o termo “socioantropológico” devido à natureza do trabalho de Lewis (1971), que, afinal, é uma síntese de ambas as correntes das Ciências Sociais. O autor resgata material etnográfico para realizar uma sociologia do êxtase.

⁶ *Nebî'im*, “profetas” em hebraico. Usualmente, trata-se de grupos que são combatidos nos livros proféticos canônicos. Para um exame de textos tais como Mq 2,6-11; 3,5-8 e Is 28,7-13, em que o conflito se apresenta, cf. minha dissertação de mestrado defendida na Universidade Estadual Paulista: *Conflitos proféticos: a posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C.* (Silva, 2006, pp. 96-110; 124-131).

vez que não é possível estabelecer uma clara separação entre os dois grupos (Rendtorff, 1977, p. 509). Como se vê, afirmar que o êxtase religioso faz parte apenas de uma etapa da profecia refilete, na realidade, um axioma presente nos estudos do AT, e não uma análise acurada das fontes em seu conjunto.

É claro que, com essa perspectiva, não se pretende reduzir a profecia ao êxtase. Quer-se apenas compreender que esse é um elemento que também caracteriza o fenômeno profético. Como já dito, o êxtase não aparece muitas vezes com clareza nos textos proféticos a partir do século VIII a.C. (Amós, Oséias, Isaías e Miquéias), mas pode ser subentendido, afinal, o profeta é aquele que dramatiza sua mensagem; é, antes de tudo, um especialista religioso, não apenas um pregador de ética e moral. O próprio verbo *hitnabbe'*, que significa agir como profeta, exibir comportamento característico de um *nabi'*, pode fazer referência a esse comportamento distinto dos profetas em Israel, incluindo aí, provavelmente, o próprio êxtase (Wilson, 1987, p. 17). De qualquer maneira, é bem verdade que a maior parte das informações sobre o fenômeno extático se concentra nos livros bíblicos da História Deuteronomista (HD) e, portanto, é nessa documentação que o artigo se baseará.

Quanto à proposta de analisar os textos do ARM e do AT a partir de teorias socioantropológicas (em vez de psicológicas), pode-se obter bons resultados com a obra de Lewis, *Êxtase religioso*, posto que coloca questões inovadoras para se pensar as relações entre o êxtase e sua realidade social, contemplando-o não apenas como expressão religiosa, mas como fato social (1971, p. 21). Todavia, tem-se a plena noção de que a obra de Lewis e de outros antropólogos sociais sobre intermediários⁷ centrais e periféricos refere-se, essencialmente, a culturas orais. São necessários importantes ajustes antes de se aplicar a teoria de um

⁷ “Intermediário” pode ser um título alternativo para “profeta” compreendido como de pessoa de “ligação” entre o mundo divino e o mundo terreno.

conjunto de culturas a outro conjunto, ou seja, entender esses estudos, primeiramente, em seus próprios contextos, para, então, aplicá-los à Antigüidade (Wilson, 1984, p. 28).

Com isso, no lugar dos conceitos *central* e *periférico*, empregados por Lewis, prefere-se aqui utilizar *urbano* e *rural* ou *metrópole* e *província*, muito mais sustentáveis pelos dados fornecidos pela documentação. Afinal, o que é periférico e o que é central? O que e quem gera os valores sociais do grupo? Periférico em relação a que e a quem? Assim, não se deseja que o modelo teórico fornecido pelo trabalho de Lewis feche os ângulos da análise histórica. Daí o diálogo e o intercâmbio entre as hipóteses de trabalho – instigadas pela teoria – e a verificação empírica. Seguindo Lewis, contudo atento aos dados documentais, a proposta deste estudo é verificar como o êxtase garante visibilidade aos grupos situados na região rural, na província, distantes do pólo metropolitano de poder.

Ainda referente às questões metodológicas, é importante mencionar (i) as diferenças das fontes de Mari e do AT: a documentação existente sobre a adivinhação em Mari é de primeira mão, restrita a apenas um período, talvez os dez últimos anos do reinado de Zimri-Lim. Isso apresenta uma visão sincrônica do “profetismo” ocorrido na cidade mesopotâmica, uma vez que o situa apenas num ponto particular do tempo. Já a documentação bíblica passa por um lento e complexo processo literário, apresentando um quadro diacrônico, que traça o desenvolvimento do fenômeno profético em Israel ao longo dos séculos. Chama a atenção também (ii) o fato de todos os documentos “proféticos” de Mari se encontrarem nos arquivos reais diplomáticos do palácio, na Sala 115, explicando a tendência dos textos em auxiliar a política de Zimri-Lim (Malamat, 1998, pp. 61-63; Bouzon, 1991, p. 44). Quanto à distância no tempo e no espaço, (iii) Mari e Israel pertencem, em essência, a um mesmo meio cultural e é por isso que se analisa o fenômeno análogo do êxtase nessas duas sociedades, sobretudo tendo em vista o método

comparativo em larga escala empregado por Marc Bloch.⁸ Sobre essa questão, verifica-se que desde a publicação de seus primeiros tabletes, os textos de Mari são de interesse capital para os estudos do AT, ao contribuir para o esclarecimento de aspectos da história e da civilização do Antigo Oriente, incluindo o próprio povo bíblico (Coppens e Petitjean, 1969).

Mesmo com todas as flutuações terminológicas⁹ presentes tanto no ARM como no AT para as figuras “proféticas” de suas sociedades, opta-se pela análise de apenas duas figuras, que parecem levantar mais questões sobre o transe extático: o *muhhûm* e os *benê-hannebî’îm*. O primeiro é o grande personagem “profético” das cartas de Mari e seu grupo forma, provavelmente, como aponta Emanuel Bouzon, uma alta classe de funcionários dos cultos dos diferentes deuses (1991, p. 35). *Muhhûm* pode ser traduzido por “extático” e é similar na conotação e na forma à palavra hebraica *meshugga’*, que significa “possuí-do” e algumas vezes é utilizada como sinônimo de profeta.¹⁰ Esse dado, por si só, já é bastante revelador: o *muhhûm* (fem. *muhhutûm*) é aquele que recebe mensagens da divindade e, ao recebê-las, entra em transe extático, fica fora de si.¹¹ Já o

⁸ Em suas pesquisas, Marc Bloch não se limitava a um período histórico convencional. Em *Apologia da História* diz que “a única história verdadeira [...] é a história universal” (2001, p. 68). É principalmente com *Les Rois Thaumaturges*, publicado em 1924, que Bloch enfatiza a importância da história comparativa, que, além de demonstrar as similitudes, permite a constatação das diferenças.

⁹ Em Mari, além do *muhhûm*, a documentação demonstra o trabalho de outros especialistas religiosos (*apilu/apiltu*; *qabbatu* e *assinu*). No AT, verifica-se a presença do *nabî’*, *hôzeh*, *ro’eh* e *’ish ha’elohîm* que refletem as concepções particulares do narrador e, sobretudo, concepções próprias de uma região.

¹⁰ Cf. 2Rs 9,11; Jr 29,26; Os 9,7. No hebraico moderno, *meshugga’* pode ser utilizado com o significado de “louco”.

¹¹ O *muhhûm* é o adivinho extático mais atestado nos documentos babilônicos, sendo as cartas de Mari sua melhor fonte de informação.

título *benê-hannebí'im*, “filhos dos profetas”, revela, de forma mais ampla, a existência de comunidades proféticas atuando em Israel: são homens que vivem como agricultores e pastores, que, porém, se reúnem para “sessões” na escola de profetas (Zenger, 2003, p. 370; 2Rs 4,38-41; 6,1-7). Esse termo é atestado, mais precisamente, nas histórias de Elias e Eliseu e parece ter sido utilizado por certo período apenas no Norte de Israel (869-842 a.C.). Os “filhos dos profetas” fazem parte de um grupo profético hierarquizado e governado por um líder, que recebe o título de *'ab*, “pai”. Com a morte do líder, o título é transferido para outro profeta. O mais interessante, no entanto, é que a documentação parece apontar para uma inspiração extática coletiva desses grupos e para técnicas que levam ao êxtase.

Esclarecidas todas essas questões teórico-metodológicas preliminares (a saber, (i) os ajustes realizados na teoria antropológica visando a sua aplicação nos documentos da Antigüidade, (ii) as diferenças no tipo de documentação encontrada no AT e no ARM e, ainda (iii), a verificação de variados tipos de especialistas religiosos nessas sociedades), analisar-se-á o fenômeno do transe extático entre esses povos de origem semita partindo do caso específico do *muhhûm* em Mari e das comunidades proféticas em Israel.

No texto a seguir, uma das cartas enviadas a Zimri-Lim, rei de Mari, tem-se a menção de um oráculo feito por um *muhhûm*:

[...] Além disso, no dia em que eu enviei este meu tablete para meu senhor, um extático de Dagan veio a mim, e falou a mim como se segue: “O deus me enviou. Depressa, escreva ao rei, que sejam oferecidos sacrifícios mortuários ao espírito de Yahdun-Lim”. Isto é o que o extático me disse, e eu tenho escrito ao meu senhor. Que meu senhor faça o que parecer melhor a ele. (Roberts, 2002, p. 183 – n. 08)

Nessa carta, Kibri-Dagan, o governador de Terqa, escreve ao rei Zimri-Lim informando-lhe a respeito do oráculo de

Dagan a um *muhhûm*. Aqui, a mensagem de Dagan parece ter sido espontânea ao exigir do rei sacrifícios mortuários a Yahdun-Lim, seu pai. Nota-se como o adivinho legitima seu oráculo ao declarar que a mensagem não é sua, mas de Dagan: “O deus me enviou”.¹²

Uma outra carta que ajuda a revelar a importância do êxtase para a província de Terqa é a publicada por Roberts (2002, pp. 183-185 – n. 09):

Eu não tenho sido negligente colhendo a cevada do distrito e estocando-a no celeiro. Além do mais, quanto à construção do novo portão cedo, [...] o extático veio até mim/ou falou para mim e estando preocupado falou como se segue: “No trabalho do portão, ponha sua mão”. Agora, no dia em que eu enviei este meu tablete para meu senhor, este extático retornou a mim e falou como se segue a mim, e colocou isso fortemente para mim: “Se vocês não construírem aquele portão, uma calamidade acontecerá. Você não realizou nada”. Isso é o que o extático disse para mim, mas com a colheita, estou preocupado. Eu não posso virar meu pescoço. Se o senhor comanda, deixe vir um pouco de ajuda para mim, e [...].

Nesse tablete, infelizmente não tão bem conservado quanto o primeiro, Kibri-Dagan escreve para Zimri-Lim preocupado com a colheita e também com a construção de um novo portão que acaba de se iniciar. Entretanto, pelo que parece, a mão-de-obra é pequena e por isso a construção caminha lentamente. A inserção do *muhhûm* nesse texto é importante: não se sabe que deus representa e, mesmo assim, é possível observar a força que possuem suas palavras. Após seu oráculo, a carta é enviada ao rei, talvez esperando uma providência quanto a esse assunto, quem sabe o envio de ajuda para a construção do portão. Se for

¹² Expressões semelhantes são utilizadas pelos profetas bíblicos, ao introduzirem seus ditos com a fórmula do dito de mensageiro: *koh 'amar yhwh*, “assim diz Iahweh”; *ne'um yhwh*, “oráculo de Iahweh”. Cf., entre muitos outros casos, Am 1,3,6,9; 2,16; 3,15; 4,3.

assim, percebe-se na figura do *muhhûm* uma grande força mobilizadora, uma vez que suas palavras, associadas ao transe extático – como indica o próprio título *muhhûm* –, são utilizadas visando a uma ação concreta do rei.

Percebe-se nos, dois textos, a presença de um *muhhûm*, isto é, de um extático. Esse dado já revela a importância do êxtase na sociedade de Mari. É evidente que as mensagens são legitimadas, primeiramente, por se falar em nome de um deus específico. No entanto, o transe extático garante a esse adivinho a credibilidade dos “leigos” e mesmo de outros especialistas religiosos de seu tempo: é o êxtase que demonstra, na prática, aos olhos dos espectadores, a ligação do *muhhûm* com a divindade, em outros termos, sua inspiração. Nota-se que ambas as cartas são enviadas ao rei Zimri-Lim pelo governador da província de Terqa, Kibri-Dagan, incentivando-o a tomar certas decisões. O interessante em tudo isso é o adivinho extático ser utilizado como autenticação da mensagem, como se quisesse dizer “ofereça sacrifícios mortuários [...] não sou eu, o governador da província, que digo, mas o *extático* enviado por Dagan”.

Não se deve negar que, para a cultura daquele povo, mais precisamente no período paleobabilônico,¹³ a adivinhação é uma forma legítima, a ciência suprema, o guia prático para todas as ações humanas (Gaad, 1973, p. 214). Para tanto, não apenas o fenômeno intuitivo e extático é válido. Outras formas de adivinhação *dedutiva* como a hepatoscopia e a lecanomancia são utilizadas pelo *barû*¹⁴ para se compreender o futuro revelado pelos

¹³ O período assim denominado vai da queda do Império de Ur III (ca. 2003 a.C.) ao ano de 1594 a.C., quando o rei hitita, Mursilis I, invade a Babilônia, pondo fim à I dinastia babilônica (Cf. Edzard, 1965, pp. 165-209).

¹⁴ Especialista religioso que depende de técnicas específicas, como analisar o fígado dos animais sacrificados para realizar seus prognósticos para o futuro. Esse tipo de adivinho é comum em toda a Mesopotâmia antiga. Observe que, na verdade, a adivinhação dedutiva é a mais utilizada no Oriente Próximo. A profecia intuitiva, que aqui se analisa, é um fenômeno atípico.

deuses. Nesse sentido, também o sonho está no contexto das artes divinatórias, como atestam os tratados de onirologia da Mesopotâmia antiga (Rocha, 2000, pp. 173-175). Contudo, é importante perceber que, nas cartas enviadas para Zimri-Lim, a adivinhação “inspirada”, às vezes por meio de sonhos¹⁵ e outras vezes relacionada com um indivíduo em estado de êxtase,¹⁶ tem uma grande relevância. Se bem que existe nas cartas certa interatividade com outros processos de comunicação com o divino: o fato de a mensagem profética ser enviada ao rei junto à bainha do vestuário (*sissiktum*) e uma mecha do cabelo (*shartum*) do extático (Roberts, 2002, pp. 185-187 – n. 10; p. 193 – n. 14) sugere algum tipo de técnica divinatória usada para confirmá-la.¹⁷ Ade-

¹⁵ Rocha aponta para esse aspecto “teológico” do sonho na Mesopotâmia: o “sonho mensagem” que aparece ligado a um rei, herói ou sacerdote, tendo sempre uma crise como situação de fundo. Aqui, a divindade se comunica de maneira clara e compreensível, sem que haja a necessidade de qualquer interpretação (2000, p. 176). Algumas cartas do ARM apresentam revelações divinas por meio de sonhos. Veja as publicadas em Roberts (2002, pp. 17, 18, 24, 26, 27, 47, 48, 49 e 51).

¹⁶ Outros documentos evidentes sobre o transe extático são os publicados em Roberts (2002, pp. 6, 7, 10, 13, 14, 17, 35, 39, 50, 54). Observe que nem todos são provenientes do governador provinciano Kibri-Dagan. Há cartas enviadas por pessoas da alta corte, como Adad-duri, Bahdi-Lim e a rainha Shibtu.

¹⁷ Esta é a posição de Huffmon (1962, p. 699) que, no entanto, não é partilhada por Malamat: “o procedimento [...] pode primeiramente ter uma significação legal, mais do que um significado mágico-religioso. Estes itens pessoais podem ter sido enviados ao rei para servir como evidência da existência do adivinho e de que a mensagem não foi uma simples fabricação do oficial mensageiro, que poderia ter algum motivo particular para promover uma notícia falsa” (1998, p. 78). O professor português Francisco Caramelo (1996) caminha no sentido apontado por Malamat e acredita que o “cinto e a mecha do cabelo” são, juntamente com técnicas de adivinhação, um procedimento burocrático que atesta a veracidade do conteúdo das mensagens “proféticas”, ao garantir a credibilidade do adivinho e do funcionário do rei.

mais, possui-se a evidência direta da carta publicada em Moran (1969, p. 630): “eu mesma inquiri, e a informação que Annunitum te enviou e o que eu perguntei coincidem perfeitamente”.

De qualquer modo, verifica-se no transe extático ocorrido em Terqa um mecanismo que dá visibilidade ao adivinho provinciano e pressiona o rei a atender suas reivindicações por atenção e respeito (Lewis, 1971, p. 33). É evidente que se trata de um fragmento da realidade: não se quer comprovar com apenas dois textos que todo fenômeno extático em Mari tem um *Sitz im Leben*¹⁸ provinciano; afinal, não parece que os episódios se passem exclusivamente na província.¹⁹ Observe, por exemplo, algumas das cartas enviadas por Adad-duri, Shibtu, Bahdi-Lim: existem mensagens extáticas provenientes da capital. É relevante notar, nesse sentido, o quão diversos são os conteúdos dos textos enviados pelos residentes na corte e Kibri-Dagan.

Os tabletes provenientes da própria capital, em sua maioria, demonstram uma mensagem de suporte à política real e frisam constantemente o apoio dos deuses a Zimri-Lim, como no texto 14, editado por Roberts (2002, p. 193): “Seus inimigos, os entregarei em suas mãos”. Já nas cartas provincianas, as reivindicações são claras e não são apenas do *muhhûm*, já que em seu discurso traz “representações, sentimentos e aspirações que existem antes dele embora de modo implícito, semiconscente ou inconsciente” (Bourdieu, 1974, p. 92). No momento em que o *muhhûm* exterioriza seu interior, mostrando suas convicções e aspirações, deixa transparecer também os interesses de sua comunidade provinciana de Terqa. Nesse caso, o êxtase garante visibilidade aos problemas e petições da província, como se nota

¹⁸ *Sitz im Leben* é um termo da ciência exegética para “contexto vital”, ou seja, é a preocupação em determinar a situação concreta em que um gênero literário era usado.

¹⁹ Sobre esta questão alertou-me Francolino Gonçalves, professor da École Biblique de Jerusalém. Agradeço a ele pelas considerações a este texto.

no segundo texto: a revelação de um extático é utilizada para pressionar Zimri-Lim visando à construção do novo portão da cidade.

Em se tratando do êxtase, outras questões poderiam ser abordadas:²⁰ sua relação com a vocação e o recrutamento do profeta ou, ainda, o contato com o *mysterium tremendum*, que conduz o profeta “às estranhas excitações, a alucinações, a transportes e ao êxtase” (Otto, 1985, p. 18). Poder-se-ia, ao refletir a partir da História das Religiões, pensar o *muhhûm* como um homem especial já em suas características psicológicas, ao possuir fortes inclinações para um lado introspectivo e místico. Assim, *a priori*, pode sofrer de ataques epiléticos, mas, posteriormente, aprende a controlá-los, sendo iniciado nas técnicas e artes divinatórias por outros extáticos mais experientes (Eliade, 1998, pp. 43-48).

Infelizmente, no entanto, não se possui informação documental suficiente para confirmar essas hipóteses, surgidas com base na discussão comparada das religiões. Não é descrito como o *muhhûm* chegava ao transe (Bouzon, 1991, p. 44). Deve-se lembrar, todavia, que a experiência mística, como qualquer outra experiência, está baseada e tem de se relacionar com o ambiente social em que é experimentada, ostentando assim a marca da cultura e da sociedade em que aparece (Lewis, 1971, p. 14). É justamente isso que se salienta nesta reflexão: a forma como o êxtase se relaciona com as circunstâncias sociais que o produzem. Em Mari, pôde-se observar exatamente essa relação

²⁰ Seria interessante notar também a relação do fenômeno extático com situações sociopolíticas e militares conturbadas. No caso de Mari, o período de tensão que vai do ano 33 a 35 do reinado de Hammurabi, quando este conquista definitivamente a cidade, propicia o surgimento de oráculos dados por adivinhos-extáticos que demonstram uma maior preocupação com a segurança de Zimri-Lim. Consultar especialmente as cartas enviadas respectivamente por Shibtu e Adad-duri em Roberts (2002, pp. 14, 17).

ao se verificar uma forma de a província ter “voz” no palácio real por meio do fenômeno extático (pelo menos daquele descrito nas cartas de Kibri-Dagan).

Observa-se que também em Israel o êxtase profético pode ser articulado à realidade social que o gera, em particular se se trabalhar com as narrativas de 1Sm 19,18-24 e 2Rs 3,15. É preciso deixar claro, contudo, que esses textos são redigidos num momento posterior ao qual fazem referência, podendo conter, assim, visões e ideologias de outros momentos. Como aponta a maioria dos estudiosos bíblicos, os livros da HD lançam seu olhar sobre o passado para induzir o Israel do Exílio a se converter a Iahweh.²¹ Dessa forma, sugere Francolino Gonçalves (2003, pp. 92-93), as narrativas bíblicas põem os profetas a serviço do deuteronomismo: ao fazê-los anunciar o futuro, em especial a ruína de Israel e de Judá por causa da inobservância do Deuteronomio e, também, ao exortar os reinos à conversão (e a ruína caso não houvesse a conversão).

A partir dessas observações, parece mesmo preciso “dubidar” dessa documentação histórica. No entanto, é importante lembrar também que uma redação tardia e tendenciosa não exclui necessariamente uma fonte antiga e segura.²² A HD, com

²¹ As narrativas proféticas inseridas na HD devem ser lidas dentro da proposta de seus redatores, que, para Martin Noth (1957), é realizada durante o Exílio, ao criar uma história de Israel recheada de apostasia e idolatria que culminará no castigo na Babilônia. Já Frank Moore Cross (1973) acredita ter no trabalho da HD visões que refletem dois períodos redacionais distintos: um pré-exílico e outro, como em Noth, exílico. Nesta hipótese, o autor sugere que o núcleo principal é aquele do século VII a.C., período da reforma de Josias e de seu programa imperial, sendo que o editor do Exílio apenas teria retocado o trabalho já iniciado no período josiânico, ao trazê-lo para a nova realidade do cativo.

²² Aqui, fica evidente nossa postura teórico-histórica ante as fontes bíblicas. Entende-se essas fontes como documentos ou, talvez, ainda mais: como monumentos. Nesse sentido, todo e qualquer traço humano é documento, não como qualquer coisa do passado, mas como um produto da sociedade

efeito, inclui materiais de numerosas fontes, entre elas, os relatos proféticos que aqui se utilizam. Esses relatos parecem ser anteriores à obra deuteronomista, uma vez que sua redação, no conjunto, possui informações que são claramente contra alguns dos princípios e doutrinas do deuteronomista (Crocetti, 1994, p. 9).

Com tudo isso, a noção de *Heilsgeschichte* parece esclarecer bem a natureza peculiar da historiografia bíblica: uma expressão da experiência religiosa por meio da narrativa histórica, na qual os eventos expressos são reais para seus narradores (Licht, 1984, p. 114). Assim sendo, os livros da HD não deixam de ter material antigo, todavia orientado para as relações entre Deus e os homens. De qualquer modo, essa questão é irrelevante para o propósito desta reflexão, uma vez que se procura entender apenas como o êxtase auxilia grupos distantes da corte real em Israel, e não cair numa discussão minuciosa – conseqüentemente hipotética – sobre a historicidade desses relatos. Esses grupos provincianos podem ser, de fato, as comunidades proféticas de Samuel e de Eliseu ou, mesmo, como lembra Gottwald, os portadores dessas narrativas que, muito provavelmente, estão situados nas franjas inferiores da sociedade (1988, p. 335). Como se nota, de uma forma ou de outra, o êxtase legitima e garante o *status* de grupos distantes do pólo de poder metropolitano. A partir dessas reflexões, observe-se o texto de 1Sm 19,18-24:²³

que o fabrica segundo as relações de força que aí detêm o poder (Le Goff, 1990, pp. 545-549). O documento bíblico é um monumento, na medida em que é produzido num determinado período e por um certo grupo de pessoas que deixam seus esforços para impor ao futuro uma imagem de si. Com essa perspectiva, deseja-se fazer um trabalho historiográfico crítico e equilibrado, que leve em consideração tanto o momento em que o deuteronomista concebeu sua obra (sincronia) como as fontes mais antigas que utilizou (diacronia) Assim sendo, afasta-se da tendência pós-estruturalista contemporânea, que vê os textos bíblicos como uma simples imagem no espelho de seus leitores (Cf. Carroll, 1999, p. 50).

²³ As citações são, salvo outra indicação, da Bíblia de Jerusalém (2001).

Davi tinha, pois, fugido e escapou; foi ter com Samuel, em Ramá, e lhe relatou tudo o que Saul lhe tinha feito. Ele e Samuel foram morar nas celas. E foram dizê-lo a Saul: “Davi está nas celas, em Ramá”. Saul enviou mensageiros para prender Davi, e eles viram a comunidade dos profetas, que estavam profetizando, e Samuel a presidi-los. E logo o espírito de Deus veio também sobre os mensageiros de Saul, os quais foram igualmente tomados de delírio. Informado do que ocorria, Saul mandou outros mensageiros, os quais entraram também em delírio. Saul enviou um terceiro grupo de mensageiros, e também eles caíram em delírio. Então ele próprio partiu para Ramá e chegou à grande cisterna que está em Soco. Indagou onde estavam Samuel e Davi, e lhe responderam: “Estão nas celas em Ramá”. Dali partiu Saul para as celas de Ramá. Mas o espírito de Deus também se apossou dele, e ele caminhou delirando até chegar às celas em Ramá. Também ele se despojou das suas vestes, também ele delirou diante de Samuel e depois caiu no chão, nu, e ficou assim aquele dia e toda a noite. Daí o provérbio: “Está também Saul entre os profetas?”

Nesse primeiro texto, provavelmente uma duplicata de 1Sm 10,10-12,²⁴ é interessante perceber como o êxtase, assim como em Mari, permite visibilidade a esse grupo de profetas perante o rei. Sem dúvida, seria preciso questionar aqui a postura do texto ante Saul e Davi, posto que, por influência do período em que é redigido, Saul parece não gozar de boa fama. Teodorico Ballarini, por exemplo, entende os materiais que se referem aos acontecimentos públicos e privados de Davi (1Sm 16,14-2Sm 5,12; 9,29) como tradições que não estão tão distantes

²⁴ Esses versículos, particularmente os dois finais, podem indicar a baixa posição social do grupo de profetas extáticos em questão. Basta notar a admiração das pessoas ao verem Saul, um “belo jovem, filho de um homem poderoso” (1Sm 9,1-2) misturado ao bando. Esse texto corrobora a idéia de que o êxtase tem uma maior incidência entre as camadas mais baixas da população, uma vez que dele necessitam como “estratégia” para chamarem a atenção dos grupos dominantes, na maioria das vezes ligados à realeza e situados na cidade/metrópole.

dos fatos, tendo sido recolhidas por escribas da corte davídica e salomônica (1976, p. 115).

Mesmo que se verifique essa inclinação à dinastia davídica, o texto é interessante, por permitir a análise do êxtase religioso, não apenas enquanto expressão de sentimento e fé religiosa, mas também de ação social, principalmente por parte dos grupos que atuam longe da capital monárquica. Em 1Sm 19,18-24 verifica-se isso claramente; afinal, o êxtase contagia todos os oficiais enviados por Saul, em Ramá. Intrigado, o próprio rei parte para a cidade provinciana, sendo também ele possuído pelo espírito de Deus. Neste caso, observa-se que é o *rúah elohîm* que propicia o êxtase: num impulso incontrollável, o espírito de Deus encoraja os profetas dessa comunidade a advertir Saul. Assim sendo, *rúah elohîm* está associado com o dom profético dado ao homem (Alonso Schökel, 2004, p. 610), como atestam também outras passagens bíblicas.²⁵

Ainda que esta narrativa tenha sido redigida tempos depois dos fatos ao qual faz alusão e, conseqüentemente, tenha influências ideológicas de outros períodos – monárquico e exílico –, o que se deve levar em consideração é o que ficou na memória do povo de Israel sobre a atuação desses profetas extáticos, ou melhor, como o êxtase auxiliou, no passado, um grupo marginal a reivindicar seu *status*.

Um outro texto que faz parte do rico depósito de histórias populares do Reino do Norte e que pode esclarecer, mesmo que parcialmente, a questão do transe extático no AT é 2Rs 3,15: “No entanto, trouxe-me agora um tocador de lira.²⁶ Ora, enquanto o músico tocava, a mão de Iahweh veio sobre Eliseu [...]”.

²⁵ Para citar algumas dessas passagens: Nm 11,17.25a; 2Rs 2,9.15-16; Is 30,1; 59,21; 61,1; Ez 2,2; 3,12.24; 8,3; 11,5a.24; 13,3; 43,5.

²⁶ O texto hebraico não fala sobre o instrumento; refere-se apenas ao *menagen* (Piel participio masc. sing.), “músico/ tocador”. Daí outras traduções não citarem especificamente o instrumento tocado pelo músico: “Ora, pois, trouxe-me um tangedor. E sucedeu que, tangendo o tangedor, veio sobre ele a mão do Senhor” (Bíblia Sagrada, 1995).

É bem verdade que parte do material antigo que utiliza o modo oral da transmissão popular acaba por ampliar facilmente o extraordinário e o miraculoso. Contudo, o texto de 2Rs 3,15, em particular, insere-se no contexto da guerra moabita,²⁷ ou seja, na seção de narrações históricas. Isso dá maior credibilidade à informação atestada: os autores são quase unânimes em atribuir a esse ciclo uma redação bastante próxima aos acontecimentos narrados (Ballarini, 1976, p. 165).

Aqui é Eliseu, líder de uma comunidade profética, que entra em êxtase. Percebe-se claramente o importante papel da música no processo de intermediação.²⁸ Antes de pronunciar o oráculo, é ela que ajuda Eliseu a conseguir inspiração para entrar em estado de êxtase, a ter a “mão de Iahweh” (*yad yhw*) sobre si.²⁹ Esse dado permite dois lembretes. Primeiramente, os estados de transe podem ser induzidos,³⁰ não só pela música,

²⁷ Sobre a relação entre os reinos de Israel e Moab em meados do século IX a.C. têm-se, além do relato bíblico, uma importante inscrição de 34 linhas descoberta em 1868, hoje conhecida como a “Estela de Mesha”. Esse documento atesta a construção de certas fortificações realizadas pelo rei de Moab. A posição geográfica dessas fortificações, por sua vez, permite compreender que a guerra empreendida por Israel foi conduzida contra o sul do reino moabita (2Rs 3,6-27). Também menciona Amri, rei de Israel, e os habitantes de Gad, instalados há muito na Transjordânia (Nm 32,34-36; Jz 11,26). A Estela, que parece datar do fim da dinastia de Amri e dos primeiros anos de Jeú, está traduzida para o inglês em *A pedra moabita*, de Albright (1969, pp. 320-321) e em português pode ser consultada em Briend et al. (1985, pp. 58-59).

²⁸ Cf. 1Sm 10,5.

²⁹ Cf. 1Rs 18,46; Ez 1,3; 3,14.22; 8,1: a expressão *yad yhw* é utilizada para a atuação profética. Vê-se que *yad*, além de significar “mão”, pode designar num sentido figurado a “força/poder” de Deus que toma conta do profeta. Note Alonso Schökel (2004, pp. 264-267).

³⁰ A inspiração extática também pode ser induzida em Mari. Esse parece o caso da carta n.11 publicada em Roberts (2002, p. 187), na qual Shibtu embebeda um homem e uma mulher para obter um oráculo sobre a campanha contra Ishme-Dagan.

mas também por bebidas, hipnose, inalação de fumaças e vapores, dança, entre outros (Lewis, 1971, p. 41). Além disso, mais uma vez o êxtase aparece intimamente relacionado com o próprio Deus: o texto massorético traz a expressão *yad yhwah*; todavia, há ainda uma outra possibilidade, como indica o aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger e Rudolph, 1990). Muitos (mais que vinte!) manuscritos hebraicos, bem como o Targum,³¹ lêem *rûah* no lugar de *yad*. Se preferirmos essa variante textual, mais uma vez o “espírito” leva o profeta ao êxtase.

Mesmo não tendo maiores informações nesse texto, é possível lembrar que o grupo de Eliseu é encarado, pela maioria dos estudiosos, como um grupo profético marginal, em oposição ao poder real e metropolitano do Reino do Norte.³² Essa informação é muito importante, uma vez que auxilia na reflexão sobre a relação entre a incidência do êxtase e as ordens sociais mais baixas. Sem dúvida, grupos ligados ao poder real podem utilizar o êxtase visando ao fortalecimento de sua autoridade (Lewis, 1971, p. 35), no entanto, é entre as camadas mais simples que o êxtase ganha força, uma vez que possibilita serem notados dentro de sua sociedade ou mesmo de seu grupo.

Eliseu, muito provavelmente, utiliza-se desse “instrumento” extático em muitas outras ocasiões; afinal, como *’ab*, líder de uma comunidade, precisa legitimar sua posição. Além disso, o

³¹ Os manuscritos hebraicos são indicados segundo as edições de B. Kennicott (*Vetus Testamentum Hebraicum*, 2 vols., Oxford, 1776-80); de J.B. de Rossi (*Variae Lectiones V.T. librorum*, 4 vols., Parma, 1784); e de C.D. Ginsburg (*The Old Testament*, 4 vols., Londres, 1908-26). Já o Targum – versão aramaica do texto bíblico – segue a edição de A. Sperber (*The Bible in Aramaic*, 3 vols., 1959-62). Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger e Rudolph, 1990).

³² Sobre Eliseu e os *benê-hannebí’im*, G. von Rad diz: “De uma forma muito viva estes textos nos informam sobre o meio onde circulavam este grupo original e nos é fácil constatar que se trata de uma camada da população marginalizada, com nível social e econômico muito baixo. Seu estilo de vida, sua alimentação e sua habitação são extremamente miseráveis” (1974, p. 30).

êxtase também é importante para a crítica dos *benê-hannebí'im* aos vícios que a nova sociedade israelita urbana adquire progressivamente depois do estabelecimento em Canaã (Monloubou, 1986, p. 18).

* * *

Ao encerrar o trabalho, seria interessante apenas frisar a importância da experiência extática em Mari e em Israel. Conforme se verificou a partir do trabalho empírico com uma parcela do material documental proveniente dessas sociedades, o êxtase garante visibilidade aos anseios e às petições de grupos da província, situados distantes da metrópole e, conseqüentemente, do poder da realeza e dos grupos articulados a ela. Em Israel, esses grupos provincianos são comunidades proféticas que rejeitam a cultura “urbana” dominante e em Mari, extáticos ligados ao Santuário de Terqa.

O curioso em todos esses dados é que o método comparativo, como o entende Bloch (2001), aponta também para as diferenças entre os fenômenos abordados. Se tanto em Israel como em Mari os extáticos são da província, pode-se dizer que são de uma “província” bastante diferenciada e, portanto, seus anseios são outros. Os *muhhûms* servem no santuário de Dagan em Terqa, proeminente centro de um dos deuses mais importantes do panteão das tribos semitas ocidentais e foco religioso do reino de Mari. Já os grupos proféticos de Israel (ou os portadores de suas narrativas), pelo menos o ciclo de Elias-Eliseu, são de baixa posição social e combatem a situação miserável de alguns do Reino do Norte. Ademais, a profecia parece ter funções divergentes nessas sociedades. Se bem que essas funções podem ser meramente ilusórias, derivadas da natureza dos respectivos documentos: os oráculos das cartas de Mari estão limitados às demandas do rei, enquanto que no AT a mensagem profética está permeada por uma ideologia religiosa socioética que, com o passar do tempo, ganhará cada vez mais relevância.

Para além de todas essas diferenças, o que se deseja ressaltar é que ambos os grupos, em seus respectivos contextos, se

valem da autoridade que só a voz da divindade pode dar para encontrar uma maneira de criticar e manipular seus superiores.

Os dados sugeridos neste estudo podem ser de grande proveito para a teologia bíblica que se faz em terras latino-americanas (Schwantes, 1989). Seria preciso avaliar esse impacto. Dos documentos próximo-orientais e bíblicos, pode-se extrair preocupações semelhantes às de nosso próprio tempo. Os “êxtases” do passado nos encorajam à resistência. Sem justaposições apressadas, nosso povo também grita por socorro!

Bibliografia

Fontes

ALBRIGHT, W. F. (1969). “Palestinian Inscriptions”. In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

Bíblia de Jerusalém. (2001). 10^a. impressão revista. São Paulo, Paulus.

Bíblia Sagrada. (1995). Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e corrigida. Barueri, Sociedade Bíblica do Brasil.

BRIEND, J. et alii. (1985). *Israel e Judá: Textos do Antigo Oriente Médio*. São Paulo, Paulus. (Documentos do mundo da Bíblia, 2).

ELLIGER, K. e RUDOLPH, W. (1990). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 4.ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

GOETZE, A. (1969). “Hittite Prayers”. In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

MORAN, W.L. 1969). “Akkadian Letters”. In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

ROBERTS. J. J. M. (2002). “The Mari Prophetic Texts in transliteration and English translation”. In: *The Bible and the Ancient Near East*. Winona Lake, Eisenbrauns.

- ROSENTHAL, F. (1969). "Canaanite and Aramaic Inscriptions". In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press..
- WILSON, J. A. 1969). "Egyptian Myths, Tales and Mortuary texts". In: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, Princeton University Press.

Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L. (2004). *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3 ed. São Paulo, Paulus.
- BALLARINI, T. (1976). *Introdução à Bíblia – com antologia exegética*. Petrópolis, Vozes.
- BLENKINSOPP, J. (1996). *A history of prophecy in Israel*. Louisville/Londres/Leiden, Westminster John Knox Press.
- BLOCH, M. (2001). *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BOURDIEU, P. (1974). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- BOUZON, E. (1991). O uso do transe extático no processo da adivinhação babilônica, *Clássica*, v. 4, n.4, pp.35-52.
- CARAMELO, F. (1996). "O profetismo: prática de oposição num contexto de crise". In: *A mensagem política de Jeremias na crise de 609-587 a.C.* Cascais, Patrimonia.
- CARROLL, R. (1999). "Poststructuralist approaches: New Historicism and postmodernism". In: BARTON, J. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge, CUP.
- COPPENS, J. e PETITJEAN, A. (1969). "Mari et l' Ancien Testament". In: CAZELLES, H. *De Mari à Qumrân. L' Ancien Testament et son milieu*. Gembloux, Duculot (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 24).
- CROCETTI, G. (1994). *1-2 Samuel, 1-2 Reis*. São Paulo, Paulus.

- CROSS, F. M. (1973). "The Themes of the Book of Kings and the structure of the Deuteronomistic History". In: *Canaanite myth and Hebrew epic: essays in the history of the religion of Israel*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- EDZARD, D. O. (1965). "Die altbabylonische Zeit". In: *Die Altorientalischen Reiche I*. Frankfurt, Fischer Bücherei (Fischer Weltgeschichte, 02).
- EISSFELDT, O. (1951). "The Prophetic Literature". In: ROWLEY, H. H. *The Old Testament and Modern Study*. Oxford, At the Clarendon Press.
- ELIADE, M. (1998). *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo, Martins Fontes.
- GAAD, J. (1973). "Hammurabi and the end of his dynasty". In: *The Cambridge Ancient History*. 3 ed. Cambridge, CUP.
- GONÇALVES, F. J. (2003). Conceção deuteronomista dos profetas e sua posteridade. *Didaskalia*, v. 33, n. 1/2, pp. 73-96.
- GOTTWALD, N. (1988). *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo, Paulus (Bíblia e Sociologia, 5).
- HUFFMON, H.B. (1962). "Prophecy in the Ancient Near East". In: BUTTRICK, G. A. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville, Abingdon.
- LE GOFF, J. (1990). *História e memória*. Campinas, Editora da Unicamp.
- LEWIS, I. M. (1971). *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Perspectiva.
- LICHT, J. (1984). "Biblical Historicism". In: TADMOR, H. e M. WEINFELD. *History, historiography and interpretation: studies in Biblical and cuneiform literatures*. Jerusalém/Leiden, Hebrew University/Magnes Press/Brill.
- MALAMAT, A. (1987). "A forerunner of Biblical Prophecy: the Mari documents". In: MILLER, P. D. et alii. *Ancient Israelite Religion: Essays in honor of F. M. Cross*. Philadelphia, Fortress.
- _____ (1998). *Mari and the Bible*. Leiden, Brill (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 12, ed. B. Halpern e M. H. E. Weippert).

- MONLOUBOU, L. (1986). *Os profetas do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas.
- NOTH, M. (1957). *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. 2 ed. Tübingen, Nieymeyer.
- OTTO, R. (1985). *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista.
- RAD, G. Von (1974). *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Aste.
- RENDTORFF, R. (1977). "Prophètes ktl: nabî' nell' Antico Testamento". In: KITTEL, G. e G. FRIEDRICH. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia.
- ROCHA, I.E. (2000). "Os sonhos e sua hermenêutica nas sociedades antigas". In: HISGAIL, F. *A ciência dos sonhos*. São Paulo, Unimarco.
- ROGERSON, J.W. (1995). "Antropologia e Antigo Testamento". In: CLEMENTS, R. *O mundo do Antigo Israel*. São Paulo, Paulus (Bíblia e Sociologia, 10).
- SCHWANTES, M. (1989). Caminhos da Teologia Bíblica, *Estudos Bíblicos*, n. 24, pp. 9-19.
- SILVA, F. C. (2006). *Conflitos proféticos: a posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C.* Dissertação de mestrado em História. Assis, SP, Universidade Estadual Paulista.
- WILSON, R. R. (1984). *Sociological approaches to the Old Testament*. Philadelphia, Fortress Press. (Guides to Biblical Scholarship. Old Testament Guides, ed. G. M. Tucker).
- _____ (1987). "Biblical Prophecy". In: ELIADE, M. *Encyclopedia of Religion*. Nova York, Macmillan.
- ZENGER, E. (2003). "Características e importância do profetismo em Israel". In: *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola (Bíblica Loyola, 36).

Recebido em outubro de 2005.

Aprovado em dezembro de 2005.

MARIA MADALENA NOS TEXTOS APÓCRIFOS E NAS SEITAS GNÓSTICAS

Wilma Steagall De Tommaso
Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP
wilmatommaso@uol.com.br

Resumo: Maria Madalena, que serviu e seguiu Jesus de Nazaré, é a mulher mais citada nos Evangelhos Canônicos. Sua participação nos Evangelhos deu margem a que ela se tornasse um personagem híbrido, composto de mais duas mulheres. Esses fatos e os textos apócrifos onde ela aparece como a portadora do conhecimento (gnose), a companheira de Jesus, e outros atributos que causavam ciúme nos outros apóstolos, foram importantes para desenvolver a base do gnosticismo. Essa seita se expandiu com muita intensidade e diversidade nos primeiros séculos do cristianismo. A Igreja combateu de forma rigorosa os gnósticos, que ela considerava hereges. É no meio de um embate como esse, que teve seu fim no século IV, que Maria Madalena ainda hoje permite as mais diversas construções literárias.

Palavras-chave: Maria Madalena; apócrifos; gnosticismo; cristianismo.

Abstract: Mary Magdalene served and followed Jesus of Nazareth. She is the woman mentioned in the Canonic Gospels. Her participation in the Gospels afforded her the opportunity to become a hybrid character, a combination of two other women. These facts and the apocryphal texts where she is shown as the one who has the knowledge (gnosis), Jesus' companion and other attributes that raised jealousy on the other apostles were important for the development of the basis of Gnosticism. This sect expanded with high intensity and diversity during the first centuries of Christianity. The Church went up against Gnostics in a very rigorous way and they were considered heretics. In the middle of this clash of ideologies (that came into and end in the 4th century) Mary Magdalene still allows various and different literary constructions.

Key-words: Mary Magdalene; Apocryphal; Gnosticism; Christianity.

Introdução

Maria Madalena se impõe ao tempo. Dentre os que conviveram com Jesus Cristo, homens e mulheres, é essa mulher desconhecida, porém discutida e construída através do tempo, que ainda desperta a curiosidade e a fascinação por sua vida, muitas vezes associada à intimidade do homem que foi Deus aqui na Terra. No recente e polêmico romance *O Código Da Vinci*, por exemplo, embora não apresente nenhuma novidade, Maria Madalena aparece como companheira de Jesus e mãe de uma suposta filha que teria dado início a uma sagrada linhagem.

Mas de onde teriam vindo essas informações que o autor Dan Brown insiste em revelar como verdadeiras? Segundo Brown, trata-se de um romance baseado em fatos reais, que foram ocultados pela Igreja. Aí estaria implícita uma resposta. Seria a Igreja Católica a responsável por esconder de seus fiéis que Jesus se casara com Maria Madalena e constituiu com ela uma família? Por que, então, os Evangelhos Canônicos não revelam esse importante evento? Isso estaria relacionado com toda a polêmica de a Igreja ser ainda hoje uma instituição cuja direção está há dois mil anos sob o jugo do poder masculino.

Deixando o problema de gênero de lado e pesquisando Maria Madalena, encontramos algumas respostas que podem esclarecer quem foi realmente essa mulher. Todas as Marias que aparecem nos Evangelhos são reconhecidas por suas famílias: Maria mãe de Jesus; Maria de Cléofas; Maria irmã de Marta e de Lázaro. E Maria de Magdala? Madalena não é sobrenome, provinha de *el-Mejdel*, que era uma cidade a noroeste do lago da Galiléia, seis quilômetros ao norte de Tiberíades, lugar onde Madalena pode ter nascido. Pesquisou-se muito essa cidade porque, ao conhecê-la melhor, poder-se-ia, talvez, ter mais referências sobre Maria Madalena.

Quem é Maria Madalena

El-Mejdel ou Migdal foi um centro importante de comércio em sua época, uma rota internacional onde pessoas com religiões e costumes diferentes se encontravam no mercado. Uma cidade próspera onde era realizado o comércio de peixe salgado, tecido tingido e diversos produtos agrícolas. Foi para os padrões da época uma cidade tolerante, na qual conviviam as culturas judaica e helênica. Em 75 d.C., foi destruída por causa da infâmia e da conduta licenciosa de seus habitantes, fato que pode também ter contribuído para alterar o nome e a reputação de Maria Madalena. Ainda hoje há um letreiro oxidado, próximo ao lago, que informa ao turista que “Magdala ou Migdal foi uma cidade próspera ao final do período do Segundo Templo e foi também a cidade de Maria Madalena, a qual ‘seguiu e serviu a Jesus’” (Haskins, 1993, p. 35).

O nome Madalena deriva, pois, do lugar de origem, a cidade de Magdala, do hebraico *migdal* e do aramaico *magadala*, que significa torre. Do alto da torre, Maria Madalena viu longe, com a acuidade de visão que se já se constatou e serviu-lhe para escutar o sepulcro vazio. Ela tinha *olhos para ver* o que os outros homens e mulheres, confusos, não viam.

Maria Madalena, pode-se dizer, era de origem judaica, mas não foi definida como outras mulheres dos Evangelhos Canônicos, ou seja, pela família, mas por sua cidade de origem. O fato que intriga, e que talvez tenha gerado ao longo desses dois milênios de cristianismo tantas hipóteses e construções fantasiosas sobre Maria Madalena, é que ela não aparece como filha, esposa ou irmã de nenhum homem. Essa independência feminina em uma sociedade dominada por homens tem intrigado muitos pesquisadores.

É no Evangelho de Lucas que Maria Madalena aparece como a mulher que seguia Jesus e de quem são expulsos sete espíritos malignos. Há um aspecto interessante nessa passagem,

pois não é um demônio, nem uma legião de demônios que são expulsos, porém sete: “Sete é o número da salvação e do que é divino” (Lurker, 1993, p. 228).

São também sete os pecados capitais: gula, luxúria, ira, orgulho, vaidade, preguiça e inveja. Se fizermos uma associação dos sete demônios expulsos por Jesus de Maria Madalena e dos sete pecados capitais, pode-se dizer que o que houve foi uma total libertação dessa mulher; aconteceu sua salvação integral, uma metanóia,¹ não apenas uma conversão. Pecado e possessão demoníaca eram coisas diferentes. Naquela época, a possessão demoníaca era entendida essencialmente como uma enfermidade, não acentuava os aspectos morais, não era considerada como um pecado. Em uma interpretação mais literal, pode-se dizer que aconteceu, naquele momento da expulsão dos sete demônios, não um simples arrependimento dos pecados, mas a imersão em uma vida autêntica e redimida; Maria Madalena emergiu de uma vida de escravidão para uma libertação.

Mas por que se associa Maria Madalena sempre a uma pecadora arrependida e não a uma mulher que foi reconciliada? Pois a Maria Madalena histórica, aquela que está nos quatro Evangelhos Canônicos, é testemunha do sacrifício, morte e Ressurreição de Jesus; mulher que seguiu como discípula e serviu a Jesus de Nazaré.

Há exegetas que fazem essa associação, Maria Madalena/pecadora arrependida, porque há um relato anterior ao episódio da expulsão dos demônios (Lc 8, 2),² em que uma pecadora anônima unge os pés de Jesus na casa de Simão, o fariseu, e é perdoada por Ele (Lc 7, 37-50). A proximidade desses fatos

¹ *Metanoéó*, um verbo bastante neutro em grego profano: “mudar posteriormente, mudar de idéia, ter remorso”. Na Bíblia, exprime a conversão religiosa e moral. Seu campo léxico no N.T. associa-o à fé (Mc 1,15), ao batismo (At 2,38) e ao perdão dos pecados (Lc 7,13). A conversão (*metanoia*) está ainda ligada ao retorno (At 3,19, com *epistrep hó*) (cf. Wénin, 2004, p. 457).

² As referências bíblicas deste texto são da *Bíblia de Jerusalém*.

favoreceu a associação das duas mulheres, ou seja, Maria Madalena e a pecadora anônima. Como há, no Evangelho de João, a unção de Betânia, e nele é Maria, irmã de Marta e de Lázaro, que unge Jesus, as três mulheres se tornaram apenas uma: Maria Madalena.

Em suma, é essa Madalena que muitos historiadores denominam mulher híbrida, a saber: Maria, irmã de Marta e de Lázaro; a pecadora anônima que ungiu Jesus na casa de Simão, o fariseu; e Maria Madalena, de quem Jesus expulsou sete demônios.

A confusão da identidade das três mulheres remonta ao século III, e foi no final do século VI que o Papa Gregório Magno (540-604) pôs fim à questão ao declarar que Maria Madalena, Maria de Betânia e a pecadora anônima eram a mesma pessoa. Apesar de muitos séculos terem se passado e a visão de Madalena ter mudado para a Igreja, essa declaração de Gregório Magno ainda suscita discussões.

De acordo com os relatos dos Evangelhos, nada há contra a moral de Maria Madalena, pois estar possuído por sete demônios não era considerado pecado. Ao se fazer uma leitura atenta dos fatos, não se chega à conclusão de que Maria Madalena tenha sido uma mulher adúltera. O que acontece é que, ao ser identificada com a pecadora anônima de Lucas e com Maria de Betânia, incorpora a mulher de cabelos longos e soltos que serviram para secar os pés de Jesus. Essa imagem evoca a feminilidade e também a sexualidade, que induz a uma associação com o pecado.

Hoje a Igreja reconhece em Maria Madalena a mulher de quem Jesus expulsou sete demônios; a que seguiu e serviu Jesus nas pregações; a que acompanhou a Paixão e a morte de Jesus e como a primeira testemunha da Ressurreição. Em 1978, os epítetos “penitente” e “pecadora” foram suprimidos da seção dedicada a Maria Madalena no Breviário Romano, eliminando assim um estigma que havia sido acentuado, principalmente por ocasião da Contra-Reforma, quando Maria Madalena teve a impor-

tante função de ser o *exemplum*. Completamente contra o protestantismo e sua doutrina da graça e da predestinação, a Contra-Reforma enfatizou a doutrina da penitência e do mérito. Nessa época, séculos XVI e XVII, Maria Madalena exerceu um importante papel como a pecadora-penitente e como a pessoa que foi favorecida *por excelência* (Cf. Boer, 2000, pp. 25-26).

Nos evangelhos apócrifos, Maria Madalena não aparece como pecadora penitente, no entanto, em alguns textos, ela é a companheira de Jesus, ou seja, ela teria sido casada com Jesus. Maria Madalena nesses textos é a discípula preferida, aquela que mais compreende as palavras do Mestre e muitas vezes causa ciúme entre os discípulos.

O termo apócrifo, na antiguidade, era atribuído a livros cujo acesso era reservado aos iniciados ou que não se deviam ler em público. Desde o século IV, isto é, depois que foi fixado e fechado o “cânion” das Sagradas Escrituras, o nome tomou na Igreja cristã uma conotação negativa, ao mesmo tempo uma significação bastante imprecisa: são declarados apócrifos livros não canônicos que, em certos casos, teriam sido compostos ou utilizados por hereges e que seriam posteriores aos textos canônicos. Há textos apócrifos que fazem parte da literatura cristã, como: os de origem judaica, depois cristianizados; textos cristãos compostos nos três primeiros séculos e textos cristãos compostos após a fixação do “cânion”, como, por exemplo, narrações da infância de Jesus, vidas hagiográficas de apóstolos e de figuras bíblicas. (Junod, 2004, pp. 167-168)

Dentre os textos apócrifos, alguns acrescentaram informações que se tornaram histórias na tradição cristã. Outros, pelo conteúdo de mistério, deram origem às seitas gnósticas.

A pesquisa sobre Maria Madalena nos Evangelhos Canônicos leva à frustração, pelo escasso número de dados que revelam a identidade dessa mulher. Ela também não é citada nos Atos dos Apóstolos, nas Epístolas, nem no Apocalipse de João, mesmo tendo sido citada, enquanto personagem híbrido, dezoito vezes nos Evangelhos.

O silêncio dos apóstolos em relação a Maria Madalena desperta em Dauzat uma reflexão crítica e ao mesmo tempo poética:

Bem-aventurada encarnação do niilismo cristão, Madalena pode então se apagar. Sua vida é breve, muito breve. Ela vai desaparecer nos Atos dos Apóstolos e das Epístolas. Nem Paulo, naturalmente, nem Pedro “não dão um piu” sobre ela. Mesmo João não acreditou na importância de falar sobre ela nas suas cartas, nem no Apocalipse. Para todos aqueles que seguem, ela inexistente. Uma terceira vez, Maria Madalena não existe: “Non mi bisogna e non mi basta”, dizem em coro todos os apóstolos, “Eu não preciso mais dela e ela já não me basta”. (2001, p. 144)

Já Esther de Bôer (2000) faz referência à Carta aos Romanos, tentando provar uma possível citação paulina onde são mencionadas algumas missionárias, incluindo Maria: “Saudai Maria, que muito trabalhou por vós” (Rm 16,6).

Segundo a autora, essa Maria poderia ser Maria Madalena. Sabe-se, pelas evidências bíblicas, que o nome Maria ocorria muito em Israel. Atualmente, embora não haja confirmação, alguns estudiosos pressupõem que uma das razões para esse fato seria a popularidade da princesa Mariane, esposa de Herodes, o Grande, o rei dos hebreus que teria sido o responsável pelo assassinato das crianças na época em que Jesus nasceu.

De acordo com Paulo, Maria “trabalhou muito” para a comunidade em Roma. Essa é a mesma expressão que Paulo usa freqüentemente para definir seu próprio trabalho missionário. Se uma das Marias do Novo Testamento parece, provavelmente, candidata ao trabalho missionário fora da Palestina, poderia ser Maria Madalena. Mais do que qualquer outra Maria, como ela passou a juventude na cidade de Magdala, estava familiarizada com a cultura helenística e com as diferentes nacionalidades do Império Romano. A questão que permanece é por que Paulo omite “Madalena”. Uma das respostas é que ele não dá nenhum epíteto aos nomes que menciona. Além do mais, ele não

menciona nenhuma outra Maria. Não há, todavia, na literatura apócrifa, um maior acúmulo de dados históricos a respeito de Maria Madalena. Além disso, os eventuais elementos de autenticidade histórica que se poderiam averiguar não são controláveis. O que se poderia buscar na literatura apócrifa é uma comparação de perspectivas e um aumento de conhecimentos em relação à interpretação (Cf. Sebastiani, 1995, p. 55).

Alguns textos apócrifos, “reservados e secretos”, revelam uma Maria Madalena amada por Jesus de uma forma diferente, uma discípula que não apenas o servia, porém uma líder que fazia sombra a Pedro, causando ciúme na comunidade apostólica. Ela é também o “espírito da sabedoria” o que a torna um “prato cheio” para o gnosticismo que surgiria a partir do primeiro século da Era Cristã.

Gnosticismo

O gnosticismo foi um movimento religioso que, nos primeiros séculos do cristianismo, desdobrou-se em uma multidão de seitas que partilhavam uma concepção de gnose em comum, combatida e rejeitada pela Igreja (Braun, 2004, p. 773).

Essas seitas acreditavam que a salvação vinha através do profundo conhecimento de si e de Deus, que a chave para a destruição era a ignorância e, para se chegar à perfeição, o homem deveria buscar o conhecimento (gnose). Foram várias e ecléticas as correntes gnósticas e muitas compartilhavam a idéia de que o mundo – portanto a carne e a matéria que o compunham – estava irremediavelmente corrompido e controlado por forças malignas, e que só o espírito era puro.

Segundo algumas seitas gnósticas, Deus não é o criador nem o governador do mundo, por isso há um enorme abismo entre Ele e o homem. Deus será sempre estranho e incognoscível ao homem, a não ser que o homem se converta no destinatário de uma revelação sobrenatural. Ao parecer dos gnósticos, Deus,

o ser supremo do amor, não poderia ter criado este mundo caótico e malvado. Por essa razão atribuem a criação do mundo a uma deidade menor e imperfeita, o Demiurgo.³ O homem, imperfeito por definição, era também obra do Demiurgo. A ignorância e o pecado do homem eram os responsáveis pela corrupção do mundo. O homem, feito de corpo, alma e espírito, estava condenado à danação. À exceção de alguns eleitos, que possuíam uma chama divina ou *pneuma*, que também era estranha ao mundo material, a humanidade não poderia se salvar. A fé gnóstica e o cristianismo ortodoxo, no princípio do século III, estavam tão relacionados que as seitas gnósticas cristãs floresciam por todo o Império Romano.

O gnóstico desejava transcender todos os males da humanidade neste mundo e só conseguiria mediante o verdadeiro conhecimento intelectual, e, portanto, acessível só a uma seleta minoria, cujos membros se denominavam “espirituais”. (Haskins, 1993, p. 55)

Essa gnose era revelada aos iniciados pelos escritos secretos e pela iluminação interior. Esses iniciados que supunham ter um conhecimento maior de Deus, de sua natureza espiritual e da existência humana, separaram-se dos outros cristãos, que aceitavam que o conhecimento de Deus chegava até eles por meio dos bispos e clérigos da Igreja. Pode-se dizer que o gnosticismo foi um movimento antieclesial que resistia aos cristãos que se organizavam como Igreja. O gnóstico acreditava na presença divina em si mesmo e não em uma instituição humana, não havia necessidade de uma mediação institucional para se entrar em contato com Deus, também por isso os gnósticos se tornaram, para a Igreja, hereges da fé.

³ A idéia do Demiurgo já havia aparecido em *O Timeu*, de Platão, como o criador de um belo e harmonioso cosmos. Segundo um Salmo de Valentiniano, a queda de Sofia provocou a criação do Demiurgo que, por sua vez, foi o artífice do mundo e da matéria.

O surgimento do gnosticismo é ainda uma questão muito debatida, havendo uma tendência moderna em fazer coincidir em suas raízes a filosofia grega, sobretudo a platônica, mesclada a crenças judaicas, orientais e cristãs.

Até o século XIX, só se conhecia o gnosticismo e seus adeptos pelos escritos de seus adversários ortodoxos, sobretudo Irineu, Tertuliano (160-225), Orígenes (185-254), Hipólito de Roma (que morreu por volta do ano 200) e Epífanos (315-403) os quais consideravam as seitas gnósticas perversões heréticas e, portanto perigosas e, se esmeravam em descrevê-las com precisão, embora com subjetividade, a fim de refutar suas crenças. (Haskins, 1993, p. 55)

A partir do século IV, o gnosticismo foi relegado ao esquecimento, provavelmente devido ao intenso combate que sofreu da Igreja; porém, alguns de seus conceitos sobre o dualismo como a equivalência do espírito com o bem e da matéria, ou seja, a carne com o mal ainda permanecem, como podemos observar em Haskins:

Alguns elementos de seus preceitos duais, sobretudo a equiparação do espírito com o bem e da matéria ou a carne com o mal, seguem presentes no pensamento cristão hoje em dia, e seus indícios se encontram já na primeira ortodoxia cristã e nos ideais posteriores do monasticismo ocidental que influenciaram sobretudo no conceito medieval da virgindade e culminaram com a apoteose da Virgem Maria e na criação mítica de Maria Madalena. (Ibid., p. 56)

Maria Madalena nos textos apócrifos

Nos apócrifos gnósticos, em sua maior parte, escritos entre os séculos I e III, Maria Madalena tem um papel preponderante como encarnação terrestre da *Sophia Celeste*. Ela era considerada a intérprete e reveladora da doutrina gnóstica, “a mulher que conhecia o TODO” (Sebastiani, 1995, p. 56). Essa definição se

encontra no texto apócrifo *Diálogo do Salvador*, no qual é Maria Madalena quem “revela a grandeza do Revelador”.

O *Pistis Sophia*, escrito no século II ou III d.C., baseado nos ensinamentos do Evangelho de Valentino, descreve a queda, o arrependimento, as iniciações e a reintegração da *Sophia* (Sabedoria), o princípio feminino que emanou da divindade. É o maior e mais elaborado dos textos gnósticos, o que mais referência faz a Maria Madalena.

É um tratado de doutrina gnóstica, estruturado como uma revelação, em forma dialógica, de Jesus ressuscitado a um grupo que abrange os onze e as quatro mulheres – Maria mãe de Jesus, Maria Madalena, Marta e Salomé – a maioria das perguntas a Jesus são colocadas por Madalena [...]. Pela profundidade espiritual das perguntas e das respostas, é louvada por Jesus, de uma forma muito mais solene do que qualquer outro interlocutor [...]. A ela Jesus se dirige diretamente como à pessoa que pode compreender, ao passo que aos outros discípulos pede um esforço de compreensão. (Sebastiani, 1995, p. 60)

A Maria Madalena que se conhece através dos Evangelhos Canônicos age, porém não há registros de suas falas ou de algum diálogo, salvo em João, quando fala a Simão e a outro discípulo que “retiraram o Senhor do sepulcro e não sabemos aonde o colocaram” e quando anuncia “Vi o Senhor” após o breve diálogo com Jesus ressuscitado no jardim do sepulcro vazio (Jo 20, 2.18), mas é desacreditada pelos apóstolos (Mc 16, 11).

Em alguns textos apócrifos do cristianismo, Maria Madalena se apresenta muitas vezes como uma líder que anuncia o Cristo aos apóstolos, visto que recebia d’Ele ensinamentos que os outros não entenderiam. Há também a disputa de poder em relação a Pedro, que sente ciúme por ela ter sido a preferida do Senhor. No Evangelho segundo Felipe,⁴ Jesus beijava Maria

⁴ As referências aos Evangelhos Apócrifos estão em *Apócrifos e Pseudo-Epígrafes* (2004).

Madalena na boca, o que era uma forma de passar conhecimento (Felipe v. 31). Esse texto deixa implícito que Maria Madalena era companheira de Jesus, no sentido da mulher que consuma com o homem o ato sexual. No entanto, não se pode deixar de considerar que o amor erótico também era usado para exemplificar e expressar as experiências místicas. Nesse *Evangelho de Felipe*, a união espiritual entre Jesus e Maria Madalena, expressa por meio da sexualidade humana, é também uma metáfora da união de Jesus com a Igreja, assim como no *Cântico dos Cânticos* pode ser interpretado como uma alegoria do amor de Yaweh por Israel, seu povo. A união de Jesus e Maria Madalena pode ser aqui o símbolo da perfeita união espiritual.

No *Evangelho de Tomé*, Jesus diz que fará de Maria Madalena um homem, porque toda a mulher que se tornar homem entrará no Reino dos Céus (Tomé v. 114). Esse texto reflete um dualismo radical na essência da fé gnóstica. O princípio feminino é a carne. Só renunciando a ela pode-se voltar para o mundo perfeito, ou seja, o espiritual que consiste no masculino primordial. Quando Jesus diz que fará de Maria Madalena um homem quer dizer que vai torná-la “espiritual”.

O *Pistis Sophia* relata a queda, o arrependimento e a redenção de Sophia, como o feminino primordial emanado do Ser Supremo, Deus. Vincula, então, Maria Madalena com a tradição das deidades femininas e ao mesmo tempo como a história de Eva. É uma narrativa sobre o excessivo orgulho feminino, que seria redimido em Maria Madalena.

O chamado *Evangelho de Maria*, um dos textos descobertos em Nag Hammadi, é atribuído a Maria Madalena.⁵ Nesse Evangelho, Maria Madalena é a portadora da gnose e, por isso, detém uma autoridade inquestionável sobre os demais discípulos, daí a razão de Pedro se sentir ameaçado na sua liderança. Esse texto,

⁵ Este texto foi organizado em forma de páginas, faltando os números de 1 a 6, assim como de 11 a 14, fato que, segundo Jean Yves Leloup (2000), dificulta a sua interpretação.

como outros gnósticos, não conta a vida de Jesus, parte do tempo em que Ele já havia ascendido aos céus e os discípulos questionam Maria sobre os ensinamentos que só haviam sido revelados a ela.

O Evangelho que Maria Madalena anuncia se refugia na alegoria para, talvez, suprimir sua identidade sexual. Mesmo para os gnósticos ela é muito feminina, ou melhor, insuficientemente masculina. Eles dão a Maria Madalena uma última chance para não tirar a razão do evangelista João, que a coloca em destaque no episódio da Ressurreição.

Tudo o que acontece nos Evangelhos e remete ao olhar da divisão dos sexos desaparece em benefício da plenitude do *anthropos*. *O menor é dado ao maior*. Os Evangelhos Canônicos reservam um espaço ao feminino, ao passo que os gnósticos fazem desse momento apenas um passo para a marcha iniciática.

Os gnósticos ou a arte de “fabricar uma morte”. Sobre este capítulo, ao menos, os “canonistas” poderão dormir em paz: onde Paulo preferiu escolher o silêncio sobre Maria Madalena, eles a fizeram falar à exaustão para complicar a sua mensagem: sua humanidade. Quando tudo foi dito, a humanidade de Maria Madalena é tão fugaz quanto a do Cristo. (Dauzat, 2001, p. 155)

Nas seitas gnósticas que não acreditavam que o corpo do Cristo era humano, pois sendo o Messias não poderia ser obra do Demiurgo, Maria Madalena teve seu papel reduzido a “esperar Godot”, pois se Seu corpo não era humano, também não houve a Paixão, tampouco a Ressurreição, apenas uma encenação. Um corpo que não morreu, não pode ressuscitar. Nesse caso, um dos episódios mais tocantes do cristianismo, a cena do *Noli me tangere*, onde Maria Madalena é privilegiada ao ser a primeira testemunha do evento que consagra o cristianismo, a Ressurreição, passaria a ser uma farsa.

Considerações finais

Quanto a Maria Madalena ter sido a esposa de Jesus e esse fato ter sido ocultado pela Igreja, após a leitura dos textos apócrifos, devido à diversidade de informações, tal afirmativa parece inconsistente. Em relação à mulher, porém, Jesus teve uma atitude muito diferente à dos costumes da época, pois a tratou com igualdade, fato que causava estranheza até aos seus discípulos.

O combate da Igreja dos primeiros séculos ao gnosticismo foi dirigido à doutrina, ao enfoque teológico. Jesus é o Deus humanado, nascido de mulher, que trouxe a salvação a todos e não só a alguns escolhidos. A grande mensagem foi a do amor que através de Jesus Cristo traria a reconciliação à humanidade. Na salvação não há privilegiados. Para o cristão, há o poder da Graça, não há poder no conhecimento do ocultismo. Essa era a principal divergência. Naquele momento histórico, o fato de Jesus ter sido ou não casado não foi prioridade. Acredito, no entanto, que se Jesus foi casado, sem dúvida, sua companheira pode ter sido Maria Madalena.

Cada membro da Igreja que caminha para a busca da transcendência deveria se identificar com Maria Madalena, a pecadora que muito amou. Ter sido uma pecadora fez Maria Madalena muito humana; seu exemplo torna-se para o cristão a esperança da salvação apesar das fraquezas, dos pecados e da culpa inerente à humanidade.

Os apócrifos não tiveram a força, para o imaginário coletivo, que teve a Legenda Áurea e outras lendas, quando descrevem uma Maria Madalena menos judia e mais européia. Na Legenda Áurea, após a Ascensão de Jesus, Maria Madalena, Marta, Lázaro e outros cristãos foram colocados em um barco sem leme e nem vela para morrerem à deriva. Porém, foram salvos pela Divina Providência que os conduziu ao sul da França, onde todos permaneceram até a morte. Nessa história, Maria

Madalena, depois de evangelizar e converter pagãos, recolheu-se a uma gruta em Sainte-Baume e lá viveu solitária durante trinta anos (De Varazze, 2003, pp. 543-553).

Ainda hoje, milhares de peregrinos vão à Basílica de São Maximino, perto de Aix-en-Provence e ascendem à gruta onde Maria Madalena permaneceu até a morte. Suas relíquias e o Santuário estão há sete séculos sob os cuidados da Ordem Dominicana.

De maneira geral, os apócrifos não contribuíram como a Legenda Áurea na forma artística como Maria Madalena foi representada através dos séculos, porém, o mesmo não aconteceu com a produção literária, que sempre se serviu desses textos apócrifos, que muitos poetas e romancistas utilizaram para construir suas Madalenas.

Em suma, as escassas referências a Maria Madalena no Novo Testamento mostram um personagem tão enigmático, misterioso, quanto poderoso. A limitada evidência biográfica de que se dispõe dá margem à criação de uma personalidade tangível, que permite as mais diversas interpretações. Os textos apócrifos não contribuem também para elucidar as origens de Maria Madalena. Para os gnósticos, ela é a heroína; o símbolo da sabedoria Divina; a discípula principal; “a companheira” do Salvador; o *alter-ego* da Sofia caída, criadora do mundo.

No dia 22 de julho, a Igreja Católica celebra o dia de Santa Maria Madalena, onde se proclama o Evangelho de João (Jo 20, 1-2. 11-18), no qual Maria Madalena é a primeira testemunha da Ressurreição e o Cristo lhe confere a tarefa de anunciar a Boa Nova aos discípulos. No entanto, ainda hoje, para o imaginário coletivo, ela permanece como a pecadora penitente e arrependida.

Referências

- BÍBLIA DE JERUSALÉM (1993). 9 ed. São Paulo, Paulinas.
- BÔER, E. (2000). *Maria Madalena: oltre il mito all'á ricerca della sua vera identità*. Turim, Claudiana.
- BRAUN, R. (2004). "Gnose". In: LACOSTE, J.-Y. (ed.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo, Paulinas/Loyola.
- DAUZAT, P. E. (2001). *L'invention de Marie-Madeleine*. Paris, Bayard.
- DE VARAZZE, J. (2003). *Legenda áurea: vida de santos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HASKINS, S. (1993) *María Magdalena: mito y metáfora*. Barcelona, Herder.
- JUNOD, E. (2004). "Apócrifos". In: LACOSTE, J.-Y. (ed.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo, Paulinas/Loyola.
- LELOUP, J.Y. (2000). *O evangelho de Maria: Miriam de Magdala*. Petrópolis, Vozes.
- LURKER, M. (1993). *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. São Paulo, Paulus.
- RODRIGUES, C. J. A. (trad.) (2004). *Apócrifos e Pseudo-Epígrafes*. São Paulo, Editora Cristã Novo Século.
- SEBASTIANI, L. (1995). *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*. Petrópolis, Vozes.
- WÉNIN, A. (2004). "Metanóia". In: LACOSTE, J.-Y. (ed.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo, Paulinas/Loyola.

Recebido em outubro de 2005.

Aprovado em dezembro de 2005.

SEXO SAGRADO: UMA DIVAGAÇÃO ORIENTALISTA DA OBRA *TEOREMA*, DE PASOLINI¹

Paulo César Giordano Nogueira
Mestrando em Ciências da Religião - PUC-SP
peregrino95@uol.com.br

Resumo: Este artigo é uma análise da obra *Teorema*, de Pier Paolo Pasolini, sob a ótica da espiritualidade e filosofia hindus; a idéia, longe de insinuar qualquer intenção do autor em realizar uma abordagem espiritual como a tratada no artigo (num universo em que nada se aproxima da temática pasoliniana), é de fazer com que possamos, de maneira bastante livre, aproximar idéias e contextos de culturas diferentes entre si e criar um diálogo que estimule a compreensão de um objeto a partir de outro. O ponto de ruptura dos personagens se dá através do sexo, e a divagação, como colocada no título desse artigo, ocorre no âmbito da espiritualidade.

Palavras-chave: Pasolini; *Teorema*; sexo; samadhi; espiritualidade.

Abstract: This article is an analysis of the work *Teorema* by Pier Paolo Pasolini from Hindu spiritual and philosophic point of view. The idea, far from suggesting any intention of achieving a spiritual approach as the one dealt with in the present article (in a universe where nothing seems to come close to the pasolinian thematic) is to freely approximate the ideas and the contexts of different cultures so as to create a dialogue that stimulates the comprehension of an object from the perspective of the other. The turning point of the characters occurs through sex, and the divagation, as put in the title of this article, happens within the scope of spirituality.

Key-words: Pasolini; *Teorema*; samadhi; sex; spirituality.

¹ O presente artigo baseia-se numa monografia desenvolvida na disciplina Literatura e Religião – Curso Temático do Núcleo Religião e Campo Simbólico: *A morte de Deus como problema teológico e literário*. Esse curso foi ministrado pelo Prof. Dr. Waldecy Tenório no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP durante o segundo semestre de 2005.

*So on and on I go, the seconds thick the time out
There's so much left to know, and I'm on the road to find out.*
Cat Stevens

Em uma viagem² à Índia, quando deambulava de um *ashram* a outro à procura de um guru, seduzido pela leitura de uma dezena de obras teosóficas e apaixonado pelos relatos de iogues que, como ninguém, souberam aliar a aventura das viagens com a intensidade da busca espiritual, acreditava que, tal qual havia lido nos relatos de nomes como Yogananda, Sivananda, Vivekananda e outros bem-aventurados iogues, fosse de fato passar pelas experiências místicas que sonhamos vivenciar numa viagem à Índia, algo como fazer aflorar nosso lado Shirley MacLaine e Paulo Coelho numa só tacada. Decidi apostar num encontro com Satya Sai Baba, famoso e polêmico guru contemporâneo, cujo eremitério situa-se no pequeno povoado de Puttaparthi, no sul da Índia.

Esclareço que, à parte alguns encontros interessantes, não cheguei a conhecer nenhum guru que me indicasse o caminho da libertação e o mais próximo que consegui chegar de Sai Baba foi a uma centena de cabeças à frente, durante o *darshan*, a contemplação sagrada, objetivo da maioria dos devotos que se encontravam naquele ambiente gigantesco e que em nada lembrava meus estereotipados sonhos de visitar um *ashram* à beira do Ganges, quem sabe vestido apenas com uma tanga, barbudo e entoando mantras, meio nauseado pelo uso ritual de um cigarro de haxixe após dias de severo jejum... Sonhar, como se pode perceber, dá um colorido especial aos preparativos de toda e qualquer jornada.

Naturalmente, sem querer transformar o texto num diário de viagem, fiz-me valer dessas lembranças para ilustrar o que me levou a ler a obra de Pasolini sob essa ótica, digamos, oriental e religiosa. *Teorema*, para quem leu ou assistiu ao filme, pode ser

² No ano de 1997, época em que trabalhava numa companhia aérea.

interpretado sobretudo de duas maneiras óbvias: sob o ponto de vista político/social, ao abordar a vida burguesa e o proletariado, e sob o ponto de vista religioso/espiritual, de maneira mais ou menos explícita, dependendo da personagem observada. O roteiro se resume numa trama simples: uma família milanesa de classe alta recebe um hóspede que, durante sua estadia, acaba se envolvendo emocional e sexualmente com os membros da família e com a empregada. Dessa relação surgirão os conflitos de cada um dos personagens: o pai, o casal de filhos, a mãe e Emília, a criada. A história possui dois momentos bem definidos, duas partes que se complementam: a chegada do hóspede e seu relacionamento com as personagens e a sua partida, quando então teremos a visão de cada um dos membros da casa transformada.

O anjo destruidor: Shiva Shankara

No hinduísmo, há a crença de que a presença de um santo pode transformar a vida de um devoto. O simples olhar de um guru é capaz de promover a cura, abençoar, transmutar aspectos negativos do discípulo em nobres virtudes; Sai Baba, por exemplo, teria essa capacidade, e o *darshan* teria a função de abençoar aqueles que se encontram em sua presença. É o que Rudolf Otto (1992) chamaria de uma presença numinosa, pois o olhar ou o contato com o guru desencadeia no indivíduo um “estado de alma”, uma reação emocional capaz de transformar uma pessoa. Numa passagem da obra *Autobiografia de um Iogue* (Yogananda, 1999), temos um episódio que ilustra bem as idéias de Otto, em particular o que ele chamou de *mysterium tremendum et fascinans*: Yogananda estava tendo dificuldades para se concentrar durante uma meditação, pois seus pensamentos “se dispersavam como pássaros diante do caçador” (ibid., p. 159). Chamado por seu mestre, Sri Yuktswar, estranhou quando este começou a expressar-se por enigmas, atitude rara do guru. Descreve o seguinte:

Estava confuso [...] foi quando ele [Yuktswar] golpeou meu peito levemente, acima do coração. Meu corpo mobilizou-se como se tivesse raízes; o ar saiu de meus pulmões como se um ímã enorme o extraísse. Instantaneamente, a alma e a mente romperam com sua escravidão física e jorraram de cada um de meus poros como luz perfurante e fluida. A carne parecia morta e, contudo, em minha intensa lucidez, percebi que nunca antes estivera tão plenamente vivo. Meu senso de identidade já não estava mais limitado a um corpo e, sim, englobando os átomos à minha volta [...]. Todos os objetos em minha vista panorâmica tremiam e vibravam como um filme acelerado. Meu corpo e o de meu Mestre, o pátio com colunas, a mobília, o chão, as árvores e a luz do sol, tornavam-se, de vez em quando, violentamente agitados até que tudo se fundia num mar luminescente [...]. Uma alegria oceânica rebentava nas praias serenamente intermináveis de minha alma. O Espírito de Deus, percebi, é Bem-aventurança inesgotável [...].

De súbito, o fôlego voltou aos pulmões. Com decepção quase insuportável, constatei que havia perdido minha infinita vastidão. Estava novamente limitado à jaula humilhante do corpo, tão desconfortável para o Espírito. Como filho pródigo, eu fugira do lar macrocômico e me aprisionara em estreito microcosmo. (Yogananda, 1999, p. 159)

A abordagem de Pasolini, evidentemente, é bem diferente. O hóspede é descrito como portador de uma beleza ímpar, daquela beleza que fascina e constrange ao mesmo tempo. Não se consegue ficar indiferente à sua presença e, a seu tempo, todos irão acabar sexualmente atraídos por ele, tanto as mulheres quanto os homens. Entretanto, o sexo em *Teorema* não é de maneira alguma tratado de maneira vulgar ou erotizada. É um sexo insinuado, mostrado mais como instrumento de libertação do que de prazer, ainda que o prazer que o hóspede proporcione acabe culminando na (aparente) destruição de cada um. É aqui que entra a visão hindu sobre a destruição e a transformação, personificadas na divindade de Shiva. O epíteto de Shiva, Shankara, traz a noção da felicidade, aquilo que causa bem-estar (bem-estar que mais tarde será a causa do tormento). A des-

truição, que para nós ocidentais pode remeter à idéia da tragédia, na verdade significa a mudança de um estado a outro; o velho deve morrer para que o novo possa renascer. Na trimúrti (trindade) hindu, Brahmâ cria o Universo, Vishnu (que em outras encarnações aparece como Krishna e Buda) é o conservador e Shiva, já mencionado, o destruidor. O anjo destruidor de Pasolini, assim como Shiva, tem um impacto fulminante na vida daqueles com quem se relaciona; é uma força destruidora sim, mas inegavelmente transformadora.

Podemos notar que, num primeiro momento, o hóspede desperta nos outros uma paixão e um desejo de luxúria que, acredito, serve mais para atrair o sujeito para uma causa muito mais profunda do que o sexo *per se*; em sânscrito, *kâma* significa luxúria, desejo, apego à existência, o objeto amado; o hóspede seria um *Kâma-deva*, ou seja, um deus do amor e, na descrição de Helena Petrovna Blavatsky (HPB), fundadora da Sociedade Teosófica, “o primeiro desejo universal consciente de bem e amor, em geral” (1995, p. 277), o que condiz com a imagem que Pasolini deu ao seu anjo. Acima de tudo, o hóspede é mostrado com um ser benevolente, quase imaculado, e sua beleza exterior é um reflexo de sua alma. O *lingam*, associado a Shiva, em sua definição eidética não representa o falo, como comumente se vê; sua representação na Índia é a da criação ou procriação como algo divino. Daí o fundamento dessa atração de todos pelo hóspede; não é o seu sexo o que importa, mas o que se cria do contato com ele. Para Otto, existe uma energia que se manifesta no misticismo e no amor, chamada de *orgê*; essa energia provoca na alma um estado de excitação, “do ardor devorador e na impetuosidade do amor cuja aproximação o místico mal pode suportar [...]” (1992, p. 34). O que de fato chama a atenção não é tanto a experiência do sujeito com o objeto, mas aquilo que ocorre depois desse contato (mais propriamente do contato com essa energia). Yogananda exprime, em suas palavras, “uma decepção quase insuportável” (1999, p. 160), quando percebe que sua experiência mística havia terminado. É também esse o sentimento

dos personagens de *Teorema* e o resultado dessa separação é do que trata a segunda parte da obra, quando da partida do “anjo exterminador”.

O *samâdhi* pasoliniano

Em *O Sagrado*, Rudolf Otto explica que a presença do *numen*, do divino, provoca uma reação emocional denominada *estado de criatura*. Diz: “o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura” (1992, p. 19). Esse sentimento pode ser facilmente observado nos relatos espirituais ou místicos de todas as religiões, seja na descrição de um guru indiano sobre o *samâdhi* ou nas experiências místicas – os êxtases místicos que lemos nas hagiografias de santos católicos. Annie Besant, renomada teósofa, afirma – tomando como fonte os Ioga Sutras – que “O Ioga é o Samâdhi”.³ Podemos entender, então, que o *samâdhi* (ou mesmo os termos *satori* e *nirvana*) é um estado de transe, de absorção, no qual a consciência se encontra tão dissociada do corpo ao ponto de este tornar-se insensível. Ainda que pareça simples, essa noção de *samâdhi*, quando estudada mais profundamente, pede o que Aldo Natale Terrin em sua *Introdução ao Estudo Comparado das Religiões* (2004) chama de *sacrificium intellectus*. Quando o estudioso, longe de deixar-se levar cegamente por aquilo que não conhece, permite entregar-se ao mistério, obviamente com discernimento suficiente para que não caia no fanatismo ou no misticismo sem fundamento. Para Heinrich Zimmer, “a única gramática capaz de traduzir a experiência e a beatitude do *samâdhi* é o silêncio” (1986, p. 297).

³ *Samâdhi*, do sânscrito *sam-âdha* significa “posse de si mesmo”; no *samâdhi* a concentração mental é tão grande que a mente se torna una com o objeto com que se encontra relacionada. É essa união, literalmente, o significado da palavra *yoga* que, numa definição suscinta, poderíamos chamar de união do Eu inferior/humano, com o Eu superior/divino (Besant, 1993).

Voltemos aos personagens de Pasolini. Notar-se-á que, após a partida do hóspede, cada um dos habitantes da casa passará por uma verdadeira retomada de consciência. Entretanto, analisaremos uma personagem em particular: Emília, a criada. Veremos como *Teorema*, certamente sem nenhuma intenção de aproximar a visão poética de Pasolini com a temática religiosa oriental, funciona de maneira excepcional para ilustrar uma idéia tão abstrata como o *samâdhi*. Um exercício de desapego, sem dúvida, como veremos nas atitudes de nossa personagem, Emília.

Os *siddhis* de Emília

No apêndice à primeira parte do livro, vamos ler cinco curtos relatos, como se fossem cartas confessionais, que indicam o modo como cada membro da família expressou sua dor com a partida do hóspede: o filho, Pietro, que vai canalizar sua sexualidade na arte; Odetta, a garota que, talvez por não suportar a realidade do pensamento incestuoso, acaba louca. Lucia, a mãe, que parte em busca de sexo com rapazes jovens na vã tentativa de substituir a ausência do corpo do hóspede, acaba entrando numa capela e seu olhar perdido busca, possivelmente, uma salvação através da religião. Paolo, o pai, alega que a desordem que o hóspede causara em sua vida acabou se tornando a única normalidade real e sua ida para o deserto, seu poema introspectivo é de um lirismo que chega a doer. Emília é a única que não deixa relato, provavelmente porque já não necessitasse entender mais nada, de modo que suas ações por si só explicariam o que levava dentro. E o Deus, o anjo destruidor de Pasolini, que em suas palavras de cumplicidade em relação a Emília dá o tom daquilo que ela já havia interiorizado: “Serás a única a saber, quando eu tiver partido, que nunca mais voltarei, e me buscarás onde deverás me buscar [...]” (Pasolini, 1991, p. 92).

Emília faz as malas e parte rumo à velha casa onde nasceu. Há um simbolismo grande nessa viagem de volta, como costuma

haver sempre que voltamos a encarar nossas ruínas de um passado há muito esquecido, como se a infância se localizasse num período liminar sagrado e intocado. Em frente à casa, o velho banco de madeira dos tempos de criança. Emília senta-se ali e, tal qual um asceta, permanecerá assim por tempo indeterminado. Pasolini a descreve “cheia, até os olhos, até a raiz dos cabelos, da sua loucura [...] muda, absorta e como que devorada pela febre” (Pasolini, 1991, p. 111).

O estado em que Emília se encontra na narrativa de Pasolini é semelhante aos estados de êxtase místico de santos, monges, freiras, tão abundantes em relatos da Igreja medieval. Alguns nomes famosos, como São Francisco de Assis, Tereza d’Ávila, San Juan de la Cruz, Hildegard von Bingen, entre tantos outros, estão relacionados a esse tipo de loucura divina, porque tomados de um amor tão profundo por Deus que aos olhos dos outros pareciam verdadeiros loucos. São Francisco, em muitos textos é chamado de “louco de Deus”. Na Índia do século XIX, temos a figura de Paramahansa Ramakrishna, um sábio guru indiano que é carinhosamente chamado por seus discípulos de “o Louco de Deus”. Desde a infância, Sri Ramakrishna (nascido Gadadhar Chatterji) havia optado por dedicar sua vida à busca espiritual. Sobre a passagem de sua busca, lemos o seguinte:

Foi à deusa Kali a quem Ramakrishna se entregou na sua busca apaixonada do divino. Ele fazia seu serviço de oficiante com fervor, suplicando apaixonadamente à Mãe para se manifestar, para se revelar. Não dormia nem comia, vivendo numa espécie de transe desesperado, fascinado pela visão do divino; rezava, chorava, gritava, cantava, abandonando-se de corpo e alma à deusa. Durante seus êxtases espirituais, havia quem cuidasse de suas necessidades físicas, uma vez que Ramakrishna perdia a consciência da realidade e seu corpo parecia uma bola de fogo [...]. (Leal, 199?)

Certa feita, Ramakrishna encontrou dois mestres, que lhe ensinaram a concentrar suas aspirações e suas visões. Primeiro

foi uma mulher, Bhairavi Brahmani, a quem ele indagou se suas experiências eram sintomas de loucura. A mulher tranqüilizou-o, afirmando-lhe que havia transposto as etapas mais difíceis e mais altas do *Sadhana* (busca espiritual), e lhe disse:

Meu filho, bem-aventurado é o homem que conhece essa loucura. O universo inteiro é louco; alguns são loucos de riquezas, outros de prazeres, outros de glória, outros de cem outras coisas. São loucos de coisas insignificantes, mas nunca loucos de Deus [...]. (Leal, 199?)

O primeiro sinal de que Emília havia se transformado em uma pessoa completamente diferente daquela que existia antes da chegada do hóspede foi a cura das chagas de um garoto levado por sua mãe até ela. Quando isso acontece, já se passaram muitos dias de contemplação, o que nos leva a acreditar que uma transformação interior muito profunda poderia estar acontecendo com a criada. Que tipo de poderes (*siddhis*, em sânscrito, “atributos de perfeição”; faculdades psíquicas, poderes anormais ou extraordinários do homem) Emília pode ter herdado ao haver dormido com o anjo? Pois, retomando o conceito do próprio autor de que seu hóspede poderia ser (e isso jamais fica explícito) um anjo destruidor (Shiva), podemos associar Emília a *Shakti*, a energia feminina ativa dos deuses e intimamente relacionada a Shiva.⁴

O coito com o anjo, voltando ao início do texto, pode ter despertado o *estado de criatura* em Emília. Lemos em *Filosofias da Índia* (Zimmer, 1986) que o sexo, no tantrismo, tem um papel altamente simbólico e que um de seus princípios é que o homem, em geral, tem de ascender através e por meio da natureza e não rejeitando-a.

⁴ Shiva e Shakti são um só no absoluto, os dois aspectos (masculino e feminino), a unidade; Shiva experiente se transforma em Shakti, mas ela deve fundir-se a ele novamente para reencontrar a unidade original. Shiva é o pai, o não-manifesto, enquanto ela é a manifestação, a Mãe divina (Cf. Chevalier e Gheerbrant, 1991).

A criatura passional deve dissipar seu senso de ego; então, o mesmo ato que antes era uma obstrução, torna-se agora a maré que o leva à realização da beatitude absoluta (*ananda*) [...]. Daí que a grande fórmula tântrica, o *yoga* (a união da consciência empírica com a consciência transcendental) e o *bhoga* (o “gozo”, a experiência do prazer e do sofrimento da vida) são o mesmo. O próprio *bhoga* pode tornar-se um caminho do *yoga*. (Zimmer, 1986, p. 399)

O *sâdhana* (obra piedosa) de Emília vai além do desconforto dos dias passados do lado de fora de casa. A essa altura já é vista pelos vizinhos com compaixão, como se se tratasse de verdadeira santa. Nega as saborosas comidas que lhe oferecem as mulheres do povoado e, depois de muito insistirem, Emília, “com os olhos maus, cheios de uma prepotência nascida da dor” (Pasolini, 1991, p. 117), aponta para uma moita de urtigas e é delas que vai se alimentar até o final de seus dias. Nota-se que, desde então, Emília já entrara no processo de renúncia às coisas do mundo. Diz Ramakrishna a um discípulo: “Estes estados (a loucura do Amor Divino) não são para aqueles que estão vivendo no mundo e executando os deveres dele, mas para os que renunciaram totalmente ao mundo, tanto interna quanto externamente” (Abhedânanda, 1976, p. 126).

A jornada de milagres continua. O autor pede, nas palavras e na filmagem, que olhemos para o já conhecido banco onde Emília sempre esteve sentada. Todavia, ali já não mais se encontra. Vamos vê-la muito mais acima, pairando no ar, braços abertos. Uma verdadeira santa ascensionada. E, somente a título de curiosidade, Chevalier e Gheerbrant (1991) assinalam que, na moderna psicanálise, os sonhos ascensionais são vistos como um símbolo orgásmico e se unem ao aspecto da tradição cristã medieval que associava ao diabo, e portanto aos cultos orgiásticos, a ascensão dos feiticeiros, feiticeiras e possessos. Pólo tenebroso do símbolo, mas que em *Teorema* ganha outra dimensão.

O ato final: a entrega absoluta

Passaram-se meses até que Emília abandonasse o velho banco do pátio onde se alojara desde sua chegada. Dirige-se, acompanhada por uma velha senhora vestida de negro, ao campo. Lágrimas escorrem pelo seu rosto silenciosa e desesperadamente; a passo rápido, as mulheres se dirigem rumo a uma estrada que leva a Milão. Lágrimas. Um rio incontido de lágrimas. Chegam a uma ampla extensão de terra aplainada, onde futuramente será construído um grande conjunto de edifícios. Páram em frente a uma escavadeira, próxima a um gigantesco buraco prestes a ser aplainado. Emília desce da maneira que pode pelo buraco profundo, seguida da velha que parecia saber exatamente sua função naquele pacto silencioso. Emília deita-se no fundo do buraco, suas lágrimas se juntam à lama já existente e começam a formar uma pequena poça. Sua companheira a ajuda a cobrir-se de terra e, quando já se encontra totalmente coberta de lama, a ponto de confundir-se com o fundo do buraco, a velha se vai.

A cena toda remete a um realismo fantástico que faz lembrar os contos de García Márquez. As lágrimas de Emília continuam a escorrer e do monte de lama onde se encontra já completamente enterrada nasce um regato. O buraco, sabemos, será todo encoberto pela escavadeira. No lugar onde Emília está enterrada começa a brotar um fio de água, a mesma água que um dia vai curar doentes. E, afinal, qual o sentido dos milagres que não o de promover a cura?

Na literatura espiritualista hindu, é muito comum o relato de santos que deliberadamente abandonam o corpo físico, muitas vezes anunciando sua passagem para o mundo espiritual. A esse fato se dá o nome de *mahasamadhi*, o grande (*maha*) *samâdhi*, a união final do homem com o divino. Entre os *mahasamadhis* mais conhecidos, temos o de Paramahansa Yogananda, descrito na *Autobiografia de um Iogue* (1999), onde lemos o poema intitulado "Samadhi". Eis um trecho do poema que nos permite fazer uma associação com a história de Emília:

[...] Toda folhinha de grama, eu mesmo, a humanidade,
 Cada partícula da poeira universal,
 Raiva, ambição, bem, mal, salvação, luxúria,
 Tudo assimilei, tudo transmutei
 No vasto oceano de sangue de meu próprio Ser indiviso.
 Júbilo em brasa, freqüentemente abanado pela meditação,
 Cegando meus olhos marejados,
 Explodiu em labaredas imortais de bem-aventurança,
 Consumiu minhas lágrimas, meus limites, meu todo.
 Tu é Eu, Eu sou Tu,
 O Conhecer, o Conhecedor, o Conhecido, unificados!...
 (Yogananda, 1999, p. 163).

Teorema, como afirmou Pasolini em *As últimas palavras do Herege* (1983) não propõe saída nem solução e, talvez por isso mesmo, tenha sobrevivido ao tempo, à espera de uma compreensão racional que talvez nunca aconteça. Assim como os santos, como os mestres, mahatmas, avatares de todos os tempos, de todas as seitas e religiões. Assim como Emília, como os loucos de Deus, como todos aqueles que foram marginalizados por serem diferentes dos outros. Quem sabe seja esse o teorema de Pasolini, descobrir-se diferente perante os outros ou, mais intensamente, perante si próprio.

Quantas Emílias terão de chorar para que tudo um dia tenha sentido? Quantos anjos terão de vir? Aresposta, como dizia o bardo Dylan naquela velha canção *is blowing in the wind...*

Referências

- ABHEDÂNANDA, S. (1976). *O Evangelho de Ramakrishna*. São Paulo, Pensamento.
- BESANT, A. (1993). *Introdução ao Ioga*. São Paulo, Círculo do Livro.
- BLAVATSKY, H. P. (1995). *Glossário teosófico*. São Paulo, Ground.
- CHEVALIER, J. e GHEERBRANT, A. (1991). *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro, José Olympio.

LEAL, L. M. B. (199?) (trad.). O Evangelho de Sri Ramakrishna por M. Disponível em: <<http://www.ramacrisna.org.br>>. Acesso em: 19 dez. 2005.

OTTO, R. (1992). *O sagrado*. Lisboa, Edições 70.

PASOLINI, P. P. (1983). *As últimas palavras do herege*. São Paulo, Brasiliense.

_____(1991). *Teorema*. São Paulo, Brasiliense.

TERRIN, A. N. (2004). *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo, Paulus.

YOGANANDA, P. (1999). *Autobiografia de um Iogue*. Petrópolis, Self Realization Fellowship.

ZIMMER, H. (1986). *Filosofias da Índia*. São Paulo, Palas Athena.

Recebido em março de 2006.

Aprovado em junho de 2006.

A MENSAGEM DE “SÃO” JOÃO MARIA: E SUA RESSIGNIFICAÇÃO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO CONTESTADO¹

Gilberto Tomazi

Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP

pegilberto@ig.com.br

Resumo: O Contestado é um dos maiores movimentos populares e conflitos armados da história do Brasil. Aconteceu durante os anos 1912 a 1916 e abrangeu um terço do território catarinense e o sudoeste do Paraná. O Contestado marcou e continua ainda hoje a influenciar a vida, a cultura e a religiosidade dos que sobreviveram e seus descendentes. Em torno do Contestado e da mensagem de João Maria, surgiram diversos mitos, ritos e símbolos, que ainda hoje são conservados na memória popular dos descendentes do Contestado. Depois de quase um século, a comunidade cabocla ainda encontra nele um sentido, uma inspiração e uma mística que lhe permitem viver no presente de maneira solidária, enfrentando a dura realidade em que se encontra, confiante em dias melhores.

Palavras-chave: contestado; mística; experiência religiosa; ressignificação.

Abstract: Contestado is one of the greatest popular movements and armed conflicts in the history of Brazil. It happened between 1912 and 1916 and reached one third of Santa Catarina territory and the southwest of Paraná. Contestado marks and influences the life, culture and religiousness of the ones who survived it and their descendents. Around Contestado and João Maria's message, several myths, rites and symbols have appeared and are still kept in the Contestado descendents' popular memory. After almost a century, cabocla community finds in it meaning, inspiration and mystics that allow them to live

¹ Este artigo é uma síntese da dissertação defendida em maio de 2005, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, cujo título é *A mística do Contestado: a mensagem de João Maria na experiência religiosa do Contestado e dos seus descendentes*, sob a orientação do Professor Dr. José J. Queiroz.

in the present in a sympathetic way, facing the harsh reality in which they find themselves, trusting in better days.

Key-words: contestado; mystics; religious experience; new significance.

Introdução

Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive os fatos.
Ou a ausência deles.
Guimarães Rosa

O Contestado, apesar de ter sido um dos maiores movimentos ou lutas populares do Brasil, tanto em termos de sua duração, como também da abrangência geográfica e populacional, entre outras, permanece mais como algo de Santa Catarina. Não é a guerra do Contestado nas suas dimensões histórica, sociopolítica e econômica que merecerá a atenção central neste artigo. Esse caminho já foi percorrido por muitos pesquisadores, cujas obras já chegam a cerca de uma centena, mas até hoje as dimensões religiosa e simbólico-cultural têm sido pouco valorizadas nas pesquisas sobre o Contestado.

A mística do Contestado é uma experiência vivida que se dá a conhecer mais a partir da cotidianidade da vida, e por comportar certa dose de irracionalidade e de mistério. O caminho aqui percorrido é o de procurar compreender o “sentido” ou o “significado” que essa mística ou essa experiência religiosa, herdada dos monges e temperada no fogo da guerra, tem hoje para os descendentes do Contestado.

De acordo com Auras (1995, p. 49),

[...] face a um contexto histórico que procura negar até o estatuto de homem ao sertanejo, a práxis religiosa lhe garante a possibilidade de construir sua própria identidade – pela religião ele reproduzia conhecimentos antigos e criava novos, capazes de significar o seu dia-a-dia.

Sendo algo que dá sentido à vida dos descendentes do Contestado, foi possível afirmar que a mística não é apenas mais uma forma de ideologia. Ela perpassa e dá um sentido a todas as dimensões da vida, da ciência, da política, da economia, da cultura e, inclusive, da guerra. Logo, a mística também não se reduz ao estritamente religioso.

Contextualizando o Contestado

Importa vivir la vida de tal suerte, que quede vida en la muerte.

Frederico F. Cartillejo

O termo "Contestado" remonta a meados do século XIX, quando teve início a disputa dos limites territoriais entre os estados de Santa Catarina e Paraná. Tal disputa só foi concluída em 1916, ano em que foi assinado o acordo definitivo sobre os limites entre os dois estados. Foram 48 mil quilômetros quadrados de terras disputados, que compunham o "chão Contestado".

A guerra ou o conflito armado do Contestado aconteceu entre os anos de 1912 a 1916, porém, tem raízes e ramificações que, se considerarmos somente as influências dos monges, o tempo pode ser ampliado para pelo menos meio século antes e como um acontecimento que continua em aberto até os dias atuais.

O movimento popular do Contestado (Queiroz, 1985) abrangeu não menos de 1/3 do território catarinense e boa parte do sul/sudoeste paranaense. Cerca de metade da população da região, que na época era de aproximadamente 50 mil pessoas, foi diretamente envolvida, sendo que, dentre esses, os mortos podem ter chegado a 10 mil. Para isso, além dos civis locais (os vaqueanos ou ruralistas da época), aproximadamente 80% das forças dos estados envolvidos e do exército nacional foi usado.

Diversos fatores contribuíram para o desfecho da guerra: a disputa por território, o problema das terras com as questões

relacionadas à desapropriação e à exploração feita pelas empresas de colonização, o da regularização, o das terras concedidas pelo governo à Construtora da Estrada de Ferro sem indenizar os antigos moradores da área. Soma-se a isso o problema dos quase 10 mil homens que ficaram desempregados após concluída a estrada, sem direitos e sem poderem retornar aos seus locais de origem. E, vale lembrar ainda, o acúmulo histórico de violência contra os indígenas, a exploração dos peões das fazendas, feita pelos fazendeiros; a falta de estradas e o coronelismo, entre outros.

Todos esses fatores e outros mais confluíram numa espécie de estopim da guerra. É sabido, porém, que a comunidade cabocla, mais do que acionar a guerra, só aderiu à mesma quando já não tinha mais como escapar.

Mesmo considerando os aspectos socioeconômicos e políticos, esta pesquisa permitiu perceber que, durante a guerra do Contestado, mais do que se mover na direção da negação do mundo que os oprimia, a comunidade cabocla foi dando um novo significado e inventando alternativas para o seu cotidiano. Sem desconsiderar o batismo tradicional da igreja, assumiram o batismo de João Maria; ao invés de aceitarem passivamente o espírito liberal-capitalista e as leis da República, organizaram-se em redutos, cujo sistema era comunista-cristão e defenderam a lei de Deus; sem desprezar as leis da ciência, que lhes parecia servir apenas aos donos do poder econômico e político, optaram por seguir os “comandos do além” oferecidos pelos meninos e meninas virgens-videntes; e, mesmo quando procuravam consolo diante da realidade vigente, não deixaram de levantar a bandeira do divino, de uma “cidade santa” e preferiram seguir as intuições e visões conectadas aos seus ancestrais, aos santos e monges, depositando neles a sua esperança. Assim, pode-se afirmar que, também no Contestado, os indivíduos não absorveram passivamente as formas simbólicas, mas ativa e criativamente (Thompson, 1990).

No Contestado, para além da busca de satisfação das necessidades materiais, como a alimentação e a defesa da terra e das propriedades, os caboclos e as caboclas defendiam tradições e valores culturais, éticos e espirituais. Mais do que bens materiais, eles buscavam reconhecimento; mais do que um plano de ação com estratégias e táticas, elevavam preces, súplicas e gritos aos santos, e se deixavam conduzir pelo coração e pela intuição; mais do que no poder dos humanos e nas armas de guerra, confiavam na força do "exército encantado" e no poder misterioso de Deus; mais do que uma experiência feita de fatos, passíveis de mensuração e verificação, tratou-se de uma experiência mística, vivida em atitude de encantamento, humildade, veneração, temor e tremor diante do misterioso e do sagrado.

A maioria da população que habitava e ainda hoje habita a região do Contestado é constituída de caboclos e caboclas. Estes foram os principais destinatários, envolvidos e também sujeitos da guerra. Quanto às suas heranças culturais (Mintz e Price, 2003), considera-se a presença dos povos nativos – os caingangos, os xóclengs e os guaranis – mais os afrodescendentes e os portugueses-paulistas. A identidade cabocla resulta de uma rica heterogeneidade cultural, de encontros e confrontos entre diferentes culturas. As famílias de origem alemã, italiana e polonesa, entre outras, na sua grande maioria, adquiriram terras e ocuparam boa parte da região só depois de concluída a guerra, isto é, depois de ter sido executado o projeto de "limpeza da área".

Quanto às heranças religiosas da comunidade cabocla, percebemos que várias tradições religiosas, não sem conflitos, foram se congregando e formando uma espécie de religiosidade popular ampla, ambígua, fragmentada, dinâmica, sincrética e fundamentalmente católica. Entendida como catolicismo popular, essa religiosidade recebeu uma influência marcante, uma espécie de injeção de legitimidade e reconhecimento por parte de alguns personagens religiosos ou místicos que passaram pela região entre meados do século XIX e início do século XX. Dentre

eles destacaram-se José Maria e, principalmente, João Maria. Foi a partir dessa constatação que surgiu o objeto central da pesquisa: “a mensagem e a mística de João Maria, ontem e hoje”.

A mensagem original de João Maria e do Contestado

Talvez a necessidade de mistério e grandeza tenha me levado a acreditar nos santos e heróis, que se desenvolveram simultaneamente.

Graciliano Ramos

A identidade de João Maria revela boa parte de sua mensagem. Depois de uma longa revisão bibliográfica e, especialmente, depois de ouvir diversos remanescentes e descendentes do Contestado, foi possível fazer a opção de que houve apenas um João Maria. É que foi devido à confusão e diversidade dos pesquisadores recentes com seus respectivos “olhares” que foi sofrida a existência histórica de mais de um monge, de nome João Maria, no Contestado. A opção seguiu pelo caminho da cultura popular que, hoje, entende que entre meados do século XIX e a primeira década do século XX apenas houve um João Maria na região do Contestado. Porém, essa opção não se opõe à que considera a possibilidade de uma “síntese”, na qual vários monges ou líderes religiosos, que teriam passado pela região, foram conjugados num único personagem que, durante a guerra, foi inclusive confundido com o José Maria.

José Maria também é um personagem histórico de cujas origens pouco se sabe. Sua “aparição” na região contestada ocorreu no ano de 1912. Mesmo tendo vivido poucos meses entre os caboclos e caboclas do Contestado, ele foi tido como o líder popular mais importante da região durante a guerra. Em princípio, foi aceito como “o retorno de João Maria”, depois como o seu irmão e continuador de sua missão, chegando também ele, como o seu antecessor, aos patamares da santidade. Porém, depois da derrota final, esse “monge” passou às páginas nebulosas da história, resultando num falso profeta. Porém, muitas

de suas características ou mensagens, julgadas "significativas" pela cultura popular, aos poucos passaram a ser atribuídas a João Maria.

Ao observarem a influência da religião ou da mística no Contestado, por um lado, certos pesquisadores verificaram que ela poderia ser traduzida em termos de "fanatismo", "ignorância" e "resquícios de um mundo pré-moderno", "alienação" ou, por outro, em "protesto" e "resistência". Mesmo considerando estes últimos aspectos, vale dizer que o Contestado, mais que "o grito da criatura oprimida", foi um movimento de defesa dos costumes (Thompson, 1998), e, principalmente, de edificação de um mundo possível, alternativo, desejado ou imaginável, um mundo que acreditavam poder ver reencantado.

Para sugerir um caminho de compreensão da mística e da mensagem de João Maria, faz-se necessário lançar-se às profundezas de uma linguagem composta de metáforas, poesias, mitos, ritos e símbolos, próprios ou ressignificados pela cultura local. Quem entra no mundo caboclo do Contestado logo percebe nele a existência de uma riqueza de ritos, símbolos, artes e sabedoria, entre outras expressões religiosas por ele gestadas.

A mística do Contestado funda-se basicamente na mensagem de João Maria. Pode-se perceber nela ao menos cinco fases ou momentos: a dos monges, a do espírito de irmandade nos redutos, a da religião guerreira, a da violência e repressão interna nos redutos com sua respectiva dissolução (Ribeiro, 1989) e a do pós-Contestado, isto é, aquela que foi sendo ressignificada com o passar dos anos. Essas fases revelaram uma mística que foi apresentando várias dimensões. Essas foram desde a busca de consolo diante do sofrimento e da violência, até a rebeldia, a guerra e a construção de um outro mundo possível. Durante a guerra, a mística revelou o seu lado subversivo, e mesmo revolucionário, quando já preferiam morrer na luta pela defesa da "santa religião" e da construção das "cidades santas" a ceder às garras ou deixar-se seduzir pela besta e seus servidores, "os peludos".

Desde essa experiência vivida em torno da mística, os caboclos e caboclas do Contestado forjaram um novo universo religioso, constituído de um tempo e um espaço sagrados e fundamentado em uma fé profunda, capaz de responder a certas necessidades mais imediatas e do seu cotidiano, chegando inclusive a se tornar um meio pelo qual viam-se capazes de resistir até à morte, em nome de Deus, às violências e maus-tratos advindos das forças adversas. Com João Maria e depois José Maria, houve uma efervescência de esperança, fazendo o povo acreditar que a realidade vigente não era portadora da última palavra e que era possível negá-la e construir outra realidade, capaz de satisfazer as suas necessidades e desejos. Pobres materialmente, sentiram-se ricos espiritualmente, já que homens considerados santos, como João Maria e José Maria, eram-lhes muito próximos. Diante da realidade de violência, exclusão e empobrecimento em que se encontravam, a religião foi praticamente a única ferramenta na qual podiam se agarrar.

Irmanando-se com os violentados e violentadas, João Maria deu-lhes uma nova identidade, a de “filhos de Deus” e de “irmãos”, a qual serviu de primícias na convivência das irmandades, nos redutos. Neles, o lado festivo convivia de forma harmônica e integrada com o aspecto “sacrificial”. Havia diversas cantorias e momentos festivos nos redutos, mas também era preciso fazer sacrifícios, jejuns, permanecer rezando durante horas, renunciar a bebidas e prazeres da vida.

Ao analisar a mensagem de João Maria, percebe-se que aparecem elementos de teor profético, messiânico, milenarista e apocalíptico (Valle, 2001). Esses elementos formam uma teia de significados que, ao mesmo tempo, se referem a coisas do além e escatológicas e a aspectos relacionadas ao devir histórico (Monteiro, 1974).

Diversos pesquisadores já trilharam um ou outro desses caminhos, quantas vezes colocando-o em oposição aos demais. Porém, o que se pode perceber no Contestado é que todas essas características se cruzam e são costuradas dentro da mística do

Contestado. Elas não se opõem, mas se complementam. Formam uma espécie de imaginário escatológico, que pode ser percebido na concretude histórica e na utopia do Contestado. E, para compreender o imaginário popular do Contestado nesses aspectos, pode-se constatar o seguinte:

Tudo começou porque havia uma realidade histórica insuportável para muitos, que, por sua vez, alimentavam a crença num outro mundo. Essa crença, provada e aprovada pelos monges, servia como uma espécie de julgamento do tempo presente. Esse julgamento propôs, em primeiro lugar, a adaptação ao mundo vigente, porém, não demorou e ela passou a manifestar o seu desencanto, que culminou na negação radical do mesmo. Conectada à denúncia da realidade opressora em que se encontravam, aparece a profecia. Esta se volta mais para o anúncio de um novo mundo ou do paraíso perdido. Centrada em João Maria como o intérprete da realidade presente, essa profecia fortalece a crença de um novo tempo onde aconteceria a vitória definitiva do bem sobre o mal. Porém, essa vitória passaria por provações, sofrimentos e outras mediações. Entre estas, ter-se-ia a vinda (ou a volta) de um mediador entre Deus e os humanos, um enviado de Deus, alguém que viria para orientar o povo sobre como proceder no desenrolar do "Apocalipse", do confronto definitivo, seguido do Julgamento Final. Esse confronto seria a "guerra santa", que culminaria na vitória de São Sebastião com seu exército encantado. Conseqüentemente, a besta perderia o seu domínio e todas as pessoas que não se deixassem seduzir ou subordinar por ela e por seus servidores herdariam os mil anos de felicidade.

A impressão que se tem, ao falar disso, é que se poderia estar voltando aos tempos medievais ou pré-modernos, endossando o seu imaginário. Porém, se dissermos que essa mesma crença ressignificada se repete nas crenças do porvir histórico, do futuro reino da liberdade ou da sociedade perfeita, do fim das neuroses e alienações, do super-homem, da gaia ciência ou do progresso, então poderíamos dizer que o imaginário do

Contestado não difere substancialmente do imaginário moderno; mesmo que este tenha passado por um processo de elaboração racional e científico. Ambos partem de uma aposta ou de uma certeza: a da vitória do bem sobre o mal. E, indo um pouco além, ao afirmar que a questão da subjetividade e da experiência religiosa ou mística foram desprezadas pela modernidade, poder-se-ia estar dizendo que resta ao menos uma lacuna em relação ao Contestado, que a modernidade foi incapaz de compreender.

De qualquer forma, vale dizer que, como qualquer outro povo que vive em uma realidade semelhante à do Contestado, sonha com um mundo sem violência e sofrimentos, assim também foi e ainda hoje é o sonho do Contestado. No seu primeiro estágio, que culminou na guerra, o movimento do Contestado foi aniquilado e com o uso das mais sofisticadas tecnologias de guerra da época. Porém, ele não foi totalmente destruído, passado por um processo de ressignificação (Geertz, 1989) ele continua presente na cultura popular, na religiosidade, nas lutas e esperanças dos seus descendentes. Há, porém, uma ambigüidade no imaginário atual. Alguns descendentes do Contestado revelam o orgulho pelo fato de seus pais terem participado do mesmo; mas a maioria lembra dele apenas nos seus aspectos de brutalidade e violência. Logo, se outrora essa utopia de um mundo sem violência contemplava a guerra como mediação desse porvir, ao que foi possível constatar na atualidade há outros caminhos considerados mais significativos nessa direção. Se outrora a mística se fez guerreira, hoje ela volta-se mais para a busca de alternativas possíveis.

A mensagem atual de João Maria

Os indivíduos não absorvem passivamente formas simbólicas mas, ativa e criativamente, dão-lhes um sentido e, por isso, produzem um significado no próprio processo de recepção.

John B. Tompson

Para falar sobre a mensagem atual de João Maria, faz-se necessário um "olhar" e um "ouvir" atentos para o cotidiano dos descendentes do Contestado. A memória popular, e especialmente a dos mais velhos (Tompson, 1998), revela uma história rica e viva sobre o Contestado. Segundo Halbwachs (1990, p. 51), "preservar a memória é condição da identidade e da unidade de um grupo humano. E, na sua exclusão está a base da alienação". Ao observar as "ramificações" da mística e da mensagem de João Maria na atualidade, pode-se perceber que, cada vez mais, ela abrange praticamente todas as dimensões da vida: a religião, a moral, a ética, a política, a economia, a ecologia, entre outras.

Ao confrontar as "duas" mensagens de João Maria, a original e a atual, é possível afirmar que, com o passar dos anos, elas foram passando por um processo de ressignificação e, dessa forma, continuam sendo uma referência significativa para a comunidade cabocla do Contestado. João Maria é uma das referências centrais desse processo de ressignificação da mítica do Contestado.

João Maria foi interpretado, inicialmente, como homem pacífico, conselheiro, benzedor, alguém que dava sermões nas igrejas e se parecia com um frei ou um padre católico, um monge ou alguém que procurava se afastar do mundo para estar com Deus; quando aconteceu a guerra, ele, mesmo "ausente" fisicamente, já era alguém a quem se atribuíam os comandos da guerra. Nesse período ele foi confundido com José Maria, que, além de fazer curas, instituiu os "doze pares de França" e partiu para a luta. Os redutos ou as "cidades santas" foram organizados segundo o seu comando. Era ele quem mobilizava muitos na

defesa da lei de Deus, contra “os peludos”, a República, os coronéis e o capitalismo.

E, depois de quase um século, João Maria é lembrado como um profeta ou um líder carismático (Weber, 1994) e, como um curandeiro, milagroso, benzedor, monge, peregrino, pai, paizinho, João de Deus ou João Maria de d’Agostini, de Jesus, Santo Agostinho ou simplesmente João Maria. É lembrado também como um apóstolo, um enviado de Deus, um santo, como alguém que não morreu, continua vivo, encantado. Celebrado como quem tinha e tem poderes sobrenaturais, que faz milagres, que intercede em prol dos mais pobres e sofredores.

Além de uma identidade “divina” de João Maria, fala-se de uma identidade profundamente humana e que em muito se equipara à dos caboclos do Contestado. Nisso ele é lembrado como um homem do bem, pessoa simples, humilde, de pouca fala, que sabe ouvir, que fala com poder e a todos convence, que não é homem de duas palavras, que se compadece dos que estão doentes ou sofrendo, que tem poder sobre maus espíritos, detesta a falsidade, o orgulho, o acúmulo de riquezas, é pacífico, busca o governo de Deus e não o dos homens, alerta para o fim do mundo e chama à conversão. É alguém que ensina aos demais aquilo que sabe sobre plantações, remédios, rezas ou religião, moralidade, ecologia, êxodo rural e problemas das grandes cidades, entre outros.

Quanto à abrangência da mensagem de João Maria, não é possível uma delimitação mais precisa, mas pode-se sugerir que, além de muitos locais de peregrinação espalhados por toda a região, há um centro irradiador situado no Morro do Taió. Um lugar encantado, porque o próprio João Maria estaria lá encantado. Antes, porém, de se retirar para o morro, ele deixou o seu poder para algumas pessoas. E, pelo fato de que “não morreu”, ele continua a exercê-lo e a oferecê-lo aos que o procuram e merecem recebê-lo. Hoje, muitos(as) benzedores(as), curandeiros(as), rezadores(as) dão continuidade à sua missão, colocando-se como seus(suas) “enviados(as)”.

A partir das histórias ou dos fatos contados pelos descendentes do Contestado (Tomazi, 2005), é possível verificar que João Maria anunciava tempos de fome, guerra e peste; dias de escuridão, o dia do combate definitivo entre o Anticristo e São Sebastião; o tempo do comunismo e da volta da monarquia, dos gafanhotos de aço, das distâncias que iriam se encurtar, entre outros. Porém, mais do que anunciar guerras e calamidades ou prever coisas futuras, percebe-se que as principais marcas deixadas por ele, junto à cultura popular do Contestado, relacionam-se à sua sabedoria e sensibilidade humana, que o faziam capaz de tocar fundo o coração humano. As palavras que ele dizia não eram esquecidas facilmente ou não foram esquecidas jamais. Seu trabalho gratuito e solidário fazia com que muitos conflitos, dores e problemas humanos fossem solucionados ou ao menos amenizados. Sua sabedoria não consistia em proferir muitas palavras e nem em apresentar os conhecimentos mais avançados da ciência da época; baseava-se, sim, numa espécie de "intuição-cheia-de-fé" (cf. Espin, 2000, *passim*) capaz de dar um sentido à vida e uma interpretação convincente em relação a certos mistérios ou a certas indagações que incomodavam os que o procuravam.

Confirma-se hoje, tanto a partir da revisão bibliográfica quanto na cultura popular, que João Maria captou os anseios dos deserdados e transformou-se em porta-voz e intérprete das angústias dos caboclos e caboclas do Contestado (Gallo, 1999). Aos poucos, ele foi sendo recebido e divulgado como um homem de Deus. Ele foi sendo associado ao próprio Cristo e aos santos e, com isso, ainda hoje, continua a exercer grande influência entre os descendentes do Contestado. Suas constantes peregrinações de um lugar para outro, a renúncia aos bens materiais e certo rigorismo moral fazem dele símbolo de um poder que se coloca acima dos homens comuns e símbolo da identidade social positiva dos pobres, dando-lhes uma nova identidade, onde os excluídos se tornam os eleitos.

Não se encontra na cultura popular, na atualidade, quem manifestasse uma rejeição explícita à mensagem ou à pessoa de João Maria, como outrora fizeram aqueles que não se sentiram promovidos ou legitimados pelos monges. Chegou-se inclusive a afirmar que João Maria era um lunático, uma pessoa rude e ignorante, e que, no Contestado, ao atribuírem os comandos da guerra a João Maria ou ao utilizarem símbolos religiosos no movimento, o que procuravam fazer era, na verdade, “encobrir” ou “mascarar” o banditismo ou a selvageria que praticavam (Machado, 2004). Na atualidade, em vez do desprezo à mensagem de João Maria e do Contestado, diversas iniciativas foram sendo fomentadas: por um lado, grupos econômicos a promovem com fins turísticos e lucrativos; por outro, muitas iniciativas populares, organizações e movimentos a resgatam no intuito de contribuir no processo de superação da violência e da exclusão em que se encontra a grande maioria dos descendentes do Contestado.

Enfim, é possível constatar que há um rico universo simbólico em torno do qual vive o homem do Contestado. E esse universo inclui, além de uma linguagem de imaginação poética, uma variedade de ritos, mitos, artes e religião que tecem o emaranhado de sua experiência humana. Há uma verdadeira rede de símbolos e significados que, além de situar o homem do Contestado na história, oferece-lhe um sentido para a existência. Entre os muitos símbolos do Contestado destacam-se e são considerados de maior importância: as águas, as cruces, os batismos, as orações e os benzimentos e as romarias.

Conclusão

O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro.

Simone Weil

Assim como qualquer outro ser humano, também este, do Contestado, vive, não em um mundo de fatos nus e crus, mas antes em meio a emoções reais e imaginárias, esperanças e temores, ilusões e desilusões, fantasias, dores e alegrias (Cassirer, 2001). A grande maioria dos descendentes do Contestado vive, também, numa situação de miséria, violência, desemprego e analfabetismo. Porém, mesmo vivendo nessa situação e sendo herdeiros de uma luta inglória, há algo que os move, que faz com que continuem confiando na vida, que oferece um sentido à sua história e não os deixa desesperar. E isso pode ser chamado de mística ou de espiritualidade (Betto e Boff, 1999). Essa mística se expressa não somente nas vivências ou experiências de caráter religioso no sentido estrito, mas também na arte, na poesia, na música, nos "contos" e "causos", nas lutas e movimentos populares, enfim, numa gama enorme de manifestações e experiências que demonstram a criatividade e a sabedoria dos filhos e filhas do Contestado.

Essa mística do Contestado, que em muito tem como referência o "São" João Maria, é aqui compreendida como uma "forma" encontrada pela população cabocla, possivelmente a que julgaram a mais significativa, de se afirmar em sua identidade cultural e de procurar sobreviver nesse mundo complexo e excludente. Por meio dessa mística há todo um empenho dos "sem poder", dos "sem-terra" e dos "sem-direitos" em explicar, justificar e, de algum modo, controlar uma realidade social violenta, que parece perigosa demais para ser enfrentada por outros meios além do simbólico. Por ter valorizado, oferecido um significado e indicado um caminho às pessoas e comunidades

por onde passava, João Maria tornou-se um mito, um modelo de vida, um modelo de conduta, alguém que ofereceu uma nova visão de mundo e, com isso, abriu “as picadas” para um novo modo de vida.

Essa pesquisa assumiu uma grande responsabilidade. Por um lado, a defesa dos descendentes do Contestado como possuidores de uma “identidade cultural” e de uma significativa experiência religiosa que, sem desconsiderar as suas ambiguidades e contradições, precisam ser reconhecidas e valorizadas e, por outro, que eles são credores de uma dívida social que precisa ser resgatada.

Mesmo que não seja possível afirmar que hoje a religiosidade do Contestado tem um caráter fundamentalmente libertador, ao menos não é mais possível negar o fato de que nela existe um saber coletivo e um dinamismo que tende para a mudança, que não é meramente receptivo e cristalizado, mas sim que está em contínuo processo de ressignificação, renovação e atualização. Logo, nem o Contestado nem a sua mística podem ainda ser considerados coisas do passado ou como algo desprovido de sentido.

Depois de observar atentamente a experiência vivida pela comunidade cabocla do Contestado, é oportuno dizer, como Jean F. Lyotard (1998), que vale a pena preocupar-se com os pequenos relatos, a “pequena história”, os diferentes contextos locais e suas particularidades e circunstâncias próprias. E, ao analisar a experiência religiosa dos descendentes do Contestado hoje, pode-se reafirmar a concepção de Michel de Certeau sobre a “experiência vivida” e o cotidiano. Ele diz que existe uma “incrível abundância inventiva das práticas cotidianas” (1998, p. 342). E ainda sugere a importância de se prestar atenção

[...] a certas notas mais novas e observar a fusão de microexperiências, ocultas no anonimato de redes amigáveis e locais onde se tenta de muitas maneiras inventar modestamente outros comportamentos, definir um modo de vida [...]. (Ibid., p. 286)

Referências

- AURAS, M. (1995) *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- BETTO, F. e BOFF, L. (1999) *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro, Rocco.
- CASSIRER, E. (2001) *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo, Martins Fontes.
- CERTEAU, M. de (1998) *A invenção do cotidiano: morar e cozinhar*. Petrópolis, Vozes.
- ESPIN, O. (2000). *A fé do povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*. São Paulo, Paulinas.
- GALLO, I. (1999). *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas, Editora da Unicamp.
- GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC.
- HALBWACHS, M. (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo, Vértice.
- LYOTARD, J. F. (1998). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- MACHADO, P. P. (2004). *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas, Unicamp.
- MINTZ, S. e PRICE, R. (2003). *O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro, Pallas/Universidade Cândido Mendes.
- MONTEIRO, D. T. (1974). *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas cidades.
- QUEIROZ, J. J. (org.) (1985). *A educação popular nas comunidades eclesiais de base*. São Paulo, Paulinas.
- RIBEIRO, H. (1989). Religiosidade popular no Contestado. *Encontros Teológicos*, v. 1, n. 1, pp. 10-15.
- TOMAZI, G. (2005). *A mística do Contestado: a mensagem de João Maria na experiência religiosa do Contestado e dos seus descendentes*. São Paulo, PUC.

- THOMPSON, J. B. (1990). *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, Vozes.
- THOMPSON, E. P. (1998). *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VALLE, E. (2001). "Medo e esperança: uma leitura psicossociológica do milenarismo brasileiro". In: *Milenarismos e messianismos ontem e hoje*. São Paulo, Loyola.
- WEBER, M. (1994). *Dominação carismática*. Brasília, UnB.

Recebido em março de 2006.
Aprovado em junho de 2006.

INTELECTUAIS E A DEFESA DA RELIGIÃO

Antonio Francisco da Silva

Doutor em Ciências da Religião – PUC-SP

francisco@pucminas.br

Resumo: O estudo tem como fundamento os contrastes que aparecem na atmosfera da educação e da religião com a chegada da modernidade no Brasil. As crises nesse ponto de vista e, de modo muito especial em Minas Gerais, ocorrem entre os anos de 1922 a 1965. As conseqüências gerais do surgimento do movimento os favoráveis às inovações da religião do povo é tão grande quanto os contrários a essas inovações. Além disso, cresce o número daqueles que se arrogam em defender a religião com seus privilégios adquiridos pelo catolicismo. Este artigo visa aproximar esses movimentos nesse período, bem como acompanhar sua continuidade em nossos dias, a partir das grandes diversidades de buscas.

Palavras-chave: modernidade; educação; religião.

Abstract: The studied theme brings to the surface some contrasts and challenges that appeared in the education atmosphere and in the religion with the arrival of modernity in Brazil. This crisis has its high point in a very special way in Minas Gerais, between the years 1922 and 1965. The consequences generated by that event were, on one hand, favorable movements which brought innovations to the education as well as to the religious people, being stronger in the second. On the other hand, there were a great number of those that arrogated in defending the religion and the privileges of the Catholicism. This article will approach the movements of the period of time above, as well as their continuity in our days, with their diversified inclinations.

Key-words: modernity; education; religion.

Minas Gerais e as bases de uma educação e religião novas

A pesquisadora e historiadora Ana Maria Casasanta Peixoto lançou, no ano de 2003, uma obra de inestimável valor, que é *Educação e Estado Novo em Minas Gerais*, pela editora da Universidade São Francisco. Esse trabalho é a seqüência de uma obra da mesma autora, com o título *Educação escolar nos anos 20 e 30*. Nesse estudo sobre educação e Estado Novo em Minas Gerais, a autora inicia resgatando alguns personagens importantes, como o mineiro Francisco Campos, quando era o secretário da Justiça e de Negócios Interiores que se torna o ocupante do Ministério da Educação e da Saúde Pública e se transformará no grande cérebro e autor da Constituição de 1937. Segundo a autora, “a reforma de Francisco Campos traz as marcas do diagnóstico feito pelos setores modernizantes, nos quais se incluem, entre outros, Antônio Carlos e Francisco Campos” (Peixoto, 2003, p. 17). Essa reforma tem suas raízes em crises de natureza ética, resultantes da incapacidade das elites no poder de incorporar, em seu sistema de dominação, os setores emergentes do país. Para solucioná-la, a escola assume caráter estratégico, pois seria a instituição ideal para proporcionar a socialização necessária à integração desses setores na sociedade, sem ameaçar a ordem vigente. A educação, é, assim, incorporada no programa do governo de Antônio Carlos, em Minas Gerais. É nesse sentido que Minas Gerais chega aos anos trinta com bagagem expressiva no campo educacional, fruto de inúmeras iniciativas do governo Antônio Carlos, que precedeu a Revolução de 1930.

O governo mineiro, prevendo uma reconstrução nacional também pela educação, cria um grande número de escolas no período, registrando-se então um crescimento no índice de matrículas, excepcional para a época. (Ibid., p.17)

Em nível nacional, outros personagens foram envolvidos ou se deixaram envolver nesse movimento de reforma do

Estado Novo, tendo por caminho a Educação Nova. Entre os intelectuais e artistas envolvidos neste caminho, podemos citar:

Carlos Drummond de Andrade, Alceu de Amoroso Lima, Manuel Bandeira, Mário de Andrade, Rodrigo Mello Franco de Andrade, Heitor Villa Lobos, Lúcio Costa, Oscar Niemayer, Gilberto Freire, Cândido Portinari, além de educadores que marcariam a história brasileira como pioneiros e formuladores dos projetos políticos institucionais que deram vida ao debate educacional no país desde os anos 20, como Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo, Lourenço Filho e o próprio Francisco Campos, envolvido com as reformas de Minas Gerais (mencionadas acima), desde os anos 20. (Schwartzman, Bomeny e Costa, 2000, p. 18)

Nos anos 1920 e 1930, os debates sobre educação e cultura brasileiras mobilizavam os intelectuais e incendiavam as disputas entre leigos e católicos, e ocupavam espaços nos jornais. Naqueles anos, quando ainda não se falava de subdesenvolvimento e dependência, e sim em atraso e civilização, acreditava-se que pela educação se formariam o caráter moral e a competência profissional dos cidadãos, e que isso determinaria o futuro da nação. Os movimentos de disputas pela educação e, sobretudo, seu controle pelo Estado ou pela Igreja, eram vividos como uma luta pela própria alma do país. Leigos e católicos concordavam que, sem educação, essa alma não existiria. Ela precisava ser construída, tirando-se o país da barbárie, do atraso e da indigência moral. O que se disputava era quem cuidaria da formação da criança que aprendia suas primeiras letras, o que, fatalmente, a destinaria para o Bem ou para o Mal, segundo a visão de mundo de cada um.

Na obra de Schwartzman, Bomeny e Costa (2000) sobre *Os tempos de Capanema*, os autores revelam que a educação pública começou a ganhar forma nesses tempos, denominados Tempos de Capanema, e que cresceu desde então de forma lenta e precária.

Movimentos mineiros em defesa da religião

Em 1906, aconteceu em Minas o Congresso Constituinte, que manifestou o desejo de que o ensino não fosse leigo, pois o Estado tem formação que é, de fato, de natureza católica. Por isso, nos primeiros anos da República, o ensino religioso foi facultativo, sem que houvesse protestos e reclamações.

Pelo Decreto nº 1947, de 1906, reconheceu-se a necessidade do ser humano ter uma religião. Em 1909, o governador João Pinheiro proibiu o ensino religioso devido a alguns contratempos ocorridos no mesmo ano, em Estiva, município de Pouso Alegre, sul de Minas. Em 1909, na cidade de Estiva, o inspetor escolar determinou o seguinte: “Recomendo-vos que retireis de vossa sala todas as imagens e emblemas religiosos que nela conservais [...]” (Reis, 1977, p. 5).

Como desagravo, o povo de São Caetano de Chopotó, vizinha de Estiva, prometeu colocar o crucifixo em todas as salas de aulas. Esse fato, envolvendo as duas cidades, Estiva e São Caetano de Chopotó, alimentou o início de um grande movimento em prol do ensino religioso em Minas Gerais.

A luta pela legalização do ensino religioso é intensificada e efetivada, visando a sua inclusão na legislação mineira. No entanto, somente em 1925, na administração de Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, é que o ensino da religião nas escolas públicas mineiras é colocado oficialmente na programação do currículo escolar, a critério dos pais. O estado de Minas Gerais fez-se pioneiro de uma conquista legal que consagrou as lutas dos católicos. Em 1910, mais precisamente de 1 a 6 de janeiro daquele ano, realizava-se, em Juiz de Fora, o I Congresso Católico Mineiro, onde estavam representadas 301 associações religiosas, na pessoa de 125 congressistas.

Dentre os vários temas abordados, encontramos “A educação e a instrução católica”, desenvolvido pelo Dr. Cláudio Alaor Bernhouss e por Afonso Ulrick – farmacêutico. Fazendo um resumo dos trabalhos da Assembléia, D. Joaquim Silvério

fez uma alusão às tentativas de descristianização das escolas mineiras nos seguintes termos: “com a cruz numa das mãos e a Constituição na outra, abordastes o problema da educação e instrução católica sem vos dar conta da nova e audaciosa escola que entre certos políticos se vai criando” (Reis, 1977, p. 6).

Sobre o ensino religioso, o Congresso aprovou as seguintes conclusões:

1° - Estabelecimento dos cursos de filosofia racional e moral, principalmente para prevenir a mocidade contra as falsas doutrinas, em todas as escolas de Minas que estiverem em condições de manter esses cursos. Nas cidades onde houver estabelecimentos católicos, tais cursos deverão ser anexados aos mesmos.

2° - Observância do decreto de Pio X “Acerbo Nimis”,¹ e a propaganda junto aos poderes públicos em prol da não observância do art. 72 parágrafo 6° da Constituição Federal. (Ibid., p. 6)

Esses dois pontos demonstram que havia, do lado da Igreja, o desejo de resgatar o ensino religioso, ligando-o à Filosofia, disciplina já existente e reconhecida. Nota-se, também, uma preocupação de cunho moralizante no desejo de “prevenir a mocidade contra as falsas doutrinas” trazidas pelo modernismo.

Em 1911, de 1 a 5 de setembro, realiza-se o II Congresso Católico Mineiro em Belo Horizonte, em que foram aprovadas as seguintes conclusões sobre o ensino religioso:

1° - É conveniente que os católicos aproveitem enquanto ela durar, a tolerância oficial, para promover o ensino religioso nas escolas públicas e, se este um dia cessar, a reclamem, tenaz e energicamente, em nome da liberdade de consciência e da própria Constituição Mineira, que exclui a laicidade do ensino;

¹ O documento “Acerbo Nimis” trabalha em torno da defesa do ensino da religião católica nas escolas primárias, enquanto que o art. 72, parágrafo 6° da Constituição Federal dita exatamente o contrário, determinando o ensino laico.

- 2º - Esse ensino poderá ser dado pelos próprios professores públicos, quando forem julgados aptos pela autoridade eclesiástica que, neste caso, lhe conferirá o título de catequista;
- 3º - Aos professores, assim reconhecidos dignos da nobre missão de catequistas, os católicos prestarão todo apoio, cercandos de consideração e assim escolhendo-os de preferência para lhes confiar os filhos;
- 4º - Quando algum professor abusar de seu cargo, para corromper a fé de seus alunos, deverão os pais imediatamente, retirar de tal escola seus filhos ou tutelados, si no lugar houver outra escola boa no caso contrário, deverão fazer à autoridade civil competente uma reclamação justificada e, caso não seja atendida, retirarão seus filhos, sejam quais forem as conseqüências;
- 5º - O ensino de religião não deve constar somente do catecismo, mas ainda de história Sagrada e Eclesiástica, segundo a capacidade dos alunos. (Bússola, 1911, p. 1)

O II Congresso Católico Mineiro continuou, portanto, defendendo explicitamente o ensino religioso. Estabeleceu também normas de conduta para os futuros professores de religião. Impressiona a determinação final dada aos pais diante do fato de a escola estar corrompendo a fé de seus filhos: “retirarão seus filhos sejam quais forem as conseqüências” (Reis, 1977, p. 10).

O III Congresso Católico Mineiro foi realizado em Belo Horizonte, de 8 a 14 de setembro de 1914, teve como tema “a escola leiga no Brasil e seu caráter constitucional” (ibid., p. 14), retomando temas já presentes nos anteriores, especialmente o da escola laica, por constituir uma séria ameaça ao catolicismo, na visão dos participantes.

Em 1916, a União dos Moços Católicos conseguiu, com o secretário do interior, Dr. Américo Lopes, a permissão para entronizar a imagem de Cristo crucificado nas escolas públicas. Dr. Américo Lopes lembrou a posição não intervencionista do Estado, e permitiu a entronização, desde que os alunos e alunas de outras crenças não fossem obrigados a prestar veneração. O ano de 1917 foi marcado pelo grande número de entronizações

realizadas nos Grupos Escolares, cabendo ao Grupo Escolar da Vila de Santa Quitéria ser o primeiro. (Reis, 1977, p. 11)

O IV Congresso Católico Mineiro aconteceu em Belo Horizonte de 8 a 12 de setembro de 1918, apresentando as seguintes conclusões referentes ao ensino religioso:

I - O 4º Congresso Católico de Minas Gerais convida a todos os mineiros a organizarem uma vasta e poderosa Associação, sob o título Agremiação Católica pró Ensino Religioso, em particular, e demais reivindicações católicas.

II - Tal agremiação será orientada e dirigida por uma comissão central na capital do Estado, com filiais nas sedes das dioceses, dos municípios e dos distritos de paz. Os fins primordiais da Agremiação pró Ensino Religioso são:

a- auxiliar por todos os meios os revmos. Vigários no ensino do catecismo, história sagrada e doutrina cristã;

b- velar cuidadosamente pela pureza da moral ensinada nos grupos escolares, escolas isoladas e estabelecimentos de ensino em geral;

c- velar atentamente sobre os programas, manuais, compêndios destinados ao ensino primário, normal e superior, combatendo, pela imprensa diária e periódicos, por meio de folhetos, livros, etc., contra as doutrinas e ensinamentos filosóficos, históricos, etc., falsos, contrários à fé, à doutrina da Igreja e aos bons costumes;

d- desenvolver intensa propaganda incessante em favor do ensino religioso e, em geral, da adoção, pelo Congresso Estadual de Projeto no. 135, do revmo. Sr. Cônego Xavier Rolim. (Ibid., p. 14)

O IV Congresso Católico Mineiro convidou todos os mineiros a organizarem uma vasta e poderosa associação, sob o título Agremiação Católica pró Ensino Religioso. Com objetivos claros, a Agremiação visava defender o ensino religioso.

A criação da Arquidiocese de Belo Horizonte, em 11 de fevereiro de 1921, dá novo ânimo aos católicos para continuarem a lutar pela defesa de seus princípios.

A nova Arquidiocese de Belo Horizonte recebia, aos 30 de abril de 1922, seu primeiro bispo, D. Antônio dos Santos Cabral. Vinha de Natal e possuía larga experiência de trabalho pastoral, em especial no campo educacional. As obras que deixou na diocese de Natal revelam sua preocupação e competência nesse campo.

Em 1925, lançou a carta pastoral “A Igreja e o Ensino” na qual determina que os conselhos regionais da Associação de Educação e Ensino deveriam ser organizados e instalados em todas as paróquias. Dom Cabral começa enumerando as diversas obras das Congregações religiosas em Minas, com seus grandes colégios, que tanto bem vinham fazendo. Convoca, em seguida, os padres das paróquias, as mães cristãs, a família, terminando, por fim, com a criação da Associação de Educação e Ensino, com estatuto próprio. Essa associação passou a gerir a iniciativa de incorporar o ensino da religião nas escolas já existentes das ordens religiosas ou criar escolas paroquiais que tivessem uma orientação profundamente religiosa.

Em resposta à solicitação do governo do Estado sobre o restabelecimento facultativo do ensino religioso nas escolas oficiais, o jornal *O Horizonte*, de fevereiro de 1925, publicava o parecer da Comissão Pública do Estado, coordenada pelo Dr. José Augusto do Amaral. Transcrevemos a parte que consideramos central:

1-A religião é o meio mais poderoso da educação, porque é a força da disciplina, a luz da razão e a base e eficácia dos cuidados físicos necessários para o desenvolvimento e conservação do corpo humano.

2-A escola sem Deus é prejudicial à juventude e concorre para se formar um povo orgulhoso e corrompido para o qual a felicidade consistirá só nas riquezas e prazeres.

3-Fechar à religião as portas da escola é cortar um dos meios eficazes de conservar a fé e combater a indiferença religiosa – verdadeira calamidade social.

4-Deve portanto ser ministrado nas escolas o ensino religioso, o único capaz de formar a consciência, o coração e os hábitos.
(Cabral, 1925a, p. 14)

Com esse parecer, há uma evocação ao que se sentia sobre o ensino da religião existente na escola, fazendo explicitamente a defesa de sua permanência, com objetivos claros de formar consciências, coração e hábitos.

Graças ao diálogo entre o poder espiritual, encabeçado pelo Bispo Diocesano de Belo Horizonte, D. Antônio dos Santos Cabral, e o poder público, o ensino de religião encontra em Minas seu lugar e sua permanência.

Ainda o jornal *O Horizonte*, de 28 de novembro publicava a seguinte nota:

Em nosso Estado continua o movimento em prol da entronização do crucifixo nas escolas públicas. É este um sinal de que também o ensino religioso facultativo é aceito e introduzido sem nenhum transtorno para a liberdade de consciência, tão altamente proclamada por alguns corifeus da Magna Carta. (Cabral, 1925b, p. 1)

Intelectuais católicos e a defesa da religião

Em Minas, no afã de ir à defesa da religião que havia perdido seu lugar, conta-se com a presença de figuras ilustres, como é o caso do jurista Mário de Lima, que vem na defesa do ensino de religião. O ensino de religião, garantido desde o período da colonização brasileira, permanecendo durante o Império e no regime do padroado, agora, com os ideais libertários, da separação Igreja/Estado e dos estudos de novos métodos europeus e norte americanos, deixa de existir na escola, que passa a ser vista como laica.

O jurista Mário de Lima, membro da Academia Mineira de Letras, autor do estudo filosófico-jurídico-social sob o título *A escola leiga e a liberdade de consciência*, ao retomar o parecer de estadistas da época, analisa muitos outros elementos que prevaleceram nas discussões durante o processo constituinte, de 1986 a 1988, e continuam na fase pós-constituinte, período de elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Figueiredo nos apresenta mais dados sobre a figura importante de Mário de Lima:

O mesmo autor apresenta com clareza as posições de Rui Barbosa, Pedro Lessa e outros juristas que tentaram dirimir as dúvidas e a má interpretação do texto constitucional no que se refere à expressão *ensino leigo*.² (Figueiredo, 1996, p. 12)

Mário de Lima, apoiado por Dom Joaquim Silvério de Souza e outros membros da hierarquia católica, aborda vários aspectos dos argumentos apresentados na época, que ainda hoje apontam para a razão de ser do ensino religioso em escola de um Estado democrático. O Estado é reconhecido como laico, não sendo uma instituição religiosa que possa congrega pessoas pela fé e pela religiosidade. Devido a isso, Mário de Lima destaca, dentre outros aspectos:

Estado leigo não quer dizer Estado ateu [...]. O Estado leigo deve, ao contrário do Estado ateu, reconhecer a existência de todos os credos, deixando-lhes aberto ao campo da escola, em vez de fechá-lo hostilmente como acontece com a neutralidade. (Ibid., p. 16)

Deixa claro que o Estado é leigo sem ser laicista, no sentido ateu do termo:

Demonstramos, à evidência, pela interpretação systemática dos parágrafos 3, 6 e 7 do artigo 72 da Constituição Federal, de acordo com a hermenêutica constitucional americana e com o exemplo dos países mais civilizados do mundo, que o Estado pode e deve facultar às diversas confissões o respectivo ensino religioso nas escolas públicas, sem que, por esse facto, deixem as mesmas de ser leigas. Leigo não quer dizer contrário a todo e

² Essa expressão, “ensino leigo”, vem com a Proclamação da República, com a Constituição Brasileira de 1891. São trinta anos de defesas de todos os lados e movimentos favoráveis e contrários aos ideais de mudanças trazidos com a separação entre Igreja e Estado.

qualquer sentimento religioso; traduz, ao revez, *sympatia* igual, tolerância completa em face de todas as religiões, dentro, é claro, dos limites da ordem moral pública. [...] Estado leigo é o que não tem religião oficial e não impõe, portanto, determinado ensino religioso em suas Escolas. (Lima, 1921, p. 130)

Outro pensador e incentivador do ensino é Leonel Franca. Em seu tratado *Ensino leigo e ensino religioso*, destaca o fio condutor da polêmica e os argumentos alimentadores de tais protestos:

A tecla mais batida foi a da liberdade de consciência que o novo decreto vinha ferir. Nunca se abusou tanto da sonoridade de uma palavra, esvaziando-lhe todo o conteúdo real. Protestou-se em todos os tons, em nome da liberdade, mas e que e como se achava ella offendida, foi o que nem sequer tentou demonstrar. E seria interessante. (França, 1932, p. 34)

O apoio acima descrito toma por base um documento da igreja publicado pelo Papa Pio XI, que é a encíclica *Divini Illius Magistri*, divulgada em 1929, que considera a escola como a instituição subsidiária e complementar da família e da Igreja, apresentando restrições referentes à escola mista, única, neutra e laica, compreendida como laicista.

Alceu de Amoroso Lima, em seu discurso ante a publicação do decreto do governo provisório, reforça dizendo o seguinte:

Há quarenta anos que vivíamos em um equívoco permanente. Há quarenta anos que os poderes públicos forçavam a consciência de numerosos alunos das escolas públicas oficiais, privando-os do ensino religioso exigido pela sua fé. Há quarenta anos que os direitos dos pais sobre a educação religiosa dos filhos eram sistematicamente violados pelo laicismo em vigor. Há quarenta anos que gerações e gerações de brasileiros passavam pelos estabelecimentos de educação primária, secundária, normal e superior sem que uma palavra lhes indicasse o sentido profundo de tudo aquilo que estudavam. (Athaide, 1931, p. 7)

O trabalho mais significativo, pela documentação dos fatos, é o de Leonel Franca, com o título *Ensino religioso e ensino leigo*.

Do dia 3 a 7 de setembro de 1928, houve a convocação para o Congresso Catequístico, em Belo Horizonte, que teve amplo apoio de D. Cabral. O ensino religioso passa a ser também um dos focos principais das atenções. Em seu discurso de abertura, publicado no jornal *O Horizonte*, D. Cabral assim se pronunciou:

Não será tristemente verdadeiro que a escola sem Deus, nestes 39 anos de república agnóstica tem disseminado seus frutos amargos? Ficaremos então inativos, chorando humilhados a ruína das novas gerações descatozizadas pelos que decretaram a morte do catecismo? Não, senhores! (Cabral, 1928, p. 3)

A passagem deixa transparecer a visão, não só de D. Cabral, mas da Igreja, em geral, com relação à República, “39 anos de república agnóstica”. Agnóstica, por haver optado por uma “escola sem Deus” e por haver decretado “a morte do catecismo”. Digno de nota, também, é o tom convocatório: “ficaremos inativos?” Não, senhores”!

A saudação do Papa, representado pelo Sr. Núncio Apostólico, faz eco à visão de D. Cabral e não esconde sua indignação: “O laicismo nas escolas é um atentado contra a liberdade de consciência. Não se pode trancar as escolas à religião inspiradora dos bons governos” (ibid., p. 17).

Mário de Lima, representando o presidente Antonio Carlos, leu a seguinte mensagem:

Exmo. Sr. Presidente do Congresso Catequístico. Comunico a V. Excia. que o Sr. Presidente do Estado, atendendo a reiterados apelos que lhe tem sido dirigidos da parte de várias associações católicas e do Congresso Catequístico, ora reunido nesta capital, e considerando que vai ao encontro dos sentimentos e aspirações do povo mineiro, resolveu permitir que, uma vez por semana, e dentro do horário escolar, se ministre aos alunos dos estabelecimentos de instrução primária o ensino de catecismo.

Fazendo-lhe esta comunicação, espero que V. Excia a faça chegar ao conhecimento do Congresso Catequístico reunido sob a sua digna presidência. (Carlos, 1927, p. 3)

O movimento mineiro pró-ensino religioso conquista o seu espaço nas escolas públicas mineiras a partir desse pronunciamento. Minas passa a ser pioneira na federação com a volta do ensino religioso a suas escolas.

A conquista de Minas seria, depois, ampliada e estendida ao Brasil inteiro, após a revolução de 1930, com o Decreto de 30 de abril de 1931, que permitia o ensino religioso de frequência facultativa nos estabelecimentos públicos de ensino, concessão que será incorporada ao texto da Constituição de 1934 em seu artigo 153:

Art.153. 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 normais. (Campanhole, 1985, p. 605)

Esse novo esforço para a efetivação do ensino religioso não foi um acontecimento repentino, mas sim o coroamento de um diuturno trabalho.

O Pacto Lateranense, firmado em 1912, tornou-se uma referência para a busca de soluções – e por que não dizer – da “luta” dos católicos para o reconhecimento do ensino religioso pelas Cartas Magna de 1934 e 1937.

Convém notar que o ensino religioso sempre esteve presente nas escolas mineiras, mesmo quando, no Brasil, fora retirado da Legislação, na época da separação da Igreja e do Estado, no período da Primeira República (Figueiredo, 1996, p. 66). Só em Minas Gerais, por insistência de alguns juristas, como Mário de Lima e Dom Joaquim Silvério de Souza, ambos da Academia de Letras, o ensino religioso teve continuidade. Quando o ensino religioso no Brasil volta a figurar na Constituição de 1937, isso será feito inspirado em Minas Gerais.

No novo contexto de separação da Igreja com o Estado, o Ensino Religioso continua sendo entendido como elemento eclesial no sistema escolar.

Em 1929, Mário de Lima publica o *Bom Combate*. No prefácio, aborda aspectos significativos da organização e funcionamento do ensino religioso nas escolas de oito dos principais países europeus e americanos. Quer defender a permanência do ensino religioso na escola, um bem do qual não se pode ficar privado.

Nas décadas seguintes, alguns setores da Igreja, sensíveis aos desafios levantados pela conjuntura política e eclesial, buscam renovar-se. Álvaro Negromonte (1942, p. 16) afirmava que “o problema do ensino do catecismo é a maior necessidade espiritual do Brasil”.³

Assim, Figueiredo resgata o pensamento de Negromonte:

Os católicos, como principais interessados na questão, passam a preocupar-se com a qualificação de recursos humanos, seleção e adoção de novos métodos e o emprego de recursos didáticos mais flexíveis. Contudo, o ensino religioso continua sendo compreendido como catecismo na escola, ainda que na perspectiva da renovação pedagógica. (1996, p. 68)

É o momento e o ciclo da renovação e reformulação da metodologia do ensino religioso. Com o movimento renovador pró-Escola Nova, dava-se início à implantação da reforma educacional em alguns estados.

A escola tradicional defendia valores e concepções universais e procurava incuti-los nos seus educandos. A escola nova,

³ Álvaro Negromonte publica, a partir daí, muitas obras para ajudar no ensino de religião: *O caminho da vida cristã* (Petrópolis, Vozes, 1942), para o curso secundário. *As fontes do Salvador* (Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1957) para a terceira série ginásial. *O Caminho da vida* (Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1960), para a quarta série e *Meu Catecismo* (Rio de Janeiro, Editora Rumo, 1963), para o primeiro ano primário.

de matriz modernista, abandonou a concepção humanista tradicional, que tinha como lema “aprender fazendo” e optou por uma perspectiva humanista moderna, que tem como lema “aprender a aprender”.

Negromonte (1942) lança manuais que deverão ajudar no ensino religioso. Muitas mudanças podem ser percebidas nesses manuais, que incorporavam os elementos da escola nova tais como: “plano de aula, a linguagem do ensino religioso, os procedimentos didáticos [...]” (Junior, 1995, p. 57).

A Escola Nova vem mudar uma concepção educacional superada e implantar uma reforma educacional baseada numa concepção de ser humano diferente da anterior. O ensino da religião é um dos pontos mais questionados, devido aos privilégios gozados até então pela Igreja Católica. Essa escola sugere que o ser humano moderno autônomo deve assumir a sua vida no espaço e no tempo, questionando, também, os privilégios da Igreja Católica, expressão máxima de uma visão ultrapassada no âmbito escolar, com relação ao ensino.

Revedo os manuais lançados por Negromonte, é possível perceber que há neles um grande desejo da permanência da catequese. Um exemplo é a obra *O caminho da vida cristã*, destinada à quarta série ginasial. Os temas do livro apontam para um trabalho mais ligado a aspectos genéricos, sem ranço doutrinário. No entanto, uma leitura mais cuidadosa do texto mostra uma forte estrutura catequética, revestida de uma linguagem nova.

Para Negromonte, a publicação de novos manuais que substituem o tradicional catecismo de perguntas e respostas, com seu método dedutivo, constitui um avanço. Diz ele:

É considerado como avanço, na época, a substituição do método dedutivo pela intuição, partindo sempre das exposições, incluindo a leitura da Bíblia para firmar a doutrina, agradar e prender o espírito e finalmente as conclusões para a vida. (1942, p. 7)

A nova prática metodológica nasceu na década de 1950, influenciada, seja por elementos provenientes da prática escolar, nacional e internacional, seja pela prática eclesial. A mentalidade internacional faz-se presente no encontro realizado em Washington, em 1958, e na Conferência de Santiago do Chile, em 1962. O primeiro defendeu a tese de um planejamento integral, enquanto que o segundo explicita as funções desse planejamento:

O planejamento integral da educação é um processo contínuo, sistemático, que envolve a aplicação e a coordenação de métodos de investigação social e das principais técnicas da educação, administração, economia e finanças. Com a participação das esferas públicas na educação do povo, com objetivos precisos e etapas bem definidas, para propiciar a todos os desenvolvimentos de suas potencialidades em prol de uma contribuição mais efetiva no desenvolvimento social, cultural e econômico do País. (Sanchis, 1995, p. 167)

Esse pronunciamento demonstra que já havia, nesse tempo, um novo modelo de administração política fortalecida e globalizada, impulsionando a Igreja a ter outras iniciativas e propostas. É nesse contexto que a Igreja trabalha a nova idéia da participação popular gestando, na América Latina e no Brasil, a Teologia da Libertação, sem ainda valorizar as iniciativas populares.

Veremos a seguir, que existem contextos e pressupostos que vão dando orientações e sustentação para o ensino religioso.

A revolução de 1930 e a defesa da religião

A Revolução de 1930 propiciou discussões e reivindicações da sociedade brasileira, com relação ao ensino da religião na escola. Setores da Igreja Católica lideravam as discussões, que envolveram vários segmentos da sociedade. Um dos grupos mais atuantes foi o escolanovista.

O Decreto de 30 de abril de 1931, ao admitir facultativamente o ensino religioso nas escolas do sistema estatal, se, por um lado, atendeu setores da Igreja Católica, por outro, desagradou os pensadores e educadores do movimento da escola nova. Num congresso realizado em Calais, em 1919, sobre a Escola Nova, Júnior apresentou as seguintes características:

- 1-A escola nova é um laboratório de pedagogia prática. Procura desempenhar o papel de explorador ou iniciador das escolas oficiais, mantendo-se a corrente da psicologia moderna [...].
- 2-A escola nova é um internato, porque só o influxo total do meio em que se move a criança permite realizar uma educação eficaz [...].
- 3-A escola nova está situada no campo, porque este constitui o meio natural da criança [...].
- 4-A escola nova agrupa seus alunos em casas separadas, vivendo cada grupo de dez a quinze alunos sob a direção material e moral de um educador, secundado por sua mulher ou uma colaboradora.
- 5-Em matéria de educação intelectual, a escola nova procura abrir o espírito por uma cultura geral de capacidade de julgar, mais que por acumulações de conhecimentos memorizados. O espírito crítico nasce da aplicação do método científico: observação, hipótese, comprovação, etc. (1995, p. 28)

É possível perceber como, na escola nova, a contribuição do educando é uma exigência pedagógica. A criança, colocada no centro do processo, provoca modificações na postura dos professores.

Na Igreja Católica, batalham pela legislação e efetivação do ensino religioso, setores da hierarquia representados por D. Leme, D. Joaquim. D. Becker, Leonel Franca, e ainda intelectuais influentes como Jackson de Figueiredo, Sobral Pinto, Jonathas Serano, Everardo Backheuser e Alceu de Amoroso Lima. Assim:

A Igreja Católica lança em Roma em 1929 a encíclica *Divini Illius Magistri* de Pio XI que considera a escola como uma instituição complementar da família e apresenta restrições referentes à escola mista, única, neutra e laica. (Figueiredo, 1996, p. 68)

A Encíclica teve forte repercussão no Brasil, que, naquele momento, discutia calorosamente questões relativas à escola laica. Em Minas Gerais, a repercussão foi maior, por estarem os católicos empenhados na defesa intransigente do ensino religioso. A mentalidade presente era ainda a do período monárquico, portanto, pré-Republicano.

Na década de 1940, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, há um convite para se pensar e conceber o direito do ser humano em todos os aspectos de sua vida social, econômica e religiosa. O artigo 18 afirma:

Todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião. Este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (Declaração Universal de Direitos Humanos, 1945, p. 28)

O ensino religioso entra no rol daqueles assuntos que devem ser redimensionados. Faz-se necessária uma nova conceituação, desvinculada de um credo específico, que possa oferecer pistas para se pensar e realizar um ensino religioso que responda às necessidades das pessoas.

Religião e a busca de seu lugar na contemporaneidade

Presenciamos, há pouco tempo, todo um processo de mudanças na cúpula da Igreja Católica, devido ao falecimento do Papa João Paulo II. Três momentos foram de intenso debate: o que fez João Paulo II; quem iria sucedê-lo; a conclusão do conclave, abrindo novos debates a partir da escolha de Bento XVI.

Se, de um lado, durante o pontificado de João Paulo II, houve um crescimento de diplomacias e da presença da Igreja Católica nos vários meios e diálogos com as diversas culturas,

de outro, há análise de que ocorreu certo crescimento e esforço pela ortodoxia.

A defesa do lugar da religião católica no mundo pós-moderno continua sendo um grande desafio, pois, se a mesma se firmar em uma identidade que remonta à tradição, certamente poderá aumentar as distâncias em aspectos sobre os quais a sociedade atual já se revestia como sua autonomia. Negar alguns pontos doutrinários, fruto de consensos de muitos anos, parece não ser o mais viável, pelo menos no dizer do então Cardeal Joseph Ratzinger, na abertura do Conclave: “[...]vivemos numa ditadura do relativismo [...]”. Essa afirmativa recoloca a necessidade de se continuar trabalhando em prol da defesa de uma identidade mais transparente e, ao mesmo tempo, que gere em seus seguidores “cristãos mais maduros”, assertiva também do mesmo Cardeal (Rossi, 2005).

Vale a pena reler entrevista ocorrida no início de 2005, publicada pela *Folha de S. Paulo*, na qual o Cardeal Joseph Ratzinger e Jung Habermas discutem temas relativos à teologia e à filosofia, respectivamente. Se, por um lado, no texto do filósofo (Habermas, 2005), há uma abertura de leque no sentido da ausência de certezas em vários assuntos no que tange ao religioso na modernidade, por outro, há afirmações teológicas bastante contundentes no sentido de se demonstrar uma identidade com doutrina bem delineada (Ratzinger, 2005).

O discurso e as buscas do lugar da religião na atualidade continuam sendo tão fortes quanto específicos ou, quem sabe, mais abrangentes do que outrora. E a busca de aproximação continua.

Conclusão

Tentamos realizar algumas aproximações das mudanças ocorridas no modo de tratar a religião, que passava de uma presença quase simbiótica com o Estado, fazendo agora uma nova experiência de separação.

Também foram feitas aproximações no sentido de levantar os movimentos tanto favoráveis quanto contrários ao Estado Novo e uma abordagem do novo tratamento da religião, com um novo lugar no Brasil e, de modo especial, em Minas Gerais, nos anos 1920/1940, agora com um ensino religioso que deveria achar um novo jeito de se apresentar dentro da sociedade moderna.

Essa caminhada tem conseqüências e, ao mesmo tempo, podemos dizer que se iniciou de maneira forte na época pós-proclamação da República e continua crescendo, apesar de estarmos só no começo. Existe um largo caminho a ser feito na sociedade pós-moderna, no que tange à religião e seu lugar no mundo.

Ainda interceptamos alguns dos grandes desafios atuais, para a aproximação científica e religiosa, da ausência de certeza com a necessidade de identidade.

Referências

- ATHAIDE, J. (1931). *Religião e escola*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- BÚSSOLA (1911). *Informativo da Igreja de Juiz de Fora*. Juiz de Fora, s.n.
- CABRAL, A. S. (1925a). O ensino de religião na escola. *Horizonte, Jornal da Arquidiocese de Belo Horizonte*, p.14 (fev.).
- ____ (1925b). O ensino de religião na escola. *Horizonte, Jornal da Arquidiocese de Belo Horizonte*, p. 1 (nov.).
- ____ (1928). O ensino de religião na escola. *Horizonte, Jornal da Arquidiocese de Belo Horizonte*, pp.3-17 (set.).
- CAMPANHOLE, A. (1985). *Constituições do Brasil*. São Paulo, Atlas.
- CARLOS, A. (1927). Encontro catequístico. *Horizonte, Jornal da arquidiocese de Belo Horizonte*, p. 3 (mar.).
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS (1945). São Paulo, Paulinas.

- FIGUEIREDO, A. P. (1996). *O ensino religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas*. Petrópolis, Vozes.
- FRANÇA, L. (1932). *Ensino leigo, ensino religioso*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- HABERMAS, J. (2005). O cisma do século 21: os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas. *Folha de S. Paulo*, 24 abr. Caderno Mais, p. 7.
- JUNIOR, Di G. (1995). *Escola Nova*. São Paulo, Editora Nova.
- LIMA, M. (1921). *Ensino de Religião*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- NEGROMONTE, A. (1942). *Pedagogia do catecismo*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- PEIXOTO, A. M. C. (2003). *Educação e Estado Novo em Minas Gerais*. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco.
- RATZINGER, J. (2005). O cisma do século 21: o homem desceu até o fundo do poço do poder, até a fonte de sua própria existência. *Folha de S. Paulo*, 24 abr. Caderno Mais, p. 7.
- REIS J. (1977). *O ensino religioso*. Belo Horizonte, UCMG.
- ROSSI, C. (2005). Em busca do Papa: Ratzinger ataca relativismo religioso. *Folha de S. Paulo*, 19 abr. Folha Mundo, p. 10.
- SANCHIS, P. (1995). *Modernidade e religião*. Petrópolis, Vozes.
- SCHWARTZMAN, S.; BOMENY, H. M. B. e COSTA, V. M. R. (2000). *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Recebido em outubro de 2005.

Aprovado em dezembro de 2005.

RESENHA

ÂNIMO NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Paulo C. G. Nogueira

Mestrando em Ciências da Religião - PUC-SP

peregrino95@uol.com.br

GRESCHAT, Hans-Jürgen (2005). *O que é Ciência da Religião?* São Paulo, Paulinas.

Resumo: Esta é uma breve análise do livro *O que é Ciência da Religião?*, de Hans-Jürgen Greschat. Sem a intenção de partir para um resumo da obra, o que se pretende é mostrar como o autor consegue, através de uma linguagem simples e objetiva, atingir o propósito de definir tanto o papel da ciência da religião quanto da relação de estudantes ou profissionais da área com seu objeto de estudo.

Palavras-chave: ciência da religião; cientista da religião; objeto de pesquisa.

Abstract: This is a brief analysis of the book *Was ist Religionswissenschaft?*, by Hans-Jürgen Greschat. Without the intention of presenting a summary of the book, through a simple and objective language, the purpose is to show how the author achieves to define both the role of the science of religion and the relation between students or professionals of the area and their object of study.

Key-words: science of religion; scientist of religion; research object.

Certa vez, Allan Watts, reconhecido intérprete das religiões orientais, perguntou a Joseph Campbell qual era o seu *yoga*, ao que este respondeu: meu *yoga* é sublinhar frases.

Fosse o renomado mitólogo um estudante de Ciências da Religião, certamente gastaria muito grafite sublinhando a obra de Hans-Jürgen Greschat, *O que é Ciência da Religião?*.

Começemos pelo título: a primeira impressão é a de que temos em mãos mais um livro introdutório sobre Ciência da Religião, mas suas qualidades vão além de apenas servir a esse

propósito. O título, aliás, já faz parte de uma conhecida controvérsia quanto ao nome da disciplina: Ciência da Religião, no singular. Outras duas obras, tidas como referências dessa área de estudo, ilustram o impasse: a dos italianos Giovanni Filoramo e Carlo Prandi (1999) leva o título de *As Ciências das Religiões*; a outra, organizada por Faustino Teixeira (2001), aparece como *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*.

À parte a discussão sobre como brasileiros, italianos e alemães abordam a nomenclatura de sua disciplina, adotemos uma postura de respeito quanto à relevância dessa abordagem e sigamos em frente com a leitura de Hans-Jürgen Greschat.

Em seu prefácio, o autor afirma que seu livro pretende inspirar: a surpresa é que de fato consegue fazê-lo. Quem ler *O que é Ciência da Religião?* terá uma agradável experiência, principalmente se o que busca é uma leitura que traga novos padrões de abordagem dessa disciplina.

O que confere ao livro uma leitura bastante proveitosa é o fato de que, diferentemente das duas outras obras citadas, nesta somos chamados à labuta, como se a intenção fosse a de mostrar ao cientista da religião que seu trabalho é muito mais dinâmico do que pode parecer num primeiro momento. Somos convidados a buscar sempre o conhecimento teórico, autores e obras que darão sustentação às idéias que surgirão conforme se avance a pesquisa; ao mesmo tempo, somos incitados a, nas palavras do autor, “usar todo nosso instrumental sensório” na tarefa de estudar a religião alheia. Não se nega a importância do texto, mas o cientista da religião que trabalha apenas com textos, fazendo pouco uso dos outros sentidos, termina por abordar seu objeto de maneira no mínimo incompleta, quando não totalmente equivocada.

Cientistas da religião, na ótica de Greschat, são pessoas curiosas e precisam expandir seus conhecimentos fazendo-se valer dos mais diversos recursos. Precisam notar a importância do visual e aceitar que, muitas vezes, como afirma o autor, o texto desempenha papel de coadjuvante quando a imagem diz muito

mais sobre o objeto ou o fenômeno religioso em questão; frequentemente, o uso de *slides*, fotografias ou filmes é o único meio capaz de documentar um rito, por exemplo.

De uma maneira bem sucinta, cita os objetos de pesquisa do cientista da religião dentro das seguintes categorias (p. 64):

- obras de pintores, desenhistas e escultores;
- utensílios religiosos fabricados e usados por fiéis, expostos em museus;
- documentos sobre a religiosidade alheia (imagens pintadas, fotografias e audiovisuais).

É dada muita ênfase à importância da relação entre o cientista da religião e seu objeto de estudo, ou seja, a própria religião abordada, que pode ser investigada de acordo com quatro perspectivas: comunidade, atos religiosos, doutrina e experiência religiosa – seu elemento central na opinião do autor.

O mérito de Greschat foi o de conseguir elaborar um texto teórico repleto de informações práticas; quando faz suas categorias – seu estilo de escrita é muito didático –, não as deixa simplesmente soltas em conceitos puramente teóricos, enriquecendo-as com exemplos, pequenas histórias e quase sempre ilustrando com algumas dicas, verdadeiras ferramentas de trabalho do pesquisador. Uma maneira interessante de se chegar a esse “manual” de conduta é observar o que Greschat escreve logo após o termo “cientista(s) da religião”. Serão vários os momentos em que o leitor se deparará com isso, e não deixa de ser gratificante se o que se busca, com essa leitura, for uma resposta à questão do papel do cientista da religião, não só como estudante mas também como profissional. Vejamos algumas passagens em que isso acontece:

- *cientistas da religião* mesmo que se dediquem a pesquisas detalhadas, não perdem de vista a totalidade da religião estudada (p. 24);
- *cientistas da religião* são competentes para avaliar se uma religião é corretamente entendida ou não; todavia, não atestam a verdade ou falsidade de uma religião (p. 34);

- *cientistas da religião*, quando descrevem ou, pelo menos, mencionam uma determinada religião, devem confirmar se os aderentes reconhecem sua crença no texto (p. 41);
- *cientistas da religião* que trabalham apenas com textos são como cegos que falam de paisagens que lhe foram descritas, em palavras, por pessoas que podem ver (p. 77);
- *cientistas da religião* esforçam-se por trazer à luz aspectos de uma religião alheia quando conversam com os adeptos (p. 84);
- *cientistas da religião* preocupados com riscos fatais não partem para uma viagem longa de pesquisa (p. 91);
- *cientista da religião (um)* bem preparado precisa ter “nervos de aço” (p. 97);
- *cientistas da religião* respondem à questão de como algo religioso funciona (p. 117);
- *cientistas da religião* são especialistas em religião; teólogos, são especialistas religiosos (p. 155).

Os exemplos são muitos e variados, como se pode perceber pelos escolhidos acima, e o interessante na abordagem de Greschat é que sua leitura não cansa o leitor com excesso de informações e questionamentos, mesmo correndo o risco de parecer superficial; pelo contrário, possui uma intensidade muito peculiar, como se sua função fosse a de ensinar a pescar em vez de dar o peixe.

Tal qual um mestre que precisa indicar o caminho da senda ao neófito, Greschat demonstra humildade quando discorre sobre a personalização da Ciência da Religião ao afirmar sua necessidade em tornar-se discípulo “levando em conta a possibilidade do aprendizado com base em um conhecimento transmitido pelo outro”, considerando, também, “a possibilidade de que esse aprendizado expanda nossa consciência” (p. 161).

Toda sua leitura carrega esse tipo de envolvimento, levando-nos à reflexão sobre o papel do cientista da religião e sua relação com o objeto, mas sem esquecer a ética e o respeito pela religião e pelas crenças do outro. Faz-nos ver nossa disciplina com uma dimensão que muitos de nós talvez nem tenhamos nos dado conta, nos instiga a ir atrás de nossos objetos de estudo com a mesma paixão com que um bailarino se entrega à dança ou um músico ao seu instrumento. Hans-Jürgen Greschat deixa a impressão de que faz, enquanto cientista da religião, realmente aquilo que gosta, o que acrescenta à sua leitura um ânimo pouco habitual na literatura acadêmica. Nisso reside seu mérito.

Referências

- FILORAMO, P. e PRANDI, C. (1999). *As ciências das religiões*. São Paulo, Paulus.
- GRESCHAT, H-J. (2005). *O que é Ciência da Religião?* São Paulo, Paulinas.
- TEIXEIRA, F. (org.) (2001). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo, Paulinas.

Recebido em junho de 2006.

Aprovado em julho de 2006.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Preparação para envio: duas cópias do texto impresso e uma em disquete ou cd-rom.

Versão: programa Word6.0 for Windows ou superior.

Título: Centralizado, em letras maiúsculas, tamanho 14, em negrito e com tradução em inglês.

Nomes dos autores: Separar os nomes dos autores pô um espaço simples, entre linhas. Se mais de um autor, colocar cada nome em uma linha, e cada um seguido da filiação à instituição, ou de titulação. A filiação ou titulação e o nome devem ser separados pô vírgula ou um traço. Ex.: Joana de Campos - Mestre em Ciências da Religião - PUC-SP. ou Amélia de Almeida, PUC-SP. Acrescentar o endereço eletrônico dos autores.

Resumo: Em português e inglês, no máximo 10 linhas cada, espaço simples, mesma fonte de texto, acompanhados de quatro palavras-chave cada.

Corpo do texto: Papel tamanho A4

Margem superior e inferior com 2,5 cm

Margem direita e esquerda com 3 cm

Fonte Time New Roman

Tamanho da letra: 12 pontos

Espaçamento entre linhas 1,5 linha

Alinhamento justificado.

Referência bibliográfica: Devem ser representados com os seguintes dados, na seguinte ordem: Autor, data, título, cidade, editora.

Exemplos:

a) Em caso de livro: ELIADE, M. (1992). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo, Martins Fontes.

b) Em caso de capítulo de livro: MARASCHIN, J.C. (1984). "O simbólico e o cotidiano". In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo, Paulinas.

c) Em caso de periódico: BORDIEU, P. (1971). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, v. 12, n. 1, pp. 3-21.

Nas referências bibliográficas devem constar apenas das obras e autores citados nos artigos.

No corpo do texto a citação ou referência de conteúdo deve vir com a seguinte informação: (autor, ano). Exemplo: (Eliade, 1992). Quando a citação estiver entre aspas colocar também o número da página. Exemplo: (Eliade, 1992, p. 24)

Notas de rodapé: serão consideradas somente as explicativas e complementares, porém sem informações bibliográficas.

Enviar para:

Último Andar. Caderno do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP.

Rua Monte Alegre, 984 – Prédio Novo – 4º andar, sala 4E9

São Paulo – Capital

Fone/fax: (11) 3670-8529

Assinatura e números avulsos do Caderno Último Andar

Para assinaturas e/ou compra de números avulsos, entre em contato com:

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião/
PUC-SP

Último Andar – Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião

Rua Monte Alegre, 984 – Prédio Novo – 4º andar – sala 4E9

São Paulo – Brasil

CEP 05014-901

Fone/fax (11) 3670-8529

