

ÚLTIMO ANDAR



ÚLTIMO ANDAR

caderno de pesquisa em ciências da religião
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião/PUC-SP

n. 15 – 2006

Último Andar, São Paulo, (15), 1-164, dez., 2006

educ
São Paulo
2006

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfourri / PUC-SP

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 e Fernando T. Londoño (*vice*)

Último Andar – Cadernos de Pesquisa

Editores Científicos

Afonso Maria Ligório Soares

Silas Guerriero

Comitê Editorial

Clarissa De Franco, Jacqueline Sakamoto, 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 Emilio Wirth

UMESP

Marcio Alexandre Couto

Escola de Teologia Dominicana

Maria José F. Rosado Nunes

PUC-SP

Tereza Pompéia Cavalcanti

PUC-RJ

Willian Stoeger

University of Arizona

Pareceristas deste número

Denise Ramos

PUC-SP

Edin Sued Abumanssur

PUC-SP

Eduardo Rodrigues da Cruz

PUC-SP

Ênio José da Costa Brito

PUC-SP

José J. Queiroz

PUC-SP

Luiz Felipe Ponde

PUC-SP

Maria José F. Rosado Nunes

PUC-SP

Silas Guerriero

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: 3670-8529 – E-mail: proccresp@pucsp.br

Educ – Editora da PUC-SP

Direção

Miguel Wady Chaia

Coordenação Editorial

Sonia Montone

Revisão de Português

Sônia Rangel

Editoração Eletrônica

Waldir Antonio Alves

Capa

Sara Rosa

Realização: Waldir Antonio Alves

educ

Rua Monte Alegre – 971

05014-001 – São Paulo – SP

Telefax (11) 3670-8085

E-mail: educ@pucsp.br

Site: www.pucsp.br/educ



Associação Brasileira de Editores Científicos



EDITORIAL

Este número atual da *Último Andar* traz entrevista com Faustino Luis Couto Teixeira, docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (MG). Ele navega por temas como mística, ensino religioso, pluralismo religioso, chamando a atenção para o “espírito de delicadeza, hospitalidade e cortesia” – em suas próprias palavras – com o qual devemos abordar o fenômeno religioso. Valoriza a escuta do pesquisador ao campo e ao diálogo inter-religioso e transdisciplinar.

Cristiane Cobra destaca a força de resistência e de contestação presente na poesia de Patativa do Assaré, voltando-se para sua realidade sertaneja, ancorada na religiosidade cristã popular. Elementos como memória, oralidade e ressignificação do catolicismo ortodoxo são analisados sob o prisma teórico de Alfredo Bosi, Ciampa, Renato Ortiz e Clifford Geertz.

Nadir Lara Júnior utiliza os referenciais da psicologia social com o intuito de analisar a dinamicidade religiosa através das crenças, ideologias e práticas do cotidiano brasileiro. Percebendo que a relação entre religião e política converge para uma contradição entre o ato de alienar e, também, de emancipar as pessoas, promove um diálogo entre a ortodoxia e a prática religiosa popular, destacando os movimentos sociais e comunitários que emergem desse contato.

O terceiro artigo examina a idéia de sujeito construída no século XIX, bem como a condição da mulher da época, que tinha seu destino traçado desde nova, no que se refere a “escolhas”

quase antagônicas: o convento ou o casamento. Utilizando duas figuras femininas, Thérèse de Lisieux e Emma Bovary, uma real e outra retirada da literatura, respectivamente, Beatriz Curado mostra como ambas são incapacitadas de exercer suas verdadeiras vocações, sendo tratadas socialmente como “não sujeitos”. Aliada a essas figuras, a personagem Alaíde, de *Vestido de Noiva* (Nelson Rodrigues), traz um paralelo que permite explorar o papel da mulher e as estruturas de relações de gênero.

Abordando a mesma temática e apoiando-se também na análise das histórias de Thérèse de Lisieux e Emma Bovary, Teresinha Matos recorda o amor cortês do século XII, comparando-o com os séculos seguintes, quando as mulheres passam a ser vistas como “carne”, e os homens, como “espíritos”, estando, portanto, os últimos predestinados a governar as primeiras. Nesse sentido, analisa o romance também no âmbito moderno, levando em conta as visões de Ítalo Calvino, e finaliza com narrativas de liberdade, amor, infância e sonhos dentro do universo feminino.

Também na ótica da subjetividade feminina, Maria Angélica Santana traz o referencial de Emmanuel Lévinas, evocando a questão do “outro” e de como o modelo masculino e racional é representante do “uno”, tido como superior e historicamente privilegiado. Nesse modelo, não cabem novas possibilidades de subjetividades, ficando à mulher reservado o papel de um “outro” em relação ao sujeito central, e não um “outro” de dignidade equivalente e única.

Monalisa Dibo aborda o estudo da mandala desde a perspectiva teórica da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, na qual ela é compreendida como uma representação simbólica da totalidade, como uma “imagem do mundo”, em referência ao conceito de *self*.

Lidando com uma temática bastante delicada, Flaviano Oliveira Fonseca traz o diálogo entre religião e ética, levando em conta o impacto das descobertas da biotecnologia bem como os preceitos de busca de prazer e evitação da dor presentes no

utilitarismo. Finalmente, expõe a hipótese de H. Tristram Engelhardt Jr., de que “somente tradições religiosas plenamente desenvolvidas seriam capazes de oferecer soluções morais concretas diante de problemas específicos”, apontando para a necessidade de se ancorarem os princípios fundamentais da bioética na ética cristã ortodoxa do sofrimento e da santidade.

Em um debate entre as visões de Kant e Schleiermacher, Gerson Leite de Moraes aponta a necessidade do uso da redução experiencial ao se analisar a religião como objeto de estudo. O autor entende que a essência desse objeto não está no pensamento nem na ação, mas na intuição e no sentimento. Já que, ao intuir, temos acesso imediato à divindade e ao sentir acentua-se nossa experiência individual de conquista da fé. Situa essa discussão no contexto do neopentecostalismo brasileiro e aponta a teologia da prosperidade como um campo em que a redução experiencial acontece.

Finalmente, resenhando o livro *O desencantamento do mundo*, de Antonio Flávio Pierucci, Darli Alves de Souza mostra o incansável trabalho do autor ao vasculhar a obra de Max Weber em busca da construção do conceito de desencantamento, oferecendo bases para a compreensão de uma religião ancorada em aparatos da modernidade, como racionalização e moralização intelectual, componentes de uma religião “desmagificada”.

Saboreie, leitor, as diversidades deste número.

Comitê Editorial

SUMÁRIO

Entrevista / Interview

FAUSTINO LUIZ COUTO TEIXEIRA

– 13 –

Artigos / Articles

LITERATURA POPULAR E RELIGIOSIDADE:
CRIATIVIDADE E HERMENÊUTICA EM PATATIVA DO ASSARÉ
Popular Literature and religiosity: criativity and hermeneutics in

Patativa do Assaré

Cristiane Moreira Cobra

– 29 –

ANÁLISE PSICOSSOCIAL DA RELIGIÃO
COMO UM DOS FUNDAMENTOS POLÍTICOS
DAS AÇÕES COLETIVAS NO BRASIL: A MÍSTICA DO MST
Religious psychosocial analysis as one of political fundament of
collective actions in Brazil: the mystic of MST

Nadir Lara Junior

– 49 –

THÉRÈSE, EMMA E ALAÍDE
Thérèse, Emma and Alaíde

Beatriz Curado

– 75 –

ENTREVISTA COM TERESA DE LISIEUX E EMA BOVARY

Interview with Teresa de Lisieux and Ema Bovary

Teresinha Matos

– 85 –

A MULHER EM SUA SUBJETIVIDADE
NO PENSAMENTO LEVINASIANO

Woman in her subjectivity in the levinasian thought

Maria Angélica Santana

– 99 –

MANDALA: UM ESTUDO NA OBRA DE C. G. JUNG

Mandala: a study in the work of C.G. Jung

Monalisa Dibo

– 109 –

ÉTICA, BIOTECNOLOGIA E RELIGIÃO:
NOTAS NA PERSPECTIVA DE ENGELHARDT JR.

*Ethic, Biotechnology and Religion:
notes on Engelhardt JR's perspective*

Flaviano Oliveira Fonsêca

– 121 –

A REDUÇÃO EXPERIENCIAL
NO UNIVERSO NEOPENTECOSTAL BRASILEIRO
The experiential reduction in the neopentecostal brazilian universe

Gerson Leite de Moraes

– 137 –

Resenha / Review

O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Disenchantment of the World

Darli Alves de Souza

– 151 –

Normas para publicação

– 163 –

ENTREVISTA

FAUSTINO LUIZ COUTO TEIXEIRA

Dialogando para dialogar: a caminho de uma escuta sensível da musicalidade do outro¹

Faustino Teixeira foi conferencista no seminário promovido pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (Fonaper) em parceria com a PUC-SP em outubro de 2006. Na ocasião, concedeu-nos esta entrevista, momento que consideramos especial pelo prazer do diálogo e pela delicadeza no tratamento das questões abordadas. Pesquisador do CNPQ em Mística Comparada, Faustino é docente no PPCIR – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Ao tratar de temas como teologia do pluralismo, diálogo inter-religioso, ciências da religião, ensino religioso e teologia da libertação, faz-nos atentar para o cuidado com as pretensões totalizantes do saber ocidental, defendendo um pluralismo religioso de princípio e a importância do diálogo. Convida-nos, ainda, à *via do coração*, que nos permitirá captar a singularidade e a especificidade do religioso. Afirma que seu coração bate mais forte pela pesquisa em mística comparada e destaca os seminários que têm acontecido uma vez por ano, em Juiz de Fora, com pesquisadores de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, entre eles o professor do nosso programa, Luiz Felipe Ponde, e alguns de nossos colegas mestrands e doutorandos.

Faustino Teixeira was lecturer at the seminary promoted by Religious Teaching Permanent National Forum (FONAPER) in association with PUC/SP in October 2006. At the occasion he granted us an interview, a moment which we considered very special because of the pleasure of the dialog and the politeness about the approached questions. Faustino is a researcher at CNPQ in Compared Study of Mystical, and teacher Science of Religion Postgraduation Program at Federal University of Juiz de Fora. By dealing with subjects like pluralism theology, inter-religious dialogue, Science of Religion, religious teaching and liberation theology, he suggest us to be careful about the totalizing pretentions of the occidental knowledge, defending religious pluralism as a

1 Entrevista realizada por Viviane Cândido, doutoranda em Ciências da Religião pela PUC-SP e Angela Maria Lucas Quintiliano, mestranda em Ciências da Religião pela PUC-SP.

principle and the valuableness of the Dialogue. Inviting us to the *heart way* which will allow us to captivate the religious singularity and uniqueness. He assert that his heart beat louder for the research of Compared Study of Mystic and detach the seminaries that happens once a year at Juiz de Fora, with researchers from Minas Gerais, Rio de Janeiro and São Paulo, among them, our program teacher, Luiz Felipe Pondé and some of our mastership and doctorate students.

UA (*Último Andar*) – *Fale-nos um pouco sobre você. Atualmente, o que está fazendo? A que pesquisas tem se dedicado?*

O meu trabalho acadêmico atual está concentrado em pesquisas na área de mística comparada, teologia do pluralismo religioso e diálogo inter-religioso. Mas tenho também algumas inserções no campo das ciências sociais da religião. Foi em torno desse campo que organizei, junto com a antropóloga Renata Menezes, o livro *As religiões no Brasil*, que acaba de sair publicado pela Vozes (2006). Foi fruto de um seminário promovido pelo ISER-Assessoria², onde participo como consultor, em Juiz de Fora, e que reuniu cientistas sociais da religião de várias partes do Brasil. E estamos organizando um outro livro, sobre catolicismo, com previsão de publicação para o próximo ano, pela mesma editora. Mas minhas pesquisas principais vêm se concentrando na área de mística comparada. É em torno desse campo que se insere uma pesquisa minha, enquanto pesquisador do CNPQ, sobre os *buscadores do diálogo*. Trata-se de um trabalho de fôlego, que envolve a pesquisa sobre místicos cristãos que fazem uma experiência de fronteira com outras tradições religiosas: Henri le Saux (com o hinduísmo), R. Panikkar (com o hinduísmo), Thomas Merton (com o budismo), Louis Massignon

2 ISER-Assessoria: organização não-governamental que desenvolve atividades de formação, pesquisa e produção de subsídios, atendendo a movimentos e organizações populares, sindicatos, comunidades de base e igrejas cristãs espalhadas por todo o Brasil. Maiores informações disponíveis em: <http://www.iserassessoria.org.br/>.

(com o islamismo). Essa pesquisa vem sendo ampliada, com a inserção de outros importantes nomes, como Simone Weil e Ernesto Cardenal. Tem sido um trabalho muito instigante e animador. Acabou se transformando num dos cursos que tenho dado regularmente no nosso Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e que tem provocado grande interesse entre os alunos. E dele têm nascido instigantes temas de dissertação de mestrado. No âmbito da teologia do pluralismo religioso, tenho escrito vários artigos nos últimos anos, que buscam favorecer a irradiação, no Brasil, de uma reflexão que vem ganhando cada vez mais força no exterior. Vale registrar minha colaboração no singular trabalho desenvolvido pela Associação Ecumênica dos Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT), em torno da teologia do pluralismo religioso na América Latina. Já foram publicados quatro volumes sobre o tema (em português e espanhol) e o primeiro número de 2007, da Revista Internacional de Teologia *Concilium* vai ser inteiramente dedicado ao tema. E para esse número escrevi um artigo sobre o pluralismo religioso como um novo paradigma para a teologia. Mas é no campo da mística comparada que meu coração bate mais forte. Tenho um carinho muito especial por essa área de pesquisa e de experiência. Não posso deixar de destacar os cinco seminários sobre o tema que realizamos em Juiz de Fora; o último aconteceu em novembro de 2006. São seminários muito especiais, que congregam pesquisadores de São Paulo, Rio de Janeiro e Juiz de Fora. É impressionante verificar a riqueza e a qualidade dos trabalhos que vêm sendo apresentados, bem como a generosidade de pesquisadores como Luiz Felipe Pondé, Marco Lucchesi, Maria Clara Bingemer e tantos outros, que têm contribuído de forma muito especial para a afirmação dos estudos nessa área, nem sempre tomada com a devida consideração no âmbito da academia. Foi a partir desses seminários que nasceu a idéia de um ciclo de publicações sobre o tema e que foi acolhida com grande carinho pela Paulinas. O primeiro livro, *No limiar do mistério: mística e religião*, foi publicado em 2004, e

nele escrevi um artigo sobre a mística de Rûmî; o segundo, em 2006, pela mesma editora, com o título *Nas teias da delicadeza: itinerários místicos*, onde também tem um artigo meu sobre a mística de João da Cruz. Nos meus estudos sobre a mística, tenho dedicado muita atenção às pesquisas sobre João da Cruz, Thomas Merton e Ernesto Cardenal, no âmbito do cristianismo, e Ibn 'Arabi e Rûmî, no âmbito da mística islâmica. Para o próximo ano, quando serão celebrados os 800 anos de nascimento de Rûmî (setembro de 2007), estamos programando a publicação de um livro sobre esse grande místico sufi, pela editora Fissus (Rio de Janeiro).

(UA) – *Quais as suas publicações mais recentes?*

No campo das ciências sociais da religião, posso destacar duas obras, que organizei recentemente: *Sociologia da Religião: enfoques teóricos* (2003) e *As Religiões no Brasil* (2006). No campo da teologia do pluralismo religioso, tem o livro que publiquei em português, catalão e espanhol. A segunda edição desse livro, revista e aumentada, foi publicada recentemente: *Teologia de las Religiones* (2005). Há também, nessa área, alguns artigos publicados recentemente: *O desafio do pluralismo religioso para a Teologia Latinoamericana* (2003); *Karl Rahner e as Religiões* (2004); *O Concílio Vaticano II e o Diálogo Inter-religioso* (2004); *Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso* (ambos de 2005); *Sonhos e esperanças de cortesia espiritual* (2005); *Eclesiologia em tempos de pluralismo religioso* (2006); *A teologia do pluralismo religioso na América Latina* (2006). *Uma teologia de amor ao pluralismo religioso* e *O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis* são artigos que estão no prelo e deverão sair em livro pela Paulinas Editora em 2007 – num livro de homenagem a Jacques Dupuis. Há também os artigos “O pluralismo religioso como novo paradigma para a teologia” (no prelo, revista *Concilium*); “Substância católica e religiões” (artigo sobre Paul Tillich, revista eletrônica *Correlatio*, Unimep, 2006). No campo da mística comparada, há os dois

livros que organizei recentemente e que já foram mencionados. Pode-se também destacar o livro de orações, organizado junto com Volney Berkenbrock: *Sede de Deus: orações do judaísmo, cristianismo e islã* (2002). E também um artigo sobre a experiência de Deus no Islã, publicado num livro organizado por Marco Lucchesi: *Caminhos do Islã*, de 2002).

(UA) – Neste Seminário, do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (Fonaper),³ está sendo lançado o livro *Ensino religioso e formação docente* (Sena, 2006), aliás, tema do seminário. Em seu artigo, você propõe o *Ensino do Religioso*. Qual é a razão?

Esta questão do ensino *do* religioso foi apontada num interessante estudo realizado na França por Regis Debray, em fevereiro 2002. Era sua preocupação tentar enfrentar o problema da *incultura religiosa* dos estudantes das escolas públicas francesas, decorrente da ruptura dos canais de transmissão da memória religiosa na tradição secular francesa. E a ausência desse capital de informação estaria tendo repercussões muito negativas para a formação do estudante e para sua compreensão de fenômenos históricos e culturais. A proposta de Debray não rompe com a tradição da laicidade francesa, mas indica a sugestão de se passar de uma *laicidade de incompetência* (que se desinteressa radicalmente pelo fenômeno religioso) a uma *laicidade de inteligência* (que indica o dever de compreender esse fenômeno). A pista lançada por ele vai no sentido de uma aproximação descritiva e nocional do fenômeno religioso, tendo em vista a sua pluralidade: uma aproximação que seja *sensível, transversal e interdisciplinar*. Quando falo, no meu artigo, sobre o

3 IX Seminário de Capacitação Docente para o Ensino Religioso, promovido pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso e pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Departamento de Teologia e Ciências da Religião. O tema sugerido para o Seminário consiste na aproximação entre as pesquisas das Ciências da Religião e a sustentação do ensino religioso como área de conhecimento.

ensino *do* religioso, estou buscando um posicionamento alternativo, seja com respeito ao modelo de um ensino confessional tradicional, como o adotado no estado do Rio de Janeiro em 2000 (proposto pelo deputado Carlos Dias, com o apoio da Arquidiocese local), ou o modelo de uma rigidez laicista, que simplesmente exclui qualquer possibilidade do ensino da religião na escola pública. E aqui entra o contributo das ciências da religião, no sentido de facultar condições para o aperfeiçoamento do *ensino do religioso* na escola pública. Mas o profissional responsável por esse ensino deve ter uma atenção redobrada, para não passar a imagem do fenômeno religioso como algo *inerte e descolorido*, ou seja, deve estar atento para não reduzir esse fenômeno a uma simples *rapsódia de observações exteriores e frias*, mas saber mostrar com competência que, em sua base, existe um *engajamento* existencial vivido com empenho e seriedade. É muito importante que o educador que se proponha a trabalhar o ensino *do* religioso desenvolva um *ouvido musical para a religião*, que desenvolva uma cognição afinada para também poder captar a especificidade do religioso vivido. Estamos, aqui, diante do fundamental desafio de uma nova “cultura epistemológica”, como identificou Luiz Felipe Pondé (2001), que rompe com a posição tradicional do *ateísmo metodológico* e passa a levar mais a sério o evento do *tato religioso*. Isso, na prática, significa responder ao imperativo de um *alargamento* de nosso próprio conceito de razão, bem como o esforço de atenção para outras dimensões que possam favorecer a apreensão da realidade em sua totalidade. Como apontou recentemente o filósofo e líder político e espiritual iraniano Muhammad Khatami, em crítica contundente às pretensões totalizantes do saber ocidental, o intelecto, muitas vezes, só consegue alcançar as *cercanias do transcendente*.

(UA) – O tema do pluralismo religioso é recorrente, tanto em Ciências da Religião quanto no Ensino Religioso e na Teologia, aliás, tratado em seus estudos e muito de sua produção. Como você vem tratando atualmente essa questão?

Toda a minha reflexão vai no sentido de defender o pluralismo religioso de princípio, ou seja, mostrar que ele não é um fenômeno contingencial ou passageiro, mas é uma realidade duradoura e portadora de um valor fundamental. A diversidade religiosa não pode ser vista como um problema, mas como um valor essencial. O reconhecimento do valor irreduzível e irrevogável da alteridade é pré-requisito essencial para todo aquele que se proponha a abordar de forma séria o fenômeno religioso. E também no campo do ensino *do* religioso isso é fundamental. Não há como tratar a experiência religiosa do outro como expressão unicamente de uma busca ou ânsia humana, destinada a encontrar o seu acabamento ou remate em outra experiência, considerada superior, enquanto monopolizadora da dinâmica reveladora. E, para o diálogo inter-religioso, isso também é muito importante. O diálogo requer, antes de tudo, abertura e reciprocidade.

(UA) – *Em sua última entrevista para a Último Andar (2001) você tratou da Teologia da Libertação. Como você vê essa questão hoje?*

Sobre esse tema, escrevi recentemente um longo artigo, que foi publicado em livro da editora do Centro de Estudos Bíblicos em 2006, *Teologia da Libertação e educação popular a caminho*. No meu artigo, que teve como título “Teologia da Libertação: eixos e desafios”, busquei abordar não só o resgate histórico da Teologia da Libertação (TdL), como também o seu método, sua contribuição aos movimentos sociais e seus desafios no tempo atual. Dentre os desafios, aponte a espiritualidade, a abertura ao pluralismo religioso, a questão feminina e o respeito e o cuidado para com a comunidade da vida. Vale destacar, de forma singular, a preocupação atual dos teólogos da América Latina com o tema do pluralismo religioso. Desde que nasceu, no final dos anos 1960, a TdL vem sendo dinamizada por provocações diversificadas e, de forma bem interessante, vem buscando alargar suas cordas de forma a atender aos novos desafios do tempo.

(UA) – *Falando de seu site,*⁴ *uma coisa que se destaca é essa sensibilidade que você insiste com relação à verdade do outro. Pensando nisso, nessa sua identidade, perguntamos: como podemos relacionar o homem e a mulher à experiência religiosa e, depois, essa questão da experiência religiosa dentro das Ciências da Religião e da Teologia?*

Há hoje uma discussão acirrada, no campo das Ciências da Religião, sobre o lugar do(a) pesquisador(a) diante de seu objeto de pesquisa. É um debate complexo e delicado: toda essa discussão do *insider* e *outsider*. Para aqueles que, como eu, trabalham o tema da mística, coloca-se o difícil desafio de captar a singularidade da experiência vivida. Damo-nos conta da precariedade que marca a perspectiva de pesquisas que buscam se concentrar unicamente no relato, de forma fria e distanciada. É uma pesquisa que *arranha a casca*, fica na superfície, sem tocar a substância da realidade experimentada. Muitas de nossas pesquisas sobre esse tema, e as teses que temos orientado estão traduzindo uma epistemologia inovadora a respeito. Temos também observado isso nos nossos seminários de mística comparada em Juiz de Fora. Algo de novo e inusitado está nascendo no âmbito da academia, sem romper em nada com a seriedade das pesquisas. Há que ter uma sensibilidade muito peculiar ao tratar de forma honesta a experiência mística, essa *experiência radical do sagrado*. Há que saber ampliar o olhar e alargar a razão para poder acessar essa experiência, que é sensorial. O que envolve a experiência do místico não é um *conceito*, como diz Ernesto Cardenal, mas a força de uma presença que transforma e transmuta. Os místicos assinalam com uma linguagem que lhes é particular, que é no livro da experiência que se processa sua *leitura* do mistério maior, sem nome. E diz João da Cruz, no ápice de seu canto espiritual: “Na interior adega do Amado meu, bebi” (2005, CB XXVI). Há que ter uma particular sensibilidade e um olhar trabalhado para poder captar a força estética e interior de

4 <http://www.empaz.org/dudu/dudu.htm>

uma experiência como a de Thomas Merton diante dos budas em Polonnaruwa (Ceilão), quando é invadido por um senso único de beleza e de força espiritual, que o arranca de sua forma habitual de ver as coisas e favorece uma experiência singular que desentranha o enigma e o mistério. Mas, para o pesquisador superficial, que reduz o fenômeno a uma mera *rapsódia de observações exteriores e frias*, uma semelhante experiência passa despercebida, não sendo captada no que tem de mais fundamental. Os místicos, como bem lembrou Khatami em sua bela reflexão sobre o diálogo entre civilizações, advertem-nos para a importância de atenção à *via do coração* e para os limites de uma percepção intelectualmente restritiva.

(UA) – *No ensino religioso, há a preocupação de perdermos o calor da experiência religiosa ao focarmos, nessa disciplina, a História das Religiões. Qual a sua opinião sobre essa proposta?*

Essa questão já foi, em parte, respondida. No meu artigo sobre o ensino *do* religioso, faço menção aos autores que vêm lançando pistas importantes a esse respeito. O que está em jogo é o desafio do(a) estudioso(a) ou docente não descartar *a priori* a singularidade e a especificidade *do* religioso presente no fenômeno religioso. Trata-se de um esforço substantivo de empatia, que rompe com uma tradição acadêmica objetivadora, que tem, é verdade, vantagens, mas também limitações problemáticas. Essa tradição, como bem mostrou Pondé (2001), recusa de forma contundente o *tato religioso*, mas, com isso, acaba produzindo uma cognição que é empobrecedora, para não dizer *miserável*. Estamos diante da aporia de alguém que se diz *especialista* num fenômeno, mas que se recusa a adentrar *numa região da experiência interna humana que simplesmente desconhece*. No âmbito das ciências sociais da religião, Otávio Velho (2001) tem hoje questionado o excesso de *teorização e escolarização*, que acaba prejudicando enormemente o trabalho de campo. Em ousada proposta de uma *antropologia apofática*, esse autor sinaliza a

importância de uma nova atenção ao mundo do outro, onde se possa realmente aprender a ver as coisas, a *ouvi-las e senti-las do modo como o fazem seus mentores*. Otávio assinala que o reconhecimento do outro não pode ser unicamente intelectualista, mas deve ser regado também pela *imprevisibilidade*, de forma a suscitar novas descobertas e surpresas. E nós, que estamos trabalhando com o tema da mística, sobretudo em Juiz de Fora e São Paulo, estamos bem atentos a tudo isso: ela é o *núcleo duro da experiência religiosa*, é o evento de um *tato interno*, de um *mundo além das palavras*, além do que se pode observar.

(UA) – *Ao final dessa entrevista, o que você gostaria de dizer aos leitores da Último Andar?*

Gostaria apenas de lembrar a importância do cultivo de uma atitude ou de um *espírito* de delicadeza, hospitalidade e cortesia na abordagem do fenômeno religioso. Nada mais estranho ao fenômeno religioso que a aridez e o distanciamento indiferente. É necessário cultivar a atenção, a escuta, a sensibilidade aos pequenos e *invisíveis* sinais que se apresentam no campo da religião, e que podem passar despercebidos para aqueles que transitam unicamente no âmbito da superfície das coisas familiares. Como nos mostra Heidegger, em sua preciosa reflexão sobre o *Caminho do Campo*, o nosso crescimento não se dá somente quando deitamos nossas raízes na *obscuridade da terra*, mas igualmente na nossa abertura à *amplidão dos céus*. Mas esse crescimento supõe atenção permanente ao que é Simples, pois é ele que guarda o *enigma do que permanece e do que é grande*. Mas nem todos somos capazes de ouvi-lo, pois sua linguagem está ocultada no retumbante fragor das máquinas, que marcam a dinâmica do nosso cotidiano utilitário e produtivista. É um desafio para nós, que estamos trabalhando mais de perto o tema da mística e a experiência dos místicos, continuar insistindo teimosamente – também na academia – sobre a importância dessa abertura ao que é Simples, único caminho de acesso a uma *serenidade que sabe*.

Referências

CONCILIUM – Revista Internacional de Teologia. Rio de Janeiro: Vozes, 1965.

PONDÉ, L. F. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, F. L. C. (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 11-66.

SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

SENA, L. (Org.). *Ensino religioso e formação docente*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TEIXEIRA, F. L. C. As religiões são marcadas por ambigüidades. *Último Andar: Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião*, São Paulo, v. 4, n. 4, 2001, pp. 9-17.

_____. A experiência de Deus no Islã. In: LUCCHESI, M. (org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002a, pp. 69-89.

_____. (org.). *Sede de Deus: orações do judaísmo, cristianismo e islã*. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____. El Desafio del Pluralismo Religioso a la Teología Latinoamericana. In: Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (org.). *Por los Muchos Caminos de Dios: desafios del pluralismo religioso a la teología de la liberación*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2003a, pp. 112-136.

_____. (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003b.

_____. Karl Rahner e as Religiões. In: OLIVEIRA, P. R. F.; PAUL, C. (orgs.). *Karl Rahner em Perspectiva*. São Paulo: Loyola, 2004a, pp. 243-262.

_____. (org.). *No Limiar do Mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004b.

_____. O Concílio Vaticano II e o Diálogo Inter-religioso. In: GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATTO, V. I. (orgs.). *Concílio Vaticano II: Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004c, pp. 273-291.

TEIXEIRA, F. L. C. Sonhos e esperanças de cortesia espiritual: um desafio para a Igreja Católica no século XXI. *REB. Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 65, n. 260, 2005a, pp. 817-830.

_____. *Teologia de las Religiones: una visión panorámica*. Quito: Abya Yala, 2005b.

_____. Uma Cristologia provocada pelo pluralismo religioso: reflexões em torno ao livro *Jesus, símbolo de Deus*, de Roger Haight. *REB. Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 65, n. 258, 2005c, pp. 293-314.

_____. Una cristologia provocada por el pluralismo religioso: reflexiones en torno ao libro “Jesus símbolo de Dios” de Roger Haight. *Revista Electrónica Latino Americana de Teología*, Panamá, v. 363, 2005d, pp. 1-16. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/363.htm>.

_____. A substância católica e as religiões. *Correlatio: Revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich da Umesp, São Bernardo do Campo*, n. 10, 2006a, pp. 1-7, novembro. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/a-substancia-catolica-e-as-religoes>

_____. Eclesiología en tiempos de pluralismo religioso. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M. (orgs.). *Por los Muchos Caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito: Abya Yala, 2006b, pp. 95-108.

_____. La teología del pluralismo religioso en América Latina. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M. (orgs.). *Por los muchos caminos de Dios IV: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*. Quito: Abya Yala, 2006c, pp. 17-30.

_____. (org.). *Nas teias da delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006d.

_____. Teologia da Libertação: eixos e desafios. In: TORRES, F.; TEIXEIRA, F. L. C.; EGGERT, E.; SAMPAIO, P. A. (orgs.). *Teologia da Libertação e educação popular a caminho*. São Leopoldo: CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, 2006e, pp. 27-65.

TEIXEIRA, F. L. C.; MENEZES, R. C. (orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

VELHO, O. O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais. In: TEIXEIRA, F. L. C. (Org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 233-250.

ARTIGOS

LITERATURA POPULAR E RELIGIOSIDADE: CRIATIVIDADE E HERMENÊUTICA EM PATATIVA DO ASSARÉ

Cristiane Moreira Cobra

Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP

cristiane_cobra@yahoo.com.br

Resumo: este trabalho é fruto de uma pesquisa bibliográfica e teórica sobre a poesia de Patativa do Assaré. Constata que o discurso poético constituído em sua obra aponta para elaboração de uma forma de contestação e resistência diante das desigualdades vivenciadas pelo seu grupo, que toma por referência a religiosidade cristã popular. Como elementos dessa poética resistente, ressaltamos a memória, a oralidade, a ressignificação de conceitos instituídos pela ortodoxia da Igreja, bem como a abordagem de temas pertinentes aos membros desse grupo. A interpretação analítica dos poemas tem como referências a teoria literária de Alfredo Bosi, a idéia de metamorfose identitária desenvolvida por Ciampa, bem como as análises da cultura desenvolvidas por Renato Ortiz e Clifford Geertz. Patativa recorre ao imaginário religioso cristão católico como fonte de sentido e significado, revelando formas típicas da cultura popular de compreensão da religiosidade.

Palavras-chave: Patativa do Assaré; ressignificação; hermenêutica; resistência.

Abstract: this work is the result of a bibliographic and theoretical research about Patativa do Assaré's poetry. It ascertains that the poetical discourse presents in his work indicates the elaboration of contention and resistance concerning the inequality lived by his group, which uses the popular Christian religiosity as reference. The memory, orality, re-signification of concepts instituted by Church's orthodoxy as well as the approach of pertinent themes to the members of this group are emphasized as elements of his resistant poetry. The analytical interpretation of the poems is based on the literary theory of Alfredo Bosi, the idea of identity metamorphosis developed by Ciampa as well as the analysis of Culture developed by Renato Ortiz and Clifford Geerts. Patativa makes use of the Christian Catholic religious imaginary as source of sense and meaning. He reveals to the popular culture typical forms of understanding the religiosity.

Keywords: Patativa do Assaré; Re-signification; Hermeneutics; Resistance.

Universo de sentidos: a linguagem poética

Nesse estudo, situamos resumidamente o contexto do poeta Patativa do Assaré e de sua literatura popular, como se constitui seu discurso poético, sua estética e sua hermenêutica populares, além dos elementos de resistência e contestação presentes em sua poética, como ele descreve e dialoga com a religiosidade popular e como reelabora o conceito de Divina Providência. Patativa recorre ao imaginário religioso cristão católico como fonte de sentido e significado; entretanto, revela-se sua elaboração popular de tais elementos como presença marcante da religiosidade do povo nordestino e brasileiro.

Conforme o aporte teórico de Alfredo Bosi, é preciso debruçar-se sobre a obra do poeta, iluminando-a sob a luz da história da consciência humana, que não é estática e nem mesmo homogênea (2000). Considerar o contexto do poeta, sua relação com a História Geral, bem como a história particular imanente e operante em cada um de seus poemas; repensando o conceito de historicidade dessa obra poética, derrubando cronologismos apertados e relacionando poesia e sociedade.

Nosso objetivo é, a partir da palavra poética, compreender as relações entre produção literária, religiosidade, imaginário e cultura, para então aprofundar o conhecimento a respeito da obra poética de Patativa do Assaré, compreender as formas populares de reelaboração e ressignificação do imaginário católico e discutir a hipótese de que a poesia de Patativa e seus elementos da cultura e religiosidade popular caracterizem fator de resistência.

Se todo discurso revela uma forma de ver o mundo e de interpretá-lo, pois, através da palavra atribuímos sentido e significado a este mundo, no caso do discurso poético de Patativa, o sentido é dado pela relação com a natureza e com a religiosidade popular, que é o ponto focal de nosso interesse. Sob a ótica das Ciências da Religião, aprofundar a análise dessa obra

possibilita ampliar o conhecimento sobre a literatura popular no Brasil enquanto manifestação artística, e suas relações com a religiosidade e a cultura.

Segundo Foucault (1999), a linguagem constitui teias de significado que operam em todos os âmbitos da vida. Barthes (2002) afirma que a fala se constitui como uma forma de organização pessoal e implica sempre exercício de poder. Tendo a literatura popular uma linguagem própria, que evoca significados e características orais (fala), deve ser considerada, portanto, um exercício de poder. O principal autor tomado como referência teórica é o já citado Alfredo Bosi, principalmente por sua consideração (conceituação) da poesia como uma forma de resistência (2002). Ele afirma que o poeta é caracterizado como o *doador de sentido*, mas que, no mundo moderno, ocorre uma cisão, restando à poesia o papel de aguçar a consciência dessa contradição do sentido, pois não se integra mais aos discursos correntes na sociedade. De acordo com o autor, “o poema pode ter o papel de acender no homem” ou de revelar o inconsciente desejo de uma outra existência, mais livre e mais bela e, sendo assim, a poesia traduz em sons e símbolos essa realidade pela qual ou contra qual vale a pena lutar.

Patativa e seu contexto: literatura de folhetos nordestina

Segundo Abreu (1999), a literatura de folhetos nordestina pode ser considerada uma das expressões populares mais brasileiras, marcadamente comuns na região Nordeste e naquelas regiões que abrigam os migrantes de origem nordestina. Com as grandes navegações, aportaram no Brasil trovadores e artistas populares, que trouxeram em sua bagagem cultural aquilo que alguns consideravam ser as origens dessa literatura. Porém, no Brasil, a literatura popular desenvolveu temáticas próprias e hoje ultrapassa um século de história. Trata-se de uma literatura dinâmica e flexível, que atinge os mais diversos temas, com

objetivos múltiplos, vasta divulgação e aceitação social, tanto em meios populares como nas elites acadêmicas. O folheto é um veículo popular de participação na vida do país, que permite ao povo debater a realidade, expressar suas necessidades e aspirações.¹ Apesar de serem impressos, os folhetos caracterizam-se por sua tradição oral, suas marcas de oralidade e pelo fato de serem feitos para serem declamados, lidos ou *cantados em voz alta* para um grande número de pessoas, mesmo as analfabetas; características comuns às culturas que valorizam a oralidade, segundo Zumthor (2000).

No Brasil, infelizmente, a literatura popular em verso foi, por muitos anos, mal compreendida e interpretada, excluída dos estudos oficiais de literatura, permanecendo em desconhecimento por longo período. Como principais motivos da demora no reconhecimento e na inclusão dessa modalidade literária nos estudos oficiais, alguns problemas históricos como a introdução tardia da imprensa no país, que foi o último das Américas a dispor desse recurso, e a excessiva imitação de modelos estrangeiros pela intelectualidade. O início dessa manifestação literária no Brasil remonta a fins do século XIX e conta hoje com maciça bibliografia crítica e uma vasta produção de folhetos e autores que constituem um panorama das influências dessa poética popular em nossa cultura.

A questão da especificidade da produção dessa literatura no Brasil, mais especificamente no Nordeste do país, toma corpo com a nova hipótese explicativa levantada pela pesquisadora Márcia Abreu, que propõe um confronto entre o cordel português e a literatura de folhetos nordestina visando, a partir da apresentação da trajetória histórica e da comparação dos textos, discutir a independência entre essas duas formas literárias. A autora aponta para o equívoco da hipótese de uma asso-

1 Visando a ampliação dos conhecimentos a respeito do cordel e do poeta Patativa, como leitura introdutória, conferir as obras de Carvalho (2001), Curran (2003) e Diégues Jr. (1986).

ciação ou decorrência entre literatura de cordel portuguesa e literatura de folhetos do nordeste brasileiro; questiona ainda o uso do termo literatura popular como sinônimo de cordel, já que tanto os autores quanto o público dessa literatura não pertencem exclusivamente às camadas populares. Através de um esmiuçado levantamento do trajeto histórico do cordel português, Márcia conclui pela completa ausência de unidade dessa produção, que inclui textos em verso, em prosa, gêneros variados, produzidos e consumidos por camadas amplas da população, não somente as populares; salienta ainda que a possível característica de uniformidade dessa produção não inclui o texto, nem os autores e nem mesmo o público, somente a materialidade do cordel, sua aparência e seu preço (cf. Abreu, 1999).

A longevidade de um *corpus* literário é, quase sempre, maior do que a do suporte gráfico por meio do qual é divulgado; isso ocorreu também com o romanceiro popular nordestino, que já existia muito antes da imprensa em folhetos. A base de subsistência do romanceiro popular nordestino, anteriormente ao registro escrito no século XIX, constituía-se pela conjugação entre memória e oralidade, sendo que os primeiros manuscritos compunham os cadernos pessoais de poetas, com versos próprios e de grandes mestres, que podiam ser vendidos ou trocados eventualmente. A literatura popular nordestina constitui um *corpus* específico, não pelo formato gráfico dos folhetos, mas por sua especificidade de gênero literário construído na e pela oralidade conjugada à memória. A principal característica que garante especificidade aos folhetos nordestinos é a rigidez de regras quanto à rima, à métrica e à estruturação do texto, sendo que essas regras são conhecidas pelos autores e também pelo público; e, conforme afirma Abreu (1999), essa rigidez da forma parece ser uma criação brasileira, já que em Portugal não existe essa uniformidade nas produções.

Patativa, por sua vez, nasce, cresce e se torna poeta em meio a essas influências referentes à rima, métrica e oração típicas desse *corpus* literário nordestino, traduzindo em seus versos

características de repentista, cantador, autor de improvisos livres ou baseados em motes, além de produzir também poemas encomendados, com temática definida, e, posteriormente aos tradicionais folhetos, publicar inúmeros livros, gravar LPs, entrevistas no rádio e na televisão, e fazer ecoar sua poesia através de diversas mídias.

Identidade e memória: a resignificação da doutrina tradicional da Providência

Inserido nesse contexto sertanejo, Patativa sofre influências das tradições dos trovadores, dos repentistas, dos violeiros e da literatura de cordel; faz-se poeta testemunha de um modo de vida, tipicamente rural, que reivindica valores e elabora sua própria identidade. Descreve a vida cotidiana no sertão, mas, principalmente, protesta e propõe o reconhecimento da dignidade e da integridade do povo sertanejo.

Sob essa condição de herdeiro de toda uma tradição nordestina, Patativa elabora sua obra, inicialmente marcada pelo aspecto lúdico e comemorativo, com poemas associados a acontecimentos sociais, fatos religiosos, festas de casamento e de padroeiros; como improviso declamado em momentos diversos do cotidiano, ato efêmero e circunstancial, livre da rigidez e permanência do escrito, portanto, tipicamente oral.

Essas características originárias da poética de Patativa, no entanto, permanecem mesmo depois da transcrição e da passagem de seus poemas para o registro escrito, em que elementos da oralidade permanecerão intactos, talvez como marca essencial de sua poesia. O recurso sistemático do emprego da língua como é falada, do estilo e pronúncia populares, denominado por alguns uso da língua cabocla, representa uma dessas principais marcas.

Pegue um Verso e vá embora

[...]

Você com sua indireta
 Quer dar prova positiva
 Dizendo que o Patativa
 Não é um grande poeta
 Eu faço a rima completa
 Improvisando na hora,
 Meu verso nunca demora
 Nesta lira sertaneja
 Deixe de tanta peleja
 Pegue um verso e vá embora.²

Outra marca significativa da poética de Patativa é a forte presença da função conativa da linguagem, como uma interpelação do leitor ouvinte, seja nos títulos dos poemas ou nos primeiros versos de alguns deles, como uma introdução a um ritual discursivo. Há ainda o emprego de tom familiar que sublinha uma relação de vizinhança com o leitor, através do qual Patativa iguala a si mesmo enquanto poeta e ao seu público-alvo. No caso da glosa citada acima, percebemos essa interpelação do leitor ouvinte, tanto no título (mote) como nos versos; e é possível notar ainda certo tom familiar que enfatiza a proximidade, senão a presença do ouvinte.

A própria figura histórica de Patativa, emblemática do caboclo do sertão, traz em si características dessa oralidade; não tendo jamais escrito seus versos, fez uso unicamente da memória e da fala, tanto nas composições do início de carreira como nas mais recentes, e ainda continuou a improvisar com agilidade mesmo na velhice. O que ele dizia era transcrito por outros para o papel, mas seu discurso permaneceu fiel aos códigos da transmissão oral.

Analisar a poética de Patativa leva-nos, forçosamente, a adentrar no “campo movediço da memória, com a recuperação

2 Glosa para seu próprio Mote (Assaré, 2003, p. 78).

de fragmentos, de trechos de poemas” (Assaré, 2004, p. 11) e atentar constantemente para a problemática do registro escrito da oralidade. No caso particular de Patativa, a transcrição e publicação dos versos ocorreu sem regras preestabelecidas: “cada livro foi ditado a uma pessoa diferente, ficando a revisão e a padronização dessa escritura para uma futura edição crítica” (ibid., p. 11). Essa poética, baseada em códigos da oralidade, reafirma a importância da voz, já que se caracteriza como uma produção para ser dita/cantada ou lida em voz alta; a realização em plenitude dessa poesia envolve a performance, o gesto, o corpo todo em expressão.

Os estudos que constituíram um exame crítico da idéia de oralidade, em diferentes regiões do mundo, analisaram o funcionamento da voz poética, chegando à conclusão de que a performance oral é o único modo eficaz de comunicação poética e se caracteriza como um fenômeno heterogêneo; porém, elaborou-se uma hipótese de relação entre essa performance oral e a leitura como espécie de continuidade baseada no desejo.

O que ocorre em toda a trajetória, bem como em toda obra de Patativa, é a transposição de um discurso oral e performático³ para a rigidez e a permanência do registro escrito; seus poemas memorizados e declamados com fluidez em locais públicos adquirem, com a fixação escrita, a possibilidade de permanência temporal e de expansão espacial, ampliando seu público através da leitura. Talvez, pela hipótese de que a leitura represente continuidade da performance oral com base no desejo, seja possível a ampla assimilação pelo grande público da poesia de Patativa, que, através da escrita e da leitura, amplia o contato com as mais diversas classes sociais e desperta o prazer, mesmo distante da performática expressão de sua poesia oral.

3 “A performance é outra coisa. Termo antropológico e não histórico, relativo, por um lado, às condições de expressão, e da percepção, por outro, [...] designa um ato de comunicação como tal” (Zumthor, 2000, p. 59).

Conhecer e reinterpretar o passado, fazer a crítica do presente e dar sentido ao futuro coincide com o desenvolvimento humano no tempo, enquanto processo identitário, já que a identidade se transforma e vai se concretizando pelas novas relações sociais nas quais se enreda, de acordo com Ciampa (2001). Elemento importante na constituição da identidade humana, segundo a teoria desenvolvida por esse autor, é transformar as determinações exteriores em autodeterminações, elaborar certa unidade entre subjetividade e objetividade; essa autodeterminação supõe uma finalidade, um objetivo, um projeto que pode ser individual e também coletivo, como é o caso daquele projeto de vida vislumbrado poeticamente para o povo nordestino pelo poeta.

A consideração de seu discurso poético como profético decorre tanto de sua importante formulação das determinações exteriores em autodeterminações, num projeto que se traduza como perspectiva de futuro para o sertanejo nordestino individualmente e enquanto classe, como também por sua forte ligação ao passado e à tradição, criticamente consciente do presente e esperançosa diante do futuro.

Ao revelar em seus versos uma religiosidade, Patativa traduz uma forma de conhecimento, um outro universo simbólico, que orienta a ação humana; a religião transparece nos poemas como imbricada com a realidade popular, ora funcionando como forma de dominação, ora como subversão da ordem, como contestação e resistência, como mais um discurso sobre a realidade. Principalmente por incluir-se no catolicismo, a poesia de Patativa ressignifica elementos da tradição institucionalizada sob a ótica popular, revela as divergências entre a instituição e seus fiéis.

Na poética de Patativa fica clara a formulação de uma imagem de mundo, através de símbolos populares, de ressignificações populares para símbolos já existentes no catolicismo tradicional, imagem essa que abarca ambigüidades e lhes dá sentido, tanto individual, quanto coletivamente, como afirma

Geertz (1989). Ao tecer suas teias de significado, poeticamente, Patativa atribui significado aos elementos da realidade, lê essa realidade e elabora um discurso sobre ela, discurso esse que assume função interpretativa e supre necessidades individuais e coletivas.

Por isso, a interpretação a seguir pretende analisar o significado atribuído aos símbolos, às metáforas e aos temas abordados pela poesia de Patativa, bem como relacioná-los aos processos socioestruturais e psicológicos envolvidos, abordando esses atos simbólicos ligados aos acontecimentos sociais.

Para além dos diversos elementos de religiosidade popular elaborados pela poética de Patativa, revelando-se a fragmentação e a ambigüidade de sua visada popular, sob as formas ora de recusa, ora de reinvenção, de elementos similares, um fator marcante e peculiar é sua reinvenção do conceito de Providência Divina. Patativa rejeita a hipótese de que o sofrimento do povo sertanejo possa ser atribuído a Deus ou ao pecado, como pagamento por alguma dívida; sua visão a respeito da Divina Providência diverge completamente dessa hipótese do sofrimento como sina ou destino do povo sertanejo; afirma que todos possuem a razão, dom de Deus, sendo ingratos e opressores aqueles que negam os direitos aos demais.

Para Patativa, não é Deus quem castiga ou a seca que obriga o sertanejo à sentença de sofrimento; ao contrário, são as injustiças, a indiferença e a exploração dos próprios humanos, permanecendo clara essa sua visão das injustas condições de vida do sertanejo em diversos poemas (Assaré, 2001), como, por exemplo, no poema que segue:

A Triste Partida

[...]
Entonce o rocêro, pensando consigo,
Diz: isso é castigo!
Não chove mais não
[...]
Mas nada de chuva! Tá tudo sem jeito,
Lhe foge do peito
O resto da fé.⁴

O discurso poético ou a representação, seja ela qual for, não é passiva, nem mecânica e nem estática, com bem afirma Bosi (2002), as temáticas recorrentes no quadro social de uma época ou em um autor, como Patativa, revelam consciência da situação vivida, desmascaram ações reificadas e denunciam imposturas convencionalizadas. Os textos literários podem ser caracterizados como reflexo e também como reflexão, como espelho e também como resistência, a depender de sua historicidade; histórico, segundo Bosi, é o que ficou na consciência, e a memória é a responsável por manter vivo esse passado, acrescentando-lhe o estatuto de consciência histórica.

Para a compreensão desse conceito de memória, é interessante recorrer à interpretação de Ortiz (1998) do conceito de memória coletiva desenvolvido por Halbwachs, no qual o grupo é a unidade de referência; os grupos podem ser diversos, ocasionais ou permanentes, possuindo características comuns e comunidades de lembranças. Lembrar, nesse caso, atualiza fatos, situações, acontecimentos vivenciados e partilhados por todos do grupo, o empenho dessa memória coletiva é lutar contra o esquecimento; ocorre aí um entrelaçamento entre comunidade e memória.

4 Trecho do poema "A triste partida", musicado por Luiz Gonzaga posteriormente (Assaré e outros, 2003, pp. 51-54).

No caso da poética de Patativa, além da memória, outro fator importante é a perspectiva de futuro presente em seus versos, a utopia que se revela num projeto, através de sua atitude profética; seu discurso além de resgatar o vivido, atribuindo significado a determinados elementos, resgatando a auto-estima de seu grupo social e propondo novos elementos identitários a esse grupo, propõe ainda um projeto comum de futuro.

Como bem resume Sodré (2002) em sua complexa análise da sociedade contemporânea, o discurso profético é a palavra de um porta-voz que representa estruturas imutáveis e intemporais, reflete a voz do Absoluto, é como a Boca de Deus; ocorre que esse discurso profético-religioso tem uma força moral e transmuta-se, eventualmente, em revolta política.

O próprio Patativa intitula-se poeta que traduz a voz divina, como aquele que, apesar do pouco ensino formal, elabora sua poesia a partir da natureza, como dom divino; o tom profético de seu discurso denota-se por sua memória, sua valorização do passado e da tradição, bem como por sua crítica utópica com vistas a um futuro melhor para seu grupo social, com bases no catolicismo tradicional popular.

Enfim, a constituição de um discurso poético-profético aponta para a utopia enquanto universo simbólico de sentido da realidade vivida, esse caráter messiânico religioso do discurso poético encontra-se presente na poesia de Patativa; caracteriza-se como elemento de subversão da ordem, de contestação da dura realidade nordestina e de resistência às injustiças sofridas pelo povo.

Considerando a utopia como universo simbólico de sentido da realidade, o discurso poético-profético elaborado por Patativa diverge daquele reproduzido e incutido pela instituição católica em alguns aspectos; apesar de sua base cristã católica e da enorme influência dos valores morais estabelecidos pela instituição na obra do poeta, faz-se necessário ressaltar a originalidade de sua interpretação hermenêutica do conceito de Providência, considerando ainda que a conceituação de um Deus

pai, providente e totalmente responsável pelo destino da existência humana, não poderia coincidir com o discurso poético utópico e libertário como o de Patativa do Assaré.

São inúmeros os poemas ou trechos de poemas de Patativa que ressaltam uma elaboração popular da doutrina da Providência; podemos, inclusive, afirmar essa como uma das principais temáticas, senão a principal, levantada de modo recorrente pelo poeta.

Vida Sertaneja

[...] Por força da natureza,
 Sou poeta nordestino,
 Porém só canto a pobreza
 Do meu mundo pequenino [...].
 Canto a vida desta gente
 Que trabáia inté morrê
 Surrindo, alegre e contente,
 Sem dá fé do padecê, [...]
 [...]
 E, como nada conhece,
 Diz, rezando a sua prece:
 Foi Deus que ditriminou!

Pensando assim desta forma,
 Resignado, padece;
 Paciente, se conforma
 Com as coisa que acontece.
 Coitado! Ignora tudo,
 Pois ele não tem estudo,
 Também não tem assistência.
 E por nada conhecê
 Em tudo os camponês vê
 O dedo da Providença [...].⁵

5 Trechos do poema "Vida Sertaneja" encontrado na obra de Assaré *Cante lá que eu canto cá* (1992, pp. 75-78).

Patativa inicia o poema acima fazendo elogios à força trabalhadora do sertanejo, valorizando esse povo sofrido e colocando-se irmanado às mágoas de seu povo; retrata e reforça a identidade, os valores e as crenças desse povo, enaltecendo os preceitos cristãos respeitados por eles. Contudo, Patativa resalta e denuncia as injustiças sociais que são, muitas vezes, vistas pelo povo como desígnio divino, Providência. O poeta percebe que as condições desfavoráveis de vida do pobre permanecem e sobressaem as posturas resignadas, decorrentes da doutrina tradicional da Providência que foi incutida à mentalidade popular.

Caboclo Roceiro

Caboclo roceiro das plagas do norte,
Que vives sem sorte, sem terras e sem lar,
A tua desdita é tristonho que canto,
Se escuto teu pranto, me ponho a chorar.

Ninguém te oferece um feliz lenitivo,
És rude, cativo, não tens liberdade.
A roça é teu mundo e também tua escola,
Teu braço é a mola que move a cidade.

De noite, tu vives na tua palhoça,
De dia, na roça, de enxada na mão,
Julgando que Deus é um pai vingativo,
Não vês o motivo da tua opressão.

Tu pensas, amigo, que a vida que levas,
De dores e trevas, debaixo da cruz
E as crises cortantes quais finas espadas,
São penas mandadas por Nosso Jesus.
Tu és, nesta vida, um fiel penitente,
Um pobre inocente no banco do réu.
Caboclo, não guardes contigo esta crença,
A tua sentença não parte do céu.

O Mestre Divino, que é Sábio Profundo,
Não fez, neste mundo, o teu lado infeliz.
As tuas desgraças, com tuas desordens,
Não nascem das ordens do Eterno Juiz.

A Lua te afaga sem ter empecilho,
O sol o seu brilho jamais te negou,
Porém, os ingratos, com ódio e com guerra,
Tomaram-te a terra que Deus te entregou.

De noite, tu vives na tua palhoça,
De dia na roça, de enxada na mão.
Caboclo roceiro, sem lar, sem abrigo,
Tu és meu amigo, tu és meu irmão.

Mais diretamente, nesse poema, Patativa (Assaré, 1992, pp. 99-100) desnuda as condições de opressão vividas pelo povo sertanejo, alertando para a ilusão da crença popular na Divina Providência como foi incutida historicamente pela instituição e perfazendo a crítica, bem como a ressignificação, em moldes populares, desse conceito.

Persiste, por toda obra de Patativa, a recorrente temática da Providência como crítica da ideologia institucionalmente estabelecida; é preciso considerar, no entanto, que todo texto é marcado por diversos tempos convergentes e imbricados num sujeito, numa trama social que o envolve; e, no caso da poesia de Patativa e sua recorrente temática da Providência, é possível perceber um encontro de tempos, através do qual enfrenta a rotina retórico-ideológica da sociedade usando livremente instrumentos da própria tradição.

O enfrentamento dessa ideologia dominante pela cultura e religiosidade popular, no entanto, não pode ser visto como uma oposição sistematizada, principalmente por seu caráter fragmentário, pelo fato de essa concepção de mundo utilizar-se de elementos reinterpretados da própria cultura dominante, combinados às tradições (Ortiz, 1980).

A recorrência ou retorno, recurso comum à poesia, presente em Patativa quando se trata do tema da Providência, pode ser considerada como reflexo de um desejo, qual seja o de recuperar, através do signo, o estrato de uma experiência vivida anteriormente. É interessante considerar que, segundo Bosi (2000) e seus estudos sobre a recorrência poética, esse modo pelo qual a linguagem recupera a sensação de simultaneidade, reitera e retoma, e apesar da repetição, revela que se perfaz um caminho, dando idéia de prosseguimento e continuidade.

Minha interpretação particular da idéia de recorrência aqui se refere à constante repetição, explícita ou implícita, de uma crítica da doutrina tradicional da Providência na obra de Patativa do Assaré; considerando-a como intencionalmente elaborada; como algo que se refaz, mas também se renova, se intensifica e não somente se repete.

Como o próprio Bosi alerta, “Ao decifrar um texto antigo, tentamos descobrir os ‘valores’ que lhes eram próprios, mas, às vezes, ajuntamos os nossos aos dele, ou mesmo substituímos os dele pelos nossos” (2000, p. 144).

Há que se considerar sempre, portanto, o texto como encontro de tempos heterogêneos, do próprio poeta e de sua experiência histórico-social registrada no poema, bem como de quem o lê e interpreta. Ainda segundo Bosi, o tempo histórico produtor de valores e saturado de conotações ideológicas e míticas é mutante; sendo que para reconstitui-lo é preciso esforço e empatia, já que a consciência histórica e crítica do leitor não é estável.

Ao propor sua crítica dessa doutrina, imposta pela ortodoxia da Igreja, Patativa reelabora e ressignifica, segundo elementos da cultura popular, a idéia de Providência vigente; a partir da percepção popular constitui uma concepção de Deus como criador e pai amoroso, porém não responsável pelas condições injustas de nossa sociedade.

A poesia pode incluir momentos sofridos da práxis como geradores de recusa irada do presente e vistas ao futuro, e, no

caso da poesia de Patativa, é o que ocorre; ele perfaz um caminho de aproximação dos sentimentos populares com a poesia, com a literatura, com a escrita, representando ele próprio um *intelectual* do povo, semelhante aos parâmetros de um intelectual orgânico.

Considerações finais

Segundo Bosi (2002), a linguagem poética é um dos aspectos da literatura sobre o qual pesa, ainda mais, o caráter de complexidade e de múltiplas relações de interdependência com o contexto histórico. Segundo ele, a poesia não se integra nos discursos correntes da sociedade, permanecendo sob formas estranhas e sobrevivendo mesmo nesse meio hostil; afirma ainda que a poesia pode representar resistência sob variadas formas, seja através de sua forma mítica, de um lirismo de confissão ou de sátira, paródia, utopia.

Bosi supõe vários caminhos de resistência poética, entre os quais o da poesia mítica como aquela que responde ao presente, ressacralizando a memória como base da infância recalçada, na qual as figuras da infância e da tradição assumem sentido encantador, proporcionando o reencontro do adulto com o mundo mágico da criança. E ao deparar-nos com versos de Patativa, como não reconhecê-lo, também, um poeta mítico que proporciona o encontro com o mundo mágico da criança nordestina? Como poesia mítica, a obra de Patativa enquadra-se, pois recupera figuras e sons, faz-se poesia da natureza e da saudade, revelando o poeta como uma consciência que se volta para aquilo que não é, ainda, consciência; ao falar da natureza, das plantas⁶ e dos bichos como o jumento,⁷ dos maquinários, das

6 Poemas como “Eu e o Sertão”, “O paraíso do Crato”, “A festa da natureza” e “A terra é Naturá” (Assaré, 1992).

7 Poemas como “Meu caro jumento” e “O Burro” (Assaré, 1992).

ferramentas,⁸ de algum pássaro ou outro animal,⁹ Patativa mostra-se um representante dessa poesia mítica, marcada pela resistência ao tempo do domínio e do cálculo no qual vivemos.

Através da definição de *poesia sátira, pós-revolucionário e poesia utópica*¹⁰ propostas também por Alfredo Bosi, é possível analisar e perceber também afinidades com a poética de Patativa do Assaré. Nessa linhagem da poesia, segundo o autor, o modo de resistência preferido é o ataque, no qual o poeta-profeta busca atingir diretamente as circunstâncias de seu momento, vivendo uma constante tensão, recusando seu presente e apresentando, através da imagem e do desejo, uma invocação ao futuro aberto de possibilidades. Patativa, como poeta-profeta, revela em seus versos o agora de seu tempo, mas move-se na direção do ainda não, como antecipação do novo tempo, de um futuro utópico. No entanto, somente o contexto da obra poética pode ajudar-nos a decifrar se essa crítica-sátira é conservadora ou realmente revolucionária, se essa palavra poética clama ao passado ou ao futuro; e qual a relação proposta entre recusa e utopia.

Segundo Bosi (2000, 2002), o lugar de onde se move uma autêntica sátira-crítica constitui-se como um topos negativo, caracterizado pela recusa aos costumes, à linguagem e ao modo de pensar corrente. E, especificamente nesse ponto, como não identificar de imediato a poesia de Patativa como um discurso que ecoa a partir de um topos negativo, que critica novos costumes

8 Poemas como “Minha impressão sobre o trem de ferro” e “Minha vingança” (Assaré, 2004). E também os poemas “Ingém de Ferro” e “O puxadô de roda” (Assaré, 1992).

9 Poemas como “O Vim-vim”, “O Pica-Pau”, “Vaca Lavadeira”, “O Sabiá e o Gavião” (Assaré, 1992).

10 “A sátira e, mais ainda o pós-revolucionário são modos de resistir dos que preferem à defesa o ataque. [...] O poeta-profeta que, em vez de voltar as costas e perder-se na evocação de idades de ouro, revela-se e fere no peito a sua circunstância” (Bosi, 2000, p. 187).

e valoriza a moral tradicional, que se coloca numa linguagem totalmente própria e singular como representante de um grupo ou classe definida e que recusa o modo de pensar e agir correntes em seu tempo e crê num novo tempo. Nos diversos poemas de Patativa, é possível notar características desse *topos negativo*, seja ao comentar de modo crítico os costumes modernos, que contrariam a moral tradicional, seja através de sua linguagem matuta, marcada pela oralidade, ou ainda ao criticar diretamente o modo de pensar de seus contemporâneos através da poesia.

A forma de contestação que transparece na poética de Patativa varia, desde manifestações de uma poesia mítica e de uma sátira crítica, até culminar em uma poesia utópica e profética; relevante para a reflexão a que se propõe esse estudo, no entanto, é considerar que todas essas variantes presentes na obra poética de Patativa traduzem certa resistência através do discurso. Sendo resistência um conceito originariamente ético e não estético, segundo Bosi (2002), adotar esse termo exige certa cautela; a resistência na narrativa, segundo Bosi, comumente, surge como tema ou como processo inerente à escrita. Em Patativa, a resistência revela-se nos temas, bem como na tessitura da escritura de seus poemas, no uso da linguagem como demonstração e valorização de uma condição de classe. Intuição e desejo fundamentam a arte poética de Patativa sem, entretanto, inibirem a força cognitiva de sua compreensão de mundo e de sua vontade ética, extremamente consciente dos critérios da realidade sertaneja e dos ditames da coerência entre sua condição de sertanejo e de sua libido de poeta. Enfocar os elementos de resistência inculcados na poética de Patativa implica considerar um objeto estético sob aspectos éticos; fruto da libido artística que envolve intuição e desejo, a poesia enquanto discurso traduz em si também uma visão de mundo baseada em certos valores e princípios éticos.

Referências

- ABREU, M. *Histórias de cordéis e folhetos*. Campinas: Mercado das Letras/Associação de Leitura do Brasil, 1999.
- ASSARÉ, P. *Aqui tem coisa*. São Paulo: Hedra, 2004.
- _____. *Cante lá que eu canto cá*. Petrópolis: Vozes, Crato, Fundação Pe. Ibiapina, 1992.
- _____. *Digo e não peço segredo*. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.
- _____. *Inspiração Nordestina*. São Paulo: Hedra, 2003.
- ASSARÉ, P. e outros. *Balceiro Três*. Crato: A Província, 2003.
- BARTHES, R. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BOSI, A. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CARVALHO, G. *Patativa do Assaré*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.
- CIAMPA, A. C. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- CURRAN, M. J. *História do Brasil em Cordel*. São Paulo: Edusp, 2003.
- DIÉGUES JR., M. e outros. *Literatura popular em verso: estudos*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo/Rio de Janeiro: Edusp/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- ORTIZ, R. *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- _____. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- SODRÉ, M. *Antropológica do espelho*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ZUMTHOR, P. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Educ, 2000.

Recebido em setembro de 2006

Aprovado em dezembro de 2006

ANÁLISE PSICOSSOCIAL DA RELIGIÃO COMO UM DOS FUNDAMENTOS POLÍTICOS DAS AÇÕES COLETIVAS NO BRASIL: A MÍSTICA DO MST

Nadir Lara Junior

Mestre e doutorando em Psicologia Social – PUC-SP

nadirlj@hotmail.com

Resumo: para iniciar nossa discussão a respeito da religião e da política, destacamos a importância do estudo do cotidiano para compreendermos os vários processos psicossociais que se estabelecem e originam posicionamentos, crenças e ações coletivas, objetos de estudo e análise da psicologia social e de outras ciências. Para melhor entender a dinamicidade da religião, enfocaremos algumas dimensões a serem analisadas no decorrer desse texto, a saber: religião: instituição; religião: núcleo ideológico; religião: crenças e práticas; religião: mística. Essa análise nos permitirá verificar que a relação entre religião e política no cotidiano *nos faz deparar* com a contradição de ora servir para emancipar, ora alienar as pessoas assim como a maioria dos fenômenos político-religiosos.

Palavras-chave: religião; política; núcleo ideológico; crenças; mística.

Abstract: In order to start our discussion concerning religion and politics, we must bring at the importance of the everyday life study to comprehend the many psychosocial processes which are established and originate positioning, believes and collective actions which are subjects of research and analysis of Social Psychology and other sciences as well. Regarding a better understanding of the Religion dynamism, we are going to focus on some dimensions that will be analyzed during the text, as listed below: Religion: Institution; Religion: Ideological nucleus; Religion: Believes and practices; Religion: "mystica". This analysis will allow us to verify that the relation between Religion and Politics in the everyday life confront us with the contradiction of sometimes being used to emancipate, other times to alienate people as the majority of the politic-religious phenomenon.

Keywords: Religion; Politic; Ideological nucleus; Believes; Mystical.

Para iniciar nossa discussão sobre religião e política, vale destacar que, em nosso cotidiano e também no cenário político mundial, é comum percebermos que a questão religiosa está ocupando, cada vez mais, um espaço considerável nas disputas ideológicas dos diversos grupos políticos, como também nas estratégias de mobilização que esses grupos utilizam para que as pessoas adiram a determinadas ideologias.

Nesse sentido, podemos relembrar vários exemplos, como os fundamentalistas islâmicos que se transformam em homens-bomba e se explodem em meio a locais públicos, na crença de que estão fazendo justiça em nome de um deus e que essa divindade lhes dará uma recompensa ao chegarem no Paraíso. A reação, principalmente liderada pelos EUA, ganha a conotação de uma Nova Cruzada contra o terror gerado pelos terroristas e também o discurso religioso serve como fundamentação para justificar a invasão de outros países. Dessa maneira, tanto os islâmicos quanto os cristãos norte-americanos, em tese, fundamentam-se em elementos religiosos para justificar suas ações políticas.

Além disso, temos, na América Latina, e, destaque especial ao Brasil, uma crescente apropriação, por parte dos movimentos sociais, de elementos religiosos, como bem demonstramos em pesquisa de mestrado (Lara Junior, 2005). Nesse sentido, tanto sociólogos quanto psicólogos, ao estudarem as mais variadas organizações populares, certamente não deixam de considerar a influência da religião nessas organizações, que, dependendo do segmento religioso, determina a prática política de seus adeptos (Martin-Baró, 1998). Dissociar política da religião, numa análise de movimentos populares no Brasil, incorre na possibilidade de uma análise parcial e pouco próxima da realidade dos brasileiros.

Portanto, estudar a relação da política e da religião no atual cenário político é de grande importância para perceber os perigos dessa aproximação, como bem apontou Heller (1991) em seus estudos a respeito dessa temática, assim como as possibi-

lidades de se construir uma sociedade democrática e justa, como nos demonstram Berger e Luckmann (2004) e Martin-Baró (1998).

Destacamos que, ao longo da história a Psicologia, evitou-se entrar profundamente nessa análise da religião e da política, por saber a complexidade desse tema e por gerar muitas polêmicas. Prova disso é que temos poucos estudos no campo da psicologia que analisam essa aproximação da religião e da política no cotidiano das pessoas.

A partir da interação política do indivíduo nos espaços políticos surgem os fenômenos psicossociais como a identidade coletiva, a consciência política, as relações de cooperação, a opinião pública, a mobilização social, a ideologia política, o comportamento político, sistemas políticos, estratégias de negociação política, etc., que são frutos da conduta política humana.

Nesse sentido, partimos da idéia de que a religião é um fenômeno psicossocial importante para entendermos como as pessoas simbolizam suas relações no cotidiano, pois ela estrutura várias práticas coletivas, como veremos adiante. Para melhor entender essa dinamicidade da religião, enfocaremos algumas dimensões a serem analisadas no decorrer deste texto, a saber:

1. Religião: instituição – entendida como cenário no qual ocorrem as tramas ideológicas;
2. Religião: núcleo Ideológico – entendido como as tramas ideológicas propriamente ditas;
3. Religião: crenças e práticas – entendida como o conjunto de práticas coletivas e individuais como os ritos, mitos, etc., que se propõem a fazer uma conexão com a divindade.
4. Religião: mística – entendida como experiência político-religiosa que fundamenta ideologicamente a prática de muitas pessoas que atuam em movimentos sociais, pastorais, sindicatos e partidos políticos, etc.

1. A religião: instituição

O estudo da vida cotidiana constitui fonte de conhecimento muito relevante para a psicologia social, pois o cotidiano nos fornece dados para conhecermos mais profundamente a história de uma comunidade, o modo pelo qual as pessoas criam seus ritos, símbolos, enfim, como significam sua presença no mundo. Por isso se faz mister partirmos do cotidiano para entendermos como as pessoas se relacionam com a religião e a política, e também como esses dois elementos estruturam as práticas cotidianas da população latino-americana, em especial a brasileira. A vida cotidiana é o lugar no qual as pessoas encontram sentido e coerência para suas vidas, de forma a ajudá-las a construir sua realidade.

O mundo da vida cotidiana não é somente tomado como uma realidade certa pelos membros ordinários da sociedade na conduta subjetivamente dotada de sentido que imprimem à suas vidas, mas é um mundo que se origina no pensamento e na ação dos homens comuns, sendo afirmado como real por eles. (Berger e Luckmann, 1999, p. 36)

O *real*, para os homens comuns, é a vida cotidiana, é a realidade imediata, pois é ela que está mais próxima da pessoa, que está mais acessível aos sentidos, que se pode manipular. Por isso, as pessoas em geral têm maior interesse pelas zonas que estão ligadas à imediatez dos sentidos, e a seleção de interesse por essas diversas zonas depende de critérios subjetivos de escolha, já que objetivam as zonas existentes no cotidiano de forma variada. Por isso que a vida cotidiana é a realidade por excelência. Estar no cotidiano é perceber o ser humano em seu estado natural.

Entre as múltiplas realidades que se apresentam como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana. Sua posição privilegiada autoriza a dar-lhe a designação de realidade

predominante. A tensão da consciência chega ao máximo na vida cotidiana. Sua posição privilegiada autoriza a dar-lhe designação de realidade predominante. A tensão da consciência chega ao máximo na vida cotidiana, isto é, esta última impõe-se à consciência de maneira mais maciça, urgente e intensa. É impossível ignorar e mesmo difícil diminuir sua presença imperiosa. Conseqüentemente, força-me a ser atento a ela de maneira mais completa. Experimento a vida cotidiana no estado total de vigília. Este estado de total vigília de existir na realidade da vida cotidiana e de aprendê-la é considerado por mim normal e evidente, isto é, constitui minha atitude natural. (Berger e Luckmann, 1999, p. 38)

A vida cotidiana, em sua intensidade imperiosa, apresenta-se à pessoa como um mundo intersubjetivo, pois só existe e passa a ser realidade se for compartilhada com outras pessoas; as quais também seguem os mesmos códigos e signos que determinam as possibilidades e limites do existir cotidiano. Por isso, é mister a relação entre as pessoas para que a realidade possa se apresentar em todas as suas possibilidades.

Para colocar uma certa *ordem* compartilhada entre as várias atividades do cotidiano e para que assim possa existir uma maior inter-relação entre as pessoas, criam-se as rotinas cotidianas que, com o passar do tempo, se transformam em tradição. As pessoas internalizam essas tradições. Quando se faz necessário mudar essas tradições, é preciso interromper o fluxo diário das atividades e iniciar uma outra construção do cotidiano, de acordo com os objetivos propostos para uma nova ordem.

Por isso, quando um grupo organizado deseja transformar uma realidade específica, retiram-se as pessoas de seu cotidiano para inseri-las em outra realidade, a fim de que possam assimilar uma nova forma de viver no cotidiano. Precisa-se de uma fase de rupturas. Por exemplo, numa escala menor, os católicos que retiram as pessoas de seu cotidiano e as colocam num seminário, numa outra realidade muito própria da Igreja, para que assimilem, com mais eficácia, o conteúdo católico desejado.

Um outro exemplo, numa escala maior: as rupturas provocadas pela revolução impelem as pessoas a reconstruírem seus cotidianos em função dos valores revolucionários, abandonando assim o *antigo regime* para aderir a um novo regime.

A ruptura com o cotidiano e a inauguração de um outro se faz por meio da criação de códigos e signos visando, principalmente, construir uma realidade compartilhada, e também ir definindo para a pessoa quem ela é, uma vez que é na relação com o cotidiano coletivo que o indivíduo vai definindo e construindo sua personalidade. A linguagem nesse processo ocupa um lugar de destaque, a saber:

A linguagem, que pode ser aqui definida como sistema de sinais vocais, é o mais importante sistema de sinais da sociedade humana. Seu fundamento, naturalmente, encontra-se na capacidade intrínseca do organismo humano de expressividade vocal, mas só podemos começar a falar de linguagem quando as expressões vocais tornaram-se capazes de se destacarem dos estados subjetivos imediatos “aqui e agora”. Não é ainda linguagem se rosno, grunho, uivo ou assovio, embora essas expressões vocais sejam capazes de se tornarem lingüísticas, na medida em que se integram em um sistema de sinais objetivamente praticável. As objetivações comuns da vida cotidiana são mantidas principalmente pela significação lingüística. A vida cotidiana é sobretudo a vida com a linguagem, e por meio dela, de que participo com meus semelhantes. A compreensão da linguagem é por isso essencial para minha compreensão da realidade da vida cotidiana. (Berger e Luckmann, 1999, pp. 56-57)

Dessa maneira, a linguagem cumpre a função de objetivar e estabilizar a realidade humana, pois, a partir do momento em que as pessoas fazem uso da linguagem para explicar sua realidade objetiva (cotidiano) e também sua realidade subjetiva constroem a si mesmas e a realidade que está a sua volta.

À medida que a sociedade foi avançando ao longo do tempo, as pessoas perceberam que a linguagem tinha o poder de transcender o cotidiano. A maneira que encontraram para isso

foi através da história, pois perceberam que muitos conteúdos emotivos e culturais poderiam ser armazenados. Para isso, criaram-se instituições sociais especializadas na transmissão e codificação desses conteúdos lingüísticos.

A religião pode ser considerada instituição, porque é formada por um grupo de pessoas organizadas ou reunidas, que dispõem da linguagem para definir e integrar o ser humano numa instituição maior. Essa instituição dispõe de regras de conduta ou de comunicação de acesso e, para que o indivíduo possa acessar suas informações, necessita passar por um processo de socialização, ou seja, aprender a acessar e dominar esses códigos. Nas religiões cristãs existem os batizados, que são o rito de introdução do indivíduo no grupo religioso.

Na instituição religiosa criam-se as autoridades morais que têm legitimidade a partir de valores impostos pela instituição, para punir aqueles que não agirem de acordo com os padrões institucionais. Essas pressões exercidas levam as pessoas ao sofrimento moral, como a vergonha ou a culpa. A esse processo chamamos coerção. Portanto, a instituição religiosa como outras instituições sociais são formas de controle da conduta individual e social de acordo com os parâmetros definidos pela sociedade em geral. Esse padrão de controle serve para manter uma certa unidade em meio a tanta pluralidade como é a realidade do ser humano.

A instituição religiosa é real quando é vista por todos de forma determinada, sempre de caráter fixo estável, pois é possuidora de objetividade e também de exterioridade, que é algo extrínseco ao ser humano, mas que deve passar a ser intrínseco para poder ser vivido de forma natural e dar tranqüilidade quando for executado de forma correta. Portanto, quando o fiel segue correta e exemplarmente as normas de conduta impostas pela religião se sente reconhecido pelo grupo e se torna um deus para os gregos antigos, santos para os católicos, etc.

Uma outra instituição a destacar nesse processo de socialização é a família, que podemos considerar uma das mais

importantes instituições socializadoras, pois prepara a criança para dominar os códigos simbólicos e lingüísticos de uma determinada sociedade para poder acessar as demais instituições existentes. É um processo pelo qual uma criança é integrada pela família, cuja função é ajudá-la a ajustar-se ao mundo das relações. Os pais têm a função de fazer a criança entender e reproduzir os valores já determinados pela sociedade.

Na socialização primária, a criança não tem escolha e aceita a realidade apresentada como única, por isso será mais significativa em sua consciência e as lembranças dela jamais a deixarão. Na sociedade, religião e política se estabelecem como algo dado no cotidiano, pois ocupam espaços nucleares no *modus vivendi* dos seres humanos.

Dessa maneira, podemos considerar que as religiões são instituições que se preocupam em socializar as pessoas desde a mais tenra idade dentro dos princípios ideológicos. Portanto, a religião institucionalizada cumpre a função de coagir e reprimir comportamentos indesejados das pessoas, por meio de conteúdos morais. Coloca-se na sociedade como a instituição possuidora das verdades do cotidiano, inquestionável, pois o *bom fiel* deve apenas crer e seguir os ensinamentos. As pessoas que questionam a instituição, muitas delas, são expulsas e fundam outro movimento ou são obrigadas a se calar.

Apesar de a religião cumprir a função de coagir e reprimir, por sua vez, torna-se o *porto seguro* para a maioria das pessoas, pois passa a ter o papel de promotora de sentido para a vida delas e acaba se firmando como algo positivo, ajudando-as a se reencontrarem e a perceberem seu lugar social e não é impeditivo de que elas se articulem politicamente em busca de uma sociedade melhor, desde que vivida em prol dos objetivos de toda a coletividade.

Atualmente, com o pluralismo, a religião constrói uma mensagem *fast-food* para agradar os fiéis, pois, caso contrário, estes podem migrar para outras igrejas ou viver sem elas. Nessa perspectiva, reproduz-se na religião a mesma lógica capitalista.

2. Religião: núcleo ideológico

Para Agnes Heller, a religião é sinônimo de alienação, pois as pessoas que agem no cotidiano utilizam as representações sociais religiosas, representações estas que as impedem de serem livres e atuantes porque dependem da divindade para saber o que deve ser feito. “A Religião é um fenômeno de alienação, porém secundário: é uma conseqüência, uma projeção ideológica da alienação social. A forma mais corrente dessa alienação é a idéia de dependência do transcendente” (1991, p. 162).

Nessa maneira de pensar, as ações das pessoas estão presas à vontade da divindade, e, portanto, elas não irão tentar mudar nenhum aspecto do cotidiano, pois acham que *Deus quis assim*. As pessoas que agem motivadas por uma representação religiosa estarão fadadas à alienação, pois não são livres o suficiente para perceberem a realidade como realmente se apresenta.

Assim sendo, as representações religiosas são como um falseamento da realidade para que a pessoa possa suportar as dificuldades da existência humana. Quanto mais se envolve com as crenças religiosas, mais se torna dependente da divindade por mando direto da autoridade ou por se achar a *eleita*, aquela que representa a divindade aqui na terra. Essa lógica, levada de uma forma radical, torna-se fanatismo, conseqüência *natural* de quem segue uma religião.

É específico da Religião que a identificação com a consciência do nós pode conduzir não somente a um comportamento fanático, senão também a uma passividade fatalista, ao emudecimento, à aceitação consciente da plena sujeição a particularidade. (Ibid., p. 165)

A religião não pode ficar fora das análises que se fazem para entender o cotidiano, pois ela ajuda a formar os *passivos fatalistas* e os *emudecidos* diante de uma realidade de opressão. A religião também tem a função de regular a moral e os impulsos

sexuais. Transmite ideologias, como a da comunidade ideal, que tem por exigência seguir os ensinamentos de Deus, que, por sua vez, recompensa os bons e condena os maus.

Essa representação religiosa da comunidade ideal, por exemplo, forma o núcleo da comunidade ideológica que fundamenta o sentimento de pertença das pessoas a um determinado grupo. Por formar o *núcleo ideológico* do cotidiano, não pode ficar fora de nossas análises, ou seja, a religião é uma instituição provedora de ideologias que regula e orienta as ações das pessoas no cotidiano.

Vale destacar que, nessa apropriação que as pessoas fazem da representação religiosa, em sua essência, está posta a dependência à divindade, o que impede a pessoa de ser suficientemente livre para reger suas ações no cotidiano.

Nas várias fases da vida, a religião proporciona às pessoas rituais de passagem e de produção de sentido para o seu cotidiano. Também promove um controle social impondo uma forma de comportamento que condiga com os princípios religiosos, ou seja, os dogmas, não dando opção para os seus seguidores questionarem ou se manifestarem contrários. A pena para os *hereges* é sempre a exclusão, o que inibe o desenvolvimento da individualidade e da autonomia, pois a pessoa está fadada sempre a seguir e a acreditar naquilo que é dito a ela e não acreditar em e seguir suas intuições.

Não se pode negar também que o Estado concorre com a religião para impor limites e assim regular a vida das pessoas, com o objetivo de organizar a vida em sociedade. Principalmente o sistema jurídico dos Estados dirá para as pessoas quem está com a verdade. Os sindicatos e movimentos sociais, quando querem dar uma nova forma ao cotidiano, lutam contra essas instituições de controle (ibid.).

Se a religião ocupa o centro da formação ideológica do cotidiano e se muitas pessoas são afetadas por essas ideologias religiosas, podemos então inferir que todas são alienadas? E os

movimentos sociais, sindicatos, partidos políticos brasileiros que surgiram de uma ação pastoral religiosa, serão todos alienados?

3. Religião: crenças e práticas

Neste item estaremos enfocando as crenças e práticas do *homem* latino-americano, pois entendemos que esses elementos, provindos da religião, ganham certo contorno peculiar de acordo com a influência cultural de cada país, região, etc. apesar de, nas religiões oficiais, haver um discurso e uma tentativa de uniformizar as práticas e as crenças, essas são vividas e interpretadas pelas pessoas de maneira peculiar. Prova disso, na América Latina, estrutura-se a religiosidade popular como uma categoria tipicamente desse continente, pois as crenças e práticas de vários povos se encontram e formam outras categorias que veremos mais adiante.

Devido a essa presença da religiosidade, ao se fazer uma análise psicossocial do *homem* latino-americano, não se pode descartar sua dimensão religiosa, pois essa, em muitos casos, estrutura a prática política de muitos movimentos sociais, movimentos religiosos, partidos políticos, grupos guerrilheiros, etc., pois há em muitos deles claras intersecções entre religiosidade popular e política. É o que diz o estudioso de psicologia social Martin-Baró:

A Religião é, portanto, um dos elementos-chave para entender não só a psicologia dos povos latino-americanos, mas, particularmente, também o âmbito do político e da política latino-americana. O poder da Religião tem de fato uma instância de grande importância política, tanto mais eficaz, quanto com que frequência se nega como tal (pretende estar sobre os conflitos e lutas partidárias) e atua à margem das normas formais do fazer político. (1998, p. 248)

Nesse sentido, alguns autores (Lopreato, 1999; Parker, 1996; Martin-Baró, 1998; Queiroz, 1965) diferenciam a religião oficial (que durante muitos anos foi a católica) da religiosidade popular, cuja característica marcante é o sincretismo, ou seja, a base da prática religiosa permeada por elementos de várias religiões como, por exemplo, o candomblé e a umbanda, vindos dos escravos, crenças míticas dos índios, o catolicismo romano e, em alguns casos, o espiritismo kardecista, formando assim um arcabouço de símbolos, crenças e práticas rituais que dão sentido para as pessoas se relacionarem no cotidiano. Portanto, nesse contexto sociocultural, destacamos que a fé é parte constituinte do latino-americano, conforme assevera Martin-Baró:

A religiosidade popular constitui um depósito histórico em que os povos latino-americanos têm conseguido preservar um caneteiro de identidade histórica frente à colonização; de independência frente à cultura dominante e de rebeldia política frente à exploração opressiva. Ao adotar uma atitude de passividade fatalista, é possível que os setores oprimidos tenham conseguido sua sobrevivência histórica; mediante a religiosidade popular, conseguiram preservar importantes elementos de sua identidade social. (1998, p. 268)

Todavia, esse tipo de religiosidade, organizada paralelamente ao poder da Igreja e do Estado, em determinadas épocas históricas, ganha contornos característicos como forma de protesto contra mudanças sociais e religiosas que ocorrem, de que são provas os movimentos messiânicos que trazem uma mensagem religiosa de volta à moral e aos *bons costumes* religiosos, ou de oposição à mudança política, por exemplo, no caso de Canudos, movimento que apresentava um viés, ainda que não com total compreensão das diferenças entre o regime antigo e o novo, de oposição à República.

A religiosidade popular é uma maneira de as pessoas mais empobrecidas manifestarem suas alegrias, angústias, tristezas, etc. Os momentos mais propícios para a percepção de manifes-

tações desses sentimentos ocorrem nos povoados e até nas cidades por ocasião das festas, novenas, orações, danças, promessas, festas de colheita e plantio, todos eventos que fazem parte do cotidiano popular.

O fato de a religiosidade ter se estabelecido em paralelo aos sistemas oficiais ocorreu pelo fato de a grande maioria da população formada por índios, negros e mestiços ter sido excluída pelo Estado e pela Igreja das práticas – digamos – *oficiais* de cidadania e da prática religiosa. O primeiro considerava os índios e negros escravos, portanto, não eram cidadãos; já os mestiços eram considerados como sub-raça, cidadãos de segunda categoria, destinados a viver no abandono e na pobreza.

Nesse sentido, uma característica a se destacar na formação da religiosidade popular do povo brasileiro é justamente a ausência de um membro da hierarquia eclesiástica para orientar e controlar os cultos nos vários povoados do Brasil, devido ao tamanho de seu território (Queiroz, 1965). Isso estimulou as crenças sincréticas desses grupos longínquos, pois não sofreram um controle tão rígido da Igreja; assim, construíram-se novos ritos, novas crenças que ganham características regionais de acordo com os grupos étnicos que formam o povoado ou arraial. Essa inovação nas práticas ritualísticas facilita o acolhimento das revelações místicas, que se tornam, muitas vezes, parte do cotidiano das pessoas.

Nesse contexto, surgem os sacerdotes e sacerdotisas populares para liderar os cultos e até mesmo para coordenar os povoados. Esses sacerdotes, por sua vez, não dispunham da formação teológica dos membros da hierarquia, apenas possuíam a vivência dentro de uma determinada cultura impregnada de símbolos e ritos provindos dos vários povos que compunham os povoados e arraiais. Isso tudo permeado pela religião católica. Eram esses referenciais que fundamentavam a prática dos sacerdotes e sacerdotisas populares, como confirma Lopreato:

A escola do sacerdote popular é a escola da vida, aprende-se enquanto se vive e não há escolas como na Igreja erudita, mas há redes sociais de docência. Dentro de uma ou ao longo de algumas, o futuro especialista religioso aprende enquanto vive seu período de auxiliar. (1999, p. 56)

Muitos desses sacerdotes populares tornam-se líderes religiosos e políticos da comunidade na qual estão inseridos. Alguns deles tornam-se os *rezadores* ou *benzedores*, aqueles que dizem curar as enfermidades das pessoas através da oração. Há também os que acabam fundando uma seita ou um grupo religioso, e, quando isso ocorre, em muitos casos, a repressão da Igreja é notória (Queiroz, 1965).

A partir de 1960, a Teologia da Libertação começa um processo de valorização da cultura e da religiosidade populares antes vistas por muitos como deformação da religião oficial e como cultura de segunda categoria. Impelida pelo Concílio Vaticano II e pela reunião dos Bispos da América Latina em Medellín e Puebla, a Igreja latino-americana começa a organizar e valorizar a religiosidade popular, e – o que é mais importante – vê nessa religiosidade uma forma de resistência cultural na luta contra a opressão. Essa resistência é reconhecida pelos estudiosos dessa religiosidade:

A religiosidade popular há se constituído nos núcleos mais profundos da identidade coletiva dos povos latino-americanos, resistentes a todo tipo de dominação sociopolítica e que, ao germinar organizativamente em diversas conjunturas históricas, se tornaram movimentos de rebeldia e ainda de revolução. Foi isto que ocorreu em numerosas partes da América Latina desde os finais da década de sessenta. (Martin-Baró, 1998, p. 269)

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) constituíram-se na estratégia encontrada pela Teologia da Libertação para organizar o povo. Nesse trabalho, os ideólogos da Teologia da Libertação foram percebendo que o povo interpretava sua

realidade a partir de categorias religiosas, muitas das quais incentivavam a passividade e o fatalismo. Como prova disso, é muito comum ouvirmos em nossa realidade brasileira expressões como *Deus quis assim*, caracterizadoras de um conformismo com a realidade de opressão e injustiça.

A principal metodologia de trabalho das CEBs era o estudo da Bíblia nos chamados Círculos Bíblicos. Padres usavam o texto religioso para mostrar que Deus não quer que seu povo seja dominado; pela apropriação da palavra contida na Bíblia, as CEBs procuravam despertar a consciência do povo para a luta social. No Brasil, temos alguns grupos políticos organizados a partir desse trabalho pastoral, por exemplo, o MST, o Partido dos Trabalhadores, a Central Única dos Trabalhadores, entre outros.

Além dessa condução mais identificada com grupos que se direcionam para a luta social, percebemos, ao longo da história do Brasil e da América Latina, que governos populistas foram se aproveitando dessa expectativa de mudança das condições sociais expressas por meio do estudo dos textos religiosos para se mostrarem como o *messias salvador* do povo. Nessa perspectiva, a própria Igreja oficial colocou todo seu arsenal ritualístico a favor dos governos (muitos deles autoritários), incentivando assim a continuidade da opressão (Parker, 1996).

Nesse ponto da reflexão instauramos o núcleo de nosso estudo da religiosidade popular, pois percebemos que o povo se organiza, resiste culturalmente e compreende a vida com a forte influência dos conteúdos trazidos pelos líderes religiosos, da religião oficial ou da religiosidade popular. A partir da percepção desse notório fato, que é a importância da religiosidade no cotidiano do povo, muitos governantes ou até a própria Igreja tiram proveito dessa presença da religião para manipular conteúdos da consciência popular de acordo com seus objetivos, os quais nem sempre são importantes para a coletividade. Talvez seja essa a grande fragilidade do uso da impregnação da religião no seio do povo para fins políticos, pois, no final das contas, a

população pode ser cooptada tanto a rezar por um governante populista quanto a rezar pela revolução. A diferença com relação a posturas conservadoras é que esta última pressupõe um comprometimento da pessoa na transformação da coletividade em que se insere.

Vale destacar que Martin-Baró (1998) afirma que as CEBs vieram para organizar o povo e fazer com que as sementes de rebeldia enterradas há muito tempo germinassem em ações políticas comprometidas com o bem comum e a transformação da sociedade, a qual deveria ser organizada em favor dos pobres. No entanto, vale lembrar que no Brasil, mesmo antes das CEBs, com a formação dos movimentos messiânicos, já existiam essas sementes de rebeldia postas na cultura e que, mais tarde, as Comunidades Eclesiais resgatariam.

Na América Latina, a conversão religiosa para um ou outro grupo é uma posição política, ou seja, a pessoa pode optar pela religião ou por seitas que estão – digamos – *da ordem* (conservadoras), e não pelos movimentos de libertação e transformação social, que trazem conteúdos que, ao menos quanto aos próprios sentidos expressos pelas palavras *libertação* e *transformação*, deveriam ser mais do interesse do povo. Essas questões político-ideológicas subjacentes nas escolhas por determinado pensamento religioso são expostas por Martin-Baró, justamente com esse nítido sentido de oposição:

[...] toda conversão religiosa tem hoje na América Latina um caráter político, seu sentido pode ser oposto: pode dar-se uma conversão das pessoas para a Religião da Ordem, pois pode dar-se também uma conversão para a Religião Subversiva. [...] As sementes de rebeldia enterradas na religiosidade popular começavam a emergir através da CEBs e frutificavam na organização política que questionavam a ordem dominante. (1998, p. 279)

Martin-Baró parte da premissa de que na religiosidade popular está o germe da rebeldia e da resistência do povo, por

isso o trabalho pastoral só tem a função de fazer esses elementos aflorarem e se tornarem realidade. Dessa maneira, não se trata de enxergar as CEBs apenas como agentes de *inculcação* de valores religiosos; pelo contrário, o pesquisador sugere que as CEBs são espaços onde os valores já existentes na própria religiosidade popular vêm a emergir. É assim que o trabalho das CEBs busca diferenciar-se das conversões das chamadas religiões da ordem, que intensificam a passividade e o fatalismo, também existentes na religiosidade popular, os quais, por sua vez, mantêm as pessoas submissas e dóceis à exploração das classes dominantes.

A Religião em alguns casos adormece como ópio desesperado a frustração histórica dos povos latino-americanos, e, em outros casos, desperta sua consciência e os impulsiona a lutar pela sua libertação. O optar por uma ou por outra Religião, por uma ou por outra forma de religiosidade, não é, portanto, um puro assunto de valores individuais ou de preferências subjetivas; é também uma decisão social e política que repercute para bem ou para mal em um entrancado de forças que configuram a vida dos povos. (Ibid., p. 280)

Verifica-se, portanto, que a religiosidade popular tem uma implicação política em suas ações. Vale destacar que a religião desempenha uma função não só alienadora, mas também questionadora da ordem social estabelecida e com propostas de mudanças e transformações para melhorar as condições de vida das pessoas. Verifica-se que, quanto mais verticalizada e transcendente a crença religiosa, maior a tendência das pessoas a se apoiarem na Religião da Ordem, entendida por Martin-Baró (ibid.) como a religião oficial, seja na vertente mais conservadora da Igreja Católica, seja nas posições de outras religiões e seitas que não questionam a ordem social estabelecida.

São esses tipos de religião que perpetuam o fatalismo e a crença num Deus distante e autoritário que dará ordens para os fiéis seguirem. Facilmente, essa imagem de Deus se confunde com a figura de ditadores. Nesse tipo de Religião da Ordem, não

há um comprometimento das pessoas no processo de mudança social. Se impregnadas desse tipo de visão para os valores de submissão e fatalismo, as pessoas do povo ratificam o modelo político estabelecido pelas elites.

A Religião Subversiva, para Martin-Baró (1998), é a religião comprometida com as transformações sociais. Se a crença religiosa se estabelecer de maneira horizontal e histórica, ou seja, se a fé das pessoas estiver comprometida, não com um Deus distante e autoritário, mas com um Deus que está presente na história do povo, certamente haverá o compromisso com a transformação da sociedade.

Todavia, essa Religião Subversiva também pode auxiliar as pessoas a emitirem juízos políticos e até a agirem em seu meio contra um sistema econômico que possa estar causando algum dano a elas. A partir da experiência da Igreja da América Latina, percebemos uma Igreja preocupada em fazer os *emudecidos* gritarem contra a opressão, do seio da qual se formaram muitos líderes comunitários que constituíram partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais, etc., com a finalidade de organizar o povo e lutar por justiça social (Martins, 1989; Libaneo e Murad, 1996; Fernandes e Stédile, 2001).

Assim sendo, apresentar a religião no cotidiano da América Latina, em especial no Brasil, implica estar diante da contradição, pois ao mesmo tempo em que a religião emudece e forma fatalistas passivos, que se conformam com a realidade de opressão, por outro lado, ela também gera pessoas com propostas de transformação social fundamentadas por crenças religioso-políticas.

4. Religião mística

Neste item, trataremos dados empíricos coletados em pesquisa realizada (Lara Junior, 2005) que mostra uma análise da mística no MST, como o encontro da religião e da política na prática do movimento social.

Para entendermos melhor o conceito de *mística no MST*, recorreremos agora a autores que o analisaram e, numa segunda etapa, vamos verificar o que dizem dele os membros do movimento.

Em estudo de Lara Júnior e Prado (2004), os autores descrevem as principais características da mística no MST, mostrando que ele se utiliza de ritos, manifestações artísticas como teatro, dança, canto e uma gama de símbolos. Um pormenor a ser considerado é que essas atividades têm um caráter comunitário e envolvem toda a família dos membros do movimento, assim como fiéis de várias religiões. Além disso, no MST, a mística não se identifica apenas com segmentos religiosos: reúne crentes e não-crentes, lideranças políticas e membros do movimento. Todos participam, conforme mostra um trecho do estudo:

As místicas serão compreendidas nesse estudo como práticas celebrativas formadas por diferentes discursos sociais, religiosos e ritos, bem como conjunto de crenças e valores que buscam interpretar a realidade vivida e significá-la a partir das atividades coletivas desenvolvidas em torno de temáticas e práticas grupais específicas. Os trabalhadores rurais Sem Terra conjugam, nesses encontros celebrativos, vários momentos que se alternam entre depoimentos de algum membro do movimento; encenações de alguma história de resistência na luta pelos direitos cidadãos; rituais religiosos, rezas; utilizam-se de símbolos como a bandeira do MST e muitos outros ícones, alguns deles religiosos, que são propostos de acordo com a prática de místicas específicas segundo temas abordados. É importante destacar que as místicas configuram-se de acordo com a temática a qual o movimento quer enfatizar e colocar em debate entre seus participantes. (p. 4)

Nessa pesquisa, foi tratada a importância da mística na formação da identidade coletiva dos Sem Terra, pois as celebrações coletivas aparecem como espaços importantes para a formação de uma identidade – NÓS –, por oposição a outra – ELES. Assim sendo, nas relações de antagonismo, os Sem Terra

conseguem visualizar seus adversários e, ao se diferenciarem deles, reforçam as fronteiras que dividem as ideologias que se opõem.

A mística ocupa um papel estratégico na constituição do movimento. As famílias que chegam de várias partes começam sua experiência coletiva no movimento, aprendem o regulamento do MST e, principalmente, vão forjando um sentimento de pertença ao grupo. A mística proporciona o contorno necessário para esse sentimento de pertença, que é provocado por um ou vários dos elementos que ela conjuga em sua estrutura (ibid.). É um componente estratégico para o processo de mobilização das pessoas.

Pode-se questionar se certas lideranças, ao perceberem isso, não passaram a utilizar esse tipo de sentimento de pertença em proveito próprio e não em prol do movimento. Uma pergunta a ser feita é: até que ponto a pessoa que organiza a mística não influencia os participantes com suas próprias ideologias, crenças e desejos?

Alguns autores que escrevem ou falam da mística e possuem um envolvimento de militância no movimento mostram-se sempre contagiados e empolgados com a causa. Isso reforça a idéia citada há pouco de que a mística inclui a todos, conforme referenda o trecho seguinte:

A idéia de mística no movimento evoca dois significados combinados. Mística quer dizer um sentimento muito forte que une as pessoas em torno de objetivos comuns, e que se manifesta naquele arrepio da alma que se materializou em choro incontido nos caminhantes da Marcha Nacional quando se encontram no abraço demorado sob o vermelho da bandeira que os levou a Brasília naquele 17 de abril de 1997. No plano do mistério, evoca a pergunta: O que manteve estas pessoas em marcha, tomando chuva, fazendo bolhas nos pés, exaurindo sua força física, mesmo sabendo que ainda não era para sua terra que caminhavam? (Caldart, 2000, p. 134)

Para essa autora, a mística é capaz de provocar nas pessoas uma força que pode impulsioná-las a ações extraordinárias. A marcha para Brasília, por exemplo, foi um sinal de que a mística aglutina e encoraja os membros do movimento a alcançarem seus objetivos. Portanto, a mística é formadora de uma identidade coletiva, regada pelo sentimento de pertença, que não é mera abstração, mas um *arrepio da alma que se materializa em choro*. A experiência mística traz para os sentidos toda uma gama de emoções vividas nas práticas grupais.

Ainda em seu relato, a autora continua mostrando que a mística do MST é fruto de uma influência da Igreja misturada à experiência cultural dos camponeses e que hoje o movimento se vê como responsável por propagar e multiplicar essas experiências, pois já foi capaz de ressignificá-las de acordo com seus referenciais. Afirma que a mística cumpre a função de expressar os valores e as convicções do movimento, sendo, portanto, carregada ideologicamente. O MST tem uma intencionalidade ao realizar essas místicas, como confirma a autora:

A mística é exatamente a capacidade de produzir significados para dimensões da realidade que estão presentes, e que geralmente remetem as pessoas ao futuro, à utopia do que ainda não é, mas que pode vir a ser, com perseverança e o sacrifício de cada um. É uma experiência pessoal, mas necessariamente produzida em uma coletividade, porque o sentimento que lhe gera é fruto de convicções e valores construídos no convívio em torno de causas comuns, neste sentido se pode dizer que o MST ressignificou a própria experiência de mística, ainda que mantenha sua raiz cultural e utilize símbolos muito semelhantes aos dos grupos que lhe deram origem. (Ibid., pp. 134-135)

O movimento utiliza os símbolos e ritos para expressar seus valores e crenças. É ativando todos os sentidos do ser humano que a eficácia da transmissão de suas mensagens se torna bastante significativa, pois valores ideológicos de cunho político e religioso partem da premissa de que, para toda crença, são

necessárias doutrinas eficazes e mediatas. Os participantes do movimento não mais precisam do sacerdote, como no rito comum, mas trazem, da herança mística, a experiência individual e coletiva. No caso do MST, as místicas são experiências feitas individualmente no coletivo. É essa força que a pessoa sente no grupo, que a motiva a lutar por uma causa, como mais uma vez demonstra Caldart:

O MST trata da mística como sendo o tempero da luta ou a paixão que anima os militantes. Não é simples explicá-la, exatamente porque sua lógica de significação não se expressa tanto em palavras, mas muito mais em gestos, em símbolos, em emoções. Na própria palavra está contido o limite de sua compreensão: mística quer dizer mistério, ou seja, se for completamente desvelada perderá a essência de seu sentido. É por isto que, no movimento, se costuma concordar com a afirmação de que a mística é uma realidade que mais se vive do que se fala sobre ela. Mas, de qualquer modo, é possível identificar alguns elementos deste sentido para podermos compreender como participam da formação dos Sem Terra. (Ibid., pp. 133-134)

Novamente, a autora concorda com o significado de mística apontado por Betto e Boff (1999), assim como por Bazán (2002), que a definem como mistério. Por isso, a mística não se presta a muita teorização, podendo ser observada quando presente nas práticas do militante. Por sua vez, Moiola (1993) aponta a limitação das palavras em abarcar toda a gama de sentido que a experiência mística é capaz de proporcionar, e, por isso – enfatiza – faz-se necessária a experiência.

Essas ponderações levam aos seguintes questionamentos: como escrever ou falar de mística, se ela não pode ser expressa por palavras e somente sentida? Não seria essa limitação das palavras uma forma de controle dos místicos, feito pelas religiões? Talvez uma alucinação, devaneio? Ou seria algo que está realmente calcado numa esfera tal que são precisos todos os sentidos para descrevê-la? Então, como ter acesso à mística por

meio da pesquisa científica? Seria a mística propriedade exclusiva das religiões e, portanto, indescritível pela ciência?

Para Bogo (2000), Caldart (2000) e Fernandes e Stédile (2001), o conceito de mística está impregnado da influência católica e luterana. Os autores adotam insistentemente a idéia de mistério como algo que se revela, mas não inteiramente, e por isso mobiliza as pessoas, emocional e ideologicamente, para conquista da terra. A partir disso, a utopia se torna um dos elementos mais presentes, pois, se a terra demorar a chegar, é preciso sonhá-la; se já chegou, é preciso sonhar com um país mais justo e mais fraterno. O projeto está sempre inacabado, uma eterna utopia, palavra que significa *não lugar*. Sobre essa noção de utopia interminável assim reflete Bogo:

Este mistério de preparar-se e jamais se encontrar com a totalidade do projeto é que nos move e impulsiona para vivermos essa causa tão humana e tão repleta de realizações. Este prazer de saber, sentir e fazer é que chamamos de mística. É esta força que nos move em busca da construção da interminável utopia. (2000, p. 71)

Esse sincretismo que o MST faz entre *religião-mística* e *movimento* não pode ser encarado como um fenômeno estranho, no contexto social brasileiro, pois Igreja e Estado, desde a chegada dos portugueses, sempre estiveram muito juntos. O interessante a se notar é que esse sincretismo aparece no bojo de um movimento social com uma forte influência do materialismo histórico-dialético e da utopia cristã de um *mundo novo*. E ainda o movimento garante, por meio das místicas, um “espaço sagrado” que cabe a todos. Nesse espaço, apresentam-se críticas ao sistema e sonha-se com uma nova terra na qual correrão *leite e mel*. Para isso, utilizam-se estratégias como o canto e a dança, que mobilizam os sentidos e provocam o choro e a alegria dos participantes. Até mesmo a idéia de divindade impregna-se do movimento, da luta, conforme demonstra Piana:

Neste momento de mística, geralmente, não aparece a menção a uma divindade, mas torna-se visível a crença em algo que está para além do grupo. Os temas da mística envolvem a história do movimento, acontecimentos marcantes, sofridos e alegres, martírios e lutas. As palavras geralmente são poucas, sendo que a música, a poesia e as encenações ganham um espaço maior, como forma de dizer a palavra, expressar o sentimento enchendo de força os participantes. Nesses momentos de profunda concentração, geralmente são proferidas palavras de ordem, que vêm reforçar os princípios de luta. (2001, p. 60)

Parece que, no interior das celebrações, as manifestações artísticas vão conjugando e *ajeitando* as contradições teóricas e práticas do movimento. Cantando, dançando, emocionando-se com as encenações, as pessoas são tomadas de indignação contra a opressão do sistema capitalista e pela utopia de um mundo melhor. A mística é um desnudamento da religiosidade da política ou da politização da religião historicamente construída.

5. Considerações finais

Como já referimos no início deste artigo, o mesmo se propõe a apresentar e a refletir sobre questões relacionadas à religião. Pudemos observar ao longo do texto que a religião pode induzir as pessoas a emitirem juízos religiosos-políticos porque ela é um fenômeno político e, por assim ser compreendida, também pode ser um fator de alienação das pessoas, pois como religião-instituição doutrina as pessoas, muitas vezes, em torno do autoritarismo divino.

A religião, por ser um fenômeno político, também é ideológica, ou seja, interfere diretamente na estruturação das ações cotidianas e, obviamente, influencia em muitas decisões políticas.

Todavia, a religião como conjunto de crenças e práticas pode auxiliar as pessoas a emitirem juízos políticos. Constatamos isso a partir da experiência da Igreja da América Latina, que

resgatou muitos elementos da crença popular (religiosidade popular) e formou muitos líderes comunitários que constituíram partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais etc. com a finalidade de organizar e lutar por justiça social (Martins, 1989; Fernandes e Stédile, 2001).

Vale destacar aqui que todas as dimensões da religião (instituição, ideologia, crença e práticas e mística) podem emancipar ou alienar a pessoa, dependendo do uso que se faz dessas dimensões. A esse uso devemos ficar atentos. O que não podemos negar é que a religião é uma possibilidade existente no cotidiano para as pessoas estruturarem a própria vida, assim como sua prática social e política. Nesse sentido, ao nos aproximarmos para estudar o fenômeno político-religioso, vale-nos a inquietação de estar sempre diante da contradição, isso garante, certamente, uma boa discussão.

Referências

- BAZÁN, F. G. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: A orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BETTO; BOFF, L. *Mística e espiritualidade*. 4 ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- BOGO, A. Valores que deve cultivar um lutador do povo. In. BOFF, L.; FREIBETTO; BOGO, A. *Valores de uma prática militante*. Consulta Popular, Cartilha n. 9, 2000, pp. 49-78.
- CALDART, R. S. *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 2000.
- FERNANDES, B. M.; STEDILE, J. P. *Brava Gente: a Trajetória do MST e a Luta pela Terra no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

HELLER, A. *Sociología de la Vida Cotidiana*. 3 ed. Barcelona: Península, 1991.

LARA JUNIOR, N.; PRADO, M. A. M. A mística e a construção da identidade política entre os participantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do Brasil, Um enfoque psicossociológico. *Revista Electrónica de Psicología Política*, San Luis - Argentina, v. 1, n. 4, 2004. Disponível em: http://www.psicopol.unsl.edu.ar/notas/diciembre_notas3.html. Acesso em 26 de junho de 2004.

LARA JUNIOR, N. *A mística no cotidiano do MST: a interface entre a Religiosidade Popular e a Política*. 2005. 154f. Dissertação (Mestrado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

LIBANIO, J.B. e MURAD, A. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.

LOPREATO, C. S. R. *Milagres da Fé*. Campinas: Unicamp, 1999.

MARTIN-BARÓ, M. *Psicología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1998.

MARTINS, J. S. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo*. São Paulo: Hucitec, 1989.

MOIOLI, G. Mística cristã. In: FIORES, S.; GOFFI, T. (orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993, pp. 770-780.

PARKER, C. *Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1996.

PIANA, M. *A música-movimento: estratégias e significados da Produção Musical no MST*. 2001. 210f.. Dissertação (Mestrado no Programa de Estudos Pós Graduados em Sociologia Política). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

QUEIROZ, M. I. P. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.

Recebido em agosto de 2006

Aprovado em dezembro de 2006

THÉRÈSE, EMMA E ALAÍDE

Beatriz Curado

Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP
biacurado@uol.com.br

Resumo: no presente ensaio, pretendemos analisar a condição da mulher no século XIX, na Europa, e seus destinos já traçados – o convento ou o casamento –, usando como objeto uma figura da realidade, Thérèse de Lisieux, e outra, da Literatura, Emma Bovary. A essas duas figuras juntamos uma, da dramaturgia de Nelson Rodrigues, Alaíde, de *Vestido de Noiva*. A proximidade dessas mulheres é maior do que poderíamos imaginar: através da idéia de sujeito, que se constrói no século XIX, percebemos como elas são “não sujeitos”, incapacitadas de exercer suas verdadeiras vocações, vivenciando uma vida plena. O dualismo presente no coquetismo também nos guia, verticalizando a análise psicológica.

Palavras-chave: gênero; religião; literatura.

Abstract: In this essay, we intend to analyze the women condition during the XIX century in Europe and theirs already decided destinies - the convent or the marriage. It will be used as object one character from reality, Thérèse de Lisieux and another from Literature, Emma Bovary. A third figure from Nelson Rodrigues' dramaturgy, Alaíde, from the play *Vestido de Noiva*, will also be put in this context. The closeness of these women is bigger than we can imagine: through the idea of “individual”, which was built in the XIX century, we can realize how these women are seen as “no individuals”, incapable to explore their vocations, living a full life. The dualism present in the Coquettish also will guide us, deepening the psychological analysis.

Keywords: Gender; Religion; Literature.

Thérèse de Lisieux, Madame Bovary e Alaíde: essas três mulheres, que parecem tão distantes entre si, têm muito mais em comum do que se percebe à primeira vista: neste ensaio, analisaremos a condição da mulher no século XIX, na Europa,

e aproximaremos essa análise da nossa realidade, usando como objeto Alaíde, personagem da dramaturgia de Nelson Rodrigues.

Ser mulher durante o século XIX significava muito mais do que um gênero, era um uma condição. As mulheres da burguesia tinham dois destinos já traçados, muitas vezes sem que elas os escolhessem: o convento e o casamento. Duas figuras femininas desse século, uma real e outra da ficção, ilustram muito bem os desejos e as frustrações contidos nessa “falta de escolha”, como é magnificamente mostrado no livro de Micheline Hermine (1997), *Destins de femmes désir d’absolu: essai sur Madame Bovary et Thérèse de Lisieux*. O que une, essas mulheres, acima de tudo, é sua revolta contra essa condição submissa e a impossibilidade de aventuras consideradas exclusivamente masculinas: “A Igreja em particular e a sociedade em geral, proibiram Thérèse e Emma de realizarem suas múltiplas vocações masculinas” (ibid., p. 174).

Thérèse, mulher decidida, acaba seguindo todas suas irmãs e vai para o convento. Sua vida é curta, porém, profundamente intensa: desde cedo decide-se pelo convento¹ – talvez pela falta total de vontade de exercer o papel de esposa e dona-de-casa – e luta para que isso aconteça o mais rápido possível – é conhecida sua visita ao Papa, quando usa de todo seu chame para convencer o pontífice de que já estaria pronta para ingressar na vida monástica. Seus escritos mostram que sua inteligência e seu talento não poderiam e não ficaram restritos aos muros do convento. Sua paixão por Jesus não pode ser classificada como um amor beato; ela ama apaixonadamente, de corpo e alma, e sublima todo seu amor. É até hoje uma das santas mais populares da França.

1 O convento era a única alternativa respeitável ao casamento, desde o paleo-cristianismo. Para mais informações sobre esse assunto, Salisbury (1995).

Já Emma Bovary, personagem do romance de Flaubert (2004), é uma heroína frustrada. Mesmo tendo sido criada em um convento, acaba se casando e sai da casa do pai, onde já não era muito feliz, para casa do marido, o médico Charles, pessoa sem muita ambição, para quem o casamento com Emma e seu trabalho eram o suficiente. Não podendo exercer outros papéis senão o de mãe e esposa, Emma acaba projetando toda sua ambição no marido, que a frustra; procura no adultério uma fuga para sua infelicidade e passa a vida à espera de algo que nunca vem e que ela mesma não consegue definir o que é, chegando, enfim, ao desenlace trágico: o suicídio. Talvez na morte pudesse preencher o vazio que a torturou a vida toda.

A essas duas figuras do século XIX juntamos uma, do século XX, da dramaturgia brasileira: Alaíde, da peça *Vestido de Noiva*, de Nelson Rodrigues (1981). Levando em consideração o atraso que o Brasil viveu nas correntes literárias e nas idéias modernas, tomamos a liberdade de avançar um século, com a presença de uma terceira figura feminina no nosso trabalho.

O enredo da peça é aparentemente simples: Alaíde conquista o namorado da irmã e casa-se com ele. Insegura em relação ao amor de Pedro, briga com a irmã e acaba atropelada. Na mesa de cirurgia, antes de morrer, mistura realidade, alucinação e lembranças. Mulher da classe média carioca, teve educação rigorosa e está fadada ao casamento e à maternidade, que nem chega a acontecer: “Ela é o resultado de uma organização social medíocre e sem horizontes, que assinala à mulher (sobretudo da sua classe social – estamos em 1943) um único caminho: casar, ter filhos, freqüentar reuniões sociais, teatros, cinemas” (Fraga, 1998, p. 61).

O casamento de Alaíde com Pedro, industrial bem sucedido, traz para toda a família uma ascensão social: todos vão morar numa casa comprada pelo marido, a casa em que viveu uma famosa meretriz assassinada anos antes: Madame Clessi. Ao contrário das duas primeiras figuras femininas, a Alaíde já é

permitido sonhar e é na leitura – assim como Emma – que ela vai buscar material para suas divagações. Mas, ao contrário dos romances para moças do século XIX – “*Silly novels by lady novelists*”, era como Georg Eliot qualificava as novelas escritas por e para mulheres, desprezando a tolice e o romantismo fácil de umas e outras” (Kehl, 1997, p. 89) –, Alaíde tem como leitura o diário que achou no porão da casa, o diário de Madame Clessi:

ALAÍDE – Não, não vou, não! Desista. Pedro! Também vou ler!
 PEDRO – O quê?
 ALAÍDE – Você nem faz idéia! Um diário! O diário de uma grande mulher!

Assim como o século XIX trouxe uma nova concepção de sujeito na Europa, devido às grandes mudanças ocorridas – modernidade, urbanização, industrialização, etc. –, Nelson trouxe a modernidade e esse novo sujeito aos palcos nacionais: com sua peça *Vestido de Noiva* uma nova etapa é aberta na dramaturgia e nas encenações brasileiras (cf. Magaldi, 1997). Alaíde representa esse novo sujeito, uma típica mulher da burguesia moralista da época e da mentalidade do século XIX, tão presente no Brasil. Essa idéia de um novo sujeito começava a aparecer e se estruturar na sociedade, mas a condição feminina continuava submissa:

Assim, aos ideais de submissão feminina contrapunham-se os ideais de autonomia do sujeito moderno; aos ideais de domesticidade contrapunham-se os de liberdade; à idéia de uma vida predestinada ao casamento e à maternidade contrapunha-se a idéia, também moderna, de que cada sujeito deve escrever seu próprio destino, de acordo com sua própria vontade. [...] à feminilidade como estrutura, correspondente a um conjunto de funções socialmente essenciais, opunha-se a nova personalidade individual, diferenciada de acordo com a composição “autoral” de cada sujeito. (Kehl, 1997, p. 44)

É impossível não notar as semelhança e diferenças de Alaíde, a figura desse novo sujeito escolhida para a nossa análise, com Emma Bovary e Thérèse de Lisieux. São o amor, o gênero e as conseqüências das ações dessas mulheres que nos interessam. Para tal análise, encontramos o coquetismo (cf. Simmel, 2001) como nosso guia.

Sendo o ser humano por natureza dualista, nada mais natural que haja um comportamento entre gêneros que trabalhe uma dualidade: a do dar/ter *versus* não dar/não ter. A idéia platônica dualista do amor só se reforça no coquetismo: a mulher age demonstrando querer um objeto que nunca será seu. O jogo exercido no real alimenta o imaginário e o desejo se realiza nesse campo, onde a mulher pode gozar plenamente, sem ter que se preocupar em como suas ações serão interpretadas pela sociedade/outro.

Assim age Emma Bovary, que acaba perdendo o controle de sua vida e percebendo que toda a sedução que ela exerceu ficou exatamente onde deveria, no imaginário. A partir do momento que precisa de ações no campo do real, sua vida começa a desmoronar: não tem autonomia para resolver os seus problemas e sua busca por soluções frustra-se até que seja necessário, pelo menos para sua psique, o suicídio, que parece ser a única porta de escape. Não podendo simplesmente ir embora ou pedir o divórcio, a sucessão de atos impensados, que levam a conseqüências não imaginadas por Emma, só deixam a ela um meio de solucionar a questão: a morte.

Também há comportamento de coquete em Thérèse, que escolhe como objeto de desejo Jesus, chegando a ponto de convencer o próprio pai a mandar confeccionar convites de “casamento” para sua entrada no convento. Escolhendo um objeto que está além do alcance do real, é possível passar toda uma vida jogando e gozando – no sentido lacaniano – sem se preocupar com as conseqüências de suas ações.

Já Alaíde, que como Emma passa a vida esperando uma “*invitation au voyage*” (Fraga, 1998, p. 182), age como coquete desde a conquista do namorado da irmã. Sem nos atermos ao lado incestuoso da ação, que é repetidamente citado pelos que trabalham a obra de Nelson, *ter* o namorado da irmã é uma conquista. E, logo depois da conquista, vem o vazio, como veio para Emma – mas esta não quis conquistar ninguém, apenas não tinha saída. O vazio foi seguido pela insegurança: os dois poderiam reatar o relacionamento, deixando-a de lado. E, na fuga para o imaginário – que Nelson chama de alucinação –, encontra Clessi. A prostituta, que já povoava o inconsciente de Alaíde, passa a ser guia na passagem para a morte: é ela quem vai mostrar a Alaíde que a morte chegou através da tão esperada viagem que as duas fazem em busca de uma mulher desconhecida, a “mulher de véu”, que é Lúcia, a irmã de quem Alaíde roubou Pedro. E nessa viagem os acontecimentos vão se tornando claros para Alaíde, para Clessi e também para o espectador da obra.

Buscando uma figura que não existe mais – Clessi – Alaíde aproxima-se de Thérèse: as duas saem do real para realizarem os seus desejos e as duas se calcam na leitura para se aproximar do objeto. Mas Alaíde não faz uma escolha consciente: durante a alucinação, ela é guiada, não guia. Já Thérèse (Josaphat, 1999, p.116) se mostra muito consciente e guia sua produção escrita para Jesus:

Que felicidade
sofrer por aquele
que me ama loucamente.
E passar por louca
Aos olhos do mundo.
Guardar a palavra de Jesus,
Eis a única condição
de nossa única felicidade.

Pode parecer banal a comparação entre os objetos de desejo de Alaíde e Thérèse: afinal, comparar uma prostituta de luxo

com Jesus Cristo tem cheiro de heresia. Porém, como estamos usando uma linguagem psicanalítica, vamos nos ater ao desejo e para onde – ou seja, qual é o objeto – ele está sendo direcionado. Sem dúvida, a comparação chega a ser injusta se formos nos preocupar com o valor dos objetos. Teríamos que, no mínimo, estabelecer parâmetros para essa comparação, e não é esse nosso objetivo.

Thérèse, pela escolha do objeto, mostra-se uma mulher que, na busca, procura também uma qualidade diversificada: na religião e nos estudos há uma qualidade diferente e também uma busca do sagrado, do numinoso (cf. Otto, 1992). Alaíde é apenas uma burguesa entediada com o casamento. Claro que o sofrimento das duas é real – esquecendo que Alaíde é uma personagem de ficção – e não nos cabe – e nem é possível – quantificar quem sofre mais.

A frustração da vida real de Alaíde, que, como Emma e Thérèse, esperava mais da vida e tinha ambições de outro tipo de felicidade, leva-a à morte. Apesar da semelhança entre a morte das três mulheres, precisamos nos aproximar para perceber que há grandes diferenças e o que as une é apenas a pouca idade.

Alaíde buscou um preenchimento do vazio com o casamento e não conseguiu. Viu-se presa a uma condição de esposa, que significava uma vida sexual e afetiva sem graça, na sua visão; o erotismo não se configura no casamento:² “para mulheres (...) o casamento era uma espécie de investimento definitivo do qual dependerá todo o prazer e todas as alegrias que ela vier a conhecer” (Kehl, 1997, p. 82).

Ela estava pronta a se aventurar como Madame Clessi, a ter romances com meninos. Mas faltou-lhe a coragem, a coragem de Emma, que se jogou de corpo e alma no adultério e também não conseguiu se satisfazer. As duas estavam com a mente cheia de conceitos já formados, que se criaram com a leitura. E a idealização levou-as à frustração total:

2 Sobre o erotismo cf. Bataille (1980).

A esperança de fazer da vida uma “aventura pessoal”, versão romantizada dos delírios de ascensão social e autonomia que sustentam a ordem burguesa, entram em conflito com as exigências de filiação e disciplina familiar sem as quais essa ordem também se vê ameaçada. (Ibid., p. 35)

Nessa busca e aproximação com Emma, as duas se distanciam de Thérèse, que teve morte natural. Alaíde morre atropelada, e é possível interpretar o atropelamento como suicídio; Emma claramente se suicida. Já Thérèse, como religiosa, não poderia nunca se matar. Só cabe a Deus tirar a vida, e ela aceita quando chega sua hora: finalmente poderá encontrar o objeto do seu desejo. Thérèse é a única das três que tem esperança, porque acredita em algo e, assim, a sua construção como sujeito foi melhor estruturada durante a vida e, na morte, na ascensão aos céus, ela achará o que tanto ansiou.

Não podemos generalizar e assumir como verdade que todas as mulheres do século XIX na Europa e no século XX, no Brasil, sofriam com esse destino, por mais que Hermine (1997, p. 177) diga, em seu livro: “as moças passavam para a condição de esposas como um objeto de troca” – apenas escolhemos o tema como objeto de análise. A impossibilidade de exercer atividades tidas como masculinas e de buscar alternativas ao casamento é que torna essas mulheres vítimas de sua época.

Referências

- BATAILLE, G. *O Erotismo*. Lisboa: Moraes, 1980.
- FLAUBERT, G. *Madame Bovary*. Tradução Araújo Nabuco. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- FRAGA, E. *Nelson Rodrigues Expressionista*. Cotia: Ateliê Editorial, 1998.
- HERMINE, M. *Destins de femmes désir d'absolu: essai sur Madame Bovary et Thérèse de Lisieux*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1997.

JOSAPHAT, C. *As Santas Doutoradas: espiritualidade e emancipação da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1999.

KEHL, M. R. B. *Os deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. 1997. 280f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) Pontifícia São Paulo: Universidade Católica de São Paulo.

MAGALDI, S. *Panorama do Teatro Brasileiro*. São Paulo: Global Editora, 1997.

OTTO, R. *O Sagrado*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992.

RODRIGUES, N. *Teatro Completo de Nelson Rodrigues: Peças Psicológicas I. Organização e introdução Sábato Magaldi*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. Tradução Tânia Marques. São Paulo: Scritta, 1995.

SIMMEL, G. *Filosofia do Amor*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Recebido em outubro de 2005

Aprovado em dezembro de 2005

ENTREVISTA COM TERESA DE LISIEUX E EMA BOVARY

Teresinha Matos

MestrE em Ciência da Religião – PUC-SP

tere.matos@gmail.com

Resumo: Quem são Teresa de Lisieux e Madame de Bovary? O artigo relata a história de amor dessas duas mulheres do século XIX: Teresa, a carmelita morta ainda menina e Bovary, personagem burguesa do romance de Gustave Flaubert. Para mostrar a evolução dessas vidas, foi preciso voltar ao século XII, quando surgem o amor cortês e a poesia lírica. Nesse período, a mulher tem uma ascensão, que se reflete nas relações amorosas entre os sexos. Um salto de um século e pronto: uma breve apresentação do pensamento dos Pais da Igreja sobre a mulher e o sexo. Eles pregam o dualismo entre carne e espírito. As mulheres eram a carne e os homens o espírito, ou seja, os últimos estavam predestinados a governar as primeiras. Por fim, é feita uma rápida análise da obra de arte e do romance moderno, na visão de Ítalo Calvino e de outros autores. Teresa e Ema relatam, em uma “entrevista”, o que pensam de amor, liberdade, infância, dinheiro e feminismo.

Palavras-chave: mulher; amor; sexo; romance.

Abstract: Who are Teresa de Lisieux and Madame de Bovary? The article makes a story of the history of love of these two women of century 19: Teresa de Lisieux, the Carmelite deceased girl still and Madame Bovary, bourgeois personage of the romance of Gustave Flaubert. To show the evolution of these lives It was necessary to come back to century 12, when the gracious love and the lyric poetry appear. In this period, the woman had an increase, reflecting herself in the loving relations between the sexes. A jump between the centuries: one soon presentation of the thought of the Parents of the Church about the woman and the sex. They preach the dualism between meat and soul. The women were the meat and the men were the soul, and therefore, the last ones were predestined to govern the first ones. Finally, a fast analysis of the work of art and the modern romance is made, in the vision of Ítalo Calvin and other authors. Teresa and Ema tell in a “interview” what they think of love, freedom, infancy, money and feminism.

Keywords: woman; love; sex; romance.

“Meu Deus [...] Eu vos amo! [...]” (Lisieux, 2001, p. 1215). Depois de duas horas de agonia, a jovem carmelita Teresa de Lisieux dá o último suspiro, com a certeza de ter cumprido seu projeto de vida.

“Muitas vezes, dum belo dia o calor. Faz com que as moças sonhem com o amor” (Flaubert, 2003, p. 368) canta um homem. Ema grita: “É o cego”. A jovem senhora, já no final de sua agonia, ri um riso atroz, feroz, frenético (Flaubert, 2003, p. 368). Outra convulsão e ela morre.

Duas cenas. Ambas detalham os últimos momentos de duas mulheres do século 19. A primeira fez um passeio breve pela terra, mas deixou marcas profundas na literatura, na poesia e na intelectualidade de sua época. A outra, uma mulher “real” – como muitas pequenas burguesas do período – que deixa o leitor em dúvida: será ela uma personagem?

Os objetivos de vida de Ema e de Teresa são bem diversos. A meta é uma só: a liberdade. No mesmo período, em São Paulo, que começa a despontar como força industrial do país, as mulheres da elite paulistana gozavam de muita liberdade, um avanço para os padrões da época. “Elas saíam sozinhas, trabalhavam, falavam outras línguas e tocavam ao menos um instrumento”, diz a curadora da mostra *Imagens do Feminino* e professora da Universidade de São Paulo, Solange Ferraz de Lima (Matos, 2005, p. 4).

A situação se repete Brasil afora. Bárbara de Alencar, uma pernambucana, que viveu no Ceará nas cercanias de Crato e Barbalha, luta e é perseguida por defender a causa liberal e a República. Chega – junto com políticos locais – a proclamar a República do Crato, seguindo os passos de Pernambuco, no início do século XIX, em 1817 (Gaspar, [entre 1980 e 1990], p. 97).

No Rio de Janeiro, uma mineira de São João D’El Rei, a educadora e jornalista Francisca Senhorina da Mota Diniz, publica entre 1875 e 1890 o jornal *O Sexo Feminino*. Temas polêmicos como abolição da escravatura, voto feminino e movimento feminista são tratados pelo semanário, ao lado de amenidades e

literatura (Crescenti e Pereira apud Schumacher e Brazil, 2001, p. 246).

Sonho: Teresa sonhava com o caramelo. Emma também sonhava com um homem viril. Queriam mais: viajar e até ser homem para conseguirem voar mais longe. As duas – a real e a personagem – falarão adiante sobre essas aspirações. Emma, por exemplo, tenta realizar seu projeto no casamento, nos filhos, nos livros e nos amantes. Mas nada sufoca sua insatisfação. Teresa, uma menina mais esperta que as demais, como ela própria se autodenomina, consegue convencer pai, tios, e chega mesmo a seduzir o papa Leão XIII, com sua alegria e tenacidade. Ela almeja tornar-se carmelita aos quinze anos e consegue. Apesar da dedicação ao seu projeto, só se sente plenamente feliz na morte: “Encontrei a vida religiosa tal como a imaginara”, diz (Lisieux, 2001, p. 178).

As mulheres no século XIX

As moças francesas, em especial das classes populares, do século XIX buscam no casamento mais que um marido: um meio de ascensão social. Elas permanecem como um ser do “lar”. Também enxergam uma convergência entre aliança e amor. Emma chega a dizer: “Se lhe tivesse sido possível depositar sua vida em algum grande coração sólido, então, confundindo-se a virtude com a ternura, as volúpias e o dever” (Perrot, 2003, p. 64).

Apesar disso, as mulheres respondem pela administração da casa e, portanto, do dinheiro. Procuram na religião a exaltação, a dor e o desejo de se fundir a Cristo pela contemplação de suas feridas. O adultério é considerado chique nos meios culturais franceses (Perrot, 2003, pp. 64-144, *passim*). Bovary, a personagem, deleita-se com essa idéia: “Tenho um amante! Um amante!” (Flaubert, 2003, p. 191).

Entender a mulher do século XIX obriga o leitor a retroceder ao XII. Assim, compreenderá a evolução da personagem –

real e fictícia – feminina desde então. Héloïse, a amante do mestre Abelardo, já é uma intelectual, a exemplo de Ema e de Teresa. Aos dezessete anos, a ciência de Héloïse é célebre em toda a França (Le Goff, 1984, p. 45). Mesmo assim, ela prefere não casar com Abelardo, o professor, para não ver arrasada a carreira profissional dele.

Homem e mulher buscam a sua metade perdida (Paz, 1994, p. 69). Para Octavio Paz, o mundo antigo não tinha uma doutrina de amor. Isso surge na França no século XII, com o amor cortês.

O que é isso? É algo milagroso. Trata-se da criação de um grupo de poetas no seio de uma sociedade reduzida: a nobreza feudal do sul da antiga Gália (Paz, 1994, p. 69). Nesse período, surgem na Europa duas grandes criações da civilização ocidental: a poesia lírica e a idéia do amor como forma de vida. O amor cortês – de corte e villa – nasce nesse cenário e é chamado pelos poetas de *fin'amors*, ou seja, amor purificado ou refinado. Esse amor não tinha por fim nem o mero prazer carnal nem a reprodução (ibid., p. 70).

Os poetas pretendiam apenas ser entendidos pelas damas. Os versos eram lidos e acompanhado de música, numa combinação entre palavra falada e música. Diz Otávio Paz: “O aparecimento do amor cortês seria inexplicável sem a evolução da condição feminina. Essa mudança afetou sobretudo as mulheres da nobreza, que gozaram de maior liberdade que suas avós nos séculos obscuros” (ibid., p. 72).

Com o amor cortês, houve uma ascensão da mulher, que representou um passo não só na ordem ideal das relações amorosas entre os sexos, mas na realidade social (Paz, 1994, p. 86).

Ao contrário, os primeiros pais da Igreja (os quatro primeiros: Tertuliano, Cipriano, Ambrósio e Jerônimo) viam dois reinos possíveis na Terra: o espiritual e o carnal (Salisbury, 1995, p. 31). Segundo eles, esses dois mundos não tinham nada em comum. Eram opostos e não podiam coexistir ao mesmo tempo. É essa visão dualística da natureza da sexualidade que sustenta o desenvolvimento da defesa do celibato na Igreja.

Jerônimo chama a atenção para as tentações do paladar. “Primeiro o estômago é satisfeito: depois os demais membros se excitam”, conta Salisbury (*ibid.*, p. 31). Talvez seja esse resquício da filosofia desse período que leva Teresa e Ema a se absterem de alimento. A santa faz longos jejuns, sacrifícios que certamente a levaram à tuberculose. A adúltera também passa longos períodos sem se alimentar, ruminando a perda de um amor.

Os pais da Igreja condenam simples intercorrências, físicas, como o soluço, já que, para Jerônimo, chama a atenção para o abdômen, para o físico.

Ambrósio vai mais longe. Segundo ele, o ato físico do sexo, que leva as pessoas ao carnal, faz o homem exalar um odor, o “cheiro da morte”. Os que vivem no reino espiritual exalam o cheiro da vida (*ibid.*, p. 36). Tereza, pouco antes de morrer, está no leito abraçada a uma cruz e trazem a ela rosas – seu símbolo até hoje, que são desfolhadas sobre a cruz, segundo sua irmã Madre Inês (Lisieux, 2001, p. 1199).

Talvez essa seja uma alegoria para lembrar sua virgindade. Diz Ambrósio: “as virgens têm o cheiro da espiritualidade, que parece conter algo de herbal” (Salisbury, 1995, p. 35).

A comida e o vinho eram considerados algo perigoso, mais até que o desejo, pois apresentavam a propriedade do calor. Jerônimo afirma que um glutão não poderia ser casto, mesmo que guardasse a abstinência sexual (*ibid.*, p. 39).

O pior era visão que os primeiros pais da Igreja tinham da mulher. Para eles, os homens representavam a parte espiritual do mundo, já as mulheres significavam a carnal. O espírito governava a carne, ou seja, o homem estava predestinado a governar a mulher.

Isidoro de Sevilha sintetiza essa visão patrística assim: “As mulheres estão sob o poder dos homens, porque elas são, em geral, espiritualmente volúveis. Assim, devem ser governadas pelo poder masculino” (*ibid.*, p. 41).

São Francisco de Sales prossegue com esse discurso no século XVII. Para ele, há certa semelhança entre as volúpias

vergonhosas (sexuais) e os prazeres de comer. Comer e sexo são equivalentes e, por fim, idênticos, pois, mais adiante, “certa semelhança” acaba se revelando uma similitude total e perfeita com a carga forte que se dá ao termo “carne”. Entre a ingestão de comida e o desejo por outra pessoa dentro de uma única circunstância normal reconhecida pela Igreja – o casamento – entre os prazeres da mesa e os da cama (Doueihi e Penchel, 1999, pp. 83-84).

São Francisco propõe um casamento à moda dos elefantes, que não trocam de parceira. Não a tocam e se relacionam apenas para procriar e depois do ato sexual não voltam à manada antes de se purificar, banhando-se (ibid., p. 83).

A obra de arte

Já se falou da importância da poesia para o amor cortês, que contribuiu para o processo da evolução da condição feminina. O presente artigo trata da trajetória de duas mulheres, uma retirada das páginas do romance do século XIX, através do jeito inovador de escrever de Flaubert.

Agora é preciso pensar um pouco no processo de elaboração do romance, que exige criatividade, competência e muita transpiração, como gostam de revelar diversos escritores.

“As palavras se movimentam na poesia *Canciones del Alma*, da obras *Noche Oscura*. A poesia não fala do amor, realiza o amor, mostrando o movimento físico”, diz a professora de Literatura e Crítica Literária, Vera Bastazin (informação verbal).¹ Basta ver os versos:

1 Comentário anotado em sala de aula pela autora do trabalho no curso temático do núcleo Religião e Campo Simbólico: Literatura e Religião, proferido pelos professores doutores Waldecy Tenório e Vera Bastazin - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, primeiro semestre de 2005.

; Oh noite que guiaste!
 ; oh noite amable más que el al-
 ; oh noite que juntaste (borada
 Amado con amada, (mada!
 amada en amado transfor-²

Ítalo Calvino, na obra *Palomar na Praia*, num texto perfeito, com jogos de palavras, vai descrevendo os princípios da arte. “O senhor Palomar está de pé na areia e observa uma onda” (1994, p. 7).

Na verdade, ele não tem um olhar passivo de contemplação. O sujeito vê a onda de maneira ativa. “A arte exige observação atenta e não contemplativa”, reforça Vera Bastazin.

O autor de *Palomar* prossegue, destacando que “não são as ondas que ele pretende observar, mas uma simples onda”. Nesse caso, Calvino (ibid., p. 7) volta ao conceito de singularidade da obra de arte. Palomar vê o mar e o mar se integra a ele.

Waldecy Tenório, doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e professor de Literatura no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC de São Paulo, diz: “Mas Agostinho escreve ainda por uma terceira razão: porque a literatura é sempre um convite à mudança” (2002, p. 66).

Tenório resume a idéia de Palomar sobre arte e literatura: “Aliteratura é uma fina forma de conhecimento. Ou seja, é a arte” (informação verbal).³

O romance, por sua vez, focaliza os problemas de sempre com uma intenção nova e especial: conhecer e apoderar-se do comportamento psicológico humano, e narrar isso.

2 Trecho do Poema *Noche Oscura*, de San Juan de la Cruz.

3 Comentário do professor Waldecy Tenório anotado em sala de aula pela autora do trabalho no curso temático do núcleo Religião e Campo Simbólico: Literatura e Religião, proferido pelos professores doutores Waldecy Tenório e Vera Bastazin - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUCSP, primeiro semestre de 2005.

O romance do século XIX é uma polifacética resposta à pergunta de como é o homem, uma gigantesca teoria do caráter e sua projeção na sociedade. O romance antigo nos ensina quem o homem é, o romance de hoje perguntará por que e para que. (Alazraki e Cortazar, 1999, p. 210)

O romance tem um outro papel. Ele é o instrumento verbal necessário para a tomada de posse do homem como pessoa, do homem vivendo e sentindo-se viver. Ema parece uma pessoa real, uma mulher do século XIX em busca de liberdade.

A linguagem do romance moderno é reflexiva e emprega técnicas racionais para expressar e traduzir os sentimentos, e funciona como um produto consciente do romancista, um produto de vigília, de lucidez.

Outra chave do romance realista: as vozes. Ele tem mais de uma voz, ou seja, é dialógico. Por isso o conflito. Há a voz do personagem e uma segunda, que é a sua consciência. Esse é o caso de Ema. Por isso seu inconformismo.

Entrevista

Agora a alegre Teresa e Ema, por vezes triste, falarão de sua infância, vida, projetos, casamento e Carmelo numa entrevista que vai revelar, em breves perguntas, suas vidas:

Quais as principais lembranças de sua infância?

Teresa – Eu era um duendezinho de quatro anos. Como era feliz nessa idade (Lisieux, 2001, p. 22). Era obstinada e de uma inteligência superior (Josaphat, 1999, p.104). Na hora de fazer as escolhas, escolhia tudo, como aconteceu quando fui perguntada qual escolheria entre as várias bonecas de um cesto (Lisieux, 2001, p. 105).

Ema – Quando tinha 13 anos, meu pai me levou à cidade e pôs-me no convento. Nos primeiros tempos, alegrava-me com

a companhia das bondosas freiras, que me levavam à capela. Brincava pouco, entendia o catecismo e respondia ao capelão as perguntas mais difíceis. Sem sair do convento, vivia no meio daquelas mulheres de cútis muito branca. Fui decaindo para languidez mística que exala dos perfumes do altar. Fazia jejum, inventava pequenos pecados para permanecer mais tempo ajoelhada e com as mãos postas no confessionário. Repelia tudo que contribuísse para a alegria imediata do coração, procurava emoções e não paisagens (Flaubert, 2003, p. 50).

Qual o seu projeto de vida?

Teresa – Pensei ter nascido para a glória e, na busca do meio de alcançá-la, Deus inspirou-me os sentimentos que acabo de escrever. Fez-me compreender também que a minha glória não apareceria aos olhos dos mortais, consistiria em tornar-me uma grande Santa!!!! (Lisieux, 2001, p. 119).

Ema – Tinha desejos de viajar, de voltar para o convento. Ambicionava, ao mesmo tempo, morrer e residir em Paris (Flaubert, 2003, p. 78).

O que significava a literatura para você?

Teresa – Ainda criança gostava muito de leitura. Além de apreciar mestres como São Francisco de Sales e Santa Teresa, lia a Bíblia constantemente. Escrever, na maioria das vezes por ato de obediência e por amor, foi uma das minhas atividades prediletas. Destaco as poesias feitas em homenagens às minhas superiores e as peças escritas para as festas no convento, como Joana D’Arc (Lisieux, 2001, p. 832 e Josaphat, 1999, p. 104).

Ema – Ainda no convento, li Walter Scott, pelas mãos de uma senhora idosa que trazia essas obras escondidas. Cultuava Maria Stuart, além de passar por histórias de Joana D’Arc, Heloísa, Inês Sorel, entre outras. Depois do baile em casa do

Marquês d'Andervilliers, em Vaubyessard, li Balzac e George Sand, procurando satisfações imaginárias para os meus apetites pessoais. Logo depois, em minha languidez, julguei que havia lido tudo. Retomei o gosto pela leitura depois de mudar para Yonville (Flaubert, 2003, pp. 51-104, passim).

Qual foi o melhor momento de sua vida?

Teresa – Foi quando entrei para o Carmelo. Enfim, meus desejos estavam realizados, minha alma gozava de uma paz tão suave e tão profunda que me seria impossível exprimir e, há sete anos e meio, essa paz continua sendo meu quinhão. Encontrei a vida religiosa tal como a imaginara. Vim para salvar as almas e, sobretudo, rezar pelos sacerdotes (Lisieux, 2001, pp. 178-179).

Emma – Quando me entreguei pela primeira vez ao adultério. Nesse momento, percebi quão grande, negros e profundos eram meus olhos. Senti-me transformada. Ia, afinal, possuir as alegrias do amor, a febre da felicidade, de que já desesperara. Entrava em algo de maravilhoso onde tudo era paixão, êxtase, delírio (Flaubert, 2003, p. 191).

Quais foram suas grandes frustrações?

Teresa – Não ter podido realizar minha vocação de guerreiro, de sacerdote, de doutor, de mártir. Queria morrer num campo de batalha pela defesa da Igreja. Apesar da minha pequenez, desejaria iluminar a alma como os profetas, os doutores. Desejaria, tal como os apóstolos, correr a terra, propagar teu nome e fincar tua Cruz gloriosa no solo infiel (Lisieux, 2001, pp. 211-212).

Emma – O fato de não ter resistido ao casamento. Mas, meu Deus! Para que me casei? (Flaubert, 2003, pp. 59-110). Outros aborrecimentos perturbaram-me ao longo da vida: o fato de não ser homem, de ter uma filha ao invés do filho. Desejava que fosse um menino; havia de ser forte e moreno e chamar-se-ia Jorge.

O que é o amor para você?

Teresa – É o mandamento novo oferecido por Jesus aos seus apóstolos, o Seu mandamento. Não é mais amar ao próximo como a si mesmo que ele ordena, mas amá-lo como Ele Jesus o amou, como o amará até o final dos séculos (Lisieux, 2001, p. 234).

Todos os dons mais perfeitos não valem nada sem o amor, como ensina São Paulo nos capítulos 12 e 13 da Primeira Epístola aos Coríntios (ibid., pp. 212-213).

Ema – O amor devia surgir de repente, com ruídos e fulgurações, tempestade dos céus que cai sobre a vida e a revolve, arranca as vontades como folhas e arrebatava para o abismo o coração inteiro (Flaubert, 2003, p.122).

O que significa liberdade?

Teresa – A liberdade está no encontro com Jesus. Peço a Jesus que me atraia nas chamas do seu amor, que me una tão estreitamente a Si, que seja Ele quem viva e aja em mim.

Ema – “Que liberdade! Que esperança! Que mundo de ilusões! Nada mais havia dele agora!” A liberdade estava para mim nas tardes de verão cheias de sol passadas na propriedade de meu pai antes do casamento. Nessa época, gostava do relinchar dos potros quando alguém se aproximava, do seu galope, do vô das abelhas que batiam nas vidraças tal bolas saltitantes. Tudo foi consumido nas aventuras da minha alma, nos estados sucessivos de virgindade, casamento, amor. Deixei tal como viandante alguma coisa dessa riqueza em todos os pousos do caminho (Flaubert, 2003, pp. 202-203).

O que representou o dinheiro em sua vida?

Teresa – Ah! Senti-o muito bem: a felicidade não está nos objetos que nos cercam, está no mais íntimo da alma. Pode ser

gozada tanto numa prisão como num palácio (Lisieux, 2001, p.171). Senti que a única coisa necessária consistia em unir-me sempre mais a Jesus e que o resto me seria dado por acréscimo (ibid., p. 247).

Ema – Gastei dinheiro com doações, com luxos, com presentes para os amantes. Envolvi-me com agiotas. Enfim, senti-me perdida, rolando ao acaso em abismos indefinidos. Por não tê-lo coloquei fim à vida, morrendo sufocada (Flaubert, 2003, pp. 341-358).

Qual era a condição da mulher e como você a enxergava?

Tereza – Ainda não consegui entender por que as mulheres são tão facilmente excomungadas na Itália. A cada instante, diziam-nos: “Não entrem ali, seriam excomungadas! [...] Ah! pobres mulheres, como são desprezadas!”. [...] Todavia, são muito mais numerosas que os homens em amar a Deus e, durante a Paixão de Nosso Senhor, as mulheres tiveram mais coragem que os apóstolos, pois enfrentaram os insultos dos soldados e atreveram-se a enxugar a Face adorável de Jesus.

Também sentia que Deus tinha uma postura tão terna como a de uma mãe: as faltas não entristeciam a Deus. Isso fez com que suportasse com paciência o exílio da vida (Lisieux, 2001, pp. 173-195).

Ema – Apesar de sonhar em ser homem, de ter um filho do sexo masculino, eu não advogo a igualdade com o ser masculino. Sei que esse tem um privilégio inacessível à mulher (Hossne, 2000, p. 30). Mesmo assim gostaria de ter a virilidade de um homem. Fui buscar isso no adultério e na administração do dinheiro de Carlos, o que me levou à ruína.

Referências

- ALAZRAKI, J. e CORTAZAR, J. *Obra Crítica 2: situação do romance* (1950). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- CALVINO, I. *Palomar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CRUZ, J. de la. *Noche Oscura*. Disponível em www.nidodepoesia.com/librnoch.htm. Acesso em 18 de jul. 2006.
- DOUEIHI, M.; PENCHEL, M. Histórias perversas do coração humano. In: *Casamento elefantino e sexualidade devota*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- FLAUBERT, G. *Madame Bovary*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- GASPAR, R. *Bárbara de Alencar: a guerreira do Brasil*. Fortaleza: s.n. [entre 1980 e 1990].
- HOSSNE, A. S. *Bovarismo e Romance: Madame Bovary e Lady Oracle*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.
- JOSAPHAT, C. *As santas doutoras: espiritualidade e emancipação da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1984.
- LISIEUX, T. *Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face: Obras Completas*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MATOS, T. Memória: Mulheres de São Paulo. *Diário do Comércio*, São Paulo, 12 de maio de 2005. Caderno Cidades & Entidades, pp. 1-4.
- PAZ, O. A dupla chama, amor e erotismo. In: *A dama e a santa*. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PERROT, M. *História da Vida Privada*. v. 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SALISBURY, J. E. *Pais da igreja, virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.
- SCHUMAHER, S.; BRAZIL, E. V. *Dicionário Mulheres do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- TENÓRIO, W. O adeus interminável. *CULT: Revista Brasileira de Cultura*, São Paulo, n. 64, pp. 66-69, dez. de 2002. Edição Especial.

Recebido em outubro de 2005

Aprovado em dezembro de 2005

A MULHER EM SUA SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO LEVINASIANO

Maria Angélica Santana

Mestranda em Ciências da Religião – PUC-SP
mangelica.santana@itelefonica.com.br

Resumo: este artigo faz uma reflexão sobre a subjetividade feminina nas obras de Emmanuel Lévinas, em que privilegia o modelo velado do um e do múltiplo, do um e do mesmo, para o sujeito único. Fala-se da existência do outro, do amor ao outro, da preocupação com o outro, etc., sem que seja evocada a questão de quem ou o que representa o outro. Trata das particularidades do mundo feminino, mundo diferente daquele do homem, em sua relação com a linguagem do corpo (idade, saúde, beleza e, claro, a maternidade), em sua relação com trabalho, natureza e o mundo da cultura.

Palavras-chave: subjetividade feminina; o *outro*; filosofia ocidental; o *mesmo*.

Abstract: This article does a reflection about the feminine subjectivity in the works of Emmanuel Lévinas, at which does privilege to covert model of an and of multiple, of an and of even, for the only subject. Speech of the being of another, of love to another, of the concern with the another, etc., without that be evocate the matter whereof or what represents the another. If treats of the circumstance of the world female, discrepant world of that man's, in your relation with the language as flesh (age, health, beauty and certainly, the maternity), in your relation with work, the nature and the world of the culture.

Keywords: Feminine Subjectivity; the *other*; occidental philosophy; the *even*.

Introdução

A filosofia em geral e a filosofia ocidental, em particular, segundo Emmanuel Lévinas, baseou-se em um sujeito único; durante décadas, acreditou-se que não existiam diferentes sujeitos, e que homens e mulheres não poderiam ser diferentes

particularmente. Hoje em dia, os filósofos e os sociólogos com pensamentos menos imperialistas admitem que existam diferentes identidades. Assim, cria-se uma única questão sobre o *outro*. Usando um modelo fundamental do ser humano imutável uno, único, solitário e historicamente masculino, o do homem ocidental adulto, racional, competente, as diversidades observadas eram assim pensadas e vividas de maneira hierárquica, o *múltiplo* sendo sempre submetido ao *único*.

Lévinas levanta o termo desse movimento da seguinte maneira:

Perguntemos se o outro que se recusa à identificação – ou seja, à tematização e à hipóstase – mas que a filosofia da tradição tentava recuperar na paciência do conceito mediante a metodologia da história como consciência de si, se o Outro não deve ser entendido de modo totalmente diferente num questionamento do pensamento pelo Infinito que ele não poderia abarcar, e do despertar; questionamento e despertar que se invertem em ética da responsabilidade para com outrem; questionamento incessante da quietude ou da identidade do Mesmo. Suscepção mais passiva que toda passividade, mas despertar incessante, redespertar no meio do despertar que, sem isto, se tornaria “estado de alma”, estado de vigília como estado. Pensamento mais pensante que o pensamento do ser, desembriagamento que a filosofia tenta dizer, isto é, comunicar, mesmo que seja numa linguagem que insinua e que se desdiz sem cessar. (2002, p. 165)

Os *outros* não eram senão cópias da idéia do homem; idéia¹ potencialmente perfeita, em cujo modelo, todas as cópias, mais

1 Para saber mais, no livro *Tratado da natureza humana*, Hume denomina de duas maneiras o gênero das percepções: a partir das noções de impressões e das idéias: “As impressões; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino idéias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio,[...]. As idéias parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões; de modo que todas as percepções da mente são duplas, aparecendo como impressões e como idéias (2000, pp. 26-27).

ou menos imperfeitas, deveriam esforçar-se para igualar. Essas cópias imperfeitas não eram, aliás, definidas a partir delas mesmas, logo, de uma subjetividade diferente, mas a partir da subjetividade ideal e em função de suas carências em relação àquela: idade, sexo, raça, cultura, etc.

O modelo do sujeito permanecia único e os “outros” representavam exemplos inferiores, hierarquizados em relação ao sujeito único.

Esse modelo filosófico corresponde, aliás, ao modelo político de um chefe considerado o melhor, como o único capaz de governar cidadãos mais ou menos à altura de sua identidade humana. No plano filosófico, isso supõe um retorno ao sujeito único, historicamente masculino, e uma anulação da possibilidade de uma outra subjetividade que não fosse a do homem. Assim, para Fabri:

A subjetividade não é só intencionalidade, ou seja, recuperação do tempo por um Eu ativo, representação, identificação. A intencionalidade sugere sempre um querer, uma vontade, uma atividade e um ato de pôr o objeto, uma síntese de identificação. (1997, p. 132)

Com isso, a desvalorização da mulher como “segunda” na cultura é a recusa de considerar a questão da mulher como *outra*, representando filosófica e mesmo politicamente uma regressão importante. Uma reflexão histórica e muito avançada vem sendo interrogada sobre a questão das relações possíveis entre dois ou mais sujeitos: os filósofos existencialistas, os personalistas ou os políticos que estudam a relação das lutas das mulheres pelo reconhecimento de uma identidade própria.

A mulher

Ao refletir sobre a subjetividade feminina, que diz respeito à questão do outro, segundo Emanuel Levinas, eu digo: a

questão do outro está mal colocada na tradição ocidental, o outro é sempre o outro do próprio sujeito e não um outro sujeito a ele irreduzível e de dignidade equivalente. Isto significa que ainda não existiu realmente o outro para o sujeito filosófico, e, de modo mais genérico, o sujeito cultural e político, nessa tradição. Nunes faz um estudo sobre o outro feminino no pensamento levinasiano, dizendo:

O outro feminino enquanto parceiro do amor surge como misterioso como algo que escapa e, ao mesmo tempo, como aquele que dá ao sujeito masculino uma possibilidade de transcendência.

O tema da alteridade feminina e a reflexão que Levinas sobre ela faz, são um convite a aprofundar a relação homem-mulher como relação que manifesta o humano a si próprio; é simultaneamente a relação mais constitutiva e fundamental do ser humano e também a mais difícil de definir e de explicar. (1993, pp. 169-170)

O outro – *l'autre* – deve ser compreendido como um substantivo. Este supõe designar, em francês, mas igualmente em outras línguas, tais como o italiano, o inglês, tanto o homem como a mulher. Hoje em dia, não se pode mais usar uma palavra neutra, tanto gramatical quanto semanticamente, e não é mais possível utilizar indiferentemente a mesma palavra para o masculino e o feminino. Ora, essa prática é corrente em filosofia, na religião, na política. Fala-se da existência do outro, do amor ao outro, da preocupação com o outro, etc., sem que seja evocada a questão de quem ou o que representa o outro. Nunes faz uma referência a essa terminologia dizendo que Lévinas já procurava um modo de sair da filosofia neutra, no qual o sujeito não poderia ser considerado um elemento entre outros elementos, vendo assim um grande perigo e a necessidade de separar homens e mulheres (cf. Nunes, 1993).

Para lembrar a questão em algumas palavras, a mulher vem lutando contra a exploração. Luta também por um lugar na

diferença entre os gêneros e vem assim lidando com essa diferença, e não pela sua simples abolição. O sujeito filosófico, historicamente masculino, reduziu o outro em uma relação com ele – complemento, projeção, inverso, instrumento, natureza... No interior de seu mundo, de seu horizonte.

Os sistemas filosóficos marcantes em nossa tradição mostram como o outro é sempre o mesmo e não um outro real. Assim, o estudo das questões contidas nas interpretações levinasianas não vê a sexualidade, a identidade da menina, a adolescente, senão em função da sexualidade e da identidade do menino, do adolescente, do homem. É a compreensão do feminino. Nessa face Nunes comenta:

O feminino apresenta um mistério; não se deixa tornar objecto, permanece sempre outro, retirando-se para seu mistério; o mistério a que alude não se confunde com a concepção que os românticos tinham da mulher, os quais, embora considerando a feminilidade como mistério, viam todavia a mulher como uma espécie de divindade. Para Levinas, o mistério do feminino encontra-se no seu modo de ser e no tipo de relação que permite. Este tipo de relação não é feito da luta ou da oposição das consciências “O modo de existir feminino é o de se esconder, e o facto de se esconder é precisamente o pudor. A alteridade do feminino também não consiste numa simples exterioridade do objeto, nem é feita de uma oposição de vontades. O outro não é um ser que encontramos, que nos ameaça ou que se quer apoderar de nós. O facto de ser refractário ao nosso poder não significa que seja uma potência maior do que a nossa. É a alteridade que faz toda sua potência. O seu mistério constitui a sua alteridade”. (1993, pp. 171-172)

Assim, homem e mulher, por meio de estratégias um pouco diversas, segundo um ou outro, devem, portanto, tornar-se semelhantes. Esse ideal está alinhado ao da filosofia tradicional, que prega um modelo único de subjetividade, historicamente masculino.

Na melhor das hipóteses, esse modelo único acomoda-se em um jogo de balanço entre o um e o múltiplo, mas o *um* permanece o modelo que comanda, mais ou menos abertamente, a hierarquia dos múltiplos: o singular é único e/mas ideal, o *Homem*. A singularidade concreta não é senão uma cópia, uma imagem. A visão platônica do mundo, seu conceito de verdade é, de uma certa forma, invertida em relação à realidade empírica cotidiana: vêem-se como uma realidade singular, mas são apenas cópias, mais ou menos boas, de uma idéia perfeita, situada exteriormente. Todos esses modos de ser ou de fazer são platônicos, segundo uma idéia masculina da verdade. A esse respeito, Schott comenta:

O ideal de verdade de Platão baseia-se num empenho com Idéias formais, puras, que não são eternas e imutáveis. Essa pureza de conhecimento se dá no seio de um arcabouço no qual todas as coisas corpóreas, inclusive as qualidades associadas com os corpos das mulheres, são menosprezadas. (1988, p. 31)

Mesmo na inversão que representa o privilégio do múltiplo sobre o um, inversão atual principalmente em nome da democracia, mesmo no privilégio do outro sobre o sujeito, do *tu* em relação ao *eu*, em parte da obra de Lévinas, esses privilégios são mais morais e teológicos, permanecemos no modelo velado do um e do múltiplo, do um e do mesmo, para o sujeito que, único, determina um sentido em detrimento de outro.

Da mesma forma, privilegiar a singularidade concreta em relação à singularidade ideal não é suficiente para questionar o privilégio de um universo válido para todos e todas. Com efeito, cada singularidade concreta não pode prescrever um ideal válido para todas e para todos, pois, para assegurar a coabitação entre os sujeitos, notadamente na cidade, um mínimo de universalidade é necessário. Para sair do modelo todo-poderoso do *um* e do *múltiplo*, é preciso passar ao *dois*, um *dois* que não seja duas vezes o mesmo, nem um grande e um pequeno, mas dois realmente diferentes.

O paradigma desse *dois* encontra-se na diferença sexual. Por que nessa questão? Porque nela existem dois sujeitos que não deveriam se situar em uma relação hierárquica e porque ambos têm como tarefa preservar a espécie humana e desenvolver a cultura no respeito de suas diferenças. Isso significa liberar o *dois* do *um*, o *dois* do múltiplo, o outro do mesmo, e de fazê-lo horizontalmente, colocando em suspenso a autoridade do *Um*: do homem, do pai, do chefe, do deus único, da verdade única, etc. Nesse aspecto, diz Nunes:

Levinas apresenta assim, pela filiação e pela descendência, a unicidade e ao mesmo tempo a irmandade do filho, este abre uma alternativa à filosofia do *Um* e do neutro, a qual para o autor se apresenta como totalitária. Não apresenta a dupla dimensão de pluralidade na unicidade. No entanto, parece-nos que uma diferença escapou a Levinas ou, pelo menos, não foi suficientemente explícita. Em toda a sua fenomenologia de relação pai-filho, a palavra “filho” aparece sempre no masculino. Será que Lévinas se refere necessariamente ao filho varão, ou este termo será usado de modo análogo e, enquanto tal, válido para a “filha” enquanto feminina? (1988, p. 190)

Assim, pensar em tornar emergente o outro do mesmo, de recusar a idéia de ser reduzida a esse outro do mesmo, a *um outro do um*, a *um ou uma outra do um*, não para *ele se tornar como ele*, mas para constituir como sujeito autônomo e diferente, é preciso libertar antes de tudo o sujeito feminino do mundo do homem e admitir este escândalo filosófico: o sujeito não é mais *um*, nem único.

A esse sujeito feminino, ainda mal definido, sem contornos nem bordas, sem normas nem mediações, seria necessário, em seguida e ao mesmo tempo, dar-lhe alguns pontos de referência para subsistir e assegurar seu futuro. Será preciso retornar à realidade do *dois*. Mas é bem verdade que é preciso tempo para reencontrar e restabelecer esse *dois*, e isso não pode ser a obra de uma só. Deve-se considerar as particularidades do

mundo feminino, mundo diferente daquele do homem, em sua relação com a linguagem, o corpo (idade, saúde, beleza e claro, a maternidade), em sua relação com trabalho, a natureza e o mundo da cultura. Na reflexão de Schott, em seu livro *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*, a respeito do corpo, ela diz:

Em vez de proporcionar uma libertação do corpo, o paradigma filosófico tornou normativa uma deformação do interesse erótico, uma objetificação de nosso ser sensível. O preceito filosófico de eliminar a sensorialidade da nossa apreensão de nós mesmos, de outras pessoas e coisas cria uma cisão entre o eu encarnado e o eu reflexivo. A consciência racional vem a separar-se de sentimentos ou desejos, indicando uma alienação fundamental dentro do sujeito, a qual é patente na filosofia em relação ao corpo. O corpo vem a ser reduzido à condição de simples objeto físico. Dado o compromisso ascético nas tradições religiosa e filosófica, quando prazeres e desejos são reconhecidos pela consciência, aparecem como força desumanizante, uma contaminação natural antagônica às qualidades da pessoa abstrata. (1988, p. 219)

Contudo, a singularidade do caráter feminino leva também de volta à questão do outro, enquanto sujeito autônomo; a mulher encontra-se, por sua vez, conduzida a se situar em relação ao outro, e a especificidade de sua identidade faz com que ela privilegie muito mais a dimensão da alteridade em um vir a ser subjetivo. A tradição diz que a mulher é a guardiã do amor, impôs-lhe o dever de amar, e de amar apesar das infelicidades do amor, sem explicar por que deve assegurar uma tal tarefa. Aqui trago o pensamento de Maria Ângela D’Incao, que diz:

Ao reforçar no imaginário a importância do amor familiar e do cuidado com o marido e com os filhos, redefine o papel feminino e ao mesmo tempo reserva para a mulher novas e absorventes atividades no interior do espaço doméstico. Percebe-se o endosso desse papel por parte dos meios médicos, educativos

e da imprensa na formulação de uma série de propostas que visam “educar” a mulher para o seu papel de guardiã do lar e da família – a medicina, por exemplo, combatia severamente o ócio e sugeria que as mulheres se ocupassem ao máximo dos afazeres domésticos. (1997, p. 230)

Finalizando, apesar de negatividade da história, a mulher conhece mais o outro gênero que o homem: ela o engendra nela mesma desde seu nascimento, ela o nutre com seu corpo, ela o vivencia nela, no amor. Sua relação com a transcendência do outro é, desde então, diferente da vivida pelo homem, para quem ela está sempre fora, sempre marcada pelo mistério e a ambivalência quanto à origem, materna ou paterna. A alteridade do outro, ela a ressentida, sem dúvida, na estranheza de seu comportamento, na resistência que opõe aos seus sonhos e às suas vontades. Mas essa transcendência, a mulher deve construí-la na horizontalidade, em uma partilha de vida que respeita absolutamente o outro como outro, além de todas as intuições, sensações, experiências, conhecimentos que pode ter.

Essa passagem histórica do sujeito *um* e único à existência de dois sujeitos de valor e dignidade iguais parece-me uma tarefa apropriada às mulheres, no sentido filosófico e político. As mulheres são mais destinadas a uma relação a dois, e em particular à relação com o outro.

Do fato dessa propriedade de sua subjetividade, pode abrir o horizonte do *um*, do semelhante, e mesmo do múltiplo, para se afirmar como um sujeito outro e impor um *dois* que não seja um segundo. Realizar sua liberação implica, também, que reconheçam o outro como outro, sob pena de retomar o círculo de um sujeito único. Colocar o *dois* em lugar do *um* na diferença sexual significa, portanto, um gesto filosófico e político decisivo, aquele que renuncia a ser *um* no plural para passar a sê-lo *dois*, como fundamento necessário de uma nova ontologia, de uma nova ética, de uma nova política, na qual o outro é reconhecido como outro e não como um mesmo: maior, menor, no melhor dos casos, igual a mim.

Referências

- D'INCAO, M. A. Mulher e Família Burguesa. In: PRIORE, M. D. (org.). *Historia das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.
- FABRI, M. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997 (Coleção Filosofia)
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.
- LEVINAS, E. *De Deus que vem à Idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- NUNES, E. P. L. *O outro e o rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1993 (Coleção Pensamentos Filosóficos).
- SCHOTT, R. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em Filosofia*. Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos, 1988.

Recebido em abril de 2006

Aprovado em dezembro de 2006

MANDALA: UM ESTUDO NA OBRA DE C. G. JUNG

Monalisa Dibo

Mestranda em Ciências da Religião – PUC-SP

monadibo@terra.com.br

Resumo: esse artigo trata de um tema interdisciplinar, no qual se pesquisa a *mandala*, termo da tradição oriental introduzido na psicologia por C. G. Jung para designar uma representação simbólica da totalidade. Procura-se, inicialmente, observar se o desenho da *mandala* pode ser útil na alteração do comportamento dos adolescentes em sala de aula.

Palavras-chave: mandala; tradição hinduísta; tradição budista-tibetana, comportamento adolescente em sala de aula.

Abstract: This article deals with an interdisciplinary theme in which *mandala*, eastern tradition term introduced in Psychology by C.G. Jung to designate a symbolic representation of totality, is researched. Initially, one intends to observe if the design of mandala can be useful in changing teenager's behavior in the classroom.

Keywords: mandala; hindu tradition; budist-tibetan tradition; teenager's behavior in the classroom.

Introdução

A expressão *mandala* provém de uma palavra da língua sânscrita, falada na Índia antiga, e significa, literalmente, um círculo, ainda que também (como composto de *manda* = essência e *la* = conteúdo) seja entendida como “o que contém a essência” ou “a esfera da essência” ou ainda “o círculo da essência” (Green, 2005, p. 7).

Refere-se a uma figura geométrica em que o círculo está circunscrito em um quadro ou o quadrado em um círculo. Essa figura possui ainda subdivisões, mais ou menos regulares,

dividida por quatro ou múltiplos de quatro. Parece irradiada do centro ou se move para dentro dele, dependendo da perspectiva do indivíduo (Samuels, Shorter e Plaut, 1998). É utilizada de modo esquemático e, ao mesmo tempo, pode ser entendida em certas tradições religiosas como um resumo da manifestação espacial do divino, uma “imagem do Mundo” (Chevalier e Greerbrant, 2001 p. 585).

C. G. Jung assim se expressa sobre a mandala: “A palavra sânscrita *mandala* significa “círculo” no sentido habitual da palavra. No âmbito dos costumes religiosos e da Psicologia, designa imagens circulares que são desenhadas, pintadas, configuradas plasticamente, ou danças” (2002, pp. 385-387).

Mandala: conceituação

Vários autores, entre eles Jung (2002), Chevalier e Gheerbrant (2001), Samuels, Shorter e Plaut (1988), oferecem-nos auxílio para a compreensão da conceituação da *mandala*, que pode ser compreendida como círculo mágico, símbolo do centro, da meta e do si-mesmo, enquanto totalidade psíquica, de centralização da personalidade e produção de um centro novo nela.

Nesse sentido, Chevalier e Gheerbrant (2001, p. 585) explicitam que a *mandala* é, concomitantemente, a imagem e o motor da ascensão espiritual, que procede de uma interiorização cada vez mais elevada da vida. É ainda através de uma concentração progressiva do múltiplo no uno que o *eu* pode ser integrado no todo e o todo reintegrado no *eu*. C. G. Jung recorre à imagem da *mandala* para designar uma representação simbólica da psique, cuja essência nos é desconhecida. Observou que essas imagens são utilizadas para consolidar o mundo interior e para favorecer a meditação em profundidade.

Entre as representações do *Self*, quase sempre encontramos a imagem dos quatro cantos do Mundo, com um centro de um círculo dividido em quatro. Jung usou a palavra hindu

mandala (círculo mágico) para designar esse tipo de estrutura, que pode ser compreendida como uma representação simbólica do *átomo nuclear* da psique humana (Jung, 2002).

Mandala na tradição hinduísta

A *mandala* tradicional hinduísta faz parte do ritual de orientação e do espaço sagrado central, que são: o altar e o templo. É o símbolo espacial da presença divina, no centro do Mundo (*Vastu-Purusha mandala*).

Chandra e Kumar (2005, p. 308) comentam:

As *mandalas* são diagramas circulares e esféricos para a visualização durante as práticas religiosas. É um dos maiores símbolos da experiência humana. Ela é a passagem de um estado para outro, ou seja, do material ao espiritual. Seu centro é uma entidade; sua periferia é a perfeição. É um instrumento visual para a concentração ou meditação introvertida que conduz à realização das formas sobrenaturais que se encontram na *mandala*.

Green (2005, p. 16) afirma que a *mandala tântrica* “é uma das mais importantes da Índia, pois mostra as leis que governam o Cosmos, às quais estão submetidos tanto os homens como a Natureza em si mesma”. O que se chama *tântrica* refere-se a um texto sagrado hindu em que se associam as evocações de divindades, bem como a aquisição do poder mágico de alcançar a iluminação por meio da meditação. Nesse contexto, a *mandala* é pintada ou desenhada como suporte para meditação, assim como riscada no chão para os ritos de iniciação.

Mandala na tradição budista

Na tradição budista, notadamente entre os adeptos da crença *tântrica*, a chamada *mandala kalachakra* (*mandala* da roda do tempo) está baseada em textos sagrados tibetanos, o

Kalachakra Tantra, que segundo a tradição foi ensinado por Buda. Nessa *mandala* procura-se visualizar as divindades e seu resultado, que é a obtenção da Iluminação (ibid., p. 15).

Essas figurações concêntricas das *mandalas* são imagens dos dois aspectos que são complementares e idênticos à realidade: o aspecto da razão original, que é inata nos seres humanos (e que utiliza imagens e idéias do Mundo material, ilusório) e o aspecto do conhecimento terminal produzido pelos exercícios físicos e mentais que são adquiridos pelos *Budas* (Iluminados) e que se fundem uns com os outros, na intuição do estado da mais alta felicidade possível, chamado *Nirvana*. Admite-se que esse estado mental é de grande liberdade e espontaneidade interior em que a mente humana goza de tranqüilidade suprema, pureza e estabilidade.

Mandala na tradição tibetana

O que se chama na atualidade Tibet é uma região autônoma da China contemporânea, com população essencialmente budista. C. G. Jung descobriu que as *mandalas* na tradição budista tibetana derivam do conhecimento religioso dos lamas.

Essa expressão, lama, significa *guru*, na tradição hinduísta, *mestre*. Nesse sentido, os lamas consideram a verdadeira *mandala* uma imagem interior que, gradualmente, é construída nos momentos de equilíbrio psíquico perturbado ou quando um pensamento não pode ser encontrado e deve ser procurado, porque não está contido na doutrina sagrada.

Podemos entender assim: a *mandala* como um guia imaginário e provisório de meditação. Daí, a *mandala* pode se manifestar em suas combinações variadas de círculo e quadrado, o que se chama mundo espiritual e mundo material, respectivamente, assim como expressa a dinâmica das relações que os unem, em tríplice aspecto, ou seja, plano cósmico, antropológico e divino. No centro da *mandala* situa-se o trono da divindade eleita, sendo que a palavra do mestre é capaz de animá-la.

Observa-se, pela atividade ritualística, que, segundo essa tradição, a *mandala* é compreendida como imagem e motor da ascensão espiritual. Essa ascensão espiritual, na tradição oriental, segundo Hinnels (1995), procede de uma interiorização cada vez mais elevada da vida e ainda de uma concentração progressiva do múltiplo no uno: ou seja, o “eu” reintegrado no Todo e o Todo reintegrado no “eu”.

A escritora Fioravante (2002) admite que, além de guia de meditação, existe uma energia nos desenhos *mandálicos*, e procura oferecer uma classificação e explicação das suas funções. Essas referidas *mandalas* podem ser regeneradoras, equilibradoras e mesmo ativadoras dos processos físicos, podendo produzir alterações energéticas positivas nos níveis material e espiritual do homem, de acordo com as tradições religiosas. Diz, textualmente: “O campo de força de uma mandala modifica a energia em vários níveis. Ele estimula a mente a equilibrar as emoções e ativa os processos físicos ajudando a restabelecer sua função plena. A mandala é uma fonte de cura” (Fioravante, 2002, p. 8).

Moacanin (1999) procura, por sua vez, estabelecer uma síntese da relação da psicologia junguiana com o budismo tibetano em sua maior profundidade. Sinaliza que a *mandala* é realmente um símbolo importante porque são imagens que contêm elementos opostos, agrupados em torno de um núcleo central. Diz: “desse modo revela para o discípulo a interação de forças que operam no Cosmos, bem como dentro da própria psique” (p. 85).

Argumenta esse estudioso que as *mandalas* são símbolos religiosos e filosóficos com sentido determinado pela tradição tibetana, e brotam de visões e experiências interiores dos praticantes da meditação altamente desenvolvidos e ainda mais: num meio ambiente muito especial e espiritualmente criativo.

Mandala na visão da psicologia analítica

As *mandalas* foram conhecidas no mundo ocidental, cristão, somente em época recente, graças ao interesse pela tradição religiosa-espiritual e esotérica sobre o mundo oriental (Aranha e Martins, 1987). As pesquisas de Jung sobre o simbolismo das *mandalas* contribuíram para torná-las acessíveis ao público ocidental. Foi quando se identificou uma relação entre o material espontâneo dos sonhos dos indivíduos que atravessavam crises interiores e os estranhos símbolos encontrados nos desenhos *mandálicos*.

O tema *mandala* é observado nas obras básicas e complementares de Jung (1875-1961). Nesse sentido, o fundador da psicologia analítica recorreu à imagem da *mandala* para designar uma representação simbólica da psique, como, aliás, nos referimos anteriormente.

Chevalier e Gheerbrant (2001) observam que o pesquisador suíço e seus discípulos verificaram que as imagens são utilizadas para consolidar o ser interior ou para favorecer a meditação em profundidade. Explicam que a contemplação de uma *mandala* pode inspirar a serenidade e ajudar a reencontrar um sentido e ordem na vida. Verificaram que a *mandala* produz o mesmo efeito quando aparece espontaneamente nos sonhos do homem contemporâneo que ignora essas tradições religiosas orientais. Explicaram os autores mencionados, ainda, que as formas redondas das *mandalas* simbolizam, de maneira geral, a integridade natural, enquanto a forma quadrada representa a tomada de consciência dessa integridade. Em sonhos, o disco quadrado e a mesa redonda podem se encontrar, anunciando uma tomada de consciência iminente do centro. Jung verifica que a *mandala* possui dupla eficácia: conservar a ordem psíquica, se ela já existe; ou restabelecê-la, se ela desapareceu. Neste último caso, exerce uma função estimulante e criadora.

Diz Jung:

[...] as *mandalas* não provêm dos sonhos, mas da imaginação ativa [...] As *mandalas* melhores e mais significativas são encontradas no âmbito do budismo tibetano [...] Uma *mandala* deste tipo é assim chamado “*yantra*”, de uso ritual, instrumento de contemplação. Ela ajuda a concentração, diminuindo o campo psíquico circular da visão, restringindo-o até o centro. (2002, p. 352)

E prossegue:

Este centro não pensando como sendo o “eu”, mas se assim se pode dizer, como o “si mesmo”. Embora o centro represente, por um lado, um ponto mais interior, a ele pertence também, por outro lado, uma periferia ou área circundante, que contém tudo quanto pertence a si mesmo, isto é, os pares de opostos, que constituem o todo da personalidade. (p. 352)

E é nesse contexto que Jung, na obra citada, verifica que o centro, primeiramente, pertence à consciência, depois, ao assim chamado inconsciente pessoal e, finalmente, a um segmento de tamanho indefinido chamado inconsciente coletivo, cujos arquétipos são comuns a toda humanidade.

Jung utilizou as *mandalas* como instrumento conceitual para analisar e assentar as bases sobre as estruturas arquetípicas da psique humana. O autor considerava que o comportamento humano se molda de acordo com duas estruturas básicas da consciência: a individual e a coletiva. A primeira se aprenderia durante a vida em particular; a segunda se herdaria de geração em geração.

Green explica que:

Do ponto de vista psicológico, a *mandala* se definiria como a estrutura de um determinado comportamento da consciência coletiva do homem. Este se manifestaria claramente quando nossa consciência individual permanece em um estado de

semivigília: são *mandalas*, por exemplo, esses desenhos abstratos que realizamos inconscientemente, numa folha de papel, mesmo quando estamos distraídos, por exemplo, assistindo a uma aula, reunião ou conferência desinteressante, ou simplesmente atendendo um telefonema e em outras situações. Estes desenhos, de uma ou de outra maneira, intentam compensar nossa dispersão mental e ordenar nesse preciso momento nossa existência. Ao analisar estes desenhos, realmente comprovaremos que a maioria estão traçados a partir de figuras geométricas simples, geralmente, um círculo, um quadrado, uma espiral e outras. (2005, p. 22)

Jung (2002, p.401) observou também que a mandala oferece desenhos pintados, configurações plásticas ou dançadas. De outro lado, como fenômeno psicológico, aparece de maneira espontânea em sonhos e em certos estados conflitivos e até psicóticos. A ocorrência espontânea em indivíduos permite à investigação psicológica um estudo mais aprofundado de seu sentido funcional.

Jung ainda sinaliza que a *mandala* pode aparecer em estados de dissociação psíquica ou de desorientação. E que, quando existe um estado psíquico de desorientação, devido à irrupção de conteúdos incompreensíveis do inconsciente, observa-se tal imagem circular, a qual compensa a desordem e a perturbação do estado psíquico: “Trata-se evidentemente, de uma ‘tentativa de autocura da natureza’” (Jung, 2002, p. 385).

Por isto, Moacanin (1999, p. 30) explicita que Jung observou que as *mandalas* surgem espontaneamente quando a psique está em processo de reintegração, em seguida a momentos de desorientação psíquica, como fator compensador da desordem. Portanto, Jung entende a *mandala* como uma tentativa de autocura, inconsciente, a partir de um impulso instintivo, no qual o “molde rigoroso” imposto pela imagem circular com um ponto central, compensa a desordem do estado psíquico. Conclui o autor que a *mandala* é um arquétipo da ordem, da integração e da plenitude psíquica, surgindo como esforço natural de autocura.

Como já pudemos observar, dentre os arquétipos, o mais importante é justamente aquele que Jung chamou de *Self* ou *Si-Mesmo*. O *Self* expressa a totalidade do homem e aparece sob diferentes aspectos, um dos quais é a *mandala*. Como vimos, a *mandala* é utilizada pelos orientais como um meio para favorecer a meditação profunda, a fim de alcançar a paz interior (Lisboa da Cunha, 1998, pp. 140-141).

A propósito, recordamos, como se indicou anteriormente, que Jung adotou a expressão sânscrita *mandala* para descrever desenhos circulares que fazia com seus pacientes, associando a *mandala* com o *Self*, o centro da personalidade como um todo. Neste contexto, Fincher (1998, p. 26) afirma que Jung, em suas pesquisas, mostrava o impulso natural para vivenciar o potencial humano e realizar o padrão da personalidade genuína. Por essa razão, Jung chamava esse impulso natural de “individuação”.

Na procura de uma relação entre as *mandalas* do mundo oriental com o ocidental, Von Franz afirma:

O círculo (ou esfera) como um símbolo do “*Self*” expressa a totalidade da psique em todos os seus aspectos, incluindo o relacionamento entre o homem e a natureza [...] ele indica sempre o mais importante aspecto da vida: sua extrema e integral totalidade. (2002, p. 246)

Nesse sentido, entre as duas culturas, oriental e ocidental, o círculo de quatro ou mais raios corresponde a um padrão no mundo oriental, ligado a imagens religiosas que servem de instrumento e meditação: círculos abstratos que também representam o esclarecimento, a iluminação e a perfeição humana, e, de outro lado, no mundo ocidental, as *mandalas* aparecem como rosáceas das catedrais cristãs, e relacionadas, psicologicamente, ao *Self* como a totalidade, na psicologia analítica.

Tem-se ainda exemplos de *mandalas* como padrões da totalidade, encontrados, inclusive, na própria natureza, como

testemunho de que realmente existe uma unidade que se manifesta em simples relações proporcionais. Essas relações de proporções criam diversos padrões de totalidade fornecendo forma tangível à ordem intangível. Os exemplos na natureza são marcantes, ou seja, podemos observar o padrão de *mandala* no caule de uma flor, como a papoula, quando aumentamos sua imagem mil vezes, ou nas dicotâmáceas, quando as aumentam quatrocentas e cinquenta vezes, e o padrão de mandala se repete no caule de um lírio, com aumento de cento e vinte vezes. Esse padrão de mandala pode, inclusive, ser visto de forma nítida quando criado em um líquido por vibrações harmônicas.

Podemos afirmar que “as *mandalas* se encontram igualmente na raiz de todas as culturas e estão presentes em todo ser humano como padrão arquetípico de comportamento” (Dahlk, 2003, p. 7).

Conclusão

Percebemos que Jung, estudando as *mandalas* e sua manifestação no mundo oriental como instrumento de culto e de meditação, passou a desenhá-las. Observando-as no mundo ocidental, descobriu o efeito de autocura que elas exerciam, inclusive em si mesmo.

Em seguida, passou a utilizá-las como método psicoterapêutico. E conclui que esses *círculos mágicos* da tradição cultural oriental, hinduísta ou budista, eram representações instintivas de um símbolo universal desenhadas desde os primórdios da humanidade.

Concluindo, a *mandala*, nas tradições culturais hinduísta e budista-tibetana, aparece como instrumento de concentração mental. O termo *mandala*, em sânscrito, indica “círculo” e ocorre para designar, de maneira genérica, uma figura circular, esférica, o círculo em um quadrado e vice-versa. Foi Jung que introduziu o conceito de *mandala* na psicologia analítica como

imagens representantes do Si-mesmo, em outras palavras, reconheceu que esses desenhos eram representações simbólicas da totalidade da psique. Jung interpretou como uma expressão da psique e, em particular do *Self*. As *mandalas* podem aparecer em sonhos ou em pinturas durante a análise junguiana, ocorrendo mais provavelmente em estados de dissociação psíquica ou de desorientação.

Portanto, as *mandalas* podem expressar um potencial para a totalidade, como procede nas tradições religiosas hinduísta e budista-tibetana, podem ser empregadas como instrumento de concentração e como um meio para unir a consciência individual com o centro da personalidade. Elas também podem funcionar como proteção para indivíduos que estão fragmentados, em que a ordem rigorosa da imagem circular compensa a desordem e a perturbação do estado psíquico.

Referências

- ARANHA, M. L., MARTINS, M. M. P. *Filosofando: Introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna, 1987.
- CHANDRA, T.; KUMAR, R. *Gods, goddesses & Religious symbols of Hinduism, Buddhism & Tantrism*. Kathmandu, Nepal: Modern Printing Press, 2005.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionários de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.
- DAHLKE, R. *Mandalas: formas que representam a harmonia do cosmos e a energia divina*. São Paulo: Pensamento, 2003.
- FINCHER, S.F. *O autoconhecimento através das mandalas*. São Paulo: Pensamento, 1998.
- FIORAVANTE, C. *Mandalas: como usar a energia dos desenhos sagrados*. São Paulo: Pensamento, 2002.
- GREEN, S. *El Libro de los mandalas del mundo*. Santiago, Chile: Océano Âmbar, 2005.
- HINNELS, J.R. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LISBOA DA CUNHA, M. H. *Espaço real e espaço imaginário*. Rio de Janeiro: Uapê - Espaço Cultural da Barra, 1998.

MOACANIN, R. *A Psicologia de Jung e o Budismo Tibetano*. São Paulo: Cultrix, Pensamento, 1999.

SAMUELS, A; SHORTER, B.; PLAUT, F. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago/Consultoria Editora, 1998.

VON FRANZ, M. L. Processo de individuação. In: JUNG, C.G. *O Homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

Recebido em maio de 2006

Aprovado em dezembro de 2006

ÉTICA, BIOTECNOLOGIA E RELIGIÃO: NOTAS NA PERSPECTIVA DE ENGELHARDT JR.

Flaviano Oliveira Fonsêca

Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP

Doutorando em Filosofia – UFPE

phlacido@yahoo.com.br

Resumo: esse artigo apresenta de forma breve alguns conceitos sobre religião, bem como suas imbricações com a ética; em seguida, faz uma excursão panorâmica pelos impactos da biotecnologia na vida das pessoas. Depois, aponta suas implicações no agir humano em duas perspectivas: na perspectiva do utilitarismo contemporâneo e na perspectiva do pensamento ortodoxo cristão. Finalmente, diz que essa questão carece de constante aprofundamento, porque, de um lado, o utilitarismo nos expõe ao risco do vácuo de sentido, e, de outro, o fundamentalismo ortodoxo, que exige uma profissão de fé, fato que se torna limitante quando estão em jogo problemas de natureza ética, aplicada em um mundo que se define cada vez mais como plural.

Palavras-chave: biotecnologia; ética; religião.

Abstract: this article presents briefly some concepts on religion, as well as its implications with the ethics; after that it makes a panoramic excursion concerning the impacts of the biotechnology in the life of people and, later, it points its implications in human acting in two perspectives: one in the perspective of the contemporary utilitarianism, and the other one in the perspective of the Christian orthodox thought, and, finally, it says that this question lacks of constant deepening, that is why in one hand the utilitarianism displays them to the risk of the vacuum of sense, and on the other hand, the orthodox fundamentalism, in turn, demands a profession of faith, fact that becomes a limit when is in game problems of ethical nature, and that will be applied in a world that defines itself each time as more plural.

Keywords: etichs; Biotechnology; religion.

Foi o tempo que perdeste com tua rosa que fez tua rosa tão importante.

Saint Exupéry

Preâmbulo

No presente artigo, esboçaremos, num primeiro momento, uma tentativa de conceituar a religião; num segundo momento, discutiremos algumas questões relativas à imbricação entre religião e ética;¹ num terceiro momento, apontaremos algumas questões práticas relativas às inventividades da biotecnologia e suas conseqüências; num quarto momento, apresentaremos as bases da ética utilitarista radicada no pensamento de J. Benthman e, finalmente, buscaremos nas reflexões de Engelhardt Jr. algumas indicativas de respostas.

Religião: tentativa de conceituações

Da compreensão do fenômeno religioso

Eis uma das tarefas mais exigentes que alguém pode se impor: compreender objetivamente a religião, isso porque se trata, eminentemente, de uma experiência subjetiva. Todavia, apresentaremos alguns conceitos, e como tais, recaem sobre a vida comunitária. Na tentativa de entender essa importante dimensão da vida humana, o estudioso Walter Burkert (1996) afirma que, embora o fenômeno religioso não faça parte do reino das necessidades, mantém-se entre nós desde que o *Homo sapiens sapiens*² existe; isso pode ser comprovado nas civi-

1 Nesta abordagem, os conceitos de moral e ética foram tomados de forma equivalente.

2 *Homo sapiens sapiens* quer significar aquele que não apenas conhece, mas que sobretudo tem consciência do conhecimento que possui, ou seja, sabe que sabe (Mayr, 2005).

lizações mesopotâmicas, judaica, grega e romana. Nesse contexto, a religião aparece não como um verniz, muito pelo contrário, ela assume um papel estrutural, fomentador de coesão, de unidade e, por vezes, a única força capaz de garantir a permanência e a sobrevivência de um determinado grupo ou cultura.³

Discorrendo sobre a mesma problemática, porém com enfoque diferenciado, em sua obra *História natural da religião*, Hume (2005) define a crença como produto da natureza humana. Ao tratar todas as crenças religiosas como mero produto da natureza humana, ele indica duas explicações distintas para entender a origem da religião. Na primeira tese ele advoga que as pessoas são levadas à crença religiosa pela contemplação racional do universo.; na segunda tese, Hume argumenta que “todas as religiões populares têm início não de uma tentativa de entendimento racional do universo, mas de paixões humanas das mais primitivas e básicas, de instintos naturais como medo e a esperança” (ibid., p. 9). Nesse contexto, dizer que de uma paixão emerge uma expressão religiosa implica acreditar que tal religião nasce do perscrutar as profundezas, dos recônditos do ser, e isso não se encontra na superfície. Podemos vincular sua gênese a um *pathos*,⁴ ou seja, uma paixão, quer dizer, algo que atravessa a palavra e que de alguma forma transforma-se em sentimento. Dito de outro modo, essa *paixão* redundava em atitude, em uma vivência que brota da profundidade do ser do indivíduo ou comunidade.

Nesse sentido, Schleiermacher, em sua obra *Sobre a Religião* (1994), na tentativa de compreender o fenômeno em questão, faz uma distinção entre as preocupações e intenções da metafísica, bem como da moral, quando dirá que a religião se

3 Para citar um exemplo, isso pode ser comprovado na religião judaica, tendo presente a unidade do povo em torno do monoteísmo vivido e pregado por Moisés no Antigo Testamento da escritura hebraica.

4 Aqui queremos retomar o radical grego *pathos*, significando: o sentido, o sofrer, e não como *desordem* ou *patológico*.

opõe a essas duas. Isso fica patente quando ele afirma: “Os teóricos no âmbito da religião, que se propõem como meta o saber acerca da natureza do Universo e de um Ser Supremo, o qual é Seu criador, são metafísicos [...]. Os práticos, para quem a vontade de Deus é o fundamental, são moralistas” (p. 30). O referido autor insiste na tese de que a verdadeira essência da religião tem permanecido oculta, e, ao abordá-la, começa expondo claramente a oposição em que se encontra a religião em relação à moral e à metafísica. De acordo com o autor de *Sobre a Religião*, a essência da religião não é pensamento nem ação, mas intuição e sentimento. O esforço de Schleiermacher vai em direção a deixar patente que a praxe é arte, a especulação é ciência, e a religião se configura fundamentalmente como sentido e gosto pelo infinito. A bem de sua tese, “tudo deve partir da intuição, e quem não anseia intuir o infinito não possui nenhuma pedra de toque, e tão pouco necessita de alguma” (p. 35).

Resgatando o pensamento de Burkert (1996), é forçoso entender que o mundo dos fenômenos religiosos configura-se em: ritos formalizados e apropriados à veneração, à prática de ofertas, sacrifícios, votos e preces a entidades superiores, canções, cantos, ensinamentos, de forma que tal posição se aproxima daquilo que é professado pelo cristianismo, ou seja, muitos desses elementos supracitados são constitutivos obrigatórios da religião dos profetas hebraicos e dos cristãos.

Da aproximação entre religião e ética

Na tentativa de aproximarmos a religião da ética, podemos invocar o pensamento de Santo Agostinho (354-430 d.C.). Em sua obra mais importante, *Confissões* (1996), ele aborda a religião como uma relação com o transcendente em duas direções, a saber: uma vertical e outra horizontal. A relação vertical significa que a relação com a divindade se dá num plano de relação de intimidade, subjetiva, pois ela comunica ao coração

humano e às consciências os seus preceitos; além disso, a relação horizontal diz respeito ao compromisso de relações fraternas entre os *irmãos*, ou seja, amar a Deus significa amar o seu semelhante como a si mesmo. Nesse sentido, Agostinho apóia-se nos relatos escriturísticos, remontando assim Os Evangelhos. Particularmente, podemos citar um texto do Novo Testamento das cartas de São João quando este assevera: “Quem diz que ama a Deus, mas não ama o seu irmão é mentiroso” (1Jo,4,20).⁵

Dessa maneira, age conforme o preceito da divindade quem é cúmplice de seu semelhante, e a moral cristã, seguida por Agostinho, diz que somente é capaz de cumplicidade quem vive em atitude de comunhão com Deus, e tal comunhão revela-se através de atitudes, de comportamentos direcionados para fazer o bem “ao próximo”.⁶ Nesse sentido, fica patente que a religião se desdobra, necessariamente, em uma ética, e mais, ela encontra seu fundamento numa práxis; tudo isso pode ser comprovado no programa de atividades do seu fundador.⁷ Nesse caso, religião implica uma práxis virtuosa em defesa da vida em todas as suas manifestações, incluindo a ética. Nesse contexto, a vida é compreendida como o bem mais importante, e, tendo por base o livro da *Escritura*,⁸ sai das mãos de Deus, e, no âmbito da ciência, por assim dizer, a *vida* sai das mãos do homem.⁹

5 As referências bíblicas desse texto são da Bíblia de Jerusalém (5.ed. São Paulo: Paulinas, 1991).

6 De acordo com a moral cristã, o *próximo* é todo aquele que se encontra diante de mim, toda pessoa humana na qual se configura a Imagem e Semelhança do Criador.

7 Aqui se refere ao Programa da atividade missionária de Jesus Cristo, que se encontra no Evangelho de Lucas (Lc 4,16-20).

8 *Escritura*, nome dado à Bíblia Sagrada judaico-cristã.

9 A vida sai das mãos do homem num segundo sentido de aperfeiçoamento, referindo-se às modernas técnicas de aprimoramento das condições de vida, seja esta humana ou não humana. Cada vez mais se torna freqüente o emprego de altas tecnologias, a exemplo de melhoramento genético, selektividades, terapia gênica, e tantos outros fatores de aprimoramento a vida, distensão da vida – longevidade, dentre outros processos.

Nesse fato está o “milagre” que a Biotecnologia tem operado. Basta apenas mais algum tempo para que a ciência possua um domínio ainda mais possante sobre todas as espécies vivas do planeta. Essa novidade que emerge dos laboratórios, encontra-se fundamentalmente dirigida para um objetivo: conhecer, desvendar os segredos do código genético, não apenas para contemplá-lo, mas, sobretudo, para decifrá-lo e, eventualmente, modificá-lo.

A problemática da biotecnologia

Quando falamos em biotecnologia, imediatamente outras expressões correlatas se nos apresentam, tais como: genes, biogenética, clonagem, terapia gênica,¹⁰ dentre outras. É natural que todas essas expressões trazem uma realidade própria, ou seja, elas tipificam uma forma de intervenção absolutamente nova que a ciência está operando sobre a natureza, mais propriamente sobre a natureza humana. Importa notar que a biotecnologia assimilou todos os avanços do mundo tecnológico, direcionando-o sobremaneira, tanto no nível dos conhecimentos, quanto da capacidade de atuação. Conforme Moser (2004, p. 126), no nível dos conhecimentos e dos negócios, a biogenética é “a nova produção industrial à vista [...]. A biotecnologia de ponta não vai entrar diretamente na produção em pequena escala, fruto de processos tidos como naturais, mas vai participar como produção em grande escala, praticamente ilimitada”.

Moser discute que, no bojo dessas questões, algumas inquietações se nos apresentam cada vez mais freqüentes, entre elas: alterar, com maior ou menor profundidade, o código gené-

10 Terapia gênica é entendida aqui como manipulação de genes do indivíduo para corrigir defeitos genéticos, controlar padrões ou adicionar elementos visando restabelecer o que já possuiu, ou melhorar o existente. A pergunta que se coloca é a seguinte: até onde mexer nessa estrutura toda?

tico é algo que deixa todos pensativos, em virtude das imprevisíveis mudanças no nível antropológico. Assinala o autor que, “numa linha de projetar o ser humano para seu futuro. [...] Evidentemente que nem todos os implantes e transplantes têm o mesmo significado, mas alguns irão afetar de maneira mais ou menos profunda todo o modo de pensar ou de agir” (ibid., p. 300) E para ele coloca a questão: “para onde vamos?” (ibid., p. 301). No contexto em que as mudanças supracitadas operam é digno de perguntar: O que significa ser “produzido” em laboratório? Ou ser fruto da reprodução assistida, no caso os bebês de proveta? Em suma, o que significa a natureza humana? Outras questões dirigidas não mais aos nascituros, mas aos adultos, podem ser formuladas da seguinte forma: um corpo profundamente tocado pelos “cosméticos” (ou seja, pelos expedientes) já mencionados, pode ser considerado “meu” corpo? Até que ponto seres humanos que sofreram profundas transformações são capazes de gerenciar seus pensamentos, suas emoções e mesmo suas vontades? Isso não implica um comprometimento na estrutura do humano? Como encarar tais questões do ponto de vista da ética e da religião? Para responder a tal problemática, esboçaremos duas possibilidades: uma de base utilitarista e outra fundamentada no pensamento de Engelhardt Jr. (2003).

A ética utilitarista

O utilitarismo é uma ética normativa, fundada pelos pensadores ingleses Jeremy Bentham e J. Sturat Mill, nos séculos XVIII e XIX. O princípio fundamental é expresso pela assertiva: fugir da dor e buscar o prazer (felicidade). Nesse sentido, uma ação é moralmente correta se tende a promover a felicidade, e condenável se tende a produzir a infelicidade. Aqui é considerada não apenas a felicidade do agente da ação, mas também a de todos aqueles afetados por ela. O pensamento utilitarista

opõe-se ao egoísmo e também a qualquer teoria ética que considere ações ou tipos de atos como certos ou errados independentemente das conseqüências que possam ter. O utilitarismo, portanto, difere radicalmente das teorias éticas que fazem o caráter de bom ou mal de uma ação depender do motivo do agente. Nesse contexto, é possível que uma coisa boa venha a resultar de uma motivação ruim do indivíduo. Importa ressaltar que Bentham (1979) elegeu o prazer e a dor a causa das ações humanas e as bases de um critério normativo da ação.

Para Bentham (1748-1832), a regra de se buscar o maior prazer possível para o maior número de pessoas devia ter papel primordial na arte de legislar, na qual o legislador buscava maximizar a felicidade da comunidade inteira criando uma identidade de interesses entre cada indivíduo e seus companheiros. Ante os fatos que cercam a nossa contemporaneidade, é possível perceber uma profunda identificação entre as forças motoras das nossas ações e os princípios basilares do utilitarismo. O agir ético dos que buscam uma “salvação” nos expedientes da biotecnologia parece que não está tão distante daquilo que preconizavam as máximas de Bentham.

Quanto aos dilemas existenciais, fruto de uma sociedade robotizada, importa dizer que, na maioria das vezes, as respostas encontradas afinam-se em muito com o princípio fundamental de busca de uma felicidade em detrimento da dor e do sofrimento. Isso pode ser observado tanto na vida privada quanto na esfera das políticas públicas.

Ética ortodoxa cristã

Outro tipo de resposta tem como fundamento o pensamento de H. Tristram Engelhardt Jr. (2003), quando afirma que os princípios fundamentais de uma bioética só podem ser encontrados na ética do sofrimento e da santidade. Nesse contexto, a sua obra fundamental, *Fundamentos de Bioética Cristã Ortodoxa*,

trabalha a hipótese de que somente tradições religiosas plenamente desenvolvidas seriam capazes de oferecer soluções morais concretas diante de problemas específicos. E mais, os problemas concretos de bioética podem ser resolvidos mediante a revelação divina, sendo a religião fonte de convicções morais inalteráveis. Encetando um posicionamento teórico nesses termos, Engelhardt apresenta os fundamentos ontológicos e epistemológicos para uma bioética que se propõe a enfrentar o reducionismo de uma bioética secular, querendo, ao mesmo tempo, oferecer as bases fundamentais para uma ética cristã. A sua fonte inspiradora é o cristianismo tradicional do primeiro milênio. Sua hipótese, portanto, nutre-se de uma constante referência ao transcendente mediatizado pelo cristianismo institucionalizado na Igreja Ortodoxa. Visto dessa forma, embora haja respeito ao princípio de autonomia da liberdade individual, ele a subordina a uma realidade transcendente ulterior; naturalmente, o autor supracitado reconhece o desafio de empreender tal obra e afirma que “escrever um livro que leva a sério a cristandade tradicional e sua história e sua bioética é ser contracultural” (2003, p. XXV). E acrescenta: “vivemos num mundo amplamente pós-tradicional” (p. XXV). A investida fundamental do autor de *Fundamentos de Bioética Cristã Ortodoxa* vai em direção a declarar a razão¹¹ como incapaz de estruturar e ordenar uma ética universal. E, nesse sentido, o secularismo nos conduziu ao caos ético.

Para superar tal visão, há que se voltar para a humildade e para a graça do Espírito Santo, pois, conforme assevera o autor, “essa espiritualidade é terapêutica e nos liberta das áleas das paixões terrestres” (p. XXV).

No cerne de suas reflexões, Engelhardt assevera que “os cuidados sanitários podem absorver nossas energias, nos

11 Neste contexto, significa o fracasso inquestionável da *RATIO* analítico-instrumental, no entanto podemos aventar outras formas da *RATIO*. Retomamos essa questão no final do artigo.

distrair, nos confundir, ao nos afastar de nossa verdadeira finalidade, a união com Deus” (p. XV). Nesse sentido, ele absorve o modelo do apóstolo São Paulo, e de uma galeria de santos marcados pelo princípio fundamental responsável pela Igreja dos mártires e que teve o seu ícone fundamental na vida dos primeiros apóstolos, os quais asseveram a máxima: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20). No bojo dessas discussões surge um questionamento fundamental: é possível uma moral universal sem Deus?¹² Na resposta esboçada pelo autor em questão, fica patente que a felicidade efêmera é preterida em detrimento de uma felicidade eterna. Visto dessa maneira, *a bioética está polarizada sobre a libertação de nossos corações, desviando nossa atenção de nós mesmos, a fim de redirecionar nossas energias para a nossa união com Deus*. Agir eticamente é adotar o primado da santidade, e, se necessário for, até mesmo enfrentar o sacrifício.

O princípio fundamental presente no pensamento Engelhardt (2005, p. XV), é que a bioética do cristianismo tradicional não visa estabelecer normas, mas atuar como terapia, pois nossa união com Deus transcende qualquer lei.¹³ Essa bioética, portanto, é fundamentalmente relacional, ou seja, implica essencialmente a relação de pessoas humanas com as pessoas da Santíssima Trindade. Sendo assim, cuidar da santidade da alma é muito mais importante do que da saúde corporal, objeto da medicina. A saúde fisiológica não pode ser vista como um valor absoluto, e sua ausência foi a causa de muitos santos se elevarem em atitudes místicas.

12 Essa questão é retomada nas considerações finais.

13 Aqui pode ser invocado o princípio Paulino de *caridade* (1 Cor 13) substituindo a expressão *caridade* por *Amor*, ampliando e enriquecendo o sentido.

Conhecimento implica ambigüidades e incertezas

Ora, a experiência tem evidenciado que o conhecimento de que se dispõe ainda é muito limitado. E nesse contexto, diante de muitos procedimentos complexos, pode-se afirmar que apenas algumas conseqüências são conhecidas, e outras tantas são absolutamente ignoradas. Não é possível prever todas as conseqüências.¹⁴ A angústia é muito grande. Visto dessa forma, parafraseando Hipócrates, Joaquim José Ferreira afirma: “que a vida é curta, a arte é longa, a sorte é desigual, a experiência não é segura e o julgamento é difícil”. O que fazer com tanto conhecimento que já se manipula e ao mesmo tempo com tanta imponderabilidade? E como proceder ante os novos experimentos? Seguramente, o caminho da humildade, a certeza de que há limites e que o avanço dos conhecimentos se dá mediante discussões, diálogos multidisciplinares, reflexões, superação das arrogâncias científicas, enfim, a persistência nos parâmetros éticos marcados pela sensatez e pela prudência.

Nesse sentido, Anthony Giddens (1977) propõe uma atitude de prudência, uma vez que a própria tecnologia encontra-se eivada de incertezas e riscos na mesma medida em que os elimina, e que naturalmente, tais incertezas jamais serão dirimidas com mais progresso. cremos, portanto, que a prudência se torna uma atitude fundamental ante tais desafios e que se tem muito a aprender, pouco ou nada a comemorar, porém muito a se discutir sob pena de sermos julgados impiedosamente pela

14 Para exemplificar, temos o famoso caso do jovem norte-americano de 18 anos (Caso Jesse Gelsinger – Hospital da Filadélfia, na Pensilvânia, ano de 1988, nos EUA), que foi submetido a experimentos na condição de cobaia e veio a falecer 4 dias depois de ter sido submetido a um procedimento com as seguintes características; a) os seus familiares não estavam suficientemente informados quanto aos riscos, inclusive de morte iminente; b) a sua enfermidade estava absolutamente controlada; c) o experimento não o beneficiaria; d) ainda não se conheciam todas as conseqüências de tal intervenção (Cf. Moser, 2004, p. 251).

história. Nesse sentido, somos forçados a concordar com Osório Goldim (2004, p. 231), quando ele assevera que a “ciência é movimento e incerteza e que riscos, incertezas e ambigüidades não serão eliminados pela ciência”. Na mesma perspectiva, Shakespeare, quando da fala de Hécate, em *Macbeth*,¹⁵ datado de 1606, diz: “Pela força da ilusão do conhecimento e habilidade o homem será lançado em sua confusão, desprezará o destino, desdenhará a morte e elevará suas esperanças além da sabedoria, graça e temor e todos vocês sabem que a certeza onipotente é o principal inimigo dos mortais”. Aqui nos perguntamos: como discernir conhecimento e arrogância científica? Sobretudo quando se trata de pesquisa em seres humanos, há que se ter muito cuidado para que a obstinação em busca do dado científico não venha a impor um grau de invasão superior à capacidade de suporte dos indivíduos em questão. É bom ter presente que a ciência cumprirá sua missão na medida em que se colocar como aliada do ser humano, sem, contudo, agredi-lo, mutilá-lo ou até mesmo transmutá-lo. Em momentos como esses há que se prestar muita atenção à capacidade de suporte de cada vida que se quer manipular ou cuja constituição original se quer alterar.

Esses questionamentos têm ganhado visibilidade e cremos que deverão continuar figurando a ordem do dia em nosso “fazer” científico. Sendo assim, podemos invocar o pensamento de Hans Jonas (1995), em sua obra fundamental *O princípio responsabilidade: ética para a civilização tecnológica*. Percebendo o caminho que a biotecnologia tem percorrido, ele assevera que “as novas formas de ação exigem uma nova ética capaz de regular esses ‘novos’ poderes” (p. 59). O núcleo da bioética de Jonas aponta para uma tomada de posição ante os desafios aventados pelas pesquisas biotecnológicas, e para tanto há que se agir antecipadamente, por precaução, isso porque um erro, em se tratando de estruturas tão complexas, poderá tornar-se irrever-

15 Disponível em: <http://www.mundocultural.com.br> – obras literárias.

sível e irreparável. Nesse contexto, em que não se tem conhecimento suficiente e muitas vezes marcado por incertezas, podemos escolher a prudência e a heurística do temor ou, talvez, caso sigamos outro caminho, sejamos vítimas das nossas próprias escolhas.

Considerações finais

O tema em questão é por demais significativo, sobretudo porque a nossa contemporaneidade está mergulhada em avanços biotecnológicos que abandonaram a ordem do discurso e se impuseram na ordem dos recursos. Isso significa dizer que os “expedientes” que unem ciência e tecnologia em torno da questão da vida exigem uma reflexão ética aprofundada. O proposto pela ética utilitarista, com base no pensamento de Bentham (1979), embora esteja presente de forma hegemônica, todavia nos parece insuficiente para dar uma resposta adequada, que satisfaça de pleno direito aos espíritos mais exigentes. Quanto ao pensamento de Engelhardt (2003), no qual ele argumenta em favor de uma bioética embasada em tradições religiosas amplamente desenvolvidas, alegando que somente assim serão apresentadas soluções concretas para problemas morais específicos e que tais benefícios só se atingem com a força da espiritualidade, cremos que isso tem algumas implicações, a saber: a) a religião, enquanto sistema organizado de culto, doutrinas, símbolos, gestos é um produto antropológico, sem dúvida, que nunca é muito uniforme, aliás, é bastante diverso, como diversas são as culturas e os homens... Nesse contexto, ainda que, no interior de cada religião, os homens aí localizem Deus (entidade suprema) e o compreendam como uma espécie de criador e legislador de vida e de comportamento humano, isso rigorosamente será sempre uma projeção antropológica, ainda que atribuída a Deus. Ao que parece, na suposição de um Deus criador, o máximo que se pode retirar de religião correspondente

é que a vida provém de sua criação. Normas éticas específicas dificilmente poderão ser inferidas dessa experiência humana religiosa; b) certamente, a religião é um fenômeno universal, mas resta saber se as compreensões de Deus nela vigentes são, igualmente, universais, isto é: se o Deus de Maomé, o Deus de Jesus Cristo, o Deus de Sidarta Gautama, o Deus dos hindus, o Deus dos jupis legislam o mundo e o comportamento dos homens da mesma forma, de tal sorte que pudéssemos esperar da(s) religião(s) normas éticas universais. Visto dessa maneira, será mesmo “a razão incapaz de estruturar e ordenar uma ética universal?” O fracasso (desastre) da *Ratio* analítico-instrumental ou sua insuficiência, hoje inquestionável, não significa um desastre/fracasso da *Ratio*, mas apenas de uma das suas expressões. Entretanto, existem outras formas de a *Ratio* se manifestar, a saber: a razão sapiencial, a razão dialogal, a razão ética, a razão mítica, dentre outras. Nesse sentido, a própria estruturação do ser (ontologia) não será, por ser a última ordem (de organização) dos seres, a instância derradeira de onde a *Ratio* poderia buscar igualmente uma ética universal? Isto é, na bioética: significando assim mais ontologia e menos teologia? Cremos que seria bastante razoável debruçarmos sobre tais inquietações que pairam nos nossos espíritos contemporâneos.

Finalmente, devemos dizer que estamos diante de questões eivadas de complexidades, exigindo discussões e aprofundamentos, pois respostas aligeiradas incorrem no risco da superficialidade. Se, por um lado, os utilitaristas, ao fugirem da dor e buscarem a felicidade, mesmo que para o coletivo, correm o risco de se tornarem anti-humanos ou até mesmo sangüinários; por outro lado, a bioética de Engelhardt (2003) implica uma profissão de fé, o que a torna limitante. Todavia, trata-se de uma obra empreendida com argúcia e rigor lógico argumentativo, coerente e firme nas suas conclusões. Isso a credencia para ser estudada com presteza e admiração.

Referências

- BENTHMAN, J. *Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).
- BÍBLIA de Jerusalém. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BURKERT, W. *A Criação do Sagrado*. Trad. Victor Silva. Lisboa: Edições 70, 1996.
- ENGELHARDT JR. H. T. *Fundamentos da Bioética Cristã Ortodoxa*. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2003.
- FERREIRA, J. J. Artigo Clássico. In: *Revista Médica da Bahia*. Jul. 1945. Disponível em www.sbc.org.br/revista/nbr212/P98.htm. Acesso em: 1 de ago. 2006.
- GIDDENS, A. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Editora Nacional, 1977.
- GOLDIM, O. E. *Ambigüidade e Incerteza: sua importância na formação médica*. 2004. 318f. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas). Rio Grande do Sul, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- HUME, D. *História Natural da Religião*. Tradução de Jaimir Con- te. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.
- JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: ética para a civilização tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- MAYR, E. *Biologia Ciência Única*. Trad. Marcelo Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MOSER, A. *Biotecnologia, bioética: para onde vamos?* Petrópolis: Vozes, 2004.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).
- SCHELEIRMACHER, F. *Sobre a Religião*. São Paulo: Novo Século, 1994.

Recebido em agosto de 2006

Aprovado em dezembro de 2006

A REDUÇÃO EXPERIENCIAL NO UNIVERSO NEOPENTECOSTAL BRASILEIRO

Gerson Leite de Moraes

Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP

gelemo@ig.com.br

Resumo: este artigo trata da redução em ciência e toma a redução experiencial como uma forma legítima de abordar o tema religião. O neopentecostalismo brasileiro, através da sua faceta mais elaborada, a saber, a Teologia da Prosperidade, é visto como um campo onde a redução experiencial acontece.

Palavras-chave: redução; experiência; teologia; prosperidade.

Abstract: This article deals with the reduction in science and takes an experiential reduction as a legitimate way to approach religion. The Brazilian neopentecostalism seen through its more elaboration face: the Prosperity Theology, it is a field where the experiential reduction takes place.

Keywords: Reduction; Experience; Theology; Prosperity.

Introdução

O tema da redução em ciências é um desafio para aqueles que se aventuram no campo da pesquisa acadêmica. Para falar sobre um tema tão complexo e passível de tantos desencontros é mister trazer a lume a diferenciação entre *reducionismo* e *redução*. O reducionismo é uma expressão “maldita” nos meios acadêmicos: soa como algo de somenos importância. Como diz Richard Dawkins:

[...] reducionismo é uma daquelas coisas, como o pecado, que apenas são mencionadas por aqueles que são contra elas. Uma pessoa chamar-se-á a si própria reducionista soará, em

alguns círculos, um pouco como a admissão de que se comem criancinhas. (1988, p. 32)

O reducionista é visto como alguém de visão estreita e compreensão equivocada sobre algum tema acadêmico. Além disso, a redução tem ganhado um espaço cada vez mais significativo nos círculos do pensamento científico, principalmente por parte daqueles que levam a sério as premissas da investigação científica. Vale ressaltar, ainda, que alguns desses pesquisadores sérios também utilizam em seus escritos a expressão “reducionismo”, contudo, quando há uma leitura atenta de seus trabalhos, percebe-se que os mesmos estão falando de redução. Pode-se citar como exemplo o próprio Richard Dawkins, que usa a expressão *reducionismo hierárquico*. Ele diz: “Para aqueles que gostam de designações do gênero –ismo, a designação mais apropriada à minha abordagem ao entendimento de como funcionam as coisas é, provavelmente, reducionismo hierárquico” (1988, p. 32).

Outro exemplo é o professor Francisco J. Ayala, que utiliza, na obra *Estudios sobre la Filosofia de la Biologia*, o termo reducionismo como sinônimo de redução. Mas, afinal de contas, o que é redução? A redução tem por finalidade explicar entidades complexas a partir de um número mínimo de componentes. Sendo assim, pode-se dizer que a boa redução (trabalho anterior) determina a boa explicação (trabalho posterior).

Ayala diz que:

As questões sobre o reducionismo aparecem em três campos distintos: o ontológico, o metodológico e o epistemológico. Nas discussões sobre o reducionismo tem que distinguir-se estes três campos para evitar mal-entendidos. As perguntas que aparecem, e as respostas que se dão, podem ser distintas nos distintos campos. (1983, p. 10)

No plano ontológico, a redução acontece quando uma disciplina ou uma teoria são definidas em termos da expressão,

isso nada mais é que. Percebe-se que quando essa expressão, ou algo equivalente, é usada, geralmente tem-se como objetivo reduzir a questão ao nível ontológico.

No plano metodológico, a redução aparece quando se buscam as estratégias de investigação ou a aquisição de conhecimento de uma determinada teoria.

Quanto ao nível epistemológico, a redução científica é percebida quando há a necessidade de reduzir um grande número de fenômenos a um pouco de hipóteses, a um número mínimo de elementos.

Percebe-se que a redução é de fundamental importância para a prática de qualquer ciência que se preze. As Ciências da Religião não fogem desse pressuposto. Há várias formas de redução do religioso, como, por exemplo: redução historicizante, antropológica, sociológica, moral, psicológica, biológica e experiencial.

Neste trabalho, o objetivo é analisar a redução experiencial no universo neopentecostal brasileiro. Antes de entrar na análise propriamente dita, é necessário analisar o aparecimento da redução experiencial no campo religioso, com Friedrich Schleiermacher. No entanto, para que o seu pensamento se consolidasse, foi necessário um amplo debate com o pensamento e a obra de Immanuel Kant. E é exatamente isso que será abordado no próximo tópico.

O debate entre Kant e Schleiermacher

O grande mérito de Immanuel Kant (1724-1804) está no fato de ter revolucionado o pensamento nas áreas da ciência, da moral e da arte. Sua obra foi tão impactante que se costumou dizer, a partir de então, que ele produziu o chamado *giro copernicano* no campo da teoria do conhecimento, fazendo referência, é claro, à revolução de Copérnico, no contexto do Renascimento, quando substituiu-se o velho geocentrismo pelo heliocentrismo.

Kant era um homem ambientado com os problemas filosóficos do seu tempo. Acreditava poder chegar a um acordo com as conquistas das ciências naturais na exploração do mundo físico. Nunca questionou a importância da visão de mundo newtoniana e nem procurou minimizar o alcance de suas implicações em futuras investigações sistemáticas. Kant acreditava que seria possível dar à moral o mesmo fundamento de certeza que possuíam as leis naturais ou científicas.

Com uma vida extremamente metódica, Kant produziu várias obras de fôlego, como a *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica do Juízo*. Vale ressaltar que, em relação às duas primeiras, existem obras que permitem um acesso mais fácil, respectivamente os *Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira como ciência* e *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Kant, na *Crítica da Razão Pura*, procurou demonstrar que nem a razão nem a experiência sensorial seriam suficientes, por si sós, para a aquisição de conhecimento.

Analisando a faculdade de conhecer, na *Crítica da Razão Pura*, Kant distingue duas formas de conhecimento: o empírico (a posteriori) e o puro (a priori). O Conhecimento Empírico (a posteriori) reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. O Conhecimento Puro (a priori) pauta-se pela Universalidade e Necessidade. (1999, p. 7)

Sobre esse tema, Patrick Gardiner diz o seguinte:

De acordo com Kant, é verdade que a cognição humana necessariamente se sujeita a uma estrutura básica de formas e conceitos apriorísticos que são impostos pela mente às informações impostas pelos sentidos; ao mesmo tempo, a aplicação legítima disso estava confinada à esfera sensorial, e qualquer tentativa de usar esse conceito para estabelecer verdades relativas ao que se obtinha fora dessa esfera seria sempre injustificada. À luz disso, Kant traçou um limite rígido entre as hipóteses desse tipo, colocadas pelas ciências naturais, que eram suscetíveis à confirmação por meio de experiências e observação, e as teorias que

pretendiam fazer asserções cognitivas sobre uma ordem supra-sensível ou transcendente das coisas que estavam além do alcance de tais procedimentos. Asserções desse tipo pertenciam à metafísica especulativa ou “dogmática”, uma “pseudociência velha e sofista”, cujas pretensões – Kant acreditava ter mostrado definitivamente – eram vazias e sem fundamento. (2001, pp. 25-26)

Conhecimento para Kant é a síntese entre *experiência* e *entendimento* pela *intuição*. A tese desenvolvida por Kant refuta diretamente a tentativa da metafísica especulativa de justificar proposições fundamentais à religião cristã, principalmente o que tange à existência e à natureza de Deus. Sobre isso, Urbano Zilles diz:

Para Kant, é impossível demonstrar racionalmente a existência de Deus. Somos incapazes de juízos científicos sobre Deus porque ele não ocorre no espaço e no tempo. Juízos científicos devem dizer uma verdade que é, ao mesmo tempo, necessária (a priori) e nova (sintética), ou seja, juízos sintéticos a priori que, embora fundados na experiência sensível (a priori), contudo ampliam nosso conhecimento (sinteticamente) e não apenas explicam (analiticamente). Segundo Kant, apenas são possíveis na matemática e na ciência natural e não na metafísica tradicional, que é apenas metafísica das aparências. Negando as provas da existência de Deus, Kant afirma que Deus não existe? Absolutamente não. Kant não quer firmar uma posição de agnóstico ou ateu. A crítica de Kant não significa resignação da razão, e sim a convicção *ético-religiosa* de que devem ser respeitados os limites da razão. Assim as distinções das provas da existência de Deus não destroem a fé em Deus nem fundam o ateísmo. Kant afirma que a razão humana tem a tendência natural de ultrapassar esses limites. Em outras palavras, afirma uma necessidade metafísica arraigada no ser do próprio homem. Nesta perspectiva, a idéia de Deus permanece como ideal, como conceito teórico necessário e limite. Mas como pode corresponder a esta idéia puramente reguladora de Deus uma realidade? Kant responde que pela *razão prática*, ou seja, não o sei pela ciência, mas pela moral. Pela *razão pura* conheço o que

é, pela *razão prática* o que deve ser. Diz que moralmente é necessário aceitar a existência de Deus. Assim o que não se pode provar pela razão pura torna-se um *postulado* da razão prática. Depois de eliminar Deus da ordem do pensamento e da realidade, postula a existência de um Deus justo que fundamenta a relação entre virtude e felicidade. (1991, pp. 51-52)

Em função disso é que Nietzsche cunhou uma expressão muito interessante para falar da relação entre Kant e Deus; para Nietzsche, Kant expulsa Deus pela porta da frente (razão) para reintroduzi-lo pela porta dos fundos (moral).

Sem sombra de dúvidas, o pensamento kantiano é profícuo em muitas áreas, mas o que interessa aqui é exatamente a atenção que Kant dá para à questão religiosa. José Gómez Caffarena chega a dizer que, devido aos trabalhos de Kant nessa área, em especial no livro *A religião nos limites da simples razão*, ele é *fundador* da filosofia da religião, se bem que o próprio Kant não utilizou tal terminologia, ficando isso a cargo de seus discípulos (cf. Caffarena, 1993, p. 179). Contudo, tal afirmação parece ter muito fundamento quando se analisam algumas obras de Kant. A obra kantiana e o legado do seu tempo deixaram marcas indeléveis no pensamento humano, mas houve quem se levantasse contra tudo o que esse paradigma representava. O idealismo alemão é um bom exemplo disso.

Na base do idealismo alemão – a primeira corrente que abre a época contemporânea da filosofia – está o romantismo (*Die Romantik*), um movimento intelectual de difícil definição. F. Schlegel, o fundador do círculo dos românticos, escrevendo ao seu irmão, teria dito que não seria possível dar-lhe uma definição da palavra *romântico*, porque essa definição tinha “125 folhas de extensão” (apud Reale e Antiseri, 1991, p. 18). Se, no século XVIII, o século das Luzes, prevaleceu o racionalismo iluminista, pode-se dizer que no século seguinte encontra-se em alta conta o seu oposto, o idealismo: é o chamado, reverso da moeda, a face oposta do *Aufklärung*. Uma síntese rápida sobre as diferenças dos dois paradigmas pode ser observada na tabela abaixo:

Paradigma Clássico - Iluminista	Paradigma Idealista - Romântico
Monoteísmo cultural	Politeísmo cultural
Transcendência	Imanência
Ordem	Irregularidade
Intemporalidade	Historicidade
Pensamento sinótico	Pensamento analógico
Mecanicismo	Organicismo
Explicação	Compreensão
Universo galileiano	Universo biológico

Não é o objetivo deste trabalho debater as diferenças entre os dois paradigmas acima mencionados, mas tão-somente citá-los, para que haja um referencial de comparação. É nesse contexto, de florescimento do romantismo, que aparece a figura de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).

Arsenio Ginzo Fernandez, em seu artigo sobre Schleiermacher, expõe algumas influências que determinaram seu pensamento. Entre essas influências, uma que merece destaque, porque acompanhará Schleiermacher em todas as suas ações, é o chamado pietismo alemão (cf. Fernández, 1993, pp. 240-241). Desenvolvido por Filipe Jacob Spener (1635-1705), autor da famosa obra *Pia Desideria* (Desejos Piedosos), o pietismo é um movimento de reação espiritual ao tradicionalismo luterano.

Para entender melhor o pietismo, observe o que diz Paul Tillich:

Que é pietismo? O termo é menos respeitado na América do que na Europa. Na Europa, as palavras “piedoso” e “pietista” podem ser usadas normalmente pelo povo. Mas não na América. Aqui, essas palavras conotam hipocrisia e moralismo. Muito embora, pietismo não tenha necessariamente essas conotações. Pietismo é reação do lado subjetivo da religião contra o lado objetivo. (2004, p. 279)

Esse lado subjetivo do pietismo alemão acompanhará o desenvolvimento do pensamento de Schleiermacher. Como foi

dito acima, o idealismo alemão volta-se contra o racionalismo iluminista e, através de sua escola romântica, também combaterá o lado *objetivo* da religião. O racionalismo iluminista havia produzido um desencantamento do mundo, e, conseqüentemente, da religião; com Schleiermacher e seu pensamento romântico, esse reencantamento do mundo e do religioso serão novamente valorizados.

[...] isto é válido tratando-se do enfoque que Schleiermacher tratou de imprimir à idéia de religião, pois foi propriamente ele que nos deixou a versão romântica da religião, uma vez que se havia operado a “quebra da razão ilustrada”, a qual, como é sabido, gira em boa medida em torno do projeto de desencantamento do mundo. Frente a isso, e como movimento compensatório, o romantismo se encarrega num processo de reencantamento do mundo, de reelaboração de uma “nova mitologia”, em definitivo de uma nova sensibilidade para o religioso. (Fernández, 1993, p. 245)

A religião, na visão de Schleiermacher, não podia ser reduzida ao plano moral, como fez Kant. Para Schleiermacher, a religião é a relação do homem com a totalidade. Por trás dessa postura há um debate de Schleiermacher com Kant. Se Kant havia promovido uma *redução moral* em matéria de religião, para Schleiermacher, a redução a ser realizada pode ser qualificada como *redução experiencial*, já que para ele a essência da religião não pode ser “nem pensamento, nem moral, mas intuição e sentimento do infinito” (Schleiermacher, 2000, p. 33). Para ele, a religião é algo excêntrico, ou seja, algo que está fora do homem e concentra-se na sua relação com a Totalidade (Infinito, Absoluto, Uno). O homem faz religião porque tem um sentimento de infinita dependência do Absoluto. E essa idéia central vale para todas as religiões.

Pode-se dizer que, com Schleiermacher, a religião ganha novas conotações no plano sintético, estético e dinâmico.

Schleiermacher (ibid., p. 33) diz que a religião “não aspira a conhecer e explicar o universo em sua natureza, como a metafísica, nem aspira a continuar o seu desenvolvimento e aperfeiçoá-lo através da liberdade e da vontade divina do homem, como a Moral”. A sua essência não está no pensamento nem na ação, mas sim na *intuição* e no *sentimento*. Giovanni Reale, comentando a obra e a vida de Schleiermacher, faz a seguinte observação sobre a essência da religião:

Ela aspira a intuir o Universo; quer ficar contemplando-o piedosamente em suas manifestações e ações originais; quer fazer-se penetrar e preencher por suas influências imediatas, com passividade infantil. Assim ela se opõe a ambas em tudo o que constitui a sua essência e em tudo o que caracteriza os seus efeitos. Em todo o Universo, elas não vêem nada, mais além do que o homem no centro de toda relação, como condição de todo ser e causa de todo o devir, esta, porém, tende a ver finitas, o infinito: a imagem, a marca, a expressão do Infinito. (1991, p. 32)

Portanto, em matéria de religião, no que concerne à redução experiencial, a partir de Schleiermacher, pode-se observar que ela se sustenta sobre dois pilares fundamentais, a *intuição* e o *sentimento*. E esses dois elementos fazem parte da prática neopentecostal brasileira.

A redução experiencial no neopentecostalismo brasileiro

Antes de falar em neopentecostalismo, é necessário enquadrá-lo num movimento mais amplo, a saber, o pentecostalismo. Quando se analisa a dinâmica histórico-institucional do pentecostalismo brasileiro levando-se em conta as mudanças ocorridas na mensagem religiosa, bem como o processo de aculturação das teologias importadas e as adaptações que essas teologias sofreram em solo brasileiro, pode-se chegar às tipologias mais aceitas entre os estudiosos do fenômeno supracitado. As vertentes do pentecostalismo brasileiro são classificadas em ondas pela

maioria dos estudiosos brasileiros, e essas ondas podem ser assim descritas: *pentecostalismo clássico*, *deuteropentecostalismo* e o *neopentecostalismo* (cf. Mariano, 1999).

A metáfora marinha das ondas surgiu nos EUA, com David Martin, para designar a história mundial do protestantismo. Ele dizia que o protestantismo podia ser estudado em três grandes ondas: a puritana, a metodista e a pentecostal.

No Brasil, o primeiro a valer-se da metáfora das ondas foi Paul Freston (ibid., p. 28). Quando se começa a estudar o pentecostalismo brasileiro, há a necessidade de uma redução epistemológica e, por mais que se tente, é difícil fugir da metáfora das ondas.

Ricardo Mariano, citando Paul Freston, diz:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911) [...]. A segunda onda é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O Contexto dessa pulverização é *Paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça (1980) [...]. O contexto é fundamentalmente *Carioca*. (Ibid., pp. 28-29)

A terceira onda, em especial, é a chamada onda neopentecostal. O que caracteriza essa vertente do pentecostalismo brasileiro é a Teologia da Prosperidade. Importada dos EUA, essa corrente teológica é chamada, lá, de diversas formas, entre as quais: Health and Wealth Gospel, Faith Movement, Faith Prosperity Doctrines, Positive Confession.

Esse movimento que apregoa cura, prosperidade e poder da fé, surgiu nos Estados Unidos na década de 1940 e somente

nos anos 1970 ganhou forte impulso nas arraiais evangélicas norte-americanas. O *Dictionary Of Pentecostal And Charismatic Movements* o define da seguinte maneira:

Confissão positiva é um título alternativo para a teologia da fórmula da fé ou da doutrina da prosperidade promulgada por vários televangelistas contemporâneos, sob a liderança e inspiração de Essek William Kenyon. A expressão “confissão positiva” pode ser legitimamente interpretada de várias maneiras. O mais significativo de tudo é que a expressão “confissão positiva” se refere literalmente a trazer à existência o que declaramos com nossa boca, uma vez que a fé é uma confissão. (1993, p. 6)

Esse trazer “à existência o que se declara com a boca” é um forte indício da redução experiencial nos grupos neopentecostais. Na redução experiencial, os dois pilares que sustentam todo seu discurso são *intuição e sentimento*. Ora, esses elementos são facilmente percebidos no universo neopentecostal.

Nas igrejas neopentecostais, o espaço sagrado é o local da intuição, do encontro direto entre os fiéis e a divindade. Nicola Abbagnano oferece uma definição muito interessante de intuição em termos filosóficos:

Intuição é a relação direta com um objeto qualquer; por isso, implica a presença efetiva do objeto [...] nesse sentido, a intuição é uma forma de conhecimento superior e privilegiado, pois para ela, assim como para a visão sensível em que se molda, o objeto está imediatamente presente. (2003, p. 581)

É por isso que quem assiste a um programa televisivo ou ouve uma programação radiofônica neopentecostal, o tempo todo é convidado a ir a um determinado *templo* para participar daquilo que eles definem como *correntes* (da libertação de demônios, da cura física, da luta contra o desemprego, do sal grosso, etc). Participando dessas correntes, o fiel pode *intuir* a divindade,

ou seja, ter uma relação direta com ela, ter uma forma de conhecimento superior e privilegiado de tudo aquilo que está se passando ali.

Ao intuir, ter acesso direto e imediato à divindade, é necessário, no momento seguinte, *sentir*. O sentimento delinea o caráter subjetivo da religião; ele tira a objetividade em matéria religiosa, pois acentua a experiência individual. É o sentimento de conquista daquilo que se foi buscar (bênçãos, cura, emprego, etc). É mister dar o *passo de fé* (expressão muito usada nos meios neopentecostais) e só pode fazer isso quem sentiu que a divindade já *amarrou o inimigo*. Numa luta titânica entre bem e mal, sentir a vitória é o passo que precede a confissão positiva. Sentir através da fé, confessando com a boca (confissão positiva) que a vitória já foi conseguida. A confissão (enquanto palavra pronunciada) funciona tanto para o *bem* quanto para o *mal*. A história de uma mulher, a seguir, contada pelo Bispo Edir Macedo, exemplifica isso:

Ela sentia dores atroztes em toda a extensão da coluna. Mal podia andar, sentar e até mesmo deitar-se [...]. Foi quando ela compareceu a uma Igreja Universal, recebeu a oração e poderosa e instantaneamente foram banidas todas as suas dores [...]. Um dia, resolveu voltar ao seu médico e procurar uma “explicação” para sua cura milagrosa. Quando o médico de sua confiança lhe disse que não acreditava na cura, pois no seu caso era impossível, imediatamente, logo após a “palavra do médico”, começou a sentir pequenas pontadas que foram aumentando até o ponto de sentir tudo de novo, e até mais forte. Ora, por que isto? Qual a razão? O fato é que, assim como pela Palavra de Deus ela recebeu a fé para ser curada, também pela palavra do diabo, usando seu médico, ela recebeu dúvida para voltar a sofrer como antes. É assim que o diabo trabalha. (Macedo, 1989, pp. 19-20)

Interessante perceber que o relato acima enquadra-se na Definição 55 da obra de Rodney Stark, *A Theory of Religion*, onde se lê:

Bem e mal se referem às intenções dos deuses nas suas trocas com os humanos. O *bem* consiste pela virtude de permitir que os humanos se beneficiem com as trocas. O mal consiste na intenção de infligir trocas coercitivas ou decepções aos humanos, levando a perdas por parte deles. (Stark, 2004, p. 16)

São vários pilares que sustentam o discurso e a prática do universo neopentecostal brasileiro. Intuir a divindade e sentir que ela lhe é favorável são patamares fundamentais da Confissão Positiva. O que geralmente aparece para o público em geral é a expressão última e acabada dos grupos neopentecostais, a saber, a *Teologia da Prosperidade ou Confissão Positiva*, no entanto, os pressupostos básicos dessa teologia são *intuição e sentimento*. Por isso é que se pode dizer que há uma redução experiencial que permeia todo universo do neopentecostalismo brasileiro.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AYALA, F. J.; DOBZHANSKY, T. (orgs.). *Estudios sobre la Filosofía de la Biología*. Barcelona: Ariel, 1983.
- CAFFARENA, J. G. (ed.). *Religión*. Madrid: Trotta, 1993.
- DAWKINS, R. *O relojoeiro cego*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- DICTIONARY OF PENTECOSTAL AND CHARISMATIC MOVEMENTS. In: *Supercrentes: O Evangelho Segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os Profetas da Prosperidade*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.
- FERNÁNDEZ, A. G. Schleiermacher: La Autonomia e Immediatez de la Religion. In. CAFFARENA, J. G. (ed.). *Religión*. Madrid: Trotta, 1993, pp. 239-264.
- GARDINER, P. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

MACEDO, E. *O Poder Sobrenatural da Fé*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1989.

MARIANO, R. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. vol. III. São Paulo: Paulus, 1991.

SCHLEIERMACHER, F. *Sobre a Religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.

STARK, R. Trazendo a Teoria de volta. *REVER – Revista de Estudos da Religião* - PUCSP, ano 4, n. 4, 2004, pp.1-26. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_stark.pdf. Acesso em: 1 jun. 2006.

TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Aste, 2004.

ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

Recebido em junho de 2006

Aprovado em dezembro de 2006

RESENHA

O DESENCANTAMENTO DO MUNDO¹

Darli Alves de Souza

Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP
darlinet@gmail.com

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.

Resumo: o texto de Pierucci tem por objetivo seguir incansavelmente a trajetória da construção do conceito Desencantamento do Mundo em Weber. Para tanto, o autor realiza uma vasta e minuciosa busca ao longo de toda a bibliografia de Max Weber, de maneira cronológica, para saber como e quando começou a ser cunhado o conceito, que, para Pierucci, é a produção intelectual weberiana mais importante para o entendimento da modernidade. Ao longo da obra, ele vai apresentando detalhadamente como surgiram as motivações de realizar a empreitada até o resultado final, que, para sua surpresa, abriu a porta para uma nova possível investigação, qual seja, o novo encantamento do mundo.

Palavras-chave: sociologia da religião; religião e sociedade; ética social; Secularização.

Abstract: the text of Pierucci has for objective to follow the path of the construction of the concept tirelessly Disenchantment of the World in Weber. For so much the author accomplishes a vast and meticulous search along the whole bibliography of Max Weber in a chronological way to know as and when it began to the concept to be coined, that is the production intellectual more important of Weber for the understanding of the modernity, for Pierucci. Along the work he is going presenting in full detail as the motivations appeared of accomplishing the taskwork to the final result of which, for his surprise he opened the door for a possible new investigation, which is, the new enchantment of the world.

Keywords: Sociology of the Religion; Religion and Society; Social Ethics; Secularization.

1 Este texto foi escrito como trabalho final no Curso Temático Sociologia da Religião, ministrado pela Profa. Dra. Maria José F. R. Nunes.

Considerações iniciais

O texto de Pierucci tem por objetivo seguir incansavelmente a trajetória da construção do conceito Desencantamento do Mundo em Weber. Para tanto, o autor realiza uma vasta e minuciosa busca ao longo de toda a bibliografia de Max Weber, de maneira cronológica, para saber como e quando começou a ser cunhado o conceito, que, para Pierucci, é a produção intelectual weberiana mais importante para o entendimento da modernidade (p. 8).

Ao longo da obra, o autor vai apresentando detalhadamente como surgiram as motivações de realizar a empreitada até o resultado final, que, para sua surpresa, abriu a porta para uma nova possível investigação, qual seja, o novo encantamento do mundo (p. 221). Desse universo ele passa por citações de especialistas, comentaristas e tradutores da obra de Weber; sempre com sua precisão e honestidade, escreve de maneira muito clara e simples, mas sem perder a profundidade necessária para dar conta de conhecer todos os passos de um conceito.

Para apresentar, de maneira detida, tudo sobre o conceito desencantamento do mundo (*entzauberung der welt*), é discutido primeiro o conceito a partir da relação significante/significado do sintagma. Depois dessa discussão à exaustão, Pierucci apresenta quantas vezes Weber utiliza e em quais escritos estão localizados o sintagma. Ao total, são dezessete passos meticolosamente contados e comentados com maestria.

No início da obra, o autor apresenta como postura equivocada o fato de que, quando se trata do estudo dos escritos de Weber, trata-se estritamente de Sociologia da Religião; com isso, o estudo e a análise ficam empobrecidos para o conhecimento da contribuição weberiana, porque sua reflexão não está circunscrita nesse universo, muito embora a contribuição de sua reflexão nessa área seja inegavelmente necessária. Contudo, não se pode circunscrevê-lo no universo da Sociologia da Religião pelo simples fato de que não existia ainda essa área do conhecimento,

ou melhor, a sociologia ainda estava se consolidando enquanto área do conhecimento. Além disso, “ninguém poderá dizer que é conhecedor da sociologia de Weber se não passar por sua Sociologia da Religião ou freqüentar ao menos seus picos mais altos” (p. 16). Isso significa dizer que a reflexão sobre o desencantamento do mundo não é meramente um estudo sobre religião ou religiões, e sim um estudo, uma análise exaustiva de um conceito de entendimento da sociedade ocidental e de maneira mais específica da modernidade. No entender de Pierucci, é a partir da década de 1970 e 1980 mais especificamente que há um renascimento do interesse pelo estudo de Weber. Portanto, é nesse período frutífero de reflexão sobre a produção weberiana que se buscará boa parte dos insumos que servirão de base para Pierucci. Dos autores que se debruçaram nessa direção são destacados Friedrich H. Tenbruck e, especialmente, Wolfgang Schluchter. Desses dois, principalmente o último, entre outros vários, são colhidas inúmeras reflexões para o objetivo da obra: a gênese e em que obras estão presentes o termo desencantamento do mundo.

O sintagma *desencantamento do mundo* teve sua origem ou pelo menos serviu de inspiração para Weber a partir das reflexões de um filósofo alemão chamado Friedrich Schiller (1750-1805). Essa afirmação é baseada em vários comentadores de Weber. Porém, cabe ressaltar que desencantamento do mundo é algo essencialmente weberiano. Segundo Pierucci, “o termo não foi cunhado pelo próprio Weber, nem adotado *ipsis litteris* de Shiller e sim por ele adaptado a partir de um sintagma similar” (p. 30). O termo cunhado por Schiller seria desencanto do mundo. Portanto, aqui está situada a gênese daquilo que para o autor é uma obsessão: entender o desenvolvimento de um conceito importantíssimo para a compreensão do mundo ocidental dos últimos séculos.

Feita essa pontuação, sobre a origem do conceito que norteia a obra, o autor enfatiza precisamente que o que se pretende com a pesquisa é dizer que Weber faz uso do conceito

desencantamento do mundo de maneira precisa e não complicada (p. 42). Como já foi dito anteriormente, Pierucci identifica, nada mais, nada menos, que dezessete empregos na vasta herança literária weberiana. Para esses empregos, o autor faz uma contabilidade interessante: nove vezes o termo desencantamento é utilizado como desmagificação; quatro vezes como perda de sentido; quatro vezes como desmagificação mais perda de sentido. Nessa travessia exaustiva, é demonstrado que há dois sentidos do sintagma: a) desencantamento do mundo pela religião; b) desencantamento pela ciência.

Segundo Pierucci, a primeira aparição da expressão desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) se dá “em um artigo para a revista *Logos* em setembro de 1913” (p. 62). Esse ensaio fala sobre a sociologia compreensiva que, para Weber, é “a Sociologia como ciência do sentido subjetivo da ação social” (p. 66). Nesse texto, Weber desenvolve vários elementos da Sociologia no contexto alemão no período 1913-14, momento importante do debate metodológico da Sociologia, que, àquela altura, ainda não estava totalmente firmada. Mas é no tocante à religião que o autor quer se ater ao conteúdo do texto, que é o que lhe interessa. Nesse particular, Weber afirma que a Sociologia da Religião se ocupa de duas formas de relação com o sagrado: através da magia e da religião. Para ele, a magia representa o momento anterior da religião, com nítida afinidade eletiva com o estágio “animista” de uma humanidade imersa num mundo cheio de espíritos, nem essencialmente bons, nem essencialmente maus, apenas capazes de influir de maneira favorável ou não na vida humana, habitando de maneira invisível um universo não dual (p. 69). No raciocínio weberiano sobre magia, esta é “a coerção do sagrado, compulsão do divino, conjuração dos espíritos” (p. 70). Por outro lado, Weber irá colocar a religião de maneira desmagificada em contraposição, e dirá “religião é respeito, prece, culto e, sobretudo doutrina. Sendo principalmente doutrina, a religião representa em relação à magia um momento cultural de racionalização [por que não dizer também

desencantamento?] teórica, de intelectualização com nítidas pretensões de controle sobre a vida dos leigos, querendo a constância e a fidelidade à comunidade de culto” (p. 70). Portanto, há uma clara passagem da magia para a religião que é, de certa maneira, pano de fundo para entendimento do desencantamento do mundo. Assim, essa passagem da magia para a religião “corresponde termo a termo à travessia do império do tabu ao domínio do pecado [...] da coerção divina para o serviço divino; da chantagem e do conjuro para a súplica e a oração [...]” (p. 70).

É importante valer-se do que o autor utiliza para resumir sua reflexão sobre a separação entre magia e religião, dizendo que “Weber trata a distinção entre magia e religião de uma perspectiva histórica fortemente travejada por uma visada evolutiva [...] A religiosidade mágica vem desde o princípio, desde tempos imemoriais, literalmente primordiais; a religiosidade ética, por sua vez, ainda não tem três milênios de existência” (p. 87). Com isso se quer dizer que há um processo longo e gradual de transição, ora mais intenso, ora menos, como, por exemplo, a partir da reforma protestante do século XVI. É também importante destacar e entender nesse processo de mudança intrigante que há uma “co-incidência dos processos de desencantamento e intelectualização religiosa” (p. 88). Isso é fundamental para a compreensão do que a escrita weberiana quer dizer com desencantamento do mundo.

Seguindo adiante no percurso de dissecar o mais importante sintagma weberiano, Pierucci destaca três aspectos desses passos, a saber: a relação de complementação entre o desencantamento do mundo e a ascese intramundana do protestantismo ascético; desencantamento do mundo no plano das idéias, ou seja, desencantamento das imagens do mundo; desencantamento como moralização religiosa ou eticização da conduta religiosa.

Para argumentar sobre o primeiro aspecto, ou seja, desencantamento e sua correlação com a ascese intramundana, o autor destaca que esse processo é intra-religioso e que, por isso, busca tirar, através de seus intelectuais, o máximo possível que há na

religião de mágico para a obtenção da graça. Com isso, em contrapartida, eleva-se a uma busca incessante, a um aperfeiçoamento diário, quer de ordem técnica nos negócios, quer na sua conduta de vida cotidiana como ser humano para atingir a graça. Em outras palavras, a religião é algo que se vive no extracotidiano, mas que se complementa no tempo e espaço cotidiano. É algo que não se pode separar.

Em segundo lugar, idéias religiosas são como se vê o mundo, ou seja, as imagens que se tem dele. Nesse sentido, é necessário pontuar o que significam idéias no conceito de Weber: "Idéias são aqueles pontos de vista suprapessoais que articulam os aspectos fundamentais da relação do homem com o mundo. Em sentido amplo, elas são imagens de mundo, mais precisamente, elas devem sua existência à necessidade, e à busca intelectual de uma narrativa coerente do mundo e, como tal, são criadas predominantemente por grupos religiosos, profetas e intelectuais" (p. 92). O importante é que nesse universo das idéias ocorre a mudança da visão mágico-mítica para uma visão racionalizada apoiada na imagem metafísico-religiosa do mundo. De maneira mais prática, a racionalização e a intelectualização que permitem essa maneira de ver o mundo.

Por último, falta pontuar o processo de eticização da religião, que ocorre internamente na mesma. É algo que se dá de dentro para fora, na medida em que gera consequência no agir das pessoas. Aqui há um claro processo de "duas condições, desencantamento do mundo e deslocamento da via de salvação da fuga do mundo contemplativa para a transformação do mundo ascético-ativa" (p. 98). Isso para demonstrar que a postura religiosa muda seu centro e seu foco promovendo nos indivíduos dessa religião desencantada uma ascese intramundana que é igual ao domínio desperto da própria conduta de vida. "O asceta intramundano é um racionalista prático todo dia, não de segunda a sábado, mas de segunda a segunda" (p. 99).

O importante a destacar, para além do que foi dito, é que desencantamento do mundo não é uma perda para a religião,

como se ela estivesse perdendo valor, campo ou qualquer outro elemento. Fora isso, também não é perder religião, no sentido de sentimento religioso, mas, ao contrário, é moralizar a religião. “Um triunfo da racionalização religiosa: em termos tipológicos, a vitória do profeta e do sacerdote sobre o feiticeiro: um ganho em religião moral, moralizada, ou seja, expandida em suas estruturas cognitivas e fortalecida em sua capacidade de vincular por dentro os indivíduos” (p. 120). Fica claro que a religião racionalizada opera uma internalização que antes não ocorria. Essa atitude internalizada gera no fiel um comportamento moral intramundano diferenciado. Isso porque, com uma religião racionalizada, é importante ter no mundo uma atitude condizente com as práticas religiosas. Esse é o conceito clássico de Weber de ascese intramundana.

No campo do significado literal do termo, é importante agregar que para Weber desencantamento do mundo é a desmagificação da busca de salvação. Pierucci apresenta esse elemento como “a outra face do processo de moralização da prática religiosa, um processo histórico-religioso tipicamente ocidental e de sérias conseqüências para o viver humano” (p. 146). Para melhor clarificar é necessário lançar mão da separação entre a racionalização religiosa e a racionalização técnico-científica. Com a expressão “*entzauberung der welt*”, Weber refere-se ao processo de racionalização da religião, o qual tem conseqüências na conduta de vida de modo ético-ascético, isto é, nada mais e nada menos que a religião determinando a conduta de vida racionalizada na prática, ou seja, no cotidiano das pessoas. Por isso que “uma das limitações da ciência mais difíceis de aceitar é justamente essa sua incapacidade de nos salvar, de nos lavar a alma, de nos dizer o sentido da vida num mundo que ela desvela e confirma não tendo em si, objetivamente, sentido algum” (p. 158). Portanto, é a religião que aparelha a realidade intramundana de sentido, principalmente a partir de profecias racionais (p. 179). Com isso, o processo de desencantamento é a saída da magia para a profecia que determina a conduta de vida plena de

sentido, porque é a vontade de Deus, seja ela concreta ou abstrata. O profeta “é um indivíduo encarregado por Deus de exigir a obediência como dever ético” (p. 179).

Considerações finais

Para finalizar, serão propostos alguns tópicos, com a intenção de sintetizar elementos importantes para os quais a obra aponta.

O desencantamento do mundo como eticização religiosa em seu ponto máximo. É possível afirmar que o protestantismo ascético conseguiu aliar uma rejeição religiosa do mundo com uma ascese intramundana regida pela ética protestante amparada no “dever ser”, obedecendo aos desígnios de Deus através de profecia. Isso se traduz em uma vida racional e santificada ao mesmo tempo.

Desencantamento do mundo não é puramente secularização ou racionalização do mundo. Não se pode jamais confundir ou até mesmo associar o desencantamento do mundo com o processo de secularização do mundo. A secularização passa por outros contornos, talvez mais técnicos e científicos. Em outras palavras, a secularização pressupõe um afastamento da religião, fato que não se constata na reflexão incansável de Weber ao cunhar o termo em questão. Vale ressaltar que não é simplesmente um processo de racionalização do mundo, como fica claro ao longo da obra. O elemento religião é fundamental para entender o sintagma. É ela que dá sentido, que norteia o processo de desencantar. É um processo interno da religião, com conseqüência para fora dela, no cotidiano das pessoas.

O protestantismo ascético como processo final do desencantamento do mundo. É importante notar que esse tipo de protestantismo “é a saída da religião, sim, só que ainda religião” (p. 211). Aqui fica claro, mais uma vez, que o desencantamento é religioso e não científico. Não há nada de secularização ou racionalização pura e simples. Não é possível, diante dessa explicação, pensar

em estar desencantado com o mundo ou com as coisas do mundo. Isso não tem nada a ver com desilusão, desalento em relação à vida. Ao invés disso, é desmagificação do mundo através da racionalização da religião. “Este é na escrita de Weber, do início ao fim de seus dias, e a revisão d’ética protestante em 1919-1920 não me deixa mentir, o sentido literal de desencantamento do mundo” (p. 214).

O termo desencantamento do mundo tem dois sentidos. O primeiro deles é o sentido religioso de desencantar o mundo através da religião. O novo modelo religioso determina o *modus vivendi* das pessoas reformulando sua visão e principalmente postura em relação ao mundo. O segundo diz respeito ao fato de que a ciência não consegue dar sentido ao todo do mundo e sim a cada parte de maneira causal, portanto, tira o sentido do mundo como um todo, enveredando em explicações que apresentam causas dos fenômenos que ocorrem. Tanto um sentido quanto outro são apresentados ao longo das obras de Weber de maneira simultânea, intercaladas, permanecendo o mesmo do início ao fim.

Finalizando, não se pode deixar de mencionar a chave de ouro da leitura do texto com relação ao sintagma desencantamento do mundo: o reencantamento do mundo. Este passa, necessariamente, por uma outra esfera cultural da vida, que não é a religiosa e sim erótica, esfera na qual habita uma força irracional que é a força sexual, talvez uma das principais forças necessárias para reencantar o mundo. Hoje se vive uma realidade permeada por burocracias, formalidades, enfim, muita racionalidade. Diante disso, uma reflexão mais cautelosa de Weber dará subsídios para se reencantar o mundo através da força mais irracional do ser humano. Mas o que isso significaria? Significa que aí há uma luta entre duas forças místicas, de um lado a mística supramundana, que transcende este mundo através da rejeição religiosa do mundo em uma conduta de vida ascética que só tem sentido se depositar sua esperança de salvação no outro mundo através de um Deus (Pierucci, 1998, p. 15). Por

outro lado, tem-se a salvação intramundana ou, nas Palavras de Pierucci, “o sexo como salvação neste mundo”, o qual proporciona “uma porta aberta para a salvação neste mundo” (1998, p. 15), uma alternativa de salvação sem ser extramundana. Essa luz que o autor traz sobre salvação intramundana, ou seja, uma outra possibilidade de sair das amarras opressivas das inibições e autonegações do mundo moderno como possibilidade mística de salvação, sem sair deste mundo. Esse ponto final do autor é profundamente instigante para pensar a religião. É óbvio que essa reflexão de Pierucci sobre a obra de Weber subverte muitas posturas religiosas e até mesmo a própria religião. Quando aqui se refere à religião, é importante ressaltar que são aquelas chamadas por Weber de religiões de salvação que, necessariamente, têm como característica o ato transcendente de sair deste mundo depositando sua fé, esperança e principalmente a plenitude da salvação no outro mundo.

Recebido em outubro de 2005

Aprovado em dezembro de 2005

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

ÚLTIMO ANDAR

Cadernos de Pesquisa em Ciências da Religião

1. Os artigos e resenhas deverão ser enviados em disquete ou CD (gravados em Word) acompanhados de duas vias impressas, mais ficha de autorização/ parecer devidamente preenchida e assinada, seguindo as seguintes normas:
2. Os **artigos** e as **resenhas** devem conter:
 - **Título em português:** maiúsculo, negrito, centralizado, fonte 14.
 - **Título em inglês:** maiúsculo, itálico, centralizado, fonte 14.
 - **Nome do(a) autor(a),** filiação institucional ou titulação e e-mail centralizado, em fonte 12 e entrelinhamento 1,5. vNo caso de mais de um autor(a) devem ser separados por linha seguidos da filiação e e-mail. Exemplo:

Joana de Campos
Mestre em Ciências da Religião – PUCSP
e-mail

- **Resumo:** em português e inglês (**abstract**), com no máximo 10 linhas cada, em fonte 12 e entrelinhamento simples, acompanhados de **4 palavras-chave/keywords**.
- **Corpo do texto:** Times New Roman, fonte 12, papel A4, alinhamento justificado e entrelinhamento 1,5.
- **Referências:** devem conter apenas o que foi mencionado no corpo do trabalho e serão dispostas como segue:

Livro:

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem:* introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Capítulo de livro:

CLAYTON, P. A Neurociência, a pessoa humana e Deus. In: PETERS, T.; BENNET, G. (Orgs.). *Construindo Pontes entre a Ciência e a Religião*. São Paulo: Edições Loyola: Editora UNESP, 2003. pp. 145-160.

Artigo de periódico:

TEIXEIRA, F. L. C. As religiões são marcadas por ambigüidades. *Último Andar: Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião*, São Paulo, v. 4, n. 4, pp. 9-17, 2001.

Internet:

CALVANI, C. E. A Recepção do pensamento de Tillich no Brasil. In: *Correlatio: Revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich da UMESP*. São Bernardo do Campo, n. 10, nov. 2006. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/ppc/correlatio>>. Acesso em: 10 jan 2007.

3. As citações devem seguir o sistema autor-data (ABNT) e entre aspas. Exemplo: (Eliade, 1992, p. 24). As citações que ultrapassarem 4 linhas deverão vir destacadas, fonte 11, entrelinhamento simples, sem aspas.
4. Notas de rodapé somente explicativas, em fonte 10, entrelinhamento simples, seguidas, ou não, de indicação da fonte no sistema autor-data.
5. Palavras destacadas no corpo do texto em itálico, assim como, para citações de obras e palavras estrangeiras. Aspas reservadas somente para sentido pejorativo e irônico.
6. Os textos deverão ser enviados para:

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião
Campus Monte Alegre - Edifício Bandeira de Mello
Rua Ministro Godói, 969 – 4º Andar – Sala 4 E 09
CEP 05015-901 – Perdizes – São Paulo – SP
Fone/fax: (11) 3670-8529
E-mail: procrresp@pucsp.br / ultimoandar@pucsp.br

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

