

ÚLTIMO ANDAR



ÚLTIMO ANDAR

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

n. 16 – 2007

Último Andar, São Paulo, (16), 1-196, jun., 2007

educ
São Paulo
2007

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

João Edênio Reis Valle e Frank Usarski (*vice*)

Último Andar – Cadernos de Pesquisa

Editores Científicos

Afonso Maria Ligório Soares e Silas Guerriero

Comitê Editorial

Clarissa De Franco, Emmanuel Gonçalves Guimarães Lisboa, Marina Silveira Lopes e Paulo César Giordano Nogueira

Conselho Editorial

Ênio José da Costa Brito	PUC-SP
Fernando T. Londoño	PUC-SP
Franklin Leopoldo e Silva	USP
José J. Queiroz	PUC-SP
Karen H. Kepler Wondracek	EST- São Leopoldo-RS
Lauri Emílio Wirth	UMESP
Marcio Alexandre Couto	Escola de Teologia Dominicana
Maria José F. Rosado Nunes	PUC-SP
Tereza Pompéia Cavalcanti	PUC-RJ
William Stoeger	University of Arizona

Pareceristas deste número

Denise Ramos	PUC-SP
Ênio José da Costa Brito	PUC-SP
Maria José F. Rosado Nunes	PUC-SP
Pedro Lima Vasconcellos	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 / Pídesse cambio / Bitte um autansch

Redação: *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
Tel/Fax: 3670-8529 – E-mail: procrresp@pucsp.br

Educ – Editora da PUC-SP

Direção

Miguel Wady Chaia

Coordenação Editorial

Sonia Montone

Editoração Eletrônica

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

Seja bem-vindo, leitor, a mais uma edição da revista *Último Andar*. Esse número conta com uma belíssima resenha de Paulo Nogueira sobre o livro *Autobiografia de um iogue*, de Paramahansa Yogananda, que traz elementos da história de vida de um homem nascido em fins do século XIX, que se apoiou na yoga como representante da profundidade de sua busca espiritual e filosófica. Estabelecendo uma ponte entre os universos religiosos e culturais do ocidente e oriente, Yogananda relata suas experiências de modo intenso e como afirma Paulo: “a atitude de Yogananda, em muitos momentos, se equipara à atitude de um cientista da religião, o que confere à sua *Autobiografia* uma rica fonte de pesquisa àqueles que se interessam pelo fenômeno religioso”.

A entrevista deste número visita a originalidade do importante cientista da religião brasileiro, referência em cultura e religiosidade de origem africana: Reginaldo Prandi. Trazendo elementos de sua própria trajetória pessoal e profissional, Prandi ressalta a importância de estudar as religiões afro no campo da educação, afirmando que muitos de seus livros já foram adotados em escolas e incluídos em programas governamentais. O cientista aborda elementos específicos da religiosidade afro, como o conceito de Exu, algumas diferenças entre Umbanda e Candomblé e entre os mitos e práticas africanas e as ressignificações que a história deu conta de atualizar aqui no Brasil. Finaliza, apontando as tendências que vislumbra para o cenário das Ciências da Religião no Brasil. Imperdível!

Os seis artigos desta edição referem-se, como sempre, a temas variados. Emerson Melo, da área de Geografia da Religião (PUC/SP), em seu artigo: *Dos terreiros de Candomblé à natureza afro-religiosa*, procura elucidar as relações que a religiosidade afro estabelece com o meio natural em que atua. Os orixás seriam compreendidos como forças presentes na natureza, e embora sua forma seja sobrenatural, sua manifestação ocorre em lugares geograficamente atrelados a valores e representações simbólicas. Sua própria simbologia está, quase sempre, ligada à natureza, como por exemplo: Xangô e as tempestades, Oxum e as águas de cachoeira.

Em *Reflexões sobre o processo de individuação de Jó*, Reginaldo de Abreu Araujo da Silva parte de referenciais da Psicologia Junguiana, procurando verificar, através de passagens bíblicas, o processo de conscientização de Jó acerca de sua responsabilidade em torno de seu sofrimento. Inicialmente, Jó reconhece-se apenas como inocente e sofredor, e à medida em que vai assumindo sua sombra, o personagem percebe quão identificado com o papel de vítima estava e, através de muita humildade e dor, vai fortalecendo o si-mesmo, também chamado de self, a parte integradora da psique e vivenciando as etapas do processo de individuação.

Fabio Py Murta de Almeida também disserta sobre passagens bíblicas em *A resposta: uma aproximação exegética do início de Zacarias*. Reconstruindo o mosaico dessas passagens, o autor mostra como ocorriam as discussões legais no interior do Templo de Jerusalém, e apresenta as diversas religiosidades que impregnavam Judá e que tanto preocupavam os sacerdotes judeus.

A análise exegética dá lugar a outro tipo de literatura em Resistência para viver: as estratégias da condição humana a partir de *Vidas Secas*, em seus horizontes de transcendência, de Hermide Menquine Braga. Elementos como a peculiaridade das metáforas e símbolos utilizados na comunicação entre os membros da família dos personagens Fabiano e Sinhá Vitória são analisados do ponto de vista da linguagem e comunicação

humanas, identificando nestas, o papel do transcendente e da mística, traduzindo a resistência de vida de um povo que enfrenta diversas restrições sociais.

Teresinha Matos traz em *Caseiras pentecostais: mulheres felizes* o discurso de mulheres residentes na cidade de Vargem Grande Paulista, analisando o trânsito religioso destas da Igreja Católica para o Pentecostalismo. Seus relatos afirmam que passaram a ser “mulheres felizes” a partir da adesão à religião pentecostal, e que não mais enfrentam uma série de problemas que antes, quando católicas, as rondavam.

Finalizando este número, Cristiane Moreira Cobra, da UNITAU, utiliza os referenciais da teoria da escolha racional, de Rodney Stark, a fim de analisar o templo Hare Krishna de Nova Gokula, em Pindamonhagaba, interior de São Paulo. Seu artigo: *Nova Gokula: uma escolha racional para os devotos de Krishna no Brasil* coloca Nova Gokula como um grupo religioso fechado, e sua filosofia espiritual Hare Krishna como uma seita religiosa, afirmando que a relação de custo-benefício da escolha da adesão ao grupo não se mostra compensadora, sob os parâmetros da teoria de Stark.

Agradecemos a você por essa visita e desejamos uma ótima leitura.

Comitê Editorial

SUMÁRIO

Entrevista / Interview

REGINALDO PRANDI

– 13 –

Artigos / Articles

NOVA GOKULA: UMA ESCOLHA RACIONAL
PARA OS DEVOTOS DE KRISHNA NO BRASIL

*Nova Gokula: a rational choice
for Krishna's Worshipers in Brazil*

Cristiane Moreira Cobra

– 35 –

DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ
À NATUREZA AFRO-RELIGIOSA

From grounds of Candomble to Nature

Emerson Melo

– 55 –

A RESPOSTA: UMA APROXIMAÇÃO
EXEGÉTICA DO INÍCIO DE ZACARIAS

The answer: an exegetical approach to Zachary's beginning

Fabio Py Murta de Almeida

– 71 –

RESISTÊNCIA PARA VIVER : AS ESTRATÉGIAS
DA CONDIÇÃO HUMANA A PARTIR DE VIDAS SECAS,
EM SEUS HORIZONTES DE TRANSCENDÊNCIA
*Resistance for living: human condition strategies from Vidas Secas,
on its transcendental horizons*
Hermide Menquini Braga
– 99 –

REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO DE JÓ
Thoughts on the process of Job's individuation
Reginaldo de Abreu Araujo da Silva
– 115 –

CASEIRAS PENTECOSTAIS: MULHERES FELIZES
Pentecostais Housekeepers: Happy Women
Teresinha Matos
– 129 –

Resenha / Review

AUTOBIOGRAFIA DE UM IOGUE
A Yogi's Autobiography
Paulo César Giordano Nogueira
– 185 –

Normas para publicação
– 193 –

ENTREVISTA

REGINALDO PRANDI

Como foi seu primeiro contato com as religiões de origem africana? Por que optou por este campo de estudo? Tem algo em sua história de vida que te remeteu a esta área?

Em 1968 foi decretado no Brasil o AI-5, e logo depois muitos professores da USP e de outras universidades foram aposentados, afastados da universidade pelo regime militar. Alguns, que preferiram permanecer no país, se juntaram e formaram um centro de pesquisa desligado da universidade. Esse centro de pesquisa, criado em São Paulo no início dos anos 1970, tornou-se uma espécie de centro de resistência das ciências sociais, e foi batizado de CEBRAP - Centro Brasileiro de Análise e Planejamento.

Entre os fundadores estavam Fernando Henrique Cardoso, Elza Berquó, Paul Singer, entre outros aposentados pelo AI-5, e mais Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Juarez Brandão Lopes, Francisco Weffort e outros que continuavam na universidade.

Antes das aposentadorias compulsória e da formação do CEBRAP, eu trabalhava, como estudante estagiário, num projeto que era realizado no Centro de Dinâmica Populacional da Faculdade de Saúde Pública da USP. Com a expansão da USP dos dirigentes do projeto, ele foi deslocado para o CEBRAP recém-criado. Eu fui junto, com os professores e o projeto. Fui trabalhar inicialmente na mesma pesquisa com o pessoal de demografia, mas logo me juntei – já formado em ciências sociais – também ao grupo de Cândido Procópio, que fundou no CEBRAP um departamento de sociologia da religião.

O objetivo básico do CEBRAP era realizar estudos sobre desenvolvimento econômico e social. Na época, esse era um interesse básico da sociologia: estudar o desenvolvimento, que

fatores favoreciam ou dificultavam o desenvolvimento. Nossa tarefa era pesquisar se a cultura e a religião ajudavam ou atrapalhavam no desenvolvimento econômico e social. A equipe liderada por Cândido Procópio tinha como meta estudar essa questão. Com isso eu participei do primeiro projeto de Cândido Procópio. Trabalhei anos com Procópio Camargo, Beatriz Muniz de Souza, Melanie Berezowski e outros que se juntaram logo ao grupo original, como Antônio Flávio Pierucci e Arthur Shaker Eide. Também trabalhava com projetos que não incluíam religião, como aquele sobre desemprego e marginalidade, de onde saiu minha tese de doutorado em sociologia, publicada em 1978 com o títulos de *O trabalhador por conta própria sob o capital*.

O primeiro projeto sobre religião resultou num livro intitulado *Católicos, protestantes, espíritas*, publicado no começo da década de 1970. Fiquei responsável pela terceira parte do livro, que tratava dos kardecistas e umbandistas.

E, então, comecei a estudar as religiões como minha primeira atribuição profissional. Em 1971, recém-formado, comecei como pesquisador contratado, tanto que minha dissertação de mestrado na USP, em 1974, foi um estudo sobre as mudanças nas mensagens católicas, intitulado *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*.

Tinha algum recorte social? Esse projeto estava preocupado com a sociedade em geral ou com os segmentos populares?

Existiam muitos projetos em andamento, por exemplo, sobre sindicalismo, classe operária, nos quais trabalhavam Fernando Henrique, Juarez Brandão Lopes, Lúcio Kovarick e, mais tarde, Leôncio Martins Rodrigues e Francisco Weffort, que enfocavam, especificamente, a questão das classes sociais.

No caso das religiões, tratávamos da sociedade em geral, vendo em particular alguns movimentos que eram movimentos típicos de classe. Por exemplo, alguns anos depois, quando

surgiu a Teologia da Libertação e as comunidades eclesiais de base, estávamos trabalhando com as periferias, com populações mais pobres, classes trabalhadoras.

Seu livro mais recente: “Morte nos búzios” é um romance... O senhor pode falar um pouco sobre ele?

No final de 2000 eu publiquei um livro que já não era um livro de sociologia, ao contrário, de todos os outros anteriores que publiquei, esse era sobre mitologia: *Mitologia dos orixás*.

Como tenho muitos anos de pesquisa, possuo um material vasto guardado. Então, fui juntando muita coisa sobre mito e publiquei esse livro. A partir dele fiz uma série de outras publicações sobre o tema mitologia afro-brasileira, até então muito escassa no Brasil. Essas publicações foram destinadas ao público infanto-juvenil, produzindo um tipo de material sobre cultura afro-brasileira, mais particularmente sobre mito. Isso me proporcionou o contato com um outro tipo de linguagem e um outro tipo de público.

Depois de ter feito quatro livros infanto-juvenis tendo como tema a mitologia africana e afro-brasileira, decidi fazer um livro sobre lendas paulistas interioranas.

Minha querida assombração, também pela Companhia das Letras, é um livro sobre histórias de assombração de tradição caipira. Para as histórias não ficarem soltas, escrevi uma ficção e para juntar uma história com a outra criei uma família paulista, com quatro crianças. Essa família vai passar uma semana numa fazenda no interior, e as crianças ouvem todas as noites histórias de assombração contadas pela dona da fazenda. Depois de alguns dias essas histórias começam a interagir com os personagens da ficção, surgindo uma espécie de pequeno romance. Assim, me iniciei na ficção.

Meus livros sobre cultura afro-brasileira têm sido adotados por muitas escolas e incluídos em programas governamentais de compra de livro para escolas. Por exemplo, *Mitologia*,

que já havia sido comprado para as bibliotecas, agora também foi, no Estado de São Paulo, destinado para os professores responsáveis por salas de leitura. O livro não é voltado à escola, é para o professor levar para a casa e tomar um contato maior com o tema.

Toda vez que eu ia a uma escola para conversar sobre *Minha querida assombração*, os alunos sempre pediam uma continuação da história. Interrogavam-me sobre quando sairia o número dois. Assim, escrevi o número dois: *Morte nos búzios*, mas que é uma coisa muito diferente do *Minha querida*. Aconteceu que fui me envolvendo com a história e decidi colocar as quatro crianças, que são os personagens de história *Minha querida assombração* vinte anos depois. Eles são adultos, profissionais encaminhados na vida. Como eu gosto muito de trama policial, recheei a história com alguns homicídios, mistério, e um delegado ardiloso para resolver os crimes. E, assim é *Morte nos búzios* acabou virando um romance policial. Claro, que é um trabalho do gênero literário sem nenhum compromisso com minha produção acadêmica. Tem como pano de fundo os mistérios do candomblé, a rivalidade entre as religiões pentecostais e as afro-brasileiras, Remete o tempo todo ao preconceito contra as religiões negras e ao conflito que existe a partir da intolerância religiosa. Tudo isso vai aparecer como elemento a ser decifrado pelo delegado de polícia.

Como o senhor vê a relação entre o mito africano original e as religiões afro-brasileiras do modo como se apresentam hoje?

As religiões afro-brasileiras são recriações nos Brasil dos velhos dos rituais e crenças africanas. A religião brasileira é diferente da religião africana, mesmo porque na África havia uma sociedade em que religião não era uma esfera indiferente. A religião era misturada com todo o cotidiano, ela estava presente em todos os momentos da vida. Assim, como as demais instituições. Não era religião de uma sociedade moderna.

Aqui não. Aqui se trata de uma sociedade de corte moderno, onde cada instituição é uma esfera independente da cultura, autônoma. Tem-se, portanto um outro tipo de instituição.

Depois, a religião na África estava ligada às estruturas familiares, porque a religião é uma religião de antepassados. No Brasil a família africana nunca se reproduziu, porque o escravo era tirado de sua família e jogado numa outra estrutura familiar. Tivemos a recriação de uma religião que estava descolada da família. Aliás, mais que isso, na África, cada cidade, cada aldeia cultuava suas divindades e praticava seus próprios cultos locais. No Brasil os diferentes cultos e divindades locais de origem africana foram agregados, formando uma espécie de religião única. Por exemplo, na religião dos iorubás, cada templo era dedicado a uma divindade ou pelo menos a divindades aparentadas. Em território brasileiro, elas estavam todas reunidas num único espaço, o terreiro. Um terreiro, hoje, celebra todas as divindades. Mudou completamente a geografia, a sociedade e a cultura, logo, a religião é outra, muitas adaptações foram necessárias. Então, se você for procurar o candomblé na África, não vai achar, mas vai encontrar uma religião de orixás individuais. Há muitos pontos em comum, mas, como inúmeras diferenças também.

A mesma coisa acontece em Cuba, no Haiti, em Trinidad Tobago, onde as religiões africanas de orixás foram reconstituídas. Entre a santeira cubana e o candomblé há muitos pontos em comuns, mas com diferenças grandes. Sobretudo, porque, lá a colonização foi espanhola e aqui, portuguesa. A forma como a coroa portuguesa e a coroa espanhola trataram os africanos, sua cultura e sua religião, foi muito diferente. No Brasil existe o terreiro, onde a religião se realiza como culto; em Cuba não existe terreiro para a prática da santeira. A religião é muito mais individualizada do que aqui. O que temos, em nosso país é o produto de uma transferência cultural com profundas adaptações.

Professor, nessas adaptações existe a criação de um novo orixá ou só houve a adaptação de orixás que vieram da África?

Vieram somente aqueles que foram trazidos pelos escravos. Chegando aqui, foram se diversificando. Há casos em que um mesmo orixá africano se divide em vários.

Orixá é como as divindades antigas da Grécia e de Roma, eles têm diferentes qualidades e as invocações. Um Deus pode ser invocado na sua figura de menino, num jovem guerreiro, num velho, como acontece também no catolicismo com Jesus Cristo, onde se cultua o Redentor, o Crucificado, o Jesus Menino etc.. A mesma coisa acontece com Nossa Senhora, há milhares de imagens que dizem respeito a algum aspecto a sua vida biográfica ou dizem respeito a algum local de culto. Em relação aos orixás, algumas dessas especificações, variantes podem ter dado origem a um orixá. Logum Edé, por exemplo, que na África era uma parte do culto do Oxum, aqui foi desmembrado e, temos dois orixás completamente independentes: Oxum, que é orixá da riqueza, da fartura, da beleza e da fertilidade, e Logum Edé, que é meio orixá da riqueza, de água doce, mas também das matas e é considerado o filho de Oxum ligado à caça.

Às vezes acontece o contrário. Orixás que são distintos na África aqui se juntam num só. É o caso, por exemplo, de Oxalufã que aqui é considerado é Oxalá Velho, e Oxaguiã, que no Brasil se cultua como Oxalá Jovem e Tutuã. Na África são cultuados como deuses distintos, e aqui são cultuados sob o mesmo nome: Oxalá.

Hoje, como existe muita pesquisa, muito interesse pela África e pela etnografia, vários terreiros voltam a avaliar esta questão e reconsideram esses Oxalá como deuses diferentes. Mas a maioria dos terreiros vai considerá-los como um só. Isso tudo, evidentemente, vai depender de condições sociais e culturais e do contexto em que o culto foi recriado.

Um processo semelhante parece ter ocorrido com os Exus na Umbanda. Por que existe esta variação de Exus na Umbanda?

A umbanda é uma história bem diferente. Porque a umbanda é resultado do encontro do candomblé de origem africana, com o Kardecismo, de origem francesa, que adotou uma ideologia muito calçada em valores cristãos. Embora não seja uma religião cristã, seu quadro ético é calcado no cristianismo e muito sincretizado. Um sincretismo mais profundo do que aquilo que acontece no candomblé, muito mais de forma do que de conteúdo. A umbanda considera Exu como um diabo, influência católica; este diabo passa a ter muitas variações. Vão estar muito mais próximas ao diabo, digamos do mal, figuras que quando vivas tiveram um comportamento marginal: prostitutas, ladrões, bandidos. Muitas dessas figuras depois que morrem passam por um processo, digamos, de evolução espiritual e são incorporadas ao panteão umbandista.

Os umbandistas consideram que existem dois pólos opostos, de um lado o bem, do outro, o mal, sempre em luta entre si. No candomblé não existe isso, na concepção africana não existe bem e mal como pólos opostos; na concepção africana tudo é bom e mau ao mesmo tempo. Não existe nada nem ninguém inteiramente bom ou inteiramente mau. O bem e o mal são constitutivos de todas as pessoas, todos os objetos, todos os processos, todas as instituições.

Então estes vários Exus, Seu Zé Pelintra, Seu Caveira, são faces de um mesmo diabo?

Não, são variações, digamos, de um conceito ligado ao diabo católico. Não é exatamente o diabo. São figuras que viveram. São espíritos. São espíritos que tiveram um comportamento que os aproximou em outra vida mais do diabo do que de Deus. Depois evidentemente quando passaram por um processo de regeneração moral, que faz parte da concepção

da umbanda mas não do candomblé, eles podem trabalhar e ajudar as pessoas, mas eles sempre vão se mostrar da forma que viveram na terra.

No candomblé os orixás são elementos, forças da natureza ou são antepassados muito antigos. Existiram nos primórdios dos tempos. Na umbanda, uma pessoa que viveu há cinquenta anos pode ser cultuada como um espírito, seja uma pombagira, um caboclo, um boiadeiro. A umbanda é uma religião de espíritos que também homenageiam os orixás, mas os espíritos, os guias, são mais importantes no cotidiano da religião.

Além de toda a confluência entre africanos e brasileiros, por conta da escravidão, que outros elementos a sociedade brasileira apresenta que podem ter facilitado a assimilação de conteúdos e crenças africanas?

Embora essas religiões sejam de origem negra, os conteúdos ideológicos, os rituais e os conteúdos que se encontram, no tambor-de-mina, no catimbó, no batuque, não são unicamente originários da África. São muitos dependentes de outras fontes. Essas fontes principais são o catolicismo e as religiões indígenas. As religiões indígenas vão ter uma influência grande, por exemplo, nos candomblés de caboclo e anos depois na umbanda. Por exemplo, a adoção da fumaça como um elemento ritual importante, e depois como terapia, é uma herança do xamanismo. Isso vai diretamente da cultura indígena para as religiões afro-brasileiras, passando por aqueles processos que os antropólogos chamam de ressimbolizações e ressignificações.

Muita coisa vem do catolicismo, evidentemente. Quando se vê o Brasil como um todo, aparecem características muito interessantes. Por exemplo, o brasileiro gosta muito de transe. Até religiões que são oficialmente contra a prática do transe, há certos momentos em que se utilizam dele. Nós temos uma primeira onda pentecostal que impôs os transe do Espírito Santo. Transe que se manifesta de várias maneiras, como por exemplo, através do dom das línguas. Parecia que o catolicismo

estava imune a essa prática. Mas, isso foi contradito quando chegou o movimento de Renovação Carismática; a mesma prática pentecostal de transe passou a ser usual nos grupos de oração católicos.

As idéias de reencarnação, de as vidas passadas, por exemplo, nada têm a ver com a doutrina católica, que as nega. Mas, o brasileiro tem uma certa atração por essas idéias e, religiões que contemplam a reencarnação passam a ser fontes deste imaginário. Então as religiões africanas, que são religiões que acreditavam, desde a África, que tudo na vida presente é mera repetição de vidas anteriores, vão compor esse espaço do imaginário brasileiro, influenciando e se deixando influenciar por outras religiões. Por isso se diz que essas religiões são afro-brasileiras, e não religiões africanas. São muito diferentes do que havia na África, não só em termos de rito, mas de doutrina, de visão de mundo.

O transe é visto de maneira bem diferente em cada religião. Em algumas o transe vai ressaltar a identidade da pessoa, em outras vai apagar, em outras dá origem a uma identidade mítica. Há religiões em que o transe permite a pessoa se transformar em veículo para a manifestação dos espíritos sem que ela perca, no entanto, a sua identidade - porque ela não perde a consciência. Há religiões em que o transe faz com que se torne mais aguda a consciência. Cada religião tem uma compreensão diferente ao transe.

Nilce Davance, uma ex-aluna minha, fez sua dissertação de mestrado sobre o que as pessoas pensam do transe. A idéia básica era saber o que o brasileiro pensa do transe. Trata-se de um universo muito diversificado. Para se ter uma idéia, no tambor-de-mina se diz que a pessoa em transe ritual está atuada, no candomblé que está virada, na umbanda que ela está tomada.

Vale a pena lembrar que uma coisa que diferencia muito a religião africana das religiões afro-brasileiras é que na África a religião está muito ligada à comunidade. A religião leva em

conta, antes de tudo, o coletivo; está ligada ao grupo, à família; todo ritual, toda concepção religiosa leva em conta o coletivo. Sobretudo, porque a família é grande, extensa, comportando várias gerações. Toda religião se pauta, o tempo todo, pela comunidade, pelos laços coletivos. No Brasil as religiões afro-brasileiras tendem a enfatizar exatamente o contrário, e tendem para a individualidade. São religiões que tem um lugar importante na vida moderna especialmente pela afirmação do indivíduo e não do grupo.

A própria concepção de alma é diferente. No candomblé, você tem três almas: uma alma é o orixá, outra alma é o antepassado e a outra alma é o seu ori, sua cabeça. Então, a pessoa tem uma relação com a natureza através do orixá, com a comunidade através do antepassado e uma relação com ela mesma, com sua individualidade. No culto de uma pessoa que segue o candomblé, ela é obrigada a prestar culto a essas três almas: primeiro sua própria cabeça, o ori, que é considerado sagrado. Depois tem que cultuar ao antepassado, do qual é uma reencarnação, culto que no Brasil é mais fraco, exatamente, porque as tradições familiares tiveram maior dificuldade de sobreviver à escravidão. E, finalmente, o orixá que é essa ligação com a natureza. Esse orixá, não é qualquer orixá, é o orixá da pessoa. Acredita-se que cada pessoa vem de um orixá diferente. Logo, tem o filho de Xangô, o filho de Iansã, o filho de Iemanjá e assim por diante. Mas, o orixá que a pessoa cultua é um orixá pessoal, uma uma parte de sua própria alma.

No candomblé o culto que a pessoa faz ao longo dos anos é um culto primeiro à sua pessoa, portanto à sua cabeça, à sua personalidade, ao seu próprio destino. Depois é o culto do seu orixá individual. Há uma ênfase muito grande na individualidade, na pessoa, independentemente da comunidade, então, isso faz com que essa religião seja muito adequada à sociedade em que a gente vive, em que o individualismo é bastante exacerbado.

Para o público leigo, existe uma forte marca de “vingança” e “magia negra” nas religiões afro-brasileiras. Fale um pouco sobre estes elementos ligados ao mal, ao trabalho de vodu... Eles têm grande presença em terreiros, ou isto não passa de um mito criado em torno destas religiões?

É mais que mito, é preconceito. É parte do preconceito racial. As religiões afro-brasileiras, embora hoje em dia sejam praticadas por muitos brancos, têm, evidentemente, origem na África, a origem é negra. No Brasil tudo que é negro é marginalizado. Basta ver o mundo do trabalho, por exemplo, onde os negros recebem a metade do que um trabalhador branco recebe, fazendo o mesmo trabalho. Basta ver as mulheres negras que recebem um quarto do que recebe um homem branco fazendo o mesmo trabalho. É um processo de marginalização que vem desde a escravidão e considera o negro como inferior. É pago como se fosse um trabalhador de qualidade inferior, acredita-se que mereça um salário menor. Se isso acontece até no mundo do trabalho, na vida objetiva da economia, imagine o que se passa num mundo cheio de simbolismo, como o mundo da cultura e da religião. Tudo que é ruim é atribuído ao negro e à sua religião.

Atualmente observa-se uma prática que está se tornando comum no Brasil, sobretudo nos jornais e na televisão, de chamar as coisas ruins de vodu. Isso é uma nova expressão preconceituosa. Porque na verdade os voduns, ou voduns, são os deuses dos povos africanos denominados fons, que no Brasil são chamados de jejes. Há vários tipos de candomblés de orixás, como o queto, o alaqueto, o ijexá etc., que vêm das religiões dos povos iorubás. No entanto, existem outras religiões afro-brasileiras não cultuam os orixás, mas sim os voduns. São os candomblés jeje-mahim, da Bahia, e também o tambor-de-mina, originário do Maranhão. E, depois há uma terceira categoria que são os candomblés de inquices. Os inquices são divindades de

outros povos, dos bantos, da região meridional da África. No Brasil são chamados candomblé angola, candomblés Congo, Moçambique.

Na realidade, não há um só candomblé e sim vários, muitos, pois, tivemos escravos provenientes de diversas regiões da África, com diferentes culturas e divindades próprias. E essa diversidade se produziu também em Cuba, no Haiti e outros países americanos da diáspora negra.

No Brasil prevaleceu o culto ao orixá, que é mais conhecido, mas no Haiti (assim como no Maranhão) o vodum é mais presente na cultura popular. Na nossa sociedade racista existe uma idéia de vodu associada à prática do envultamento, de transmitir o mal através de figuras, aquilo de espetar bonequinhos. Mas essa magia é de origem européia e o vodu como magia negra é uma construção hollywoodiana, coisa de cinema americano, uma visão cinematográfica do Haiti. Assim, como nós, através da expressão macumba, vemos o candomblé como a prática da magia negra. Entretanto tudo isso não passa de uma maneira preconceituosa profundamente arraigada, pois tudo que se faz num terreiro é cultuar os deuses, o resto nada mais é por conta do nosso imaginário. Infelizmente, recentemente se pegou no Brasil o costume de usar o termo vodu para designar o mal. Justo agora que, aos poucos, vamos deixando de usar o termo macumba para significar a prática do mal.

Em “Segredos guardados”, o senhor comenta sobre o processo de “humanização” de Exu e os desvios interpretativos que ocorreram acerca de sua figura no Brasil. Hoje, até mesmo as neopentecostais brasileiras se apropriam de um imaginário “demonizado” em torno de Exu. A sociedade brasileira precisava de um novo demônio? O diabo cristão tornou-se uma imagem distante e sem poder na nossa cultura?

Na verdade o diabo cristão é muito menos importante para os católicos do que para os evangélicos.

Antes de qualquer coisa, é possível constatar que essas correntes novas de evangelismo, sobretudo neopentecostais, acredita que tudo de ruim, todo o mal que acontece não é culpa das pessoas que praticam essas ações, mas culpa do diabo. O diabo é que fica o tempo todo tentando as pessoas para que pratiquem más ações. Assim, ninguém é culpado de nada. Diz-se que essas novas religiões são religiões da não culpa. Porque a culpa não é sua, a culpa é do diabo. Logo, o que a pessoa tem que fazer é se precaver do diabo.

O que tem de novo nessas religiões é que eles falam no diabo o tempo inteiro. O diabo deles não é um diabo distante, genérico, inalcançável como o diabo católico. Para o católico o diabo está no inferno. O diabo não fica ao nosso lado, no nosso meio, ocupando o nosso espaço.

Para o crente, dessas novas linhas, o diabo é uma figura muito próxima, o tempo todo. E, para que essa proximidade ao diabo se tornasse mais palpável, ele acabou ganhando uma identidade que para o brasileiro é muito imediata; aquela coisa próxima que todo mundo conhece, as entidades afro-brasileiras, porque afinal, todo mundo sabe quem é Exu, sabe quem é Omu-lu. A maioria teve uma experiência na umbanda, no candomblé, e se não teve conhece alguma pessoa que já teve. O diabo não é uma coisa que está lá, mas é algo que está aí. Eles passaram a identificar várias entidades, não só o Exu, como o diabo.

O Sr. pode dizer porque tanta gente vai para este culto, o que isso tem a ver com a alma do brasileiro? Brasileiro gosta de diabo? Vai para se livrar da culpa? Porque as pessoas estão procurando os evangélicos neopentecostais?

A resposta não é simples, implica em várias considerações, sob muitos ângulos. Mas, sob este ponto de vista da culpa, sem dúvida é interessante, porque essa forma em que o diabo é quem faz, que tenta,

permite desculpabilizar o indivíduo dos comportamentos tidos como indesejáveis e responsabilizar uma outra instância, numa outra esfera que é combatida genericamente por todos.

No catolicismo o diabo tem uma presença muito pequena, no imaginário, no catecismo, na prática religiosa cotidiana. O diabo como uma coisa mais presente é algo evangélico. Isso é uma estratégia de lidar com as coisas ruins do mundo. Tudo que é ruim - a fome, o desemprego, uma briga em família, o vício, a droga, o sexo mal conduzido, a doença - se você vê tudo isso como coisas do mal, e você que diz que isso tudo pode ser combatido através do diabo, fica mais fácil lidar com este mundo. É simplificação muito grande do mundo, porque se tudo que é ruim vem do diabo, é só combater o diabo e tudo se resolve. Resolve todos os problemas, isso facilita. Não precisa de uma grande teologia para enfrentar o mundo. E ao lado disso constrói-se a idéia Deus que é muito favorável a todos, que dá muita fartura, que em troca de pouca atenção é capaz de prestar grandes favores. É claro que esta religião é bastante boa porque fica fácil combater o que é ruim na vida e sempre resta esperança. Tanto é que essa religião vai inverter o sentido de relação com Deus. Antes os fiéis são os que amavam a Deus e os fiéis deviam ser os homens e hoje diz que Deus é fiel; você inverte, completamente, você põe Deus a serviço do homem, para que ele alcance seus pequenos sonhos, conquiste seus pequenos prazeres e que constitua uma vida mais confortável, e o que é ruim você vai vencer combatendo ao diabo.

Esse diabo tem que estar muito próximo, o diabo pentecostal você vê, você pode tocar. Uma pessoa em transe é uma pessoa que tem o diabo no corpo, você bate nela, você pode xingar o diabo, você transforma o diabo numa coisa muito próxima, muito fácil. O mundo fica simplificado e esta estratégia de simplificação do mundo é boa para conseguir seguidores.

No Congresso da ALER, o senhor afirmou, baseados nos dados do último censo, que as religiões afro-brasileiras estão perdendo espaço para as neopentecostais. Como o senhor se posiciona perante este cenário? Uma vez que o mito (mesmo reformado) e as práticas se mantêm (ainda que baseadas na relação de clientela e não de fidelidade), poderia haver o fim de uma religião? Ou sempre, o que existe, são novas configurações, mantendo-se uma matriz?

Impossível prever o que vai acontecer, porque todas as previsões feitas a respeito de sociedade dão com os “burros n’água”. Porque a gente não tem uma ciência capaz de controlar todas as variáveis. O que se sabe é que a partir dos últimos vinte anos há uma coincidência grande entre ascensão pentecostal e o declínio afro-brasileiro em termos numéricos. Não se trata simplesmente de uma correlação espúria, porque faz parte da estratégia dos pentecostais o combate às religiões afro-brasileiras, e a conquista de muitos devotos que eram ligados a umbanda e ao candomblé.

O que nós podemos dizer é que a fonte maior de onde o evangelismo retira seus novos conversos é o catolicismo. O catolicismo é a religião que mais perde devotos, o tempo todo, porém, face seu grande número de adeptos, essas perdas podem ser relativizadas. E como as afro-brasileiras são muito pequenas em número, qualquer pouco que se tira delas faz uma falta muito grande.

Professor, isso não está implícito no fenômeno da dupla pertença?

A dupla pertença sempre existiu, ela não está aumentando, pelo contrário ela vem diminuindo. Antes, quando a pessoa dizia que era católico em vez de umbandista era por causa da dificuldade de aceitação de algumas religiões. Hoje, não, todo mundo é livre para ser o que quiser, pode mudar de religião quantas vezes lhe der na cabeça. Hoje, é muito mais fácil você se declarar de uma religião minoritária. O que se esperaria é que, com a maior aceitação de diferentes filiações

religiosas, maior seria taxa do número de fiéis declarados. E o que está acontecendo é que estão diminuindo os declarantes das religiões afro-brasileiras. Muita gente que não se declarava de determinada religião, hoje não precisa mais ficar escondido. Você não precisa se declarar espírita para ser umbandista. Você pode se declarar umbandista sem problemas. Isto não é mais um drama. Mas, no entanto, esses números estão diminuindo e isto é indicador de que há uma queda, sim. Essa queda não se nota no candomblé que tem uma certa expansão, pequena, mas, sim, nota-se claramente na umbanda. E quando se junta candomblé com umbanda a soma final é declinante. O pequeno aumento do candomblé não é suficiente para compensar a perda maior que se dá na umbanda. E, exatamente, a umbanda que é a religião mais atingida pela propaganda pentecostal, que é a religião que tem os Exus e as pombagiras, figuras que na concepção evangélica representam o mal personificado.

Num artigo do Pierucci sobre religião como solvente universal, ele analisa que atualmente a maior concentração de pessoas negras está nas religiões pentecostais e a umbanda vem embranquecendo-se cada vez mais. O que está relacionado a esse fenômeno?

Se analisarmos os indicadores de renda, os pentecostais são aqueles contidos nas faixas de renda mais baixa. E dentro das religiões pentecostais, aquela que atinge os indivíduos das faixas mais pobres é a Igreja Universal do Reino de Deus. Como há uma associação histórico-social entre mais pobres e negros - no Brasil a população negra consegue ser mais pobre que a população branca - vai-se ter um contingente maior de negros nas pentecostais. Quando um negro se converte, há uma probabilidade muito maior de ele ser pentecostal do que ser umbandista ou de candomblé. A religião preferencial do negro é o pentecostalismo.

Ainda sobre o último censo, diante do aumento do número de pessoas que se declaram sem religião, como o senhor vê o cenário dos estudos das Ciências da Religião?

O aumento do número dos sem religião é um objeto importantíssimo a ser mais trabalhado pelas ciências sociais. Acontece que a expressão “sem religião” é vaga, diz apenas que não há filiação a nenhum templo, nenhuma instituição, nenhuma igreja, a nenhum terreiro, nenhum grupo organizado. Ainda que sem religião, a pessoa pode continuar acreditando em Deus, em santos, em mistérios. Segundo, não ter religião pode representar uma espécie de religião. A não crença significa uma postura diante de uma pergunta: Deus existe? Há algum mundo paralelo? Os únicos estudiosos equipados teoricamente para estudar os sem religião, são aqueles que estudam as religiões. É mais uma possibilidade, pois, pode-se estudar uma religião, todas as religiões e os sem religiões.

No Brasil vem crescendo a quantidade de cursos de ciências da religião, sobretudo na pós-graduação. Em muitos casos são cursos que canalizam pesquisas centradas metodologicamente numa espécie de dessacralização da religião, numa tendência que retira a religião do âmbito da teologia, portanto do âmbito do sagrado, para buscar sua compreensão numa interdisciplinaridade de várias ciências humanas. Há um diálogo para fora e não para dentro da esfera religiosa. Isso é mais uma prova que passamos por um profundo processo de secularização.

Os profissionais das ciências da religião vêm buscando uma compreensão fora da religião, contribuindo para secularização da própria religião, e isso está de acordo com a contemporaneidade.

No Brasil, as religiões ocupam um lugar de destaque na cultura brasileira?

Depende. Esta pergunta tem que ser desmembrada. Por exemplo, as religiões contribuem para a cultura laica? Sim e

não. Há religiões que têm uma grande contribuição: as afro-brasileiras são um caso. Os conteúdos que formam as religiões afro-brasileiras estão em todos os momentos que formam a cultura, na música, no carnaval, no teatro, no cinema, na culinária, na estética. O jeito do brasileiro se vestir com formas e cores vibrantes é tipicamente africano.

O estudo de Gideon Alencar mostra que a contribuição dos evangélicos para a cultura profana brasileira é pouco ou nada significativa. Mesmo em termos de experiência musical, a forma gospel de música evangélica brasileira, que se expande bastante e cria gosto e mercado, ainda é muito limitado ao grupo evangélico, e não extrapolou as fronteiras religiosas.

O problema maior de quem estuda religião, a meu ver, está no excesso de importância que muitos pesquisadores atribuem à religião em face da sociedade. No vemos com certa preocupação a expansão da religião no Brasil, que vai ganhando maior visibilidade e presença, e passamos a acreditar que a religião está retomando um espaço que há muito perdeu na sociedade. O fato é que hoje ninguém precisa de Deus para fazer qualquer projeto político, qualquer projeto de sociedade, para nada. A religião de hoje está muito ligada às questões pessoais, de foro íntimo. A religião não sabe o que fazer para mudar a sociedade, não é capaz de dar respostas que a ciência ainda não encontrou, não é capaz de explicar o mundo, sobretudo em sua atual diversidade. Por isso nós podemos dizer que vivemos numa sociedade secularizada: o terreiro, o templo, a igreja não tem uma importância social, tem uma importância na vida das pessoas, no domínio da vida privada, mas só.

Na vida pública, o uso do símbolo religioso é meramente protocolar, se faz por tradição. Pode haver um crucifixo na escola, mas a escola não fica ensinando a religião, ensina português, matemática, ciência. A cruz na parede é símbolo de uma tradição passada, cuja importância foi perdida. Se for tirada dali, a escola em nada muda.

Qual a relação entre religião e mudança social?

Geralmente a religião vai atrás da mudança social. Não existe nenhum projeto de mudança social significativo que seja deslanchado pela religião. Porque religião é tradição e tradição não tem afinidades com a mudança. Hoje existem muitos grupos, movimentos sociais organizados, até partidos políticos, instituições promotoras de saber e de ideologia que procuram fazer o mundo avançar. A religião acompanha, vai atrás, apoiando ou fazendo críticas. É mais comum a religião se mostrar fator de retardo do que de avanço. Mas nem sempre é assim. A experiência das comunidades eclesiais de base, por exemplo, estava baseada num projeto transformador da sociedade, mirando um mundo mais justo e menos opressor.

Um bom exemplo: todos os movimentos importantes para a vida da mulher na sociedade foram promovidos por mulheres, movimento de mulheres. E a religião vai atrás dizendo não pode; não pode aborto, não pode divórcio, não pode sexo. Algumas tendências vaticanas, como se observa sob os últimos dois papas, são tendências muito reacionárias, que se opõem aos principais movimentos de transformação do mundo contemporâneo em função de ampliação de direitos da mulher, direitos de minorais, direitos à saúde etc. O melhor é não contar com a religião. Para enfatizar que a religião não gosta de mudança, costumo citar uma frase da oração católica do “glória ao Pai”, que diz, como se o mundo fosse imutável: “assim como era no princípio, agora e sempre por todos os séculos dos séculos, amém”.

ARTIGOS

NOVA GOKULA: UMA ESCOLHA RACIONAL PARA OS DEVOTOS DE KRISHNA NO BRASIL

Cristiane Moreira Cobra – Unitau

Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP
cristiane_cobra@yahoo.com.br

Resumo: A teoria da escolha racional afirma que nossas escolhas envolvem a ponderação entre custos-benefícios, buscando maximizar os benefícios. As escolhas religiosas são escolhas racionais, mas o valor percebido de um compensador religioso só é estabelecido por meio de trocas e interações sociais, os indivíduos só admitem um compensador religioso como menos arriscado e mais valioso quando este é promovido, produzido ou consumido coletivamente. A religião é um fenômeno social e a fé corresponde a um produto social, em Nova Gokula é restrito o poder religioso de estabelecer valor aos compensadores oferecidos, devido ao número diminuto de membros do grupo social que seria responsável pela legitimação dos compensadores, trata-se de uma rede fechada. As adaptações do movimento Hare Krishna constituem uma tentativa racional de adaptabilidade às novas condições sociais, visando sua permanência e expansão.

Palavras-chave: escolha racional; religião; Hare Krishna; adaptabilidade.

Abstract: The theory of rational choice states that our choices involve the balance between cost and benefits, seeking to maximize the benefits. Religious choices are rational. However, the value of a religious compensator is established only through exchanges and social interaction. Individuals consider a religious compensator as less risky and more valuable only when it is promoted, produced or consumed collectively. Religion is a social phenomenon and faith corresponds to a social product. In Nova Gokula the religious power to determine value to the compensators is restricted. That is due to the limited number of members of the social group who would be responsible for the legitimation of the compensators - it is a closed community. The adaptations of the Hare Krishna movement constitute a rational attempt to adjust to the new social conditions, aiming at its permanence and expansion.

Keyword: rational choice; religion; Hare Krishna; adaptability.

1. Introdução

“deve-se ter em mente que a tarefa de qualquer ciência é, sobretudo, levantar questões”. (Souza, 2004, p. 10)

Obviamente todo(a) cientista da religião sente-se atraído(a) por um movimento ou grupo religioso, relativamente novo, exótico, incomum à região em que se localiza, e que acrescente ao mercado religioso local os elementos de uma cultura tão distante quanto a cultura Védica. No meu caso não seria diferente, atraiu-me tanto a beleza natural da Fazenda Nova Gokula quanto o aspecto novo e original de reapropriação da religiosidade védica pelo movimento Hare Krishna no Brasil.

A principal dificuldade durante a pesquisa consistiu na quase inexistência de dados numéricos detalhados e atualizados a respeito dos devotos de Nova Gokula, apesar do acesso à dissertação de Silas Guerriero, específica a respeito de Nova Gokula, realizada em 1989, e das conversas mantidas com alguns membros colaborarem para ampliação das informações não há dados quantitativos registrados, mesmo no site da Fazenda.

Durante o processo da pesquisa, foram realizados contatos iniciais através do site e também por telefone com um devoto que participou das lideranças do movimento em seu início (Prof. Germano, ex-diretor da antiga escola de Ensino Fundamental *Gurukula*); devoto esse que colaborou muito na elaboração desse artigo recebendo-me em sua casa, situada hoje fora da Fazenda, e relatou desde princípios da filosofia Hare Krishna, até a prática hoje comum de devotos que habitam em casas nas cidades próximas e trabalham fora da comunidade, como ele próprio que é professor em redes públicas de ensino. Esse devoto e sua esposa, Sri Lalita, que é organizadora do site de Nova Gokula, foram os responsáveis pelo contato com as lideranças do movimento hoje e auxiliaram no agendamento de uma conversa com a atual presidência da comunidade.

As principais informações quantitativas e atualizadas foram conseguidas numa conversa com Govinda (devota presidente do Conselho Comunitário de Nova Gokula e proprietária do restaurante de culinária típica lacto-vegetariana existente na Fazenda).

2. A morada de Deus

Situada numa área de cerca de quarenta alqueires, a trinta e cinco quilômetros da cidade de Pindamonhangaba, no interior do Estado de São Paulo, fica a comunidade religiosa de Nova Gokula; primeira comunidade rural do movimento Hare Krishna no Brasil, aos pés da Serra da Mantiqueira, numa posição intermediária e estratégica entre Rio de Janeiro e São Paulo.¹ Para além da breve descrição da fazenda e de sua localização, vale ainda salientar a beleza natural bucólica e fascinante do lugar, que coaduna perfeitamente com o ambiente de harmonia religiosa proposto pelo movimento Hare Krishna.

O Templo construído com arquitetura semelhante a dos grandes palácios indianos, adornado com símbolos sagrados védicos e com um salão, no qual fica o altar principal com as *Deidades*, além de uma imagem em tamanho natural de Bhaktivedanta S. Prabhupada, fundador do Movimento Hare Krishna e responsável por sua vinda para o Ocidente; esse salão conta com música constante, flores e incensos que corroboram à formação do clima védico, de acordo com a pesquisa de Silas Guerriero.

¹ Grande parte das informações, citadas nesse artigo, foram encontradas na excepcional descrição e análise dos elementos físicos, geográficos, filosóficos e doutrinários da Fazenda Nova Gokula, realizada por Guerriero, Silas. *O movimento Hare Krishna no Brasil: A comunidade Religiosa de Nova Gokula*. São Paulo: PUC, 1989, p. 9 (Dissertação de Mestrado não publicada).

3. Breve histórico

Ouçã agora a essência de toda a religião, E ao ouvi-la, mantenha-a dentro do seu coração: Não faça aos outros aquilo que você não gostaria que eles lhe fizessem. (Pandita, 2007, p. 13)

O movimento Hare Krishna originou-se das longínquas tradições védicas da Índia, na pessoa de Chaitanya Mahaprabu, nascido em 1486 na Bengala numa família bramínica, foi o primeiro líder a incentivar o canto do *maha mantra* em público por qualquer pessoa.² A principal obra deixada por Chaitanya foi a popularização do mantra Hare Krishna e da necessidade de se cantar os nomes do Senhor. Passando por posteriores dissidências e tortuosos caminhos na linhagem de líderes, em 1918 o líder Bhaktisiddhanta fundou a *Gaudyia Math Institute for Teaching Krishna Consciousness*; um dos discípulos desse mestre espiritual, chamado Abhay Charan De Bhaktivedanta S. Prabhupada recebeu a ordem de *sannyasi* aos sessenta e quatro anos, em 1959, e começou a difundir a mensagem original de Chaitanya, além de traduzir e imprimir os livros sagrados védicos, viajando para o Ocidente em 1965 (Nova Iorque) e iniciando sua pregação.

Em 1966 Bhaktivedanta S. Prabhupada fundou a ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) e instalou o primeiro templo ocidental no centro de Nova Iorque, por volta de 1970 fundou a BBT (Bhaktivedanta Book Trust) editora de seus livros e responsável pela estrutura financeira do movimento. A transmissão dos conhecimentos através da publicação de livros, bem como as iniciações a distância através dessas

² Visando uma introdução aos conhecimentos a respeito do movimento Hare Krishna, sua filosofia e doutrinas indico a leitura de Prabhupada, A. C. Bhaktivedanta S. *Ensinaamentos de Prabhupada*. O artista Supremo. Pindamonhangaba, São Paulo: BBT, 1992.

publicações, representaram a primeira ruptura com a tradição védica, segundo a qual o mestre deveria habitar a mesma casa dos discípulos acompanhando-os em contato direto.

No Brasil a ISKCON iniciou suas atividades em 1974, através do interesse de alguns jovens insatisfeitos com a realidade de sua época e em busca de um novo sentido para suas vidas, que alugaram uma casa em São Paulo e iniciaram as práticas de *bhakti-yoga*, a ISKCON enviou um *sannyasi* chamado Hridayananda Acharyadeva para instalar as primeiras *Deidades* no Brasil. A primeira publicação de grandes proporções em nosso território ocorreu em 1976, com ajuda da BBT de Los Angeles, e o exemplar foi o *Bhagavad Gita como Ele É*.

No ano de 1978 os líderes do movimento compraram uma fazenda em Pindamonhangaba, Estado de São Paulo, que daria lugar à primeira comunidade rural Hare Krishna no Brasil, Nova Gokula.

4. O primeiro olhar

Na sociedade humana, quer você seja cristão, muçulmano, hindu ou budista, isso não importa. Porém, deve haver algum sistema religioso - isso é sociedade humana. E sociedade humana sem religião não passa de sociedade animal.(...)

A religião talvez tenha sido mal usada, mas isso não quer dizer que devemos evitar a religião. A religião verdadeira deve ser aceita. (...)

Se meus olhos me trazem alguma espécie de problema em virtude de uma catarata, isso não significa que devo arrancar meus olhos. A catarata deve ser removida. Esse é o propósito do movimento da consciência de Krishna - remover a catarata da visão religiosa das pessoas.

(Prabhupada, 1991, p. 2)

Ao realizar sua análise da instituição religiosa ISKCON, estudando o caso particular da Fazenda Nova Gokula com vistas à produção da dissertação de Mestrado, por volta de

1988, Silas Guerriero configura algumas hipóteses interessantes para nossa proposta atual de abordagem com base na teoria da Escolha Racional, de Rodney Stark. Primeiramente sua interpretação do movimento situando-o num gradiente entre os conceitos de *Seita* e *Igreja*, o autor propõe que o movimento Hare Krishna apresenta características de *Seita*, como a crítica aos valores vigentes na Sociedade, a ruptura e a conversão, o alto índice de coesão interna, o fato de ser um grupo fechado e a forte presença de um líder carismático; entretanto também salienta características de *Igreja* devido à institucionalização (ISKCON), a hierarquização de funções, o controle das idéias, a sistematização de uma classe de especialistas.

Durante a realização da pesquisa de Silas, a Fazenda se mantinha pela agricultura e pecuária, além da venda de livros nas cidades vizinhas; a editora BBT colaborava com a manutenção de Nova Gokula e cada departamento administrativo era responsável por sua auto-suficiência econômica. A Escola Gurukula era o maior e mais autônomo departamento de Nova Gokula, atendia quarenta filhos de devotos de todo o Brasil, no Ensino Fundamental I, com classes mistas, e no Ensino Fundamental II, com classes separadas por sexo, em regime de internato; cerca de trinta adultos, professores e funcionários, eram responsáveis pelo cuidado das crianças e todos viviam em três casas, havia uma mensalidade, cujo valor não é mencionado, e essa escola obteve inclusive autorização oficial da Prefeitura Municipal de Pindamonhangaba para funcionar e diplomar os alunos, como escola regular.

Além desses aspectos, o autor ressaltou em sua pesquisa a probabilidade de divergências, de fragmentações no interior do movimento, bem como de possíveis dificuldades de expansão e de conservação do grupo. Como estratégias visando dissipar alguns desses problemas, Silas afirma que o movimento passou a incentivar, já na década de 80, a existência de devotos externos à Fazenda Nova Gokula que não necessariamente deveriam deixar emprego, família e etc... De acordo com a hipótese dele

essa atitude de conjugar vida cotidiana ocidental aos padrões religiosos do *vaishnavismo* caracterizava a tendência da *Seita* em se tornar *Igreja*.

Para os adeptos do movimento³ Hare Krishna, a fazenda Nova Gokula deveria representar um exemplo de perfeição social, de acordo com informações da pesquisa de Silas Guerriero; uma organização social baseada no sistema *varna-asharama*, um modo pelo qual a posição dos indivíduos é justificada na hierarquia cósmica do Universo, como fruto da lei do *Karma*, que legitima as hierarquias internas. Em sua análise, o pesquisador salienta a presença desse procedimento de legitimação do arbitrário e absolutização do relativo, no que se refere a estrutura social, com base na teoria de Pierre Bourdieu; Silas afirma que os esquemas explicativos individuais encontram na religião uma explicação cósmica que justifique as condições de sua existência.

Na comunidade Nova Gokula, o princípio filosófico norteador tinha como sustentação o lema “vida simples, pensamento elevado”, segundo o qual a comunidade deve ser auto-suficiente, produzindo gêneros de necessidades básicas, grãos, vegetais, leite e roupa; os adeptos deveriam viver confortavelmente, tendo como recreação espiritual o canto do mantra Hare Krishna.

Como exemplo, Silas afirma que as mulheres do movimento são orientadas a ser protegidas, pelo pai, pelo marido ou por um mestre, e que somente se elevam espiritualmente servindo ao esposo e aos filhos; percebe, portanto, que o modelo

³ “temos por hábito de análise distinguir os novos movimentos religiosos pelo exotismo e distanciamento de suas mensagens e símbolos diante dos padrões culturais estabelecidos. Quanto maior a ruptura, mais nítido seria o caráter de novidade desse movimento.” Trecho que auxilia na definição do que sejam os Novos Movimentos Religiosos, encontrado na obra: Guerriero, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 19 (Coleção temas do ensino religioso).

simbólico Hare Krishna fornece padrões de comportamento que justificam a hierarquia sexual e a dominação do homem sobre a mulher, ela podia até ser iniciada como *brâmane*, mas não havia aquelas que realizem cerimônias ou ocupassem cargos administrativos, ou ao menos não havia esses casos quando a pesquisa foi realizada.

O modo de acesso ao movimento Hare Krishna, de acordo com Silas, era o do processo de conversão, que disciplina a vida dos adeptos, tanto no aspecto moral, quanto intelectual, impõe princípios regulativos básicos de devoção bastante rígidos e de controle sistemático das práticas individuais de alimentação, intoxicação e vida sexual. Enfatiza o fato de a invasão de privacidade ser total no movimento, extinguindo qualquer possibilidade de individualidade, já que no templo todos os espaços são comunitários.

Sob os ditames da cultura védica, trazida de um ambiente tão distante e com normas culturais tão estranhas a nossa cultura ocidental, desenvolveu-se o movimento Hare Krishna e, conforme a análise de Silas, talvez essa opção enfática pela cultura védica represente um modo de auto-afirmação, de diferenciação ante outros grupos; fato que reforça a tensão, a disputa e a necessidade de delimitação do espaço existente no campo religioso brasileiro. De acordo com Silas, a afirmação dessa etnicidade da cultura védica adquire nova função, como a de uma cultura de contraste.

Entretanto, essa transposição de signos de uma cultura distante e diferente não ocorre de modo simples, aos signos da cultura védica aqui utilizados acoplam-se novos discursos, alteram-se os significados, eles são reinventados, ressignificados e possibilitam a construção de uma identidade própria para esse grupo no caso brasileiro, segundo a pesquisa de Silas. O sistema simbólico pode ser védico e milenar, mas os devotos realizam sua constante reinterpretação, traduzindo-o no aqui agora, adaptando esse modelo significativo às suas experiências cotidianas.

Para a análise a que nos propomos aqui vale ressaltar que, segundo o próprio Silas Guerriero, a busca pela religião não surge da irracionalidade, ao contrário, decorre da crescente racionalização e secularização do mundo moderno, como busca de uma racionalidade alternativa.

5. Nova Gokula hoje

Você está convidado a dançar, sorrir, cantar e ao final desfrutar de um delicioso jantar vegetariano. Venha nos visitar. Esta festa também é sua. (Goswami, 1998)

De acordo com as informações a respeito da comunidade Nova Gokula hoje a fazenda é composta por famílias de sacerdotes, estudantes, jovens e crianças, que residem em diferentes casas ou alojamentos divididos em três vilas; os sites disponíveis definem a fazenda como um centro de encontro alternativo entre turistas, estudantes, naturalistas e espiritualistas.⁴

Segundo nossa conversa com Govinda, devota entrevistada, a fazenda conta hoje com 108 moradores, sendo a maioria casais; de acordo com seus comentários, o projeto inicial de adeptos em vida monástica, não obteve o sucesso desejado, ficando cada vez mais evidente que aqueles que melhor se adaptavam à vida na fazenda, no chamado “modo da bondade” eram os casais, as famílias de devotos. Existem ainda, segundo ela, cerca de quarenta devotos que vivem fora da fazenda, na cidade de Pindamonhangaba com suas famílias, levando uma vida de trabalho e cotidiano tipicamente ocidental, mas que seguem os preceitos do movimento Hare Krishna e freqüentam o templo nos fins de semana.

O projeto inicial da fazenda de desenvolvimento da agricultura auto-sustentável também não obteve êxito, e hoje o in-

⁴ Para maiores informações acesse: novo.novagokula.com.br/view/index.html

vestimento concentra-se no potencial turístico de Nova Gokula, o turismo é a atividade central, porém ainda sem uma estrutura totalmente elaborada.

A Escola, citada por Silas em sua dissertação e também pelo documento do Plano Diretor, funcionou até 1998 e fechou suas portas devido à evasão e às dificuldades econômicas de sustentação, de acordo com as informações de Govinda; a Editora BBT do Brasil que funcionava em parceria com a Escola na fazenda, acabou sendo transferida para Brasília. Atualmente, no site da ISKCON do Brasil, é possível adquirir as publicações da BBT por reembolso postal, graças às adaptações estratégicas do movimento diante do crescente mercado religioso brasileiro.⁵

No local onde funcionava a Escola, funciona atualmente, desde 2006, uma clínica de Medicina Ayurvédica que realiza cursos de capacitação, com estágio final na Índia, além de atendimentos terapêuticos e medicinais individualizados. Existe também o Restaurante e Pizzaria Gokula, de propriedade da devota Govinda, que funciona desde 2004 e comercializa pratos típicos da culinária lacto-vegetariana, de acordo com os princípios filosófico-religiosos do movimento Hare Krishna.

A fazenda Nova Gokula conta hoje com um Conselho Administrativo, do qual Govinda é presidente, e segundo ela a participação das mulheres no movimento hoje é ampla e aberta, ocupam cargos administrativos e realizam o trabalho litúrgico e ritual. Em Nova Gokula, o Conselho Administrativo conta com três mulheres e existem também aquelas que são brâmanes.

Hoje as visitas turísticas na fazenda são permitidas à não devotos e amplamente divulgadas pelo próprio site de Nova Gokula, há uma pousada, um camping e, aos visitantes, são apresentadas as normas básicas para permanência respeitosa (não ingerir drogas, carne, ovos, bebidas alcoólicas, etc...).

⁵ É possível obter maiores detalhes em: pt.krishna.com

Àquelas pessoas que desejam participar do movimento, que demonstram interesse e que, pelo menos aparentemente, querem ser devotos existe um período de adaptação chamado *ashram*, segundo o qual esses indivíduos permanecem observando o funcionamento da fazenda, alojando-se nos dormitórios de devotos e se alimentando gratuitamente por três dias, após esse período devem começar a participar dos rituais e oferecer seu trabalho para o templo.

Govinda salientou ainda, durante nossa entrevista, o fato de um devoto saído de Nova Gokula ser o fundador do Seminário Hare Krishna de Filosofia e Teologia, mosteiro de formação na tradição védica existente em Campina Grande, na Paraíba, sob o qual há informações detalhadas no site⁶; segundo ela, cada uma das comunidades rurais Hare Krishna, espalhadas pelo Brasil, desenvolveu um perfil particular, em Paraty há uma comunidade que desenvolve um modelo auto-sustentável com base na agricultura, em Petrópolis o movimento caracteriza-se pela comunicação social, realização de eventos e contato com grande público e assim cada comunidade adapta-se ao contexto no qual se insere.

6. Escolha Racional e Nova Gokula

Todas as teorias são provisórias. (Goldenberg, 2004, p. 107)

A Ciência, como bem afirma Goldenberg, é produto social e adquire caráter de cientificidade e legitimidade através da própria comunidade científica; toda teoria científica corresponde a um conjunto de princípios e definições que servem à organização lógica de aspectos selecionados da realidade e a essência de toda teoria corresponde à sua potencialidade expli-

⁶ As informações a respeito estão disponíveis no site: seminario.iskcon.com.br/seminario4.htm#suporte

cativa para uma gama de fenômenos através de um esquema conceitual abrangente e sintético, mas que sempre está sujeita à reformulação.

A teoria de Rodney Stark é uma teoria científica, conjunto de princípios e definições que propõe uma organização lógica para a análise da religião, um aspecto selecionado da realidade e essa obra objetiva demonstrar sua potencialidade explicativa dos fenômenos religiosos, aplicando-a como esquema conceitual abrangente e sintético, na diversidade religiosa brasileira. Reconhecida internacionalmente, a teoria de Stark já nos chega legitimada pela comunidade científica internacional, entretanto não nos desonera da função constante a todo cientista de reformulação.

O próprio Stark afirma, em uma de suas obras, que suas contribuições envolvem melhorias quantitativas para a Ciência Social, uma maior elaboração teórica, métodos de análise mais formais e a quantificação quando possível e apropriado. Goldenberg também afirma que, de acordo com Weber, pode-se tirar proveito da quantificação na Sociologia, desde que ela não obscureça a singularidade do fenômeno.

No caso de Nova Gokula, o próprio site do movimento define a fazenda como um centro de encontro alternativo entre turistas, estudantes, naturalistas e espiritualistas, o que a princípio poderia nos parecer como possibilidade de crescimento e ampliação para esse Novo Movimento Religioso, entretanto o que podemos observar é a, quase que total estagnação do movimento no que se refere ao número de adeptos residentes da fazenda, se compararmos os números citados por Silas (100 moradores), em 1989, e os atualmente conseguidos na entrevista (108 moradores).

De acordo com Stark, o fracasso ou o sucesso no processo de conversão religiosa decorre do fato desse mecanismo atuar através de redes sociais formadas por vínculos interpessoais; segundo a teoria, redes sociais podem ser abertas, semifechadas ou fechadas, sendo assim mais ou menos capazes de manter

vínculos com o meio externo e ampliar sua capacidade de crescer. O movimento Hare Krishna em Nova Gokula, apresenta-se como um grupo fechado, localizado numa fazenda particular, com acesso restrito aos devotos e alguns visitantes, no qual se valoriza o distanciamento da realidade mundana ocidental e do qual os adeptos saíam, inicialmente, apenas para a prática da venda de livros nas cidades vizinhas. Os laços afetivos, sociais, dos devotos com seus familiares e amigos anteriores à conversão são rompidos e as possibilidades de ampliação do próprio movimento através de redes sociais ficam extremamente reduzidas, decorrendo disso a estagnação no número de adeptos registrado hoje.

Outro aspecto interessante que deve ser levado em conta ao analisarmos o movimento Hare, também considerado por Stark no modo como os movimentos crescem e como as pessoas reagem a eles, é o fato da religiosidade vaishnava representar uma etnicidade, inclusive pela vestimenta, corte de cabelo, marcas na pele e outros hábitos que distinguem os adeptos como pertencentes a determinado grupo religioso/étnico e acabam representando marginalização social. Stark afirma que o livre trânsito na sociedade abrangente exige despojar-se de aspectos distintivos exacerbados; e, para além disso, “as pessoas procuram escapar de situações de marginalidade ou resolvê-la de algum modo.”⁷

Nesse aspecto também as afirmações teóricas de Stark coincidem com o que ocorre na Fazenda Nova Gokula, segundo a própria entrevistada hoje não é exigido dos adeptos que raspem a cabeça e usem trancinhas, nem mesmo que usem as roupas típicas indianas, e ela própria justifica a dificuldade para os adeptos em conseguir emprego e estabelecer relações com a

⁷ Proposição proposta por Stark em sua obra: Stark, Rodney. *O crescimento do Cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 66.

sociedade em geral na época em que seguiam esses costumes. Além disso, podemos imaginar um considerável número de pessoas que pode ter desistido de assumir essa religiosidade devido ao alto custo que poderiam representar essas práticas em sua vida social.⁸

A transposição realizada pelo movimento Hare Krishna dos hábitos e costumes da cultura indiana, acoplados à religião, para outros continentes, países e para o Brasil em particular pôde também representar um óbice no crescimento desse Novo Movimento Religioso em nosso continente; se considerarmos, conforme Stark que as pessoas se mostram mais dispostas a adotar uma nova religião, a medida que esta mantém uma continuidade cultural em relação à religião tradicional com a qual já estão familiarizadas. Sendo o Brasil um país de colonização católica, o qual se afirma ainda como maior país católico do mundo, não se pode considerar a possibilidade de continuidade cultural ao falarmos em hábitos e costumes da cultura indiana e da religiosidade vaishnava, conseqüentemente é possível deduzir as dificuldades encontradas pelo movimento em ampliar consideravelmente o número de adeptos regulares.

De acordo com a teoria de Rodney Stark, a escolha racional envolve a ponderação entre custos-benefícios, buscando maximizar os benefícios, e a proposição decorrente dessa máxima refere-se diretamente às práticas religiosas, pois afirma a religião como baseada em compensadores, que visam suprir ou substituir recompensas escassas ou indisponíveis.⁹ Para Stark

⁸ **A2: Os seres humanos buscam o que percebem ser recompensas e evitam o que percebem ser custos. Def4: Custos são tudo o que os seres humanos tentam evitar.** Axioma e definição encontradas no Capítulo II da obra: Stark, R. Bainbridge, W. S. *A theory of religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996.

⁹ **Def18: Compensadores são postulações de recompensa de acordo com explicações que não são imediatamente suscetíveis a uma avaliação não ambígua. P18: Os seres humanos preferem recompensas a compensado-**

mesmo as escolhas religiosas são escolhas racionais, mesmo as escolhas que envolvem compensadores são escolhas racionais, mas o valor percebido de um compensador religioso só é estabelecido por meio de trocas e interações sociais, os indivíduos só admitem um compensador religioso como menos arriscado e mais valioso quando este é promovido, produzido ou consumido coletivamente. Portanto, o grupo social é a base natural para estimar o valor dos compensadores religiosos, a religião é um fenômeno social e a fé corresponde a um produto social, coletivamente produzido e sustentado.

Em Nova Gokula permanece restrito até mesmo o poder religioso de estabelecer valor aos compensadores oferecidos devido ao número extremamente diminuto de membros desse grupo social que seria responsável pela legitimação dos compensadores, além é claro do fato de tratar-se de uma rede fechada que nem mesmo pode contar com o reconhecimento externo desses compensadores.

Não podemos, no entanto, desconsiderar alguns aspectos positivos encontrados no caso do movimento Hare Krishna em Nova Gokula, salientando ainda que tais observações decorrem da opção metodológica pela ótica da teoria de Rodney Stark e de suas afirmações a respeito das possibilidades ou não de crescimento de uma determinada religião. Segundo ele, determinadas exigências, extremamente custosas para os indivíduos e que poderiam significar um grupo menos atrativo, podem inclusive fortalecer o grupo ao mitigar problemas com aproveitadores, bloqueando a entrada de sujeitos não qualificados e comprometidos. Como vimos, em Nova Gokula a permanência de sujeitos interessados em tornar-se membros é incentivada, pois

res e tentam trocar compensadores por recompensas. P19: É impossível obter uma recompensa ao invés de um compensador quando a recompensa não existe. Definições e Proposições encontradas no Capítulo II da obra: Stark, R. Bainbridge, W. S. *A theory of religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996.

eles recebem alimentação e pousada gratuita, porém por tempo determinado e que gradativamente exige desses sujeitos participação efetiva nas atividades produtivas e rituais da comunidade, evitando assim a permanência de sujeitos aproveitadores que desejem apenas beneficiar-se da beleza turística desprovida de custo financeiro e da receptividade dos devotos.

As adaptações percebidas atualmente em comparação a postura inicial do movimento Hare Krishna de Nova Gokula pode ser considerada como uma tentativa racional de adaptabilidade às novas condições sociais vigentes, visando a permanência e expansão desse Movimento Religioso no meio em que se encontra estabelecido. Na conceituação geral de Stark, uma Economia Religiosa é constituída de todas as atividades religiosas que se desenvolvem na sociedade, envolve um mercado de consumidores potenciais e um conjunto de firmas religiosas que servem a esse mercado com seus produtos. As firmas religiosas podem se organizar de duas maneiras, quais sejam, aquelas que requerem compromisso exclusivo e aquelas que não são exclusivistas, decorrendo das firmas não exclusivistas a produção privada de bens religiosos, como *commodities*, que são comercializados numa relação individual dos consumidores com os produtos. Em Nova Gokula, a firma religiosa é de cunho exclusivista, visa a pertença efetiva ao grupo, exige compromisso e procura formar uma comunidade e esse é um aspecto positivo já que evita a ação de exploradores.

A ação humana, segundo Rodney Stark, é orientada por um sistema de processamento de informações complexo, finito, de modo a identificar problemas e buscar soluções¹⁰, na Fazenda Nova Gokula a mudança da proposta de agricultura para a proposta de turismo Ecológico, as adaptações realizadas quanto ao

¹⁰ Axioma de número 4 encontrado no Capítulo II da obra: Stark, R. Bainbridge, W. S. *A teory of religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996.

oferecimento de Pousada, Camping e Restaurante com comida típica Lacto-vegetariana para atender a demanda de turistas, bem como o desenvolvimento do atendimento com base na Medicina Ayurvédica e o estabelecimento de uma clínica Spa no lugar onde anteriormente funcionava a Escola Gurukula, podem representar alguns elementos da busca de soluções para os problemas identificados pelo próprio grupo de devotos.

Além disso, a disposição do grupo em contar cada vez mais com devotos, como o professor Germano, que residem fora da Fazenda e atuam profissionalmente nas cidades da região, não mais tão estigmatizados, que se vestem a moda ocidental, usam corte de cabelo comum, trabalham e se relacionam socialmente com as pessoas das mais variadas denominações religiosas, também pode representar uma modificação dessa rede Hare Krishna, de uma rede fechada para uma rede semifechada e talvez, gradativamente, para uma rede aberta.

Outro aspecto importante a ser salientado é o fato de atualmente a participação das mulheres ocorrer de forma mais aberta e efetiva, de acordo com a entrevistada, presidente do Conselho Comunitário de Nova Gokula, sendo-lhes outorgados cargos administrativos bem como litúrgicos; principalmente se compararmos ao período estudado por Sillas Guerriero, no qual às mulheres ficavam relegadas funções de dedicação e cuidado dos filhos e do marido, quando casadas, e de obediência aos pais e aos mestres, quando solteiras, sem grandes possibilidades de realização em outras atividades que não as domésticas.

Essa constante mutação, revisão das normas de conduta, que caracteriza o movimento Hare Krishna e a Fazenda Nova Gokula, reflete o momento histórico atual de grandes mudanças, no qual a relação com a sociedade se mostra cada vez mais complexa. Nesse contexto de fragmentariedade, racionalização e constante mobilidade social, a experiência da subjetividade, aliada à liberdade de escolha e de direitos, cada vez mais ampla, que gozam os cidadãos acaba incrementando e enriquecendo ainda mais o surgimento das novas religiões. A dinâmica das

novas religiões e movimentos religiosos não pode ser separada das mudanças que ocorrem no meio social, dessa forma, considerando as características culturais de nossa sociedade é possível ampliar a compreensão a respeito da multiplicidade de Novos Movimentos Religiosos emergentes, como resultado da exacerbada ênfase nas relações pessoais, contra o anonimato das organizações burocráticas, que acaba por reforçar a adesão a religiões mais flexíveis.

Sob a ótica de uma escolha racional, em Nova Gokula faz-se necessário rever constantemente as posturas normativas, ampliar as possibilidades de relacionar-se com essa sociedade ocidental complexa e com os sujeitos nela envolvidos¹¹, como estratégia de sobrevivência do próprio movimento Hare Krishna na região, bem como de subsistência da Fazenda como espaço alternativo de manutenção do grupo.

Referências

DASA GOSWAMI, Hridayānanda. *Iluminação pelo caminho natural*. A história de um sábio que recebe instruções espirituais através da natureza. Pindamonhangaba, São Paulo: BBT, 1998.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar. Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

¹¹ A chamada Secularização gerou a substituição da religião, por instituições mais autônomas, intensificou a racionalização das explicações sobre a realidade e enfatizou a privatização da experiência religiosa, disso decorrendo o deslocamento da religião para a esfera dos sujeitos. Guerriero, Silas. *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. 2006, p. 49.

GUERRIERO, Silas. *O movimento Hare Krishna no Brasil: A comunidade Religiosa de Nova Gokula*. São Paulo: PUC, 1989 (Dissertação de Mestrado).

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta S. *Civilização e Transcendência*. Pindamonhangaba, São Paulo: BBT, 1991.

SHASTRA. *Caderno de cultura védica*. Ano I, número 0, Janeiro/fevereiro/março de 2007.

SOUZA, Beatriz M de. MARTINO, Luís M. S. A compreensão de um paradoxo. In.: *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

STARK, Rodney. *O crescimento do Cristianismo: um sociólogo re-considera a história*. Trad.: Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Repensando a religião)

STARK, R. BAINBRIDGE, W. S. *A theory of religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996.

Aprovado em novembro de 2007

DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ À NATUREZA AFRO-RELIGIOSA¹

Emerson Melo

Mestrando em Geografia – PUC-SP

kemi_bayo@hotmail.com

Resumo: Propõem-se aqui, discutir alguns dos valores atribuídos ao conceito de natureza e Orixá, assim como, sua materialidade e representação nos terreiros de candomblé. Parte-se do pressuposto de que o conceito de natureza para os membros que compõem as comunidades de santo está diretamente ligado à prática de culto aos Orixás e suas referências mitológicas. Neste sentido, o texto apresentará uma breve contextualização do conceito de natureza nas sociedades tradicionais africanas particularmente dos Iorubás e nos terreiros de candomblé, a fim de compreender seus referenciais míticos e simbólicos.

Palavras-chave: natureza; cultura; tradição; sociedade.

Abstract: It proposes here to discuss some of the values assigned to the concept of nature and Orisha, as well as their materiality and representation on terraces of candomble. It has been assumed that the concept of nature for members of communities that make up the saint is directly linked to the practice of worship to Orisha and mythological references. In this sense, the text will present a brief background of the concept of nature in traditional African societies particularly the Yorubá and the terraces of candomble in order to understand its symbolic and mythical references.

Keywords: nature; culture; tradition; society.

¹ Este artigo é uma síntese da Monografia: *Da Natureza Afro-religiosa: a (Re)significação Espacial dos Terreiros de Candomblé em São Paulo*, apresentada ao Departamento de Geografia da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em 2007.

Introdução

A tarefa de se distinguir o que é natureza do que não é, ou apenas defini-la, não é simples. Definir o conceito de natureza implica analisar as diversas concepções formadas pelas diversas culturas, e isso se altera de acordo com as formas e objetivos de cada sociedade. Ao discutir a construção desse conceito encontram-se diversas respostas que variam de acordo com cada sociedade e com as representações simbólicas e míticas que são transmitidas de geração em geração e que garantem a sua própria maneira de interpretar e agir sobre o meio natural.

Durante o período da escravidão, os negros que aqui chegaram vindos das regiões correspondentes à Nigéria, Togo e República do Benin (antigo Daomé), conhecidos como Iorubás ou Nagôs no Brasil, acreditavam que forças sobrenaturais estavam presentes na natureza e que estas se materializariam através de experiências religiosas, ou até mesmo por meio de possessões. Os Orixás são as expressões máximas dessa relação, que hora se materializa sob forma *in natura*, ou sob a forma humana através do transe dos iniciados.

O culto prestado aos Orixás dirige-se a princípio, às forças da natureza. É verdade que ele representa uma força da Natureza, mas isso não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável que estabelece uma relação entre o homem e o desconhecido. (Verger, 2000: p. 37)

As cerimônias afro-religiosas ligadas ao culto aos Orixás são realizadas em espaços específicos que reproduzem e (re) significam em seu escopo, os elementos de uma África mítica, que sobreviveu no imaginário dos africanos e seus descendentes no Brasil.

Os terreiros de candomblé apesar de serem de origem brasileira, apresentam uma estrutura organizacional totalmente moldada

nas tradições e nos costumes dos povos Iorubás, já que foram estes os responsáveis pelo estabelecimento do culto aos Orixás no Brasil. Da mesma forma que a natureza está vinculada aos deuses e aos homens para esta sociedade, os terreiros mantêm sua tradição viva criando um microcosmo desta para legitimar a sua organização social. (Melo, 2007: p. 3)

Pode-se observar que tanto os Iorubás, como os membros que compõem as comunidades de santo, acreditam que o universo dos deuses e dos homens não são ou estão distantes um do outro. Pois, os mitos e os ritos possibilitam que as forças “sobrenaturais” existentes na natureza manifestem-se tanto nos iniciados, como em lugares específicos que estão diretamente atrelados a valores e a representações simbólicas que relembram os feitos dos Orixás.

A Natureza e os Iorubás em África

Há muito tempo, diversos autores dialogam com a natureza a fim de compreender as relações do homem com o ambiente. Neste sentido foram várias as relações encontradas. Mas uma tornou-se objeto de constante indagação por sua função e ocupação em um universo simbólico, que muitos antropólogos classificaram como pensamento primitivo. Este pensamento está atrelado às relações estabelecidas entre homem e natureza, se é que se pode apresentar dessa maneira, pois, para estes povos e sociedades a alteridade entre homem e natureza não existe. O homem e a natureza, assim como o complexo vital que o cerca, pertencem a um único universo que ultrapassa os limites do mundo real, buscando no pré-existente elementos que legitimam sua organização e dão sentido ao seu pertencimento e papel nas sociedades.

Para estas populações, a natureza ocupa um espaço de totalidade. Não existe uma fragmentação no modo de vida do grupo, ou até mesmo algo que o aproxime ou distancie do que é

real, ou do que, é invisível (sagrado ou transcendental). Pode-se afirmar que os homens, seus ancestrais, os fenômenos naturais, os animais, as rochas e os minerais, ou até mesmo, vários deuses podem fazer parte ou compor a mesma organização social de um determinado grupo. *Aquilo que definimos como objetos, forças ou fenômenos da natureza, é venerado como sagrado nos mitos e nas culturas mais remotas* (Cassini, 1987, p. 17).

Mesmo sendo raros esses pensamentos na atualidade, ainda existem sociedades que se estruturam dessa forma. As sociedades Iorubás que mantiveram seus costumes moldados nas tradições costumeiras não se vêem como uma parte da natureza, mas sim como a natureza em si. Acreditam que a materialidade do homem é o resultado da somatória de todos os elementos que compõem a natureza. Os povos que habitam esse universo crêem que as diferenças existentes entre eles não são suficientes para colocá-los em mundos distintos, diferentemente da sociedade branca ocidental que estabelece limites entre o real e o imaginário, de um lado, o mundo natural, de outro, o social², cada um com sua particularidade. As carências, os desejos, as decepções, as paixões, as iras, a gratidão, entre outros sentimentos e atitudes humanas serão reconhecidas como manifestações simbólicas desta natureza.

Os ancestrais Iorubás, que compuseram a aurora dessa civilização acreditavam que forças sobrenaturais estavam presentes na natureza. Fenômenos como tempestades, raios e trovões eram interpretados como a fúria dos deuses, e para aplacá-la, eram-lhes oferecidos tributos que representavam uma relação de submissão e proteção que ligava os homens aos

2 Cabe ressaltar, que para algumas sociedades africanas o indivíduo nasce um ser natural e após ter sido submetido a um determinado rito de passagem, este é reconhecido como um ser social dotado de características e funções específicas. Esta classificação não está atrelada a alteridade homem e natureza, mas ligada às funções sociais que este executará na comunidade.

espíritos da natureza. Com o passar dos tempos estes espíritos passaram a ser cultuados como Orixás, responsáveis pelo controle e governo do mundo natural como; o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos de água, árvores e florestas. Cada elemento natural está ligado a um Orixá, que possui características próprias. Uma energia mítica, que por sua vez tem um local específico para ser cultuado e adorado.

Os Iorubás e outros povos aparentados veneravam, por sua vez, várias divindades: os Orixás, divindades da natureza (...) que, depois de sua deificação foram assimilados a ancestrais fundadores de dinastias. Elas intercediam entre os homens e o deus criador, Olodum³. (Del Priore & Venâncio, 2004, p. 26)

De alguma maneira, o culto à natureza, ou seja, aos Orixás, foi assimilado ao culto aos antepassados. Ancestrais que regulamentam e zelam pela organização dos grupos. “*O princípio histórico estabelecido pelos ancestrais é elemento objetivador das regras mais decisivas que regem a estrutura e a dinâmica dessas sociedades*” (Leite, 1995/1996, p. 110). Para estes povos os mortos interagem diretamente na vida cotidiana das pessoas, devendo então ser propiciados, aplacados por meio das práticas rituais para garantir o bem-estar da comunidade.

Encontra-se na obra de José Beniste (2006), um mito que apresenta a deificação de Xangô em Orixá do fogo e, conseqüentemente, no deus do trovão dos Iorubás. Conta-se que: Xangô foi derrotado por um de seus fiéis guardas, que o banuiu do trono e da cidade de Oyó. Ao longo da viagem, este vê sua comitiva

3 Esta palavra representa a contração do nome de Olodumarê Deus supremo dos Iorubás, responsável pela criação de todas as formas de vida tanto no *Orún* (morada dos orixás) como no *Ayê* (a terra dos homens). Este muitas vezes é referenciado pelo título de Olorun, ou seja, o senhor do orún (nota do autor).

desaparecer e que a única pessoa que restará ao seu lado era Oya (Iansã). Desmotivado, pede para esta esperar enquanto segue floresta adentro. Notando a demora Oya entra na mata e vê seu companheiro enforcado em uma árvore.

Oya desesperada voltou para Oyó, gritando que Xangô havia se suicidado. Encontrou os auxiliares de xangô que voltaram junto dela até o local. Mas lá chegando não encontraram nada, o corpo havia desaparecido (...) Porém ouviram a voz de xangô vindo de dentro da terra, 'dizendo que se havia transformado em Orixá e que deveriam voltar para Oyó, pois todos teriam uma lição de seu poder. (Beniste 2006, p. 91)

Posteriormente:

Uma tempestade se teria abatido sobre a cidade de Oyó, manifestando a cólera e vingança de Xangô, vingança simbolizada no trovão e no raio. Desde então, ele se tornou o Orixá dos raios, trovões e tempestades. (Del Priore; Venâncio, 2004, p. 26)

No mito, Xangô é apresentado como humano, um rei e guerreiro conquistador que num momento de fraqueza é traído por seu próprio ciúme, mas que de certa maneira é reconhecido por seus atos, e com isso é deificado em Orixá, passando a ocupar um lugar de prestígio no universo mítico-religioso dos Iorubás. Mas este não é o único a possuir esta característica de ancestral de uma família específica e de uma sociedade em particular. Ogum, Oxoguiã e Iemanjá, Orixás com cultos particulares, foram assimilados a ancestrais ganhando a conotação de antepassados fundadores de dinastias. Ogum sendo lembrado como o rei de Irê, Oxoguiã como o rei de Ijibô, e Iemanjá como a figura matriarcal (a grande mãe), ligada diretamente à mulher ancestral.

Outro mito descrito pelo mesmo autor esboça a distribuição dos poderes mítico-religiosos ou naturais aos Orixás. Neste mito os Orixás estavam se queixando da falta de poderes e de

atribuições específicas para ajudar os homens. Vistos diante desta situação os Orixás decidiram ir se queixar com Orunmilá⁴, que decidiu distribuir para estes, os poderes que disponibilizava. E proferiu que em um dia específico os poderes iriam começar a cair do Orún e ficaria a critério de cada um pegar os poderes.

No dia marcado. Do alto começaram a surgir sons estranhos acompanhados pelo movimentado da brisa que pairava sobre todos. Foi nesse instante que os poderes começaram a cair do Orún. (...) Exu foi um dos mais persistentes e não hesitou em empurrar quem estivesse perto; por causa disso, pegou grande parte dos poderes; entre eles, o de ser o guardião do Axé de Olodumarê e o transportador das oferendas votivas. (...) Xangô, através do que conseguiu apanhar, tornou-se o dono da pedra. Obaluaê veio a ser o senhor das doenças em especial a varíola; Ossain adquiriu o conhecimento do uso litúrgico e medicinal das plantas; Orixá Oko tornou-se o senhor da fartura das colheitas; Ogum ficou com o poder do uso dos metais. Assim cada Orixá recebeu a sua parte dos poderes do Orún. (Beniste, 2006, p. 65)

As análises de ambos os mitos expressam a compreensão da natureza para estes povos, que podem se manifestar tanto nos fenômenos naturais, como em Orixás ou ancestrais. Mas, que de certa maneira, estão presentes no dia-a-dia, seja por meio da materialidade de tudo que é necessário para sobrevivência, como também no universo mítico-religioso que transcende a organização da comunidade.

A Natureza Afro-religiosa

Essa compreensão e mentalidade foram transportadas para o Brasil e materializada especificamente nos terreiros de

4 Sacerdote responsável pela consulta com o plano divino através de diversos sistemas divinatórios denominados de Ifá (Beniste, 2006).

candomblé, que (re)vivenciam essas experiências e fenômenos a partir da releitura de mitos e ritos que garantem o bem estar da comunidade. Os mitos são contados e recontados, passados de pai para filho a fim de conservar os costumes da comunidade. Neste sentido a oralidade exerce papel fundamental na transmissão dos valores e costumes das comunidades de santo, pois: *“ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação a arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar uma Unidade primordial”* (Hampaté Bâ, 1982, p. 181-183).

Não só a oralidade, mas as utilizações da palavra ficaram explícitas nos terreiros. Visto que tanto na África como nas comunidades de santo esta é utilizada como elemento de desencadeamento de forças que emanam do preexistente e que são capazes de ativar energias presentes no ambiente.

A palavra emerge como fator ligado à noção de força vital e, em seu aspecto mais primordial, tem como principal detentor o próprio preexistente (...) daí que sua utilização deve ser cuidadosamente orientada, pois que uma vez emitidas algumas de suas porções desprendem-se do homem e reintegram-se na natureza. (Leite, 1995/1996, p. 105)

Pode-se afirmar que as religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras (candomblés), possuem como elemento estruturador de seus atos rituais, mitos que são conservados e transmitidos através dos tempos por meio da oralidade e que são revividos e reativados por meio das palavras de invocação. Os mitos atuam como elementos estruturais das comunidades, pois, justificam qualquer teoria ou qualquer prática ritual e revive a mentalidade primordial. Para estes grupos ou sociedades o mito desempenha uma função indispensável, pois, exprime, enaltece e codifica a crença, revela e impõem princípios morais, garante a eficácia dos rituais e oferece regras e práticas para a orientação humana.

No tempo primitivo das origens, o homem via a natureza como um drama único vivido num cenário onde atuavam animais, plantas, vento, água, fogo e todos os demais elementos que formaram a riqueza do Universo. (Beniste, 2006, p. 15)

E, é nesse sentido, que se deve compreender a natureza nos terreiros, como uma natureza mítico-religiosa, transcendental, que está presente na composição de todos os homens, pois, ela pode aparecer tanto sob a forma de fenômenos como na forma de um Orixá, enfim “*a religião dos Orixás é a voz da natureza*” (Martins; Marinho, 2002, p. 26).

Sobre as tradições africanas, não se fala apenas em interações, mas na composição de uma matéria homem que está dotada de tudo ou de todos os elementos da natureza, sendo ele a materialização ou expressão máxima de todos estes. “*Todos os reinos da vida (mineral, vegetal e animal) concentram-se nele, conjugados as forças múltiplas e a faculdades superiores*” (Hampaté Bâ, 1982, p. 195). O que possibilita afirmar, que o pensamento africano e afro-brasileiro referente ao homem está ligado a mesma unidade de existência à natureza, somatória de tudo aquilo que é necessário a sobrevivência.

Nos cânticos e rezas de invocação aos Orixás entoados nos terreiros de candomblé, nota-se a relação deste com a natureza e a suplica do homem por esta. *As cantigas dos Orixás retratam os seus feitos (...) suas passagens na Terra (...) Nada está solto, tudo tem um significado*⁵. Cada Orixá possui cantigas específicas para ser cultuado, e em cada uma delas são invocados seus poderes e suas características.

5 Babalorixá Kaobakessy de Airá (Edison Mandarinino), em entrevista realizada em Junho de 2007, no Ile Alaketu Ijobá Asé Airá São Paulo.

Oxumarê

*Òsùmàrè e sé wa dé òjò⁶
Àwa gbè ló s'ingbà opé wa*

*E kun òjò wa
Dájú e òjò odò
Dájú e òjò odò s'àwa*

Oxumarê é quem nos traz a chuva
Nós a recebemos e retribuimos
agradecidos
É o bastante a chuva para nós
Certamente vossa chuva é o rio
Certamente vossa chuva é o rio,
para nós

Iemanjá

Yemonja gbé rere ku e s'ingbà

*Gbà ní a gbè wí
To bo sínú odò yin*

*Òrìsà ògìnyón
gbà ní odò yin*

Iemanjá traz boa sorte repentinamente
retribuindo
Receba-nos e proteja-nos em vosso rio
Cultuamos-vos suficientemente
em vosso rio
Orixá comedor de inhames receba-nos
em vosso rio.

Xangô

*Oba iró l'òkó
Oba iró l'òkó
Yá ma sé kun ayinra òje*

*Aganju òpó monja le kòn
Okàn olo l'Oyá
Tobi fori òrìsà
Oba sorun
Alá alâgba òje*

Rei do Trovão
Rei do Trovão
Manda o fogo sem errar o alvo,
nosso vaidoso Òje
Aganju alcançou o Palácio Real
Único que possuiu Oyá (Iansã)
Grande Líder dos Orixás
Rei que conversa no céu
e que possui a honra dos Òje

Conforme apontado anteriormente os cânticos e rezas evidenciam a simbiose natureza e Orixá, assim como rememora seus feitos, que são expressos sob as diversas formas de danças e gestos rituais seguidos pelo som dos atabaques. Cabe ressaltar que, quando os Orixás estão manifestados nos iniciados, de

6 Os cânticos e rezas estão escritos conforme o dialeto iorubá, da mesma maneira que são pronunciadas nos terreiros de candomblés (tradução nossa).

certa maneira, estão estabelecendo os limites de seus poderes, trazendo para a comunidade todo o seu axé e seu poder de integração. Essa é uma forma de resgatar elementos simbólicos e transcendentais que exprimem a necessidade de um viver num mundo organizado.

O Espaço Terreiro e a Natureza

A organização espacial dos terreiros de candomblé obedece a uma distribuição que está diretamente ligada às características próprias de cada Orixá. Isto faz com que dentro dessa divisão, tenham-se outros espaços com características individuais que se relacionam com os membros da comunidade. Em território ioruba na África, existem vilarejos e florestas diversas, com Orixás particulares e com uma população específica para cultuá-lo. Nos terreiros de candomblé não poderia ser diferente, o que eram vilarejos e florestas sagradas foram reduzidas a pequenos espaços de culto que representam simbolicamente a cultura destes povos.

Os terreiros de candomblés estão divididos basicamente em dois espaços: mato e urbano⁷. O primeiro consiste em um espaço verde com arvores e nascentes de água, *“equivalendo a floresta africana (...) É cortado por árvores, arbustos e toda a sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda a prática litúrgica”* (Elbein, 1976: p. 33). Essa área corresponde à natureza mítica religiosa que reporta o mundo dos Orixás, onde estão os seus assenta-

7 O conceito de urbano aqui apresentado refere-se às áreas construídas dos terreiros. Termo inicialmente utilizado por (Elbein, 1976) e (Barros, 1993). Cabe ressaltar que o conceito de urbano está diretamente relacionado ao desenvolvimento técnico industrial e econômico das cidades e ao processo de mecanização do campo (Nota do autor).

mentos, locais sagrados de uso ritual O segundo se caracteriza na área edificada, correspondente a todo o tipo de construção do terreiro.

A área verde do terreiro se faz necessária para o cultivo de ervas e plantas de uso ritual. Este espaço representaria a natureza *in natura*, intocada sem possíveis sinais de alteração, o que é impossível, considerando que a biodiversidade da flora brasileira é diferente da africana. O que contribui para um questionamento sobre a “pureza” dessa “mata virgem”. Todavia, a necessidade de um espaço verde para o cultivo de vegetais é essencial para a sobrevivência das comunidades de santo. Os africanos e afro-brasileiros responsáveis pela consolidação dos candomblés, ao manter suas tradições religiosas tiveram que lidar com esta biodiversidade, pois:

(...) colocou o escravo diante de um universo misterioso que era necessário dominar para que ele pudesse sobreviver física e culturalmente. A adaptação ao novo habitat e às novas condições sociais deu lugar a substituições indispensáveis das plantas que não foram aqui encontradas. (Barros, 1993, p. 33)

Com isso percebe-se que, as tradições e as utilizações de espaços verdes na constituição dos terreiros, desde sua gênese lida com um processo de adaptação para garantir o cumprimento de seu culto, ou seja, os terreiros de candomblé só conseguiram sobreviver mediante a tais circunstâncias graças a sua capacidade (re)interpretar e (re)significar elementos simbólicos característicos do culto ou do ritual, mas que de certa maneira continuaram íntegros aos seu princípios originários.

A natureza, ou melhor, este pequeno espaço de uso ritual reservado ao que seria a floresta, está diretamente ligada ao universo mítico religioso dos membros das comunidades de santo, pois acreditam que tudo que existe na natureza está

diretamente ligado às obras de Olodumare e indiretamente aos Orixás já que representam o deus supremo na terra e possuem como características o domínio destes elementos.

Considerações finais

Verifica-se que a organização dos terreiros de candomblé no Brasil, necessitaram desde sua constituição de um processo de (re)significação espacial, o qual a alavanca para esse estabelecimento foi a organização de um microcosmo iorubá, que se constituiu a partir da organização das tradições africanas em um novo lugar. Tal fato evidencia-se quando da organização e do arranjo espacial dos terreiros que para garantir a sobrevivência de seu culto e de suas tradições, mantém certa preocupação com a organização dos espaços sagrados e com sua caracterização simbólica mítico-religiosa.

No que se refere à natureza afro-religiosa, pode-se afirmar que esta é para o candomblé ao mesmo tempo em que este é para ela, pois, a natureza é o princípio de existência de culto, os Orixás são as representações ou até mesmo a materialização dessas, seja na forma de possessão (transe mítico) de algum iniciado, ou nas formas de representações simbólicas de bens materiais. *“A natureza está virtual e fundamentalmente presente, ora em material ritualizado, ora em concepções encadeadas e abrangentes sobre ecossistemas”* (Lody, 2006, p. 265).

Nesse sentido, deve-se ressaltar que, o culto prestado aos Orixás nos terreiros de candomblé, em um determinado momento, ultrapassa os limites de um culto à ancestralidade de um grupo, remetendo-se ao culto à natureza, pois, os membros que compõem as comunidades de santo, ou melhor, os terreiros, acreditam que os homens sejam o resultado da somatória de todas as partes ou elementos que compõem a natureza. Tanto nos aspectos minerais, vegetais e animais, como nos aspectos

“visíveis” ou “invisíveis” transcendentais, que de certa forma, permitem a existência não só do culto como do homem e sua tradição.

Referências

DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ À NATUREZA AFRO-RELIGIOSA

BARROS, Jose Flavio P. *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas e UERJ, 1993.

BENISTE, José. *Mitos Yorubas: O Outro Lado do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006a.

CARVALHO, Marcos de. *O que é Natureza*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

CASINI, Paolo. *As filosofias da natureza*. 2 ed, Lisboa: Editorial Presença, 1987.

EBEIN, Joana dos S. *Os nagôs e a morte*. 2 ed, Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

HAMPATÉ BÂ, A. A Tradição Viva. In KI-ZERBO (Org.). *Metodologia e pré-história da África, História Geral da África*. São Paulo: Ática/ UNESCO, vol. I, 1982.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas. África: Revista do Centro de Estudos Africanos – USP*. São Paulo, 18-19.

LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, Voduns, Inquices e Caboclos*. 2 ed, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

MARTINS, Cléo & MARINHO, Roberval. *Iroco: o Orixá da árvore e a Árvore Orixá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MELO, Emerson. *Da natureza afro-religiosa: a (re)significação espacial dos terreiros de candomblé em São Paulo*. São Paulo: Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da PUC-SP, 2007.

PRIORI, Mary Del. & VENANCIO, Renato P. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VERGER, Pierre. *Orixás Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 6 ed, Salvador: Corrupio, 1981.

_____. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga costa dos Escravos, na África*. 2 ed, São Paulo: USP, 2003.

Aprovado em março de 2008

A RESPOSTA: UMA APROXIMAÇÃO EXEGÉTICA DO INÍCIO DE ZACARIAS

Fabio Py Murta de Almeida

Mestrando em Ciências da Religião – Umesp
pymurta@gmail.com

Resumo: Ler de mais perto o fragmento de Zacarias 1,1-6, deve trazer elementos interessantes para a meditação bíblica. Isso, por que, tal texto se apresenta aos leitores na forma de um mosaico, pertencendo a dois momentos distintos. O primeiro usufruto de levitas estáticos, e, no segundo momento, fruto dos sacerdotes do Segundo Templo. Dessa forma, visa-se perceber como as palavras dos antigos judeus iam sendo levantadas nos inquiridos do Segundo Templo em Judá, na época grega. E, como ocorriam as discussões legais no interior do Templo de Jerusalém, sobre as diversas religiosidades que impregnavam Judá e que tanto preocupavam os sacerdotes judeus.

Palavras-chave: leituras; Zacarias; sacerdotes e povo da terra.

Abstrat: A closer reading on the excerpt of Zecariah 1,1-6 may bring us interesting elements for a further biblical meditation because of its mosaical structure, the first, this way, we intend to perceive how the words of the ancient jews had been raised in the inquires of the Second Temple of Judah during the greek period, and how did occur the legal quarrels in the interior of the Temple of Jerusalem, under the diversity of religious raised in Judah and that terrified the jewish priests.

Keywords: readings; Zecariah; priests and people of the land.

Nos últimos anos a profecia zacariana tem sido mais analisada pela apocalíptica do que por uma memória profética. Poucos trabalhos destoam disso. A afirmação se justifica, sobretudo quando se dá conta que uma soma considerável de estudos do livro aborde somente o bloco das visões de Zacarias,

encontradas nos contornos de Zacarias 1,7-6¹. Propriamente, se entrou nas penumbras (esquecimento) da história, as séries do primeiro capítulo, nos primeiros seis versículos, como também o sétimo e oitavo capítulo desse livro (Almeida, 2007).

Gostar-se-ia de destoar um pouco desse “cisma” que gira em torno da literatura de Zacarias, focando-se no bojo da teologia bíblica latino-americana aos olhos do método histórico-crítico a peça, Zacarias 1,1-6. Não, que por essa humilde contribuição, se venha voltar o epicentro da pesquisa atual ao re-encontro da órbita zacariana, mas apenas, se admite que mesmo superficialmente a conjugação das experiências culturais e religiosas dadas pelo caráter estático das primeiras palavras de Zacarias seja relevante. De fato, a discussão desse tipo de religiosidade é importante principalmente no âmbito da vivência religiosa da América Latina. No entanto, nesse espaço não terá muitas apreensões.

Mas sim, o norte a ser destacado como razão desse ensaio é a vontade de pensar a forma como os judeus palestinos adeptos das mais variadas religiosidades teriam respondido aos inquéritos profético-sacerdotais no interior do Templo de Jerusalém (Albertz, 1994). Questiona-se como eles teriam argumentado na tensão de um processo público.

Assim, levantar a peça de Zacarias 1,1-6 deve ser importante porque em nenhum outro texto do corpo de Zacarias, de Ageu e de Malaquias se pode radicar uma discussão pública dos problemas religiosos e sociais que tiveram início na época persa e que foram se aprofundado com a fixação do helenismo na terra palestina. Esse contorno conflituoso pode ser averiguado principalmente na constituição da redação do texto, isto é, junto as narrativas (prosas) de Zacarias 1,1-6.²

¹ Exemplos do que se diz, são os recentes trabalhos de Vicent, 2006, pp.22-41 e Boda, 2005, pp. 22-41.

² Um ensaio no Brasil sobre o adereço da redação bíblica, e especialmente sobre a redação encontrada nas prosas proféticas bíblicas posteriores o comentário de Gorgulho, 1985, pp. 9-13.

Para que se possa cumprir essa proposta do trabalho extensa, primeiro, se fará uma tradução bíblica literal de Zacarias 1,1-6. Para, posteriormente, se articular o comportamento do texto como pacote do devir histórico.

Passa-se então a tradução da perícope.

Zacarias 1,1-6

A preocupação foi um traço marcante na hora da tradução de Zacarias 1,1-6. Esse é um dado taxativo como se pode averiguar porque já no meio da tradução se destacou as partes que seriam em prosa (os v.1-2, 4, 6c) e as partes em poesia dadas nos v.3, v.5-6b. Percepção que deve ser detalhada no próximo ponto, que trata da forma do texto, logo após, ao fim da tradução do texto.

1. No oitavo mês, no segundo ano para Dario, aconteceu à palavra de Yavé a Zacarias (filho de Berehyah), filho de Ildo.
- (2). O profeta dizendo: (Está) irado Javé, sobre vossos pais (está) irado, 3. E disse a eles:

Assim disse Javé dos Exércitos:

Voltai para mim, oráculo de Javé
[dos Exércitos,
e voltarei para vós,

disse Javé dos Exércitos.

4. Não torne-se como vossos pais que chamaram aos profetas primeiro. Assim disse o Javé dos Exércitos: voltai, por favor, de caminhos vossos, os conhecimentos e obra vossa. Os conhecimentos não ouviram e não prestaram atenção a mim, oráculo de Javé.

5. Vossos pais onde eles estão?
E os profetas para sempre vivem?

6. Minhas palavras e meus preceitos
que havia ordenado aos meus servos,
[os profetas,
não atingiram os vossos pais?

- 6c. Voltaram e disseram: conforme planejou Javé dos Exércitos, para fazer nós como o caminho nosso e como obra nossa corretamente (ele) fez a nós.

O jeito de escrever

Como se deu a entender na introdução, a parte Zacarias 1, 1-6, seria uma espécie de “composição bíblica”, pois nem a poesia o domina, nem a prosa o intensifica (Schwantes, 1986, p.40-41). Alias o fato de esses dois gêneros disputarem espaço, mostra que o texto teria tido uma longa história de formação. Mesmo com a longa formação pode-se perceber que fora oralizado como um instrumento comunitário, uma perícope (Weber, 1963, p. 281-282). Hipótese que se constata quando se compreende a forma dos livros de Ageu e do Proto-Zacarias como um contínuo. Fato percebido quando Milton Schwantes (1986, p.41) em seu comentário de Ageu, afirma que o todo de Ageu tem três partes, em três perícopes, todas elas introduzidas pela “formula do acontecimento da palavra profética” (cf. Ageu 1,1.15b; 2,10 – Westermmann, 1967). As perícopes iniciam com tal fórmula, e terminam quando o autor a repete num tempo diferente. O Proto-Zacarias aparenta ser o mesmo cronograma que o texto profético de Ageu, já que como o autor de Ageu, nele se dividiu o texto em três partes, se considerando sua divisão pela “fórmula do acontecimento da palavra profética” (cf. Zacarias 1,1.7; 7,1). Então, a costura como perícopes nesses livros subseqüentes no livro dos Doze Profetas são sim, “o acontecimento da palavra de Javé”, radicando ambos em três partes (Amsler, 1998, p. 24-26).

Em Zacarias 1,1-6, não se pode negar que internamente as “fórmulas dos ditos do mensageiro” – a típica: “assim disse Javé dos Exércitos” - se mistura a “fórmula do dito de Deus” – “oráculo de Javé dos Exércitos”, especialmente, no v.3. Mais que simples costurar profético, tais repetições, indicam a falta de atenção do povo do pós-exílio em ouvir aquilo que o pessoal de Zacarias tinha a lhes dizer, pois lá se tinha falta de atenção pelo amarfanhado de religiosidades que lá havia. Vai ver, talvez seja por essa dificuldade que o texto se identifique na órbita de Claus

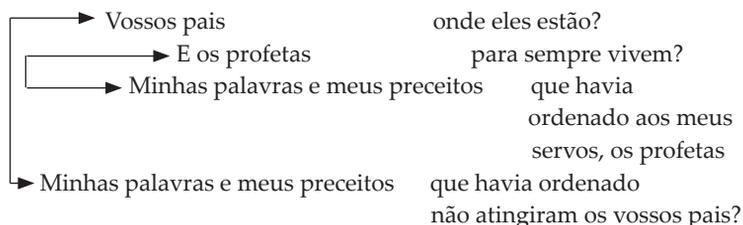
Westermann (1967, p.113-119) como um gênero profético de “controvérsia”, de “demanda profética” (rîb), mensagem onde sua tônica seja a conclamação ao povo a “voltar” (svb) a lei e os preceitos de Javé dos Exércitos. E, como se disse no início do primeiro tópico, Zacarias 1,1-6 pode ser dividido em prosa e em poesia. Por um lado, os v.3 e 6-6b estão em poesia, com palavras repletas de repetições de idéias. Já, nos v.1-3, 4 e 6bs, seguem um modo quase que cursivo de escrita sem muitos verbos, caso típico da prosa profética (Schwantes, 2005, p.1385-1389).

Reconhecendo um pouco mais esses versículos, o primeiro versículo da série indica através do acontecimento da palavra de Javé a Zacarias, o ano e o mês do ministério do autor poeta. No v.2 se narra que Javé fala a Zacarias sobre sua ira com a familiaridade (“pais”, hebraico: abotekem) do povo. Já, no v.3, o profeta rima, poetiza, abrindo os versos numa “fórmula do dito do mensageiro”, “assim disse Javé dos Exércitos”, palavras que soam tão fundantes para a perícope que sua poesia é fechada com a mesma fórmula: “disse Javé dos Exércitos”.³ Nesses versos Zacarias mostra sua dificuldade com as palavras, modificando poucas palavras nos versos em que se suplica a volta (qsp) do povo a Javé.

Da mesma forma no v.4 volta-se a prosa. Uma ironia, pois o versículo caberia muito bem como uma poesia (prosa elevada?) circundada por fórmulas proféticas. Quem punha o v.4 são os seguidores do autor, que conclamam o povo a sair das práticas ruins, e prestarem atenção no que dizia Javé por Zacarias. No v.5 ao 6b se volta à poesia, conseqüentemente as palavras de Zacarias, elas, em que agora parecem desenvolver

³ Otto Procksch, coordenador da Bíblia Hebraica Kittel (BHK), supõe que originalmente o termo disse Yahweh dos Exércitos era assim disse Yahweh dos Exércitos termo que deve ter sido suprimido, ou mesmo esquecido por algum escriba, ou mesmo por algum copista na antiguidade.

aquilo que fora indicado na poesia do v.3. Seus versos continuam mal desenvolvidos e pessimamente articulados, como se pode ver no esquema abaixo:



(estrutura em palíndromo)

Assim, como se expôs acima, no primeiro verso se questiona “Vossos pais onde eles estão?” (v.5), verso que deve ligar-se com o último da estrofe “Minhas palavras e meus preceitos não atingiram os vossos pais?” - tanto que inicialmente se pergunta pelos pais, e depois se indaga se as palavras e preceitos teriam chegado a eles. Da mesma forma, o segundo verso da estrofe “E os profetas para sempre vivem?” (no v.4) fecha-se com o terceiro verso “Minhas palavras e meus preceitos que havia ordenado aos meus servos, os profetas” (v.5), ambos giram em torno dos profetas, sendo primeiro questiona-se a vida deles, e posteriormente se relaciona os profetas, suas palavras, e os preceitos de Javé. Parece que Zacarias tinha problemas no relacionar as leis e os preceitos com a tradição dos pais e dos profetas, além de implementar um modo palíndromo mal acabado.

Terminando o apreço na forma de Zacarias, se chega a oração (outra narrativa, ou prosa profética) que caberia muito bem as formalizações das palavras proféticas, repletas de repetições de idéias. Assim, certos discípulos das palavras de Zacarias (grupo autoral que mais parecia ter tido espasmos de êxtase do que profetizado) finalizam a perícopes com o seguinte conglomerado de orações: “Voltaram e disseram: conforme planejou Javé dos Exércitos, para fazer nós como o caminho nosso e como obra nossa corretamente fez a nós” (v.6b-c). Essas

pessoas diferentes das outras que escrevem a prosa questionam justamente os caminhos e obras que devem estar sendo defendidas no começo, sobre o traçado de Javé sobre eles.

Então, nessa revisão sobre a poesia de Zacarias e sobre a narrativa de seus discípulos, destacaram-se dois pontos. Primeiro diz respeito a Zacarias. Ele não deveria saber escrever poesias. Mas, pior que isso, ele deveria saber muito menos sobre as leis e os preceitos, e menos ainda sobre a tradição dos pais e dos profetas. Tanto é que não se perturba em indagar tais tradições e as eventuais relações entre elas. Zacarias é um reflexo do seu tempo, ambos perdidos e perplexos pela confusão do pós-exílio. E, o segundo dado se reconhece na prosa. Um grupo que teria utilizado as palavras confusas de Zacarias, e diferentemente do autor, sabiam tudo sobre a escrita, por que viviam de escrever processos (inquéritos) dos templos. Sabiam inclusive os anos que o profeta teria agido (v.1), que Javé deveria estar contrariado com os pais deles (v.2), e que nos tempos dos profetas havia práticas ruins e que mesmo assim, o povo não prestava atenção neles (v.4 e v.6c).⁴ Esses discípulos sabiam tudo de Zacarias, e, para tanto, coloriram suas palavras com seu jeito e ao seu tempo. Simplesmente, combateram a profecia e a instituição dos pais, no pós-exílio. Quem seriam eles? No que estavam envolvidos? E, mesmo em relação ao profeta Zacarias, questiona-se: a que grupo pertencera? Quem ele era?

Sobre essas e mais outras perguntas se dará atenção no próximo tópico, neste se indicará os nichos sociais das duas camadas de textos de Zacarias 1, 1-6. Passa-se aos grupos de escrita.

⁴ Para o reconhecimento das palavras de Zacarias durante todo o processo do capítulo 1 do livro, vide, Amsler, 1998, p. 24-26.

Quando se escreveu

Diferentemente do que grande parte da pesquisa se preocupa em afirmar (Beuken, 1967), Zacarias não deve ser encarado como um profeta clássico, como mesmo se palpita em algumas partes dos seis versículos. Zacarias e os seus, deveriam ser um grupo formado por ascetas, conformados no êxtase, pessoas dependentes do templo – provavelmente eram levitas, como indica a própria familiaridade de Zacarias como filho de Ildo (Esdras 5,1; 6, 14 e Neemias 12, 16 – Gorgulho, 1985, p. 16-17). Gente, que no exílio, com a destruição do Templo de Jerusalém por Nabucodonosor, ficaram juntos às ruínas, chorando, jejuando e prateando a desgraça que ocorrera em Jerusalém (Zacarias 7,3-5). Sacerdotes legítimos nos quais viviam exclusivamente de cuidar do Templo, e com sua destruição perderam o chão, passando a viver a margem da sociedade palestina, como ascetas, que sofriam de espasmos nas ruínas do antigo Templo, por isso deixaram de ser sacerdotes (Beuken, 1967, p.234). Assim, seu modo religioso articulava poucas palavras, que, quando eram proferidas carregavam quase sempre juízo e discórdia ao povo da terra e aos profetas - grupos responsabilizados por eles pela destruição do templo. Com a chegada dos judeus exilados (isto é, a golah), o grupo de Zacarias apóia o projeto persa de reconstrução do Templo, conclamando aos judeus remanescentes que se convertessem ao projeto de Javé de re-inaugurar do Templo de Jerusalém.

As pobres palavras de Zacarias ganharam valor na estabilização do Templo junto aos sacerdotes após a dominação persa na Judéia. Esses sacerdotes punharam tais palavras para de forma mais direta combater os grupos proféticos e as tradições dos pais. É o mesmo grupo de sacerdotes que re-editaram os textos Juizes até 2Reis dando o papel central ao Templo de Jerusalém, foram responsáveis pelos textos de 1-2Crônicas e por parte dos livros de Esdras e Neemias – tomaram o apelido de

“cronistas” (Beuken, 1967, p.230-241). Por serem historiadores, usavam muito bem as prosas (narrativas), e com elas aumentam a perícope de Zacarias 1,1-6. Socialmente tinham dificuldade com os movimentos proféticos e com as religiões das tribos (Albertz, 1994, p.479), religiosidades que não permitiam a fluir a centralidade cültica do Templo de Jerusalém. Principal motivo pelo qual essa perícope tem traços de inquérito, de um tribunal (Westermann, 1967, p.115-117). Agora, se o levita Zacarias falou por volta do 6º século, eles re-editaram o texto de Zacarias aproximadamente 300 anos depois, isto é, em 300a.C. Para eles o povo tinha de se converter, senão a ira de Javé seria contra eles, como antes, no tempo dos profetas, no pré-exílio.

Por fim, para que todos possam perceber esses dois nichos de escrita, se comentará abaixo frase por frase no seu momento da vida do povo de Deus. Então, pela questão cronológica, primeiro se refletira as palavras de Zacarias, para que depois se cuide do que disse de seus seguidores, a escola sacerdotal do Segundo Templo.

A vida

Os textos do livro de Zacarias trazem muitas confusões, como mesmo atestou recentemente o estudioso H. S. Pyper (2005, p.485-504). Até por que, o próprio grupo de Zacarias não se reconhecia como profético, cuja religiosidade se ligava á palavra (dvr), e, nem mesmo como sacerdotes do Templo em construção, relacionados aos sadoquitas liderados pelo sumo-sacerdote Josué. Sua religiosidade não trilha nem de um lado nem de outro, no entanto favoravelmente o tempo de seu ministério deve ter rolado por volta do pós-exílio, época da dominação persa na Judéia. Nesse contexto começara a chegar à palavra Javé a seu grupo (como atesta o v.1).

Palavras que chegaram na melhor hora, exatamente no retorno dos judeus exilados na palestina. Elas vieram na forma de poesia entendidas no TM nos versos e nas orações dos v.3,

5 e 6 do primeiro capítulo do livro de Zacarias. No que tange a sociologia desses versos, se é que se pode dizer que formariam uma estrofe firme, ou mesmo um poema coeso, a dúvida decorre porque essas palavras foram promulgadas por gente que há tempos sua maior expressão religiosa era por meio dos êxtases. Para que se tenha noção, Zacarias e sua gente viviam deslocados socialmente escondidos nos muros e no meio dos escombros do Templo de Jerusalém. Eram marginais, vivam a parte de todos, se fizeram assim durante todo exílio, pois o centro do seu mundo estava em ruína (destruído) há anos.⁵

Com a volta dos exilados, ficaram empolgados com a reconstrução do seu Templo, começando a pregar mesmo no levante da construção do Templo, e em seus arredores. Assim, no meio de todas suas dificuldades (limitações gramaticais de seu grupo) fazem poucos versos, nos quais sua principal característica é a união de palavras sinônimas. Como mesmo retrata os dois primeiros versos que giram em torno da mesma raiz verbal – no caso o tronco verbal *swb* (significa “voltar” e “retornar”), no v.3.

Versos que se formalizam nas palavras *subu'elay / seba'ot we'asub*, que quer dizer “voltai para mim e voltarei para vós”. Versos tímidos e inderteminados dados por Javé ao grupo de Zacarias. Poucas palavras que mostram a insatisfação da ordem de Zacarias com o caminho do povo judeu da palestina, tanto que se voltam ao retorno deles a Javé (Meyes e Meyes, 1987).

A fim de suplantar sua dificuldade particular em fazer poesias, o grupo de Zacarias usa um recurso retórico fruto direto da pregação. Enchem seus versos pobres com “fórmulas proféticas”. Tanto é que, mesmo antes de começar a dizer o primeiro verso para o povo retornar a Javé, eles introduzem a fala dizendo *koh'amar yhw' seba'ot* - que é a famosa fórmula:

⁵ Esse grupo de Zacarias teria ficado junto ao de Lamentações nos escombros do Templo de Jerusalém cf. para isso Schwantes, 1987, p. 56-71.

“assim disse Javé dos Exércitos”. Com isso, o grupo de Zacarias devia querer dar solenidade, impondo respeito aos que iriam dizer, tanto é, que quando termina o segundo verso eles retornam praticamente com a mesma formula profética ‘amar yhwh seba’ot (“disse Javé dos Exércitos”)⁶. Fator que rechaça o valor dando status de celebração ao que Zacarias e os seus diziam nos arredores do Templo de Jerusalém, concentrando um papel central a tais versos iniciais na pregação de Zacarias.

Culminando, quando, na petição dos versos se incrementa com mais uma “fórmula do dito de Deus” ne’ um yhwh seba’ot, traduzido por: “oráculo de Javé dos Exércitos”. Dito profético no qual oralmente lembra os oráculos típicos do êxtase dos videntes do Oriente Antigo. Explica-se que diante do cisma reverenciado nos versos encontrados no v.3 quem deve dar o primeiro passo é o povo de Judá, se prontificando a retornar a Javé para que pela atitude do povo Javé dos Exércitos retorne para junto deles. Essa é a mensagem dos primeiros versos de Zacarias. Mensagem essa, desenvolvida nos versos dos v.5 e 6.

Se no v.3 pouco foi desenvolvido, no sentido do reconhecimento dos grupos culpados pelo distanciar de Yahweh e o seu povo, no v.5 o apontamento é mais incisivo. Agora, nos dois próximos versos, o grupo de Zacarias reconhece quem eram a fonte dos problemas com seu Deus. Eles questionam justamente certos grupos característicos de toda formação do povo Judeu. O fazem por meio de duas perguntas que denotam a insatisfação com o norte tomado por dois grupos chaves nos tempos do pós-exílio. O tom dessas indagações é de indignação e de reprovação por parte do grupo de Zacarias.

⁶ Claramente há a perda da partícula koh (português: “assim”). A posição dos críticos dos aparatos das bíblias Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) e da Bíblia Hebraica Kittel (BHK) afirmam que nesse caso restrito teria ocorrido um erro dos copistas do texto hebraico, advindo do Texto Massorético.

Dessa forma, eles abrem a estrofe (do v.5 e 6), com as palavras ‘abotekem ‘ayehem (traduzido por: “vossos pais onde eles estão?”). Parece que a insatisfação da comunidade primeiramente recaia sobre a tradição dos pais do povo Judeu, sobre eles se pergunta “onde eles estão”. Indignação que pode ter dois sentidos entendidos entrelaçados. Primeiro que diante das construções e reabertura do Templo, aqueles levitas dominados pelos êxtases perguntaram-se se os povos da terra estariam ali por perto ajudando a reconstrução do Templo. E, segundo, por que tais pais não estariam se mobilizando diretamente nos caminhos trilhados para elevação do Templo de Jerusalém. Estrutura tão impar na ótica zacariana para aqueles tempos na sociedade judaica do pós-exílio.

Então, quem seriam esses tais pais? Devia ser o grupo que era influenciado pelas tradições nortistas compilando a memória do santuário de Betel, junto a Abrão (Gênesis 12). Um pessoal que teria utilizado a tradição de Jacó, e que desde o exílio vem sendo influenciado pelos povos cananitas, otmeus, gileaditas e etc. É o povo que vivia na terra de Judá no pós-exílio, que desde o exílio sofreram a re-tribalização. Tribos que pela falta de lideranças se identificavam com a memória dos patriarcas. Instituição tribal que impregnava a sociedade judaica e palestinese do pós-exílio, que tinha como marca a pluralidade de religiosidades desgarradas agora de qualquer vínculo templário e de santuários.

Para eles, membros de tais instituições de pós-exílio Zacarias pergunta: “Vossos pais onde eles estão?” (Albertz, 1994, p.238) Como que dizendo, que tais instituições não se preocuparam com o projeto do Templo. E, no segundo verso segue-se o mesmo sentido de contestação dado pelo grupo de Zacarias. Agora, eles indagam o seguinte wehanabi’im hale’olam yihyu, que significa: “E os profetas para sempre vivem?”

Ora se em relação à instituição dos pais de Judá, Zacarias pergunta onde eles se encontravam, agora, em relação à tradição dos profetas se questiona se para sempre eles viveriam. Esses

levitas marginalizados deviam ter um motivo especial para fazer tal questionamento. Segundo constasse a tradição profética, comum no pré-exílio, teria levado a destruição do povo com Nabucodonozor, e conseqüentemente, a destruição do Templo.

Mas não só isso. Aliás, tal pergunta deve ter tido um motivo mais profundo. Quando o grupo levítico de Zacarias pergunta sobre a vida e a duração dos profetas estaria se referindo ao desaparecimento das intuições proféticas que começaram a declinar na dominação persa na Judéia. Nesse exato momento, eles começam a perder espaço sendo agora admitidos no culto dentro do Templo de Jerusalém, por isso Zacarias pergunta: “E os profetas para sempre vivem?” (Albertz, 1994, p.234-239). Como que dizendo que o tempo deles agora estaria se exaurindo.

Depois das perguntas do v.5, os versos do v.6 desenvolvem uma pouco mais os questionamentos dos versos anteriores. Mesmo que no meio de uma poesia mal acabada. Ela que beira a prosa. Tanto é que mal se pode ver que os versos desse versículo (v.6) em conjunto com os versos do v.5, formam um modo palíndromo (Alonso-Schokel, 1991, p.42-47).

Nisso há de se explicar, tanto, por que, o terceiro verso da seqüência fecha como dobradiça com o verso anterior (do v.5), esse último onde se questionara exatamente a tradição dos profetas. Um verso que na forma hebraica do TM se fala ‘ak debaray wehuqay ‘aser siwiti ‘et-‘abaday hanebi’im traduzido por “Minhas palavras e meus preceitos que havia ordenado aos meus servos, os profetas”. E, da mesma forma, o quarto verso ‘ak debaray wehuqay halo’ hisgu ‘abotehem que pode ser traduzido por “Minhas palavras e meus preceitos não atingiram os vossos pais?” Combina com o primeiro verso do v.5, que indaga onde estariam os pais.

Palavras que em seqüência mostram que mesmo não sabendo fazer poesia os levitas marginalizados (a comunidade de Zacarias) não eram por tudo iletrados. Por fim, nesses dois últimos versos se questiona as duas tradições combatidas por

Zacarias e seu grupo levítico tendo em vista fundamentalmente as palavras e os preceitos dados por Javé para seu povo. Tal questionamento se justifica socialmente pela característica do culto do pós-exílio em Judá, isso porque as leis e os preceitos foram dados em ato solene no culto de Jerusalém. Enfim, os sectários levitas questionam se essas duas deliberações não teriam atingido as tradições dos pais. Se antes (no v.5) a questão era onde estariam tais povos da terra, agora, se pergunta se as leis e os preceitos não atingiram, eles, pois eles não teriam participado nem da reconstrução, nem tão pouco participam agora dos cultos encenados nesse local cultural.

Se outrora esses levitas se encontravam como sujeitos marginais, através da reconstrução do templo de Jerusalém ganham novo fôlego na sociedade de Judá. Assim, sua principal mensagem nos tempos persas era para participação das outras camadas da sociedade se mobilizarem tanto para a reconstrução do Templo, como também, para a participação no culto de Jerusalém.⁷

Nessa via, então, faz sentido re-ler os primeiro versos de Zacarias que estão destacados no v.3 da poesia. Javé fala ao grupo de Zacarias que só iria retornar junto a eles, quando eles se prontificarem a voltar para Ele. E, tal volta para esses levitas, significava que teriam de ajudar na reconstrução do Templo, ou então, participar das esferas do culto que agora detinha a leitura das palavras e dos preceitos de Javé, que assim o Deus voltaria para eles.

No inquérito, a resposta do povo da terra

Sai-se do contexto do pós-exílio persa, e se vai para o ambiente do culto da época grega. Se vão mais de 200 anos de

⁷ De certa forma tais grupos de ex-sacerdotes devem ter servido para a organização da sociedade de Judá, nos tempos persas. Teriam agido assim direta ou indiretamente anacronicamente, como espécies de intelectuais na organização de uma cultura, cf. para isso Gramsci, 1982. p.25-66.

diferença, entre as palavras dos levitas marginalizados e os sacerdotes do Segundo Templo.

Os sacerdotes começaram a acrescentar mais e mais palavras à boca do marginal Zacarias, isso, por que, como se viu atrás as palavras de Zacarias pouco tinham de especificidade, sofriam com uma escrita bem indeterminada. As palavras de Zacarias saem de sacerdotes segregados para gente ligada ao Templo, agentes do modo da situação. Texto muda de eixo de marginais para dominação.⁸

Parece que a comoção do texto de Zacarias fora levantado porque de forma (bem) superficial os extáticos combatiam as lideranças do povo da Judéia entre elas os profetas encardidos pelo povo, daí o interesse dos sacerdotes do Segundo Templo (Beuken, 1967) perjurar sobre as falas de Zacarias no combate, mas intensificado de determinada religiosidades, como os agentes do tribalismo e os profetas. Palavras acrescentadas a Zacarias não soariam tão fortes, incisivas, pois, sobretudo buscavam contrapor a religiosidade popular que perdurava desde o exílio babilônico até os tempos gregos.

Nas frases iniciais em prosa encontram-se, sobretudo as acusações feitas pelos sacerdotes do Templo de Jerusalém, textos ou falas bem próximas, enquanto linguagem, à historiografia dada no Templo. Foram acréscimos tão bem feitos que não se pode negar o grupo que os fizeram teria se acostumado em re-escrever obras, re-significando-as ao seu tempo (Schmidt, 1994, p.262-265).

Uma gente tão, mais tão letrada, que suas prosas mais pareciam as mais belas poesias feitas, por exemplo, por Isaías. Tamanha a facilidade deles que mesmo num processo fechado

⁸ Pode-se dizer que houve uma troca simbólica no eixo dos signos textuais de Zacarias. De levitas marginalizados estáticos passou-se para profeta da situação. Zacarias de ter virado um símbolo para os sacerdotes do Segundo Templo, sobre esse tipo de trocas simbólicas e de outras trocas na esfera religiosa, cf. Bordieu, 2005, p.43-61.

de acusações e de defesas, dadas mesmo no Templo de Jerusalém dos tempos gregos, que das falas do inquerito eles fizeram afirmações numa poesia elevada. Para eles as falas se equiparavam as comparações e aos simbolismos.

Entende-se que esse grupo especialíssimo de escribas tinha as melhores condições de datar seus textos, e de reconhecer a que profecia (ou que texto bíblico) caberia tal discussão profético-legal. Até por que, o Templo nas culturas mais antigas era responsável pela contagem do sol, da lua e dos astros, assim, parece que tal processo deve ter trazido referências a eles do momento em que o profeta Zacarias teria vivido, nesse tempo chega a palavra de Javé ao povo que assistia tal contenda no Segundo Templo, bahodes hasemini bisnat stayim ledaryawes: "No oitavo mês (lua nova), no segundo ano para Dario".

Além de dizer que a palavra acontece, ela ocorre na vida e na sociedade judaica, interessante também é destacar a tradução do mês como da lua nova, ao se referir ao âmbito de uma cultura do Oriente Antigo. Destaca-se dessa forma por que pelas casas, e principalmente, os templos eram locais de observação do céu. Até, por que, nesses locais a quantidade de chuva é muito baixa. Era normal nessas regiões semi-áridas a observação das estrelas como sendo um referencial temporal das comunidades (Cardoso, 1984, p.39-41/53-54). Enfim, se contanto as estrelas poder-se-ia entender a relação do homem com a natureza por certo traçar as festividades e as celebrações no templo (Wolff, 1974, p.3-6).

Agora, considerando a datação usada por esses redatores se diz que era outubro de 520a.C. Período da reconstrução de Judá, provável época em que teria acontecido "a palavra de Javé a Zacarias". Meio de se levar à fala de Javé tão característica que incita a meticular a palavra de Javé no meio dos acontecimentos da vida do povo. Com essa fórmula ("fórmula do acontecimento da palavra divina") os tempos ganham vida sob a chancela de Javé, por ele agora se contorcem os fenômenos da cultura local. Javé, pela fórmula profética do acontecimento da

palavra, se faz interventor na vida social dos judeus. Torna-se agente por Zacarias, bem como também, os redatores disputam a paridade dando a Zacarias dois pais diferentes (Berger, 1963, p.940-950).

Primeiro na ordem do Texto Massorético/TM era filho (hebraico: beeri) de Berehyah, familiaridade sacerdotal, uma patronagem que teria ajudado a reconstruir o Segundo Templo. Eram vinculados a Josué – ponto que para esses redatores era fundamental. Na continuação do TM, Zacarias é apresentado como em boa parte do Antigo Testamento (Esdras 5,1 e 6,14), agora como beeri de Ildo, um descendente da tribo de Leví - um levita.⁹

Por certo, além de introduzir o texto a “fórmula do acontecimento da palavra”, ela, no v.2 qualifica-o como nabi’, isto é, como profeta. Categoria na qual deve ser entendido pela ótica dos escritores sacerdote do Segundo Templo. Zacarias para eles era um profeta, porque para eles não havia a função dos levitas do Templo. Todos (sem exceção) desde os levitas até os mais representativos sacerdotes eram tratados por profetas no contexto do culto do Segundo Templo. Na compreensão do homem do tempo dos persas e dos gregos todo e qualquer que servia a funcionalidade do Templo, respondia enquanto sacerdote enquanto função no povo judeu (Berger, 1963, p.940-950).

Continuando, o v.2., segue-se colocando palavras na boca de Zacarias. Então, por ele, entoam a seguinte oração qasap

⁹ Os próprios O. Procksch e Karl Elliger através do trabalho crítico das Bíblias Hebraicas admitem que a familiaridade de Zacarias com Berehyah se deve por relacionar Zacarias com os sadoquitas líderes do Segundo Templo, pessoal do sumo-sacerdote Josué. Deve ter sido uma artimanha desses artífices historiadores e redatores do texto, coube como uma espécie de justificativa, ligando de alguma forma eles sacerdotes do pós-exílio com um Zacarias profeta. Uma tentativa de pouca incursão já que em texto do Primeiro Testamento Zacarias foi lembrado como filho de Ildo, cf. Esdras 5,1 e 6,14.

yhwh 'al-'abotekem qasep "(Está) irado Javé, sobre vossos pais (está) irado". O verbo agilizador das orações é qasap forma qal perfeito de qsp traduzida normalmente por "(estar) irado", "irar-se" e "enfurecer-se". Forma expressiva no Primeiro Testamento. Verbo que emoldura especialmente frente ao texto de 2Crônicas 32,25-26. Como se vê lendo o fragmento de Crônicas se acredita que um grupo ligado a tal fonte escriturística acrescenta palavras a Zacarias, pois mesmo no v.2 a qsp (ira) viria "sobre os pais".

Entre o círculo dos ligados ao Templo, era importante a distinção entre as religiosidades dos pais, e dos profetas. É que, para combater tais tradições era mais fácil separa-las, para que se pudesse desgarrá-las, enfraquecê-las umas das outras, em prol da centralidade cültica templar. A tradição dos pais era aquela encardida pelo "re-tribalismo" ocorrido em Judá (na palestina) durante do exílio e do pós-exílio, fruto da influência asterea sobre a palestina dos povos vizinhos (como os edomitas, moabitas, gileaditas,...). No tribalismo nenhum desses povos é liderança na palestina, eles apenas influenciam a cultura local, e principalmente, os elementos da religiosidade judaica. Da mesma forma, a religiosidade profética fluía no prestígio dos antigos profetas, e, por tal prestígio ainda existiam no meio do povo (Albertz, 1994, p.483-487).

Não se tem como negar, que ambas as religiosidades incomodavam aos sacerdotes do Segundo Templo, porque elas faziam partes de uma contra-força na província de Yehud. Sabiamente, então, esses artífices que levavam o inquérito público afirmam que o deus Javé tinha "ira" das instituições dos pais. Javé, para eles não estava satisfeito com o modo cultural-religioso do povo que vivia na terra. Uma mensagem tão forte que esses sábios escritores começaram (mesmo na prosa) e logo após terminam sua afirmação com uma fórmula de chegada da palavra (davar), ao melhor estilo profético. Tudo para chamar a atenção dos que ouviam o que se passava no inquérito, no interior do Templo.

Agora, do v.2 salta-se para o v.4, seguindo o inquerito. Da mesma forma, as acusações seguem aos povos que viviam na forma tribal em Yehud. E, cada vez mais os acusadores do Templo de Jerusalém aprofundam as discussões frente à opção da esfera cultiva do povo de Judá. Cada vez aqueles ligados ao culto central de Jerusalém são mais diretos nas queixas, trazendo o problema a todos. Agora, eles vão ao ponto, são mais diretos.

A primeira oração no v.4 questiona a tradição dos “pais”, ao mesmo tempo acusa o povo de ir aos “profetas”, como fora traduzido de ‘al tihyu ka’abotekem ‘aser qaru alehem hannebi’im harisonim, que pode ser entendido como “Não torne-se como vossos pais que chamavam aos profetas primeiro”. Em corpo de Zacarias, essa questão da religiosidade junto aos profetas estava sendo combatida como apresenta a redação zacariana em Zacarias 7,7, e, em, particular no capítulo 13,2-6 (Pixley, 1985, p.91-101). Em especial, o grupo dos inquisidores questionava a ida do povo primeiro para os ritos proféticos, eles queriam anular apreensão social primeira do povo junto aos profetas da palestina (Boda, 2006, p.238-257).

Lembra-se que a profecia dividiria geograficamente com o culto, em Yehud. Pois, principalmente a ação profética se faz na marginalidade social, à parte da sociedade. Além de ser um agente de segregação do cultural e cúlta, desagregava o povo para as regiões mais afastadas do centro. Por ela o povo migrava para fora dos centros (Berger, 1963, p.940-950).

Segundo o texto eles não deveriam lidar com a profecia desagregadora por que ela os faz tornarem-se “como vossos pais”. Isto é, as antigas tradições tribais, elas buscam primeiro a fonte profética, como a Obra Historiográfica Deuterônômica (do exílio) deixa claro, com os profetas (Leite, 2005, p.56-62). A profecia tem local e destaque ante ao povo Judeu, ela mesmo com o exílio se significou de Judá, para isso, conferir as palavras do profeta Ezequiel. Daí, então, aqueles vinculados ao tema do

culto para chamar a atenção no meio do povo usam de novo koh 'amar yhwh seba'ot, "assim disse o Javé dos Exércitos" ("a formula do dito do mensageiro").

Motivo não os faltava para entoar o inquérito no tom profético zacariano. Fizeram para dizer ao povo de Yehud "voltai, por favor, de caminhos vossos, os conhecimentos e obra vossa". Para o azar deles partes da sociedade de Judá não participava do culto, e para esses rebeldes os inquisidores com suas palavras restantes quase indicam um programa cultural (Berger, 1963, p.940-950).

Primeiro dizem que do "caminho" dos povos de Judá. Utilizam mesma palavra que Ezequiel 36,32, quando Ezequiel fala das escolhas ruins do povo "Deveis sentir o peso do mau caminho, ó casa de Israel". Outra palavra chave no processo público, depois de "caminho" é o "conhecimento" (hebraico: r'). Palavra mais profunda do que a anterior ("caminho") ela carrega um conjunto de "caminhos", opções feitas no âmbito das tradições familiares imbuídas nas religiosidades plurais e diversificadas. O "conhecimento" se afirma no conjunto de opções, de "caminhos". O grupo do Templo vai ao ponto, aprofundam a questão retoricamente contra os povos de Yehud. E, a última palavra da frase eles seguem que após a escolha dos "caminhos", controle "conhecimentos", eles então fazem "obras". No processo público dizem que todo esse sistema tem que se "voltar" ("voltai") para Javé. Não simplesmente pelos "caminhos", pelos "conhecimentos", nem com toda "obra", mas o retornar para Javé tem que ser completo, em tudo. Com os três elementos integrados.

Na ótica dos inquisidores centralizadores a palavra de Javé, era o momento para que todo o povo dos clãs tribais voltasse atrás em tudo o que fazem. Desde as opções, até as obras. Querem reviravolta. O Templo deve retornar sua centralidade. Assim seguem na frase dizendo "Os conhecimentos não ouviram e não prestaram atenção a mim". É que o povo de Yehud, não escuta os "conhecimentos", "não presta atenção em mim". Eles

não se interessam pelos conhecimentos do Templo preferem a religiosidade popular e as indicações dos periféricos profetas. Por isso esse inquerito deve ter sido integrado as pregações de Zacarias, porque da mesma forma que o levita Zacarias, o pessoal do Templo sentia que ninguém prestava atenção no que eles falavam em Yehud (Beuken, 1967, p.341-347).

Não só por conta das próprias dificuldades entre os agueridos do Templo e dos donos da religiosidade popular deveria ser o motivo da construção “não prestaram a atenção em mim”. Mais em termos mundiais tal construção deveria ser justificável pelo constato mundial, pela dominação grega na Judéia. Os gregos que dominavam o território palestino, no entanto, era cedo demais para que entendessem sobre seu projeto de dominação. A confusão estava no ar. Confusão típica do pós-exílio persa, que deve ter se intensificado pelo processo de dominação grega. O povo não entendia as intenções gregas lá. Então, nesse contexto coube a frase de que não conheciam o caminho (Grabbe, 2004, p.122-135).

Encerrando o processo contra os povos de Yehud, os partidários do Templo, dizem que o povo não prestava atenção no conhecimento e nas obras do Templo de Jerusalém. Reclamam porque a religiosidade dos profetas e das tradições das tribos tomava o lugar deles na esfera cúlta. O processo é um mérito da dificuldade dos sacerdotes em prender a atenção do povo mediante as outras religiosidades entranhadas no povo Judeu, por isso buscam terminar a fala no processo conclamando o “dito de Javé” ne’um yhwh (“oráculo de Javé”), chamando a atenção do povo e dando solenidade as suas palavras (Westermann, 1967, p.122-135).

E, finalmente chegamos as afirmações do fim o v.6. Parece que é a mesma disposição histórica, cultural e social dos v. 1-2 e 4, sendo que agora quem tem a voz, são os líderes do povo de Yehud. O tom das palavras permanece por volta do inquerito,

só que agora é a vez do povo de Yehud falar pelos seus líderes. Deles pouco se apresenta, pois quem deveria estar escrevendo suas palavras deveria ser o pessoal do Segundo Templo.

Assim parece que deveria ser normal que esse pessoal do Segundo Templo começasse indicando palavras de como o povo se dispunha frente ao inquérito do tribunal que pertencia ao Segundo Templo. A localização do tribunal do Segundo Templo pode ser explicada, sobretudo por conta das políticas desarticuladoras dos cultos periféricos, feitas a partir da dominação persa na palestina. O Templo passou a acumular funções cúlticas, legais e do estado imperial. Pelo impasse surge um inquérito onde se debatem os caminhos da sociedade da província de Yehud, sendo que nos cinco primeiros versículos quem tem a voz são os defensores do Templo, e agora, no fim do v.6, os líderes do povo se posicionam (Beuken, 1967, p.333-359).

Na continuação, para indicar que o povo iria dialogar eles retomam o verbo que eles já haviam utilizado no v.4, assim, segundo os sacerdotes o povo se voltou, isto é, se “voltaram” (raiz swb). Eles se voltaram para responder as acusações, mais ou menos, da forma quando os textos de Neemias 9,28 e em 2Crônicas 31. Após, eles se “voltaram” para responder eles então se pronunciam, melhor eles “dizem” (hebraico: ‘mr). Não como algumas bíblias em português costumam traduzir a seqüência dos dois verbos, como “converteram e disseram” (Bíblia de Jerusalém e Tradução Ecumênica da Bíblia). Eles apenas em meio a instância do tribunal se voltam a dizer como mesmo Claus Westermann (1967, p.122-135) deixa claro em sua análise da forma proféticas.

A resposta dos líderes de Judá é muito forte, tanto é que ela que termina a perícopé bíblica que inicia o texto de Zacarias. Conforme foi dito, eles voltaram e disseram aos seus acusadores, inicialmente afirmando em Javé a seguinte forma “conforme planejou Javé dos Exércitos” (hebraico: ka’aser zamam ywhw seba’ot). A resposta nas instalações do Templo é a altura. Tanto é que esses líderes se aproveitam da memória

de Javé, dizendo basicamente que Javé dos Exércitos os teria planejado (raiz: zmm). Um termo interessante utilizado no fim do livro de Jeremias (Jeremias 51,12) quando fala do comandante Nebuzaradam ele que invadiu Judá (cf. ainda Salmos 37,12). O termo leva a crer que para eles Javé “tramado”, “incitado” e “planejado” (Gesenius, 1969, p.274) “fazer (...) como o caminho nosso e como obra nossa corretamente (ele) fez a nós”.

A resposta no inquerito é no nível das indagações dos serviais sacerdotais. Eles voltam às questões antes indagadas sobre eles e dizem aos seus opositores que Javé os trata segundo “o nosso caminho e (...) segundo nossa obra”. Se virmos de forma correta a resposta deles segue o que dito no v.4, pelos inquisidores. Enquanto, os servos dos sacerdotes dizem que para o povo “voltar” “dos caminhos”, do “conhecimento” e da “obra”, os líderes do povo da terra retomam no ponto dizendo que Javé os trataria segundo os tinha feito.

Melhor dizendo, Javé os trataria segundo as escolhas culturais e cúlticas de cada parte do povo, e ainda, os trataria segundo suas obras feitas na sua terra. Quer dizer que o tratamento de Javé seria dado pela opção de cada grupo da Terra de Yehud. Nada mais e nada a menos.

Entende-se pela resposta que dos líderes do povo da terra que Javé jamais iria os cobrar os conhecimentos e os saberes, pois, a eles, cada grupo usufruía um pelo seu modo de vida. Uma ótima resposta do povo da terra de Judá, afirmando que Javé os trata segundo suas opções e segundo os frutos que dão na terra, mas nunca os tratar segundo o conhecimento admitido na sua vivência. Isso pertence ao ser humano. Não cabe a Javé mensurar, pois o conhecimento vai de acordo com as necessidades da vida dos servos de Javé.

Não são dados universais como o pessoal do Templo queria. Javé os trata, cada grupo, segundo suas opções e suas escolhas. O povo da terra sabia disso, não adiantava a ótica imperial do Templo os processar, pois Javé, os planejou segundo as suas opções e obras.

E o povo da terra pratica

Muitos eixos interpretativos podem ser retirados das primeiras palavras do livro de Zacarias. Não se nega, contudo a opinião dos demais estudiosos quando se referem às dificuldades dos fragmentos do livro de Zacarias. De fato é um livro sinuoso, onde o cuidado deve ser constante.

Não é por menos, que segundo nossa proposição que Zacarias 1,1-6 apresente ao menos dois momentos escriturísticos. O primeiro se vivencia Zacarias e a sua comunidade (do 6º a.C.) a comunidade com poesias mal feitas e quase sem nexo entre si. Isso pode ser justificável no sentido de que tal comunidade e seus rituais religiosos eram marcados de espasmos e êxtases, como a comunidade do profeta Ezequiel (Schwantes, 1987, p.73-88). Poucas eram suas palavras. No segundo momento, nas proximidades do 3º século a.C., o clima é o de tribunal. Onde, de um lado os representantes do Templo de Jerusalém, que acusam o povo da terra de se ligar com os profetas e com os clãs, desarticulando a religiosidade popular (nos v.1-2 e 4). Do outro, quem responde a tais colocações são os líderes do povo da terra – e somente no fim do v.6.

Os dois lados são escritos pelo pessoal por artífices ligados ao Templo, em seu tribunal. Assim, eles, transcrevem sobre as pobres falas de Zacarias, dando-lhe o título de nabi (profeta, Zacarias 1,1), quando antes ele o era somente levita. Pois sim, colocam palavras na boca de Zacarias. Tanto é que sua pregação que antes era intangível ganhou contornos explícitos junto ao Templo. Se antes Zacarias se esforçava em poetizar para mostrar aos povos palestinos do tempo persa que tanto o tribalismo quanto a profecia não mereciam mais crédito, já nas primeiras prosas (do tempo grego), as falas de Zacarias ganham mais força, mais contundência. Questionam fortemente as duas instituições que tiravam a centralidade do Templo, isto

é, a profecia e a tradição dos pais. Compreende-se muito bem que para os dominadores nunca é bom dividir a fatia do pão. Causam-lhes transtornos.

Após as denúncias e as acusações do pessoal do Templo, os líderes do povo de Yehud vão ao ponto. Para eles Javé os criou a fim de que pudessem seguir seus caminhos e fazer suas obras. Contudo, Javé não sancionava o conhecimento e os saberes da prática da vida do povo. Ele não os encaixotava, e não os impedia em nada. Parece que a tradição tribal de Judá percebia que o conhecimento era próprio dos homens em sua inserção comunitária e cultural, não sendo validado por nenhum valor universal, e, nem tão pouco era um direito exclusivo de um grupo apenas. Democraticamente o conhecimento tinha limites de acordo com as disposições e convicções regionais de cada grupo.¹⁰

O povo da terra sabia! E, assim, eles nos dão a dica da vida ecumênica...

Não importa o conhecimento e o que se faz nele. Mas, importa sim que Deus (nesse caso Javé) mostra as nossas opções e cuida dos nossos frutos, mas que ele não confere no nosso jeito, na nossa forma.

Ele, pois, dá a vida, mais não a aprisiona. Ele cria, mais não submete. De verdade, contudo, ele nos direciona a diversidade. Por tudo, mostra caminhos e indica os frutos (práxis) das escolhas, mas quem a faz somos nós.

Referências

ALBERTZ, Rainer. *History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 vols. Philadelphia, Westminster Press, 1994.

10 Aparentemente compreende-se que segundo a opção histórico e antropológica adotada, em tal reconhecimento se aproxima da obra de antropologia cultural Geertz, 2001, p.149-165.

- ALONSO-SCHOKEL, José Luis. *Palavra inspirada*. São Paulo, Edições Loyola, 1991, 213p.
- ALMEIDA, Fabio Py Murta. Palavras ao Vento... Introdução a Zacarias pelo Histórico da sua pesquisa e as últimas dificuldades interpretativas. *Revista Fragmentos de Cultura*, 2007 (no prelo).
- ASMLER, Samuel. Os últimos profetas, Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros. São Paulo, Paulus, 1998.
- BERGER, Peter. Charisma ad Religious Innovatio: the social location of Israelite Prophecy. *American sociological Review* 28, 1963, pp. 940-950.
- BEUKEN, W. A. M. Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der fruhnachexilischen Prophetie. Assen. 1967.
- BIBLIA HEBRAICA KITTEL* (ed. Rudolf Kittel). 1937. 2371p.
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA*. 1987. Editio tertia emendata. Deutsche Bibelgesellschaft. 1574p.
- BODA, Mark. Terrifying the Horns: Persia and Babylon in Zechariah 1: 7-6:15. *CBS* 67, 2005, p. 22-41.
- BORDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2005.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Trabalho compulsório na Antiguidade*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- GESENIUS, Willian. *Dicionário Hebraico Inglês*. 1969.
- GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- GORGULHO. Zacarias. *A vinda do messias pobre*. Petrópolis e São Leopoldo, Vozes e Sinodal, 1985.
- GRABBE, L. L. *A History of the Jews and Judaism in the Secundo Temple Period*. Volume 1: *Yehud*. LSTS 47. London, New York, T&T Clark, 2004.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.
- MEYERS, C. L. & MEYERS, E. M. *Haggai, Zechariah 1-8*. AncB, 1987.
- LEITE, Leyde Maria. A solidão da mulher de fé. *Revista Estudos Bíblicos*, n. 88, 2005.

PFEIFFER, Robert H. *Introduction to the Old Testamt. New York, Harper e Brothers Publishers, 1948.*

PIXLEY, Jorge. *História de Israel a partir dos pobres. Petrópolis, Vozes, 2002.*

H. S. PYPYER. Reading in the Dark: Zechariah, Daniel and the difficulty of Scripture. *JSOT* 29, 2005.

SCHMIDT, Werner. *Introdução Antigo Testamento. São Leopoldo, Sinodal, 1994.*

SCHWANTES, Milton. *Ageu. Petrópolis e São Leopoldo, Vozes e Sinodal, 1986.*

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e Esperança no exílio. História e Teologia do povo de Deus no século VIA.C, São Leopoldo e São Paulo, Sinodal e Paulinas, 1987.*

SCHWANTES, Milton. Repetições e Paralelismos - observações em um debate hermenêutico, exemplificado em Provérbios 10,1. *Revista Fragmentos de Cultura*, v. 15, Goiânia, Ucg, 2005.

VICENT, Jean Marcel. L'apport de la recherche historique et ses limites pour la compréhension des visions nocturnes de Zacacharie. *Biblical Web Studies*, 2006.

WEBER, MAX. *Das antike Judentum. Tubingen, 1963.*

WEBER, Max. *Sociologia da Religião. Lisboa, Edição 70, 1981.*

WESTERMANN, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech. Philadelphia, Westminster, 1967.*

Aprovado em novembro de 2007

RESISTÊNCIA PARA VIVER: AS ESTRATÉGIAS DA CONDIÇÃO HUMANA A PARTIR DE VIDAS SECAS, EM SEUS HORIZONTES DE TRANSCENDÊNCIA

Hermide Menquini Braga
Doutoranda em Ciências da Religião – PUC-SP
hm-braga@uol.com.br

Resumo: *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, despertou-nos a atenção por apresentar certa tensão entre o apego à vida e as dificuldades de obtenção de recursos primordiais para sua manutenção. As causas decorrentes da organização das sociedades e o elã que predispõe o homem à intelectualidade produzem modalidades de linguagem, expressões que se traduzem em resistência para viver. A análise literária da obra destaca os membros da família de Fabiano e sinhá Vitória, que apresentam traços idênticos de retração social, marcada pela dificuldade de expressão verbal, ocasião em que afloram metáforas e símbolos pouco comuns. A capacidade de comunicação humana com o exterior e o transcendente identifica a mística, um estágio progressivo na iluminação humana.

Palavras-chave: mística; resistência; linguagem; *Vidas Secas*; literatura.

Abstract: Dry Lives, of Graciliano Ramos, attention for presenting certain tension despertou us it enters the attachment to the life and the difficulties of attainment of primordial resources for its maintenance. The decurrent causes of the organization of the societies and it that premake use the man to the intellectuality produce language modalities, expressions that if translate resistance to live. The literary analysis of the workmanship detaches the members of the family of Fabiano and sinhá Victory, that identical traces of social retraction present, marked for the difficulty of verbal expression, occasion where little common metaphors and symbols arise. The communication capacity human being with the exterior and transcendente identifies the mística, a gradual period of training in the illumination human being.

Keywords: mistic; resistance; language; *Vidas Secas* and literature.

Nossa pesquisa destaca, da obra graciliana, o último romance de uma série de quatro, *Vidas Secas*, publicado em 1938. Essa cronologia foi importante para esclarecer a concepção que viemos a estabelecer nesse estudo. O naturalismo cortante e sombrio de *Caetés*, *São Bernardo* e *Angústia* representam um fundo tenebroso para *Vidas Secas*, como a última obra dessa série, pois a palavra que resgatava os outros personagens tem que ser procurada em *Fabiano*, de *Vidas Secas*.

Graciliano insere os personagens, a família retirante em um imenso descalvado, no qual a cor ocre de terra ressequida contrasta com a cor branca dos ossos de animais mortos. Uma primeira inversão prenuncia aqui o regime a que ele submete os signos. Cores claras e intensas são aqui signos de morte, não de vida, sensação que motiva o leitor à postura alternativa diante da obra Graciliano Ramos lança seu leitor na problemática que aqui abordamos, no primeiro parágrafo do romance *Vidas Secas*.

O homem colocado nesse cenário, em pé, constrói um ângulo reto com o chão ressequido, em postura antropológica. Essa posição de realce constitui dialética com os preceitos lógicos – ele está vivo soberanamente naquele ambiente de morte. Isso levantou em nós a questão – o que é o homem? Estava, pois, embutida na gênese humana a resistência a ser aprofundada, ressaltada ali pelos contornos do drama. Essa foi *nossa motivação* ao procurar em tal modalidade argumentos para nossa intenção – estudar os pormenores da constituição humana, nosso primeiro impulso.

O ocre do chão patente na introdução de *Vidas Secas* e o contraste refletido pelo movimento dos sertanejos sugerem o transporte da instância biofísica ao corpo propriamente humano, espaço ideal para as deslocções transcendentess. Essa percepção nos leva a uma primeira impressão – O homem é um trânsito.

Essa idéia acomoda-se em nós pelo conforto que nos dá o elementar conceito aristotélico de primeiro motor. Sugere-nos ainda, por meios estéticos, temas capitais como a solidariedade

e a ética. Sendo assim, *Vidas Secas* apresenta-se como literatura de resistência, pois a ética é seu pilar. Define-se, pois, como uma interdição da vontade, em detrimento do desejo que é a mola que move a imaginação criativa dos escritores. Essa noção provém de obra crítica literária de Alfredo Bosi.

As questões éticas sobressaem em *Vidas Secas*, mas o desejo de expressão presente no relato do drama determina o ponto crucial da narrativa – o bloqueio da fala dos personagens. Trata-se da ironia maior, aquela que se instala na estrutura da obra.

Desta forma, a natureza, exposta à situação ambiental e social tão adversa apresenta-se como resistência. Mais uma vez somos remetidos ao arcabouço antropológico. Instala-se uma intervenção intermitente, cíclica em nossas investigações – o que é o homem? Como ele se constituiria a partir de seu caráter transitório, que já havíamos constatado? Estas questões configuram-se como passos mantenedores da motivação desta leitura a partir desse *estado da questão*.

A aporia que originada no contraste que a vida faz com o ambiente de morte justifica as noções antropológicas de que o homem, salvo guardado pelo espírito é vocacionado para Bem e para a Verdade. Essa questão está presente como denúncia na esperança do personagem Fabiano, que conjectura – *Você é um homem? Um bicho Fabiano*.

Esta dúvida de Fabiano produz no pesquisador a percepção de que: existe conjectura, existe, pois, homem, uma dúvida solucionada pela sua própria elaboração. Nossa abordagem do objeto decorre de, estando instigados por essa idéia (uma doce amargura) sugerida pela trama de *Vidas Secas*, ouvimos, por acaso na rua a constatação de dois velhos senhores conversando – *O homem sem Deus é bicho*.

Tal concepção, fruto da reflexão de dois homens simples atesta a inteligência humana em processo, e vem reforçar o argumento de Graciliano com relação ao personagem Fabiano – um homem acuado pelo sistema social, agravado pela seca, a ponto de espantar-se com a própria reflexividade. Constatamos, pois

que a reflexão no homem é congênita. O ponto crucial em *Vidas Secas*, portanto constitui-se na liberdade, a impossibilidade radical do homem ignorar o dom da autonomia. Este traço em nosso *objeto* estava, pois delimitado.

Estava constituída nossa trilha. Nosso próximo passo era assumí-la. E para isso precisávamos de uma estratégia de abordagem às *situações – limite* nas quais o homem era envolvido por meio dos personagens. Fabiano, Sinhá Vitória, os meninos e a cadela, e ainda os coadjuvantes, o soldado Amarelo, Sinhá Terta, Tomás da Bolandieria, o bom patrão trazem em suas relações a pista de que o retorno da aporia do homem acontece por meio da comunicação. É por meio desse retorno e pela falta dela que se instala a ficção em *Vidas Secas*.

A *justificativa para o enfoque a Vidas Secas* surge devido à obra apresentar a realidade política oligárquica, mostrando seus contornos primitivos, prenhes de dificuldades. A atuação do homem criando meios de superação, salvaguardado por sua característica espiritual, apresenta-se como o ponto de convergência do nosso objeto.

Vemos na obra a capacidade do homem de fazer da queda um marco oposto, vemo-lo como caminho, como encenador e como incentivador dessa inversão benfazeja, a compreensão de si próprio.

Ela é dada no âmbito humano pelas linguagens e a via humana tradicional é a verbal, motivo pelo qual a Audição da Palavra Divina pode permitir o contato com o Espírito absoluto, a mais plena e completa forma do ser transcendente resistir. Trata-se da celebração da estrutura espiritual humana seguindo a mesma trilha, cujo ápice é o Absoluto. Justa e incitante é esta promessa. *Vidas Secas* é a exposição crua desse homem.

Diante de tal constatação procuramos apoio teórico na antropologia cristã por Henrique Cláudio de Lima Vaz. Investimos pela mística cristã e para aplicá-la fomos remetidos

compulsoriamente à *Antropologia filosófica I, obra responsável pela resposta – pergunta – o que é o homem*. A evolução disso, ou seja, os passos místicos foram inspirados pela mística cristã.

Surge-nos, em síntese, da explicitação de três questões fundamentais:

A primeira delas surge em torno do atributo da inteligência humana. Como ela desenvolve-se e quais passos possibilitam esse atributo primordial humano, que em Vidas Secas está aquém da eficiência. Como ela poderá ir além de uma comunicação apenas intersubjetiva atingindo a transcendência. Quais os passos que essa elevação envolve? Podemos imediatamente pressentir que a base dessa hipótese envolve a pergunta – o que é o homem.

Uma segunda questão parece, decorrente da primeira. A situação de miséria em que se encontram os personagens pode ser superada pela condição humana quando forja situações resistentes?

Nosso objeto, *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, enquanto literatura de resistência sustenta-se na ética. Como, portanto, a condição humana, faz esse homem refletir e interagir? Como a obra literária suscita isso? *Essa é uma terceira questão que a nós se apresentou.*

Já conhecíamos, entretanto antes da elaboração destas questões, os limites do nosso objeto e trajetória de nossa pesquisa. A deficiência de comunicação como ponto de partida e a comunicação sobrenatural por meio da mística profética eram os pólos.

Sendo assim organizamos nosso estudo em um primeiro momento de análise a que chamamos de *Vidas Secas e suas alternativas*.

O perfil dos membros da família e a presença efusiva e constante da cadela *Baleia* foram passivos de um exame que se pretendia revelador. Aí constatamos que a atitude convencional da família era quebrada pelo desempenho de sinhá Terta, uma cabocla que sabia consertar espinhelas, costurar e surpreenden-

temente falava palavras compridas. Trata-se de um contraste ocasionado pelo grau mais apurado de aplicação intelectual. Nesse mesmo patamar estão as atitudes ponderadas, atípicas para a região, de Tomás da Bolandeira e do bom patrão.

É do contraste com essas atitudes que surge o reconhecimento da também superior apreensão de sinhá Vitória – a presença dos pássaros. Tal aporte nos previne da presença imanente e transcendente da mulher no casal sertanejo.

Em um segundo momento enfocamos as relações que se dão em dois aspectos – entre os membros da família e fora deste âmbito, em sociedade. Intersubjetivamente o bloqueio expressivo escancara-se

Os animais, por sua vez têm enfoque primordial para a obra. *Baleia*, a cadela ascende em inteligência, equipara-se a um membro da família. Sua percepção é concebida em um suporte idêntico ao dos humanos, enquanto que aos chucros e ao gado destina-se um linguajar onomatopáico, que é estendido à comunicação entre os integrantes da família. A ironia expressa pela presença do papagaio destaca-se e a presença dos urubus completam a perspectiva soturna do ambiente de seca. Essa é a entrada mística por parte de sinhá Vitória, na trama.

Os diversos e estranhos recursos pelos quais a comunicação, inata no homem surge constituem o romance. Os meninos reproduzem o meio cultural no barreiro, nas figuras que modelam, o casal ante o desespero na primeira retirada verte lágrimas ao mesmo tempo, são elas o recurso comunicativo. Com tal análise levantamos pistas de que a comunicação é trunfo da espécie humana, logo deveria ser ponto determinante indiscutível. Estava presente aí uma questão. Sendo assim, em *um terceiro momento* recorreremos à fundamentação teórica para embasar nossas hipóteses.

Em *Antropologia filosófica I* encontramos a explanação acerca da primeira supressão no edifício humano. A primeira etapa à questão aporética, por isso cíclica, instigante e mantenedora da espécie – o que é o homem?

Estava lá o método do Padre VAZ minucioso, gradativo, esclarecedor na proporção da empreitada – conhece-te a ti próprio. Entretanto, para mantermos nosso objeto precisávamos de uma estratégia de abordagem...

(As três estruturas , três níveis de compreensão)

É por essa razão que, no terceiro momento, investimos nossa pesquisa em conhecer o que é o homem. Procuramos entender sua constituição para fundamentar a origem de sua resistência. A estrutura ou nível ontológico do homem compõe-se de estrutura somática, psíquica e espiritual. Na estrutura somática é representada pelo corpo do homem, o corpo próprio e os corpos no mundo, a estrutura psíquica é responsável pela interiorização desses dados externos, sem, contudo retê-los. A estrutura espiritual é onde as impressões fixam-se, em virtude da instalação do Eu transcendental.

Tudo, entretanto, acontece de um modo articulado, porque esses estágios dão-se em três níveis de conhecimento: a pré-compreensão, a compreensão explicativa e a compreensão filosófica.

A pré-compreensão, por meio da mediação empírica, traz os dados construtores da estrutura humana, a compreensão explicativa, pela mediação abstrata, atém-se às ciências dos homens e a compreensão filosófica ou transcendental, exatamente pela mediação transcendental liga-se a aporética. É este o impulso caracterizador da atitude filosófica no homem. Quando o homem entende-se sujeito, pela categoria psíquica reconhece esse seu manifestar.

Na compreensão filosófica, que se compõe de aporética histórica aquela que situa a circunstância no tempo e na análise dessa evolução e de aporética crítica, que por sua vez subdivide-se em momento eidético, limitado à definição categorial e momento tético, ilimitado à especulação.

Apartir dessa base teórica, estabelecemos uma perspectiva de abordagem do romance *Vidas Secas* por meio das estruturas e dos planos de compreensão presentes no drama. O estágio

da pré-compreensão nas três estruturas demonstra sua base de fundamentação. Dessa forma, recolhemos da pré-compreensão da estrutura somática, quando esta se reestrutura pelo corpo próprio, as modalidades de relação com o mundo exterior na ficção de Graciliano.

O corpo próprio é uma supressão. O corpo reconhece-se como corporalidade, ao invés de ser apenas uma massa física ou uma instância biológica. É o primeiro degrau que nos distingue dos animais. Essa reestruturação se dá subjetivamente no domínio físico-biológico e no psíquico.

Na primeira instância aparece o ser humano sexuado e na segunda essa sexualidade é percebida via afetividade, é uma adequação do sexo, agora não mais simplesmente biológica. São os fatos que permitem a concepção do casal na ficção, originando a família. Ainda reconhecemos a caracterização dos gêneros pelo viés cultural da tradição do vestuário, universalmente dado pela saia feminina e a calça e o paletó masculino.

Nessa instância aquilo que marca essas passagens é o escândalo do corpo a corpo na caatinga calcinante, já que seres humanos reduzem-se a caçadores, tal como o cão da família. Isso fica mais incisivo quando acontece o extermínio das aves d'arribação. Naquela oportunidade percebemos uma batalha acirrada, vencida pela intuição humana. Trata-se de uma redenção que, por meio de sinhá Vitória, restabelece a dignidade do grupo. Constatamos que o nível intersubjetivo, que marca a atuação humana, é sucitado pela atitude de caça que esses sobreviventes têm que exercer. É um caminho amargo esse que desenvolvem, em manutenção à vida.

A compreensão da maestria de Graciliano ao compor o personagem Baleia, uma vez que o animal, na trama, tem consciência de seu próprio corpo, ela sente-o formigando no episódio de sua morte. Aqui se instala o absurdo no relato, o autor afirma a compreensão filosófica do corpo pela cadela, atributo essencialmente humano. Esta ironia instala-se ontologicamente na narrativa.

A estrutura psíquica surge na trajetória da conscientização, interiorizando as impressões acolhidas do mundo exterior. A pré-compreensão da estrutura psíquica transforma o *estar-no-mundo* somático no *ser-no-mundo* psíquico. O espaço ocupado pelo corpo dinamiza-se nas intenções trazendo o Eu-consciente

A compreensão filosófica do psiquismo em seu momento eidético aparece na obra com exemplos da duração psicológica em *Vidas Secas*, quando a indicação da memória e das emoções confere a Fabiano no encontro com o soldado Amarelo, em plena caatinga, a superação. O vaqueiro o fita nos olhos, soberano, ali no seu território. Nesse intervalo, ele consegue sub-sumir o impulso de estripá-lo. Isto se deu pela manifestação da porção cívica do vaqueiro, reconhecendo no soldado a autoridade, despersonalizando-o, portanto.

Menos emoção e mais sentido prático foi à ordenação dos pensamentos em sinhá Vitória, quando do surgimento das duas tarefas simultâneas que se lhe apresentaram. Entre abastecer o bededouro e temperar a panela ocorrem dois espaços diferentes para ação, logo precisaram de dois momentos diferentes para serem executadas.

Na estrutura do espírito a pré-compreensão – reflexividade humana é o momento em que o homem tem consciência de si e do mundo perante si. Essa consciência vem a demonstrar-se como Razão, que se instala por meio das etapas que compõem a presença reflexiva do homem, a *Prioridade-em-si* (normatividade absoluta do objeto) e a *Prioridade-para-si* ou normatividade absoluta do sujeito, que, enquanto subjetiva, é a adoção pelo sujeito dessas normas propostas, essa transação consiste na reflexividade humana.

Por isso, é atributo desse plano de compreensão a Ética, porque é um tratado do bem agir, e a Lógica, porque permite a adequação das necessidades com a razão. Em *Vidas Secas*, a pré-compreensão do espírito aparece interligada à compreensão explicativa, quando existe o entendimento por parte do casal

sertanejo de que estão sendo enganados no acerto de contas com o patrão. A convicção vem dos cálculos reais, concluídos por meio da concretização dos dados nos grãos de feijão. A soma real não concebe a estratégia dos juros, ficando exaltado, pois, o sistema de acumulação de bens materiais em detrimento da compensação justa por um trabalho honesto. O embate entre produzir e auferir define a miséria.

A compreensão filosófica ou transcendental do espírito pode ser notada em *Vidas Secas* na organização do espaço geométrico por sinhá Terta, em suas costuras, denuncia leve esperança de que o espírito humano é mantenedor da hierarquia nas sociedades. A necessidade das emendas na confecção das peças do vestuário torna essa situação um atributo que passa pela abstração da geometria, quando organiza a dimensão do tecido ao molde e vem a culminar com a mediação transcendental, representada pela consecução da peça de roupa.

Ocorre que a precariedade do tecido vem incidir em uma multiplicação das figuras geométricas, representadas pelos pedaços de tecido que complementam o desenho das partes da peça a ser costurada. Esta, antes de ser um simples revestimento para o corpo, significa a *mimese* deste, dada no concreto, por uma operação espiritual de relação entre as coisas do mundo e o corpo humano.

A estrutura espiritual humana é sustentada pelo quiasmo, o fundamento da inspiração mística, constituído por meio de quatro temas: o pneuma, ou seja, uma metáfora de que espiritualmente há um sopro vital que se assemelha aos movimentos da respiração biológica, resultando autonomia; o nous, ou seja, a visão em profundidade pelo intelecto; o logos, a espiritualização universal da palavra conferindo ao diálogo a via de compreensão humana, e a synesis, a idéia de espírito como consciência.

A interligação dos quatro temas (pneuma, nous, logos e synesis) dá conta da estrutura espiritual do homem como verdade, inteligência e liberdade. Isto origina a seguinte ramificação: a inteligência remete o homem à verdade (ser-para a verdade), a

liberdade põe o homem na circunstância de estar destinado ao bem (ser-para o bem. Eis o fundamento da inspiração mística, natural no homem, uma inclinação).

Ocorre, deste trânsito, uma dualidade no espírito finito, aquele que o homem detém. A Inteligência ou Razão (*nous*) e Entendimento permitem o reconhecimento das ações pelo homem, *de acordo com a vocação da Verdade e do Bem do espírito. Isso, em nova operação, vai ser dimensionado pela Liberdade humana por meio do Livre Arbítrio, que consiste na autogerência.* Essa atuação, obviamente, se dá nas coisas do mundo exterior, na ligação via psicossomático. Eis a supremacia da espécie, *eis a unidade substancial do homem.*

Por transcendentalização – finito x infinito equivale dizer que a constituição humana, por meio do seu espírito, é aprofundar-se nessa espiritualização, cujo termo - o Espírito absoluto - imanta-se ao espírito humano (finito) na transcendentalização. Quanto mais avançamos nessa trajetória, mais nos afastamos da estrutura psicossomática, razão pela qual a morte, liberação do corpo, tende-nos para a eternidade de nosso espírito, enquanto que a transcendentalização nos põe na interpretação do Verbo-Encarnado. Está aí a contemplação! Ocorre por meio dos aspectos da mediação, que desembocam na via única da Palavra Substancial, ou seja, Jesus Cristo (O verbo Encarnado).

A mística cristã, síntese das três modalidades místicas:

A experiência da mística cristã percorre um caminho que desemboca na mística profética, uma síntese de outras duas modalidades precedentes na organização da concepção mística ocidental: a mística especulativa e a mística mistérica, facções inseparáveis da mística cristã, baseadas no Novo Testamento. Isso é baseado no quiasmo. Isso vem por *mediações (inferior/ superior)* mediação criatural, mediação da graça tem por canal a *audição* da Palavra e sua recepção por meio da fé e *mediação histórica* funda-se no tempo, um tempo arquetípo, não mítico.

Esses estados mediadores levam para o caminho do Mistério: “a Revelação de Deus no Cristo Jesus”. A este estágio submetem-se três passagens: a *iluminação*, a *união* e a *efusão*. *Efusão*, pois, é chegar a um estado no qual a união, que é um estágio da contemplação, transforma-se em ação..

A resistência transparece nos atributos dos sertanejos no romance, com relação ao rito de Natal. No segmento deste trabalho a conscientização da mística ocidental cristã na trajetória humana: o prejuízo maior da família sertaneja a leitura é a descrição da inaplicabilidade dos caboclos a esse rito. O fator econômico que envolve a ritualização da indumentária para a missa do Natal prevê dispêndio econômico, por isso aumenta a responsabilidade material, em detrimento da espiritual. Em outras palavras, desloca a fé para a instância da pré-compreensão do corpo próprio, mas ainda assim eles estão presentes, e presença é possibilidade.

A Verdade e o Bem, poderíamos dizer, são a inspiração vocacional do homem, estabelecido já na pré-compreensão do espírito pela reflexividade. Assim, a predisposição para a Verdade e para o Bem estimula o humano nas relações intersubjetivas no mundo exterior. Nasce daí o apego, o cuidado com os demais; está intrínseco mesmo no rude Fabiano, no trato com o gado, sobretudo na relação com Baleia, junto ao gado. Como vaqueiro, ele os conduz ao invés de dominá-los. Essa premissa suaviza a dominação. Eis a primeira resposta, à primeira questão.

A resistência humana, vem como nossa 2ª resposta. Em *Vidas Secas*, Fabiano é um protesto calado, como os silêncios expressivos de Santo Agostinho ou seu inverso, a polêmica e retumbante razão negativa da dialética socrática.

Pela radicalidade das situações, em nível estético, *Vidas Secas* poderia ser tomada por literatura do absurdo. *Entretanto, é pelo aspecto da antropologia filosófica que tiramos nossa sustentação da resistência humana. O espírito fornece a síntese Inteligência e Liberdade.* Estes dois atributos permitem as acepções de acolhimento e dom, operações do espírito. Equivale a dizer

que ocorre a presença do espírito ao ser, porque o ser *chega ao espírito por meio da inteligência e esse dom de espiritualizar-se retorna ao ser como liberdade.*

A terceira resposta – Literatura de resistência. Teoricamente, a literatura de resistência predomina pela vontade, permeada pela responsabilidade aliada à liberdade. A ética predominando sobre a estética torna-se um instrumento civil de emancipação, apoiado no destino irreprimível da mensagem literária. A reflexividade, que tem como traço a *prioridade-em-si do objeto* ou *normatividade absoluta do objeto*, representa-se como um ditame do tratado do agir humano, a Ética.

Temos, portanto, que a literatura de resistência permeada pela ética e, enquanto literatura, tendo perfil difusor, funciona como um facilitador na tarefa de conscientização dos parâmetros éticos esquecidos.

Como síntese de nossas hipóteses podemos dizer que a aporia é esse dom da espiritualização que demonstra o verdadeiro sentido da vida, disposição que nos faz compreender a origem dessa vital construção. Em outras palavras, define o homem tal qual é constituído em sua estrutura antropológica, que é a de estimulação ao conhecimento. Compreendendo essa questão a qual nos propusemos, conhecendo a potencialidade encerrada no espírito remetemo-nos facilmente ao conceito de resistência humana, que surge também como atividade literária.

Referimo-nos à questão da representação por meio da filosofia da metáfora, noção de Franklin Leopoldo e Silva em *Bergson, intuição e discurso filosófico*. A ironia surge entre as três respostas a liberdade trata do nível da expressão, na literatura de resistência a libertação é mais profunda, porque desce às amarras da dominação sócio-política, levantando uma muralha para de lá combatê-la. Em Graciliano, ela é sutil e ferina. Consiste na ironia que chamamos de ontológica pela qual ele estrutura sua obra, ou seja, o protagonista que não tem o dom da expressão.

Isso o contrapõe a sua própria atuação de superar o sistema por meio de seus romances. Ele nega a Fabiano, em *Vidas Secas*, aquilo que lega a Paulo Honório, em *São Bernardo*.

É por esse posicionamento crítico que o homem distingue-se no universo e marca sua presença como espécie. Por isso transparece a condição humana, que por meio da intuição intelectual realiza-se por estratégias, fruto da transcendentalização que a faz criativa, e, por isso capaz de permitir ascendência.

Essa vida constitui o processo, e esse processo em tal vida prenuncia, o ápice, *apex-mentis*, cujo resultado é o homem que sonha e que teme nesse característico percurso, pelo qual aqui nos interessamos, em aporia caracterizadora dessa reflexão que motivou este texto.

A certeza de que todo amanhã é uma busca caracteriza tanto a imanência quanto a transcendência, é evolução, infinita neste complexo do ser real e do Ser existencial do qual somos agentes, pelas posições que assumimos e reflexamente pacientes, em ocasiões como esta, de crítica e de constatações.

Referências

BOFF, L. *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos – mínima sacramentalia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____; BETTO, Frei. *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

BOSI, Alfredo. *Céu, Inferno*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

_____. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

_____. *O Ser e o Tempo da Poesia*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1997.

SILVA, F. Leopoldo. *Bérgson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

RAMOS, Graciliano. *Angústia*. 57ª ed. Rio de Janeiro: Record.

_____. *São Bernardo*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Vidas Secas*. 85ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. *Infância*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

_____. *Caetés*. 29ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1992.

Aprovado em abril de 2008

REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO DE JÓ

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

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre o processo de individuação vivenciado pelo personagem bíblico Jó. A análise parte da psicologia junguiana e busca compreender as etapas da individuação de Jó percorrendo símbolos e situações simbólicas ao longo dos versículos do texto bíblico. A grande questão a responder é sobre o sentido do sofrimento de Jó e o aspecto que intriga é a convicção que ele tem de sua inocência. Jó só consegue superar o sofrimento quando reconhece sua sombra e as imagens monstruosas guardadas no inconsciente. O sofrimento e a queda são os condicionantes para que Jó experiencie o processo de individuação. O ego reconhece que é menor que o Si-mesmo e Jó pode reconstituir sua vida.

Palavras-chave: individuação; inconsciente; sombra; Si-mesmo.

Abstract: The objective of this article is to think about the process of the individuation lived by the biblical personage of Job. The analysis is based on the jungian psychology. It tries to understand the stages of the individuation of Job, going through the symbols and symbolic situations along this biblical text. The question is about the sense of Job's suffering. The provoking aspect is the conviction of his innocence. Job does succeed to outstrip the suffer when he recognizes his shadow and the monstrous images of this process of the individuation. Ego recognizes minor than Self and Job may restore his life.

Keywords: individuation; unconscious; shadow; Self.

Introdução

No seu livro *Bíblia e Psique*, Edward F. Edinger nos informa que a “individuação é o processo do encontro e da progressiva relação do ego com o si-mesmo” (Edinger, 1990, p. 30).

Ele diz também que “o Antigo Testamento documenta um diálogo contínuo entre Deus e o homem, tal como se expressa na história sagrada de Israel”. Na visão do psicólogo junguiano, a *Bíblia* é como um compêndio de encontros com o numinoso. Esses encontros são compreendidos “como representações do encontro entre o ego e si-mesmo, que é o aspecto mais importante da individuação” (Edinger, 1990, p. 32-33).

Edinger comenta também a respeito da seqüência dos livros do Antigo Testamento da *Bíblia*, dizendo que é uma seqüência significativa que “ênfatiza um processo de desenvolvimento linear compatível com a qualidade histórica da psique ocidental” (Edinger, 1990, p. 33). É uma seqüência que forma um arranjo, um todo equilibrado, constituindo-se de três blocos de livros: os históricos, os sapienciais e poéticos, os proféticos.

Nos livros chamados históricos, Israel é tomado coletivamente como nação. “As imagens da individuação têm como portador a nação como um todo, o povo escolhido.” (EDINGER, 1990, p. 33) Do outro lado há os livros chamados proféticos, sendo “cada um deles intitulado com o nome de um indivíduo importante que teve encontro pessoal com Iahweh e foi destinado a ser portador individual da consciência de Deus”. (Edinger, 1990, p. 34).

Entre os livros históricos e os livros proféticos temos os livros chamados sapienciais e os poéticos, que são encabeçados pelo livro de Jó.

Jó é o pivô da história do Antigo Testamento. (...) Aqui, pela primeira vez, um homem se encontra com Iahweh *como indivíduo* e não como uma função do coletivo. Da mesma forma, Iahweh não trata Jó como se ele fosse representante de Israel, e sim como um homem individual. Este livro, portanto, marca a transição da psicologia coletiva para a psicologia individual. (Edinger, 1990, p. 34)

Eis o objeto da nossa reflexão a partir da psicologia junguiana: o indivíduo Jó do livro de mesmo nome na *Bíblia*.

Tomaremos como base a *Bíblia de Jerusalém* (2004), para a utilização do texto bíblico, e as obras do psicólogo junguiano Edward F. Edinger, quais sejam *Bíblia e Psique, simbolismo da individuação no Antigo Testamento* (1990); *Ego e Arquétipo, uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung* (1989); *A Criação da Consciência, o mito de Jung para o homem moderno* (1996) e *O Encontro com o Self, um comentário junguiano sobre as "Ilustrações do Livro de Jó" de William Blake* (1991). Com base nestas obras, faremos uma reflexão sobre o processo psicológico da individuação vivenciado por Jó.

Queremos elucidar a respeito da transcrição do nome de Deus conforme a *Bíblia*, que é Iahweh na *Bíblia de Jerusalém*, e Javé nas traduções dos teólogos, como na obra de Gustavo Gutiérrez, *O Deus da Vida* (1992), e de Gerhard Von Rad, *Teologia do Antigo Testamento* (1973). Embora na citação das obras de apoio poderá aparecer a transcrição Iahweh, optamos por utilizar, ao longo desta reflexão, Javé.

A análise

A visão que Edinger tem do livro de Jó, baseando-se no livro de Jung *Resposta a Jó*, é a de que a história toda do livro de Jó "é uma imagem arquetípica que retrata um certo tipo de embate entre o ego e o *Self*." (Edinger, 1991, p. 13) Aí estão presentes o ego individual e o Si-mesmo (*Self*) que é a Personalidade Maior (Deus). E a nossa análise visa justamente o indivíduo bíblico, Jó, que está vivenciando o seu momento de encontro do ego com o Si-mesmo. Nossa análise, portanto, necessita do estudo do junguiano Edinger, pois nos fornece elementos necessários para nossa reflexão. Além disso, o próprio Edinger nos diz que "a história de Jó também pode ser considerada (...) como descrição de uma experiência individual, em que o ego experimenta seu primeiro encontro consciente importante com o Si-mesmo" (Edinger, 1989, p. 118).

Edinger nos informa que Jung, ao escrever *Resposta a Jó*, “submete o mito básico da psique ocidental a um intenso exame consciente. Ele aceita as imagens como realidade psíquica e segue as implicações delas até o fim, até chegar a suas conclusões” (Edinger, 1996, p. 61). E o que nós pretendemos aqui é compreender a realidade psíquica que o indivíduo Jó está vivenciando, pois como já nos adiantou Edinger, o “Livro de Jó é um relato da experiência real de um indivíduo” (Edinger, 1989, p. 133).

Passemos à análise do texto bíblico.

Em *Jó 1,1* lê-se que Jó temia a Deus, o que para Edinger é a estrutura religiosa estabelecida. Ou seja, Jó e sua mulher têm valores transpessoais, têm religião.

Em *Jó 1,14-19* mensageiros vão à casa de Jó para dar más notícias. O primeiro diz que tribos nômades que praticavam a pilhagem mataram os servos de Jó e roubaram todos os bois e todas as mulas do seu rebanho; o segundo conta que um raio atingiu as ovelhas e os pastores do rebanho de Jó; um terceiro conta que outro grupo de nômades roubou todos os camelos e matou os servos de Jó e um quarto mensageiro conta que os filhos e as filhas de Jó estavam na casa do irmão mais velho e foram todos mortos quando um furacão desabou a casa sobre eles.

A chegada de todas estas más notícias tem um importante significado psicológico, ou seja, de que os valores transpessoais vivenciados por Jó e sua mulher “estão sendo destruídos pela energia que rompe do inconsciente” (Edinger, 1991, p. 31). Portanto, a chegada dos mensageiros com más notícias significa

uma quebra da ordem consciente, provocada por um influxo de energia abrasadora vinda do inconsciente. Uma imagem dessas anuncia uma crise de individuação, um passo importante do desenvolvimento psicológico que requer a destruição das velhas condições. (Edinger, 1989, p. 121)

Podemos imaginar o olhar apreensivo de Jó e de sua mulher diante dos mensageiros, seguido da atitude de Jó de se levantar após ouvir as más notícias, rasgar o manto, raspar a cabeça e deitar-se no chão, conforme *Jó 1,20*. Esse olhar apreensivo e essas atitudes de Jó também têm seu significado psicológico, que é o de que o ego está alerta mediante a percepção da manifestação dos sintomas do inconsciente (cf. Edinger, 1991, p. 31). Ora, se o inconsciente começa a dar sinais de sua erupção e o ego começa a entrar em ação, como veremos a seguir, é necessário notarmos, no entanto, aqui a primeira etapa do processo de individuação, ou seja, a etapa de desvestição da *persona*, expressa no ato simbólico da desvestição do manto e da raspagem da cabeça.

Começemos, agora, a analisar o papel do ego de Jó entrando em ação.

Em *1,21b* Jó tem a reação de resignação perante a perda dos servos, das propriedades e dos filhos. Ele diz: “Iahweh o deu, Iahweh o tirou, bendito seja o nome de Iahweh” (Bíblia de Jerusalém, 2004).

O ego de Jó tenta (como o ego freqüentemente faz) “se ocupar dos sintomas psíquicos. Em vez de os enfrentar e deles aprender o sentido, ele os separa em frações e dissocia da consciência” (Edinger, 1991, p. 33). Assim, as perdas caíram no inconsciente. Como nos ensina Edinger, o resultado dessa artimanha do ego é que a personalidade consciente cai no esgotamento. É o que em seguida vai acontecer com Jó, como lemos em *2,7b*: “Ele [Satã] feriu Jó com chagas malignas desde a planta dos pés até o cume da cabeça” (Bíblia de Jerusalém, 2004). Este acontecimento significa que o “inconsciente, ativado, agora se derrama diretamente sobre Jó, o ego”, isto é, com o intenso esgotamento da personalidade consciente entram em colapso todas as defesas. Jó é acometido de pústulas por todo o corpo. As pústulas “representam os complexos acirrados, negligenciados, que estão a romper na consciência” (Edinger, 1991, p. 35).

A biologia nos ensina que a pele é a camada protetora do organismo. Funciona como defesa deste. Psicologicamente, a pele significa também a proteção do ego. Esta erupção do inconsciente, agora cutânea, ajuda-nos a perceber mais uma etapa do processo de desvestição da *persona*. Jó está perdendo a camada protetora; a *persona* está se desventindo.

No entanto, mesmo sofrendo com as pústulas por todo o corpo, ou seja, com o inconsciente manifestando-se a ponto de sair pela pele, Jó não tem ainda o contato com o conteúdo do seu inconsciente, enquanto continua a mostrar toda sua convicção em ser inocente e reto. Ele está inconsciente da sua sombra. Não fez contato com ela.

É por isso que intitulamos este artigo como reflexões sobre o processo de individuação de Jó, pois ele está vivendo o processo.

E, neste processo de erupção do inconsciente, perda da camada protetora e atuação do ego, Jó ainda não fez o contato com a sombra, que é necessário para chegar à individuação. Não fez porque estava vivenciando até aqui um ego inflado. O próprio fato de ter aparecido Satã como meio de tentar a fidelidade de Jó e de provocá-lo a blasfemar contra Deus é uma indicação do momento psíquico que Jó está vivenciando em que o seu ego está sendo tentado a inflar-se, pois blasfemar contra Deus pode, em termos psicológicos, referir-se a “colocar-se acima dos desígnios de Deus, isto é, a identificar-se com o Si-mesmo” (Edinger, 1989, p. 120).

A identificação do ego com o Si-mesmo é o estado de ego inflado. Podemos localizar já no início do texto bíblico outro sinal da inflação do ego de Jó, que é a apresentação dele como homem mais rico do Oriente, dono de muitos rebanhos e cuja família era grande e tinha o costume de reunir-se para banquetes freqüentes, como podemos ler em *Jó 1,2-5*. Toda esta condição de Jó corresponde “a um ego ‘seguro’ e satisfeito, abençoado

pelo desconhecimento das suposições inconscientes com base nas quais se mantém essa ténue 'segurança'" (Edinger, 1989, p. 120).

Mas, diante desse ego seguro e inflado, a sombra vai se manifestar, até porque, como dissemos acima, o inconsciente manifesta-se a tal ponto de demonstrar claramente que os ideais do ego não têm mais suporte. Vão aparecer três amigos de Jó que vão lhe "falar repetidamente a respeito de coisas iníquas e diabólicas como forma de compensar sua atitude consciente unilateral de pureza e de bondade" (Edinger, 1989, p. 127). Por isso, podemos dizer que os amigos representam a sua sombra, pois eles estão falando das coisas diabólicas que Jó não enxerga. Coisas que estão na sombra porque Jó não as enxerga conscientemente.

Os três amigos de Jó, que representam a sombra, são Elifaz de Temã, Baldad de Suás e Sofar de Naamat, que aparecem em *Jó 2,11*. Eles são os consoladores de Jó. Nesse processo psíquico de Jó, alguns aspectos da sombra vêm à consciência. "À medida que Jó perde os limites defensivos de sua personalidade consciente, os aspectos reprimidos de si próprio vêm à luz." (Edinger, 1991, p. 41)

Mas, de início, o ego tenta driblar a sombra, não permitindo que ela atue. É por isso que os amigos de Jó sentaram-se ao lado dele e não lhe disseram nenhuma palavra, conforme *2,13*. É o ego de Jó que primeiramente amaldiçoa sua situação. Podemos dizer que o ego de Jó passou do estado de inflação para o de alienação. "Com a perda de quase tudo a que atribuía valor, Jó é jogado num agudo estado de alienação." (Edinger, 1989, p. 122) Em *3,3*, Jó começa a amaldiçoar o dia do seu nascimento. Edinger diz que ele "dá vazão a seu desespero suicida e a sua profunda alienação da vida e de seu significado" (Edinger, 1989, p. 125).

Para Edinger, os amigos de Jó são como imagens personificadas do inconsciente pessoal encontradas ao acaso na

imaginação ativa e o encontro de Jó com seus três amigos “deve ter sido um sonho numinoso que está sendo recordado em sua imaginação ativa” (Edinger, 1991, p. 47).

Após os longos discursos dos consoladores, isto é, da sombra de Jó, entra em cena no capítulo 32 uma quarta personagem, que se chama Eliú. Na opinião do nosso psicólogo junguiano, Eliú “é o aspecto da psique jovial e nova, a função não desenvolvida, a criança, o que está mais próximo do inconsciente. Essa personagem é que é a precursora do *Self*”, compreendendo melhor, a precursora da consciência de novos aspectos do *Self* (do Si-mesmo). (Edinger, 1991, p. 57). Esta mesma idéia é-nos apresentada também pela *Bíblia de Jerusalém*, em sua *Introdução ao Livro de Jó*, ou seja, de que “Eliú antecipou em parte os discursos de Iahweh; dá inclusive a impressão de querer completá-los” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 801). Se entendemos que o *Self* (o Si-mesmo), seja Deus, então compreendemos que Eliú é quem antecipa os discursos de Deus, isto é, de Javé. Dissemos acima que o encontro de Jó com os três amigos poderia ter sido um sonho numinoso. Vejamos a referência que Eliú, que é a jovialidade da psique de Jó e que é quem antecipa os discursos de Javé, faz sobre os sonhos em *Jó 33,15-18*, dizendo:

Em sonhos ou visões noturnas,
quando a letargia desce sobre os homens
adormecidos em seu leito:
então ele abre o ouvido dos humanos
e aí sela as advertências que lhes dá,
para afastar o homem de suas obras
e proteger o poderoso do orgulho,
para impedir sua alma de cair na sepultura
e sua vida de cruzar o Canal.

Diz Edinger que “o inconsciente de Jó tentou corrigir sua atitude consciente, através dos sonhos, mas sem sucesso”. Continua a dizer que “os sonhos podem ser interpretados, por conseguinte, como uma antecipação do encontro consciente

entre Jó e Javé que viria a ocorrer” (Edinger, 1989, p. 133). E é isto que Eliú representa e diz quando se refere aos sonhos: a antecipação do discurso de Javé para o indivíduo Jó, e não para a coletividade.

Por fim, Jó faz a experiência do pleno *numinosum*, que é Javé, que aparece a Jó de dentro da tempestade, a partir do capítulo 38. Para Edinger, Javé é o Si-mesmo numinoso e transpessoal (Cf. Edinger, 1989, p. 133).

Edinger esclarece que o discurso de Javé “é uma revisão dos atributos da divindade e uma majestosa descrição da diferença existente entre Deus e o homem, isto é, entre o Si-mesmo e o ego” (Edinger, 1989, p. 133).

“Ao manter-se firme em sua posição e permanecer fiel a seu próprio juízo consciente, Jó não sucumbiu à condenação moral de seus ‘consoladores’ e, desse modo, ‘criou o próprio obstáculo que obrigou Deus a revelar Sua verdadeira natureza” (Edinger, 1996, p. 67). É o que nos diz também a *Bíblia de Jerusalém*: “Jó quis disputar com Deus. Deus opõe-lhe o mistério de sua sabedoria, manifestada por suas obras” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 853).

Uma tarefa do Si-mesmo é fazer o ego ver que ele é menor que o Si-mesmo. Podemos perceber esta tarefa sendo realizada quando Javé pergunta a Jó, em 40,9, se ele tem um braço como o de Javé ou quando, em 40,14b, Javé afirma (perante o questionamento a Jó se ele seria igual a Javé) que Jó pode com sua direita garantir-se a salvação. Mas, após esses questionamentos e provocações, em 41,3b Javé é explícito com Jó ao dizer-lhe que tudo o que existe debaixo dos céus pertence a Javé.

E nessa revelação de Javé (o Si-mesmo) a Jó, Javé interroga Jó utilizando interessantemente dois seres animais e monstruosos, o Beemot e o Leviatã, em 40,15 a 41,26. Na *Bíblia de Jerusalém* encontramos a definição de Beemot como palavra plural de animal ou gado. Pode ser o animal ou a besta, não importando qual seja o monstro. Geralmente foi pensado como

o hipopótamo, que simboliza a força bruta, que é dominado por Javé, mas que o homem não consegue domesticar (cf. Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 854).

Quanto ao Leviatã,

este nome designa, propriamente um monstro do caos primitivo (...), que se pensava viver permanentemente no mar. Aplica-se aqui ao crocodilo. Mas o animal visível (...) continua a evocar neste passo a lembrança do monstro vencido por Iahweh (...), sendo o tipo das potências hostis a Deus. (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 854)

De acordo com Edinger, o Beemot e o Leviatã “representam a psique primordial” (Edinger, 1996, p. 106). Observemos que esta concepção psicológica de Edinger vai ao encontro da definição teológica da *Bíblia de Jerusalém*, enquanto ele fala do caráter primordial, a *Bíblia* fala de caos primitivo, conceitos coincidentes.

E a referência ao Leviatã como monstro do mar e ao Beemot como hipopótamo, animal que vive na água grande parte do dia, remete-nos ao simbolismo do inconsciente representado pelo mar e, ao mesmo tempo, ao inconsciente e ao Eu original onde estão as imagens e as energias não-pessoais. Sim, porque no processo de individuação, o Si-mesmo é quem comanda o ego, podemos dizer, a psique transpessoal, que podemos chamar de Deus, de Javé, ou de Eu, é quem comanda o ego, forçando-o a confrontar-se com aquelas imagens e energias não-pessoais. Esse confronto do ego com tais imagens e tais energias é o caminho para que a pessoa vivencie o seu processo de individuação. É isto que o Si-mesmo está fazendo com Jó apresentando-lhe as imagens e as energias do Beemot e do Leviatã. Isto quer dizer, portanto, que, para que o Jó vivencie seu processo de individuação, ele necessita fazer contato com o inconsciente, onde estão as imagens desses animais monstruosos, o que até então o seu ego ainda não havia feito.

Após todo o procedimento do Si-mesmo de auto-revelar-se ao ego, constatamos em Jó 42,2 a resposta de Jó a Javé reconhecendo que Javé pode tudo. Esse reconhecimento significa psicologicamente que o ego de Jó reconhece que o Si-mesmo é maior que o ego e só assim é que Jó pôde de fato encontrar-se com Javé e, conseqüentemente, restabelecer a unidade com Ele, o que significa que a relação psíquica entre o ego e o Si-mesmo no indivíduo Jó foi restaurada. É o que chamamos em psicologia de comunicação harmoniosa do eixo ego-Si-mesmo.

Em 42,5 Jó diz: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te vêem”. A *Bíblia de Jerusalém* nos explica que aqui não se trata de “visão propriamente dita (...), mas sim percepção nova da realidade de Deus. Jó, que possuía de Deus apenas uma idéia transmitida pela tradição, penetrou no mistério, e inclina-se perante a Onipotência” (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 856).

A atitude resultante desse embate de Jó com Javé, ou seja, do ego com o Si-mesmo, é que Jó passa a encarar o interior de si mesmo e a oferecer a Javé um sacrifício pela chama. Jó tem aqui uma atitude sacrificial, quando, em 42,6b, ele decide fazer penitência no pó e na cinza. Como diz Edinger, a atitude sacrificial confere unidade à personalidade na forma do ego. Neste momento em que Jó reconhece seu inconsciente e tem seu ego individuado, a atitude sacrificial de Jó é a atitude do seu ego que “reconhece sua posição subordinada e está preparado para servir à totalidade e aos seus fins, em lugar de fazer exigências pessoais. Jó tornou-se um ego individuado” (Edinger, 1989, p. 143).

O sacrifício de Jó é, portanto, a demonstração do que ocorre em seu processo de individuação, no qual

as imagens e atributos do Si-mesmo são agora experimentados como coisas distintas do ego e situados acima dele. Essa experiência traz consigo a percepção de que não se é dono da própria casa. A pessoa toma consciência

de que há uma orientação interna autônoma, distinta do ego e, com frequência, antagônica a ele (Edinger, 1989, pp. 143-144)

E, para finalizar a nossa reflexão, queremos analisar um último aspecto desse processo vivenciado por Jó. Todo processo de individuação tem como objetivo gerar uma nova postura de vida, a criação de uma nova forma de viver. Isto se dá, portanto, com Jó. O embate dele com Javé possibilita o efeito de uma nova criação. Em que sentido? No sentido de que corresponde ao que observamos “quando o ego depara com o inconsciente – com a *matéria prima indiferenciada* da psique”. Edinger continua dizendo que “freqüentes vezes se segue um processo de diferenciação criativa que resulta numa regeneração da personalidade. Isso se dá no caso de Jó” (Edinger, 1991, p. 66).

Essa diferenciação criativa é constatada no final do livro de Jó. Ao lermos os últimos versículos do livro, ou seja, os versículos de 10 a 17 do capítulo 42, somos informados de que Javé mudou a sorte de Jó, ou seja, o encontro com o numinoso possibilitou a Jó uma nova sorte. Jó recebe a visita dos irmãos, que almoçam com ele e lhe oferecem uma soma em dinheiro e anel de ouro. Jó voltou a possuir rebanhos, teve sete filhos e três filhas e sua riqueza era tamanha, a ponto de ele repartir a herança entre os filhos e as filhas, o que não era costume em Israel, sendo que a herança se repartia entre as filhas somente no caso de ausência de filhos varões (cf. Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 857). Jó viveu cento e quarenta anos, número bíblico que se refere à soma de setenta com mais setenta, ou seja, resgatando o número sete, que quer dizer no contexto bíblico que ele viveu uma quantidade de anos perfeita para realizar seu processo de individuação.

Conclusão

Perpassamos o livro de Jó seguindo a tradução da *Bíblia de Jerusalém*. Tivemos contato com este personagem bíblico que intriga pelo sofrimento que passou.

Pudemos analisar o seu processo de individuação sob a perspectiva junguiana, seguindo a visão de Edward F. Edinger, que nos deu as condições de analisar Jó, uma vez que Edinger utiliza em suas obras o caso de Jó como exemplo para explicar o processo de individuação.

Houve um diálogo entre a psicologia junguiana, a partir de Edinger, e a teologia, a partir das notas explicativas da *Bíblia de Jerusalém*, que muito contribuíram para compreender o texto bíblico.

E quanto a Jó, podemos concluir a respeito de seu processo de individuação dizendo que para encontrar-se com o Si-mesmo, Jó teve de enfrentar seu ego inflado. Para isto, foi necessária a queda (seu sofrimento) que provocou o contato com o conteúdo do seu inconsciente e, portanto, com a sombra, que ele não conseguia reconhecer. Ao reconhecer as imagens monstruosas que estavam na sua sombra, Jó pôde reconhecer que o Si-mesmo é maior que ele. Assim foi possível a Jó encontrar-se com Javé, pois passou a reconhecer a sua realidade psíquica, composta do ego, da sombra, da *persona* e do Si-mesmo.

Neste processo de individuação, Jó pôde lançar mão da *matéria prima da psique*. Ao fazer o contato com a matéria prima do inconsciente, Jó experienciou a criatividade, refazendo sua família, reconstituindo suas posses, vivendo cento e quarenta anos.

Referências

Bíblia de Jerusalém. Nova Edição, Revista e Ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.

EDINGER, Edward F. *A Criação da Consciência, o mito de Jung para o homem moderno*. São Paulo: Cultrix, 1996.

_____. *Bíblia e Psique, simbolismo da individuação no Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

_____. *Ego e Arquétipo, uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. São Paulo: Cultrix, 1989.

_____. *O Encontro com o Self, um comentário junguiano sobre as "Ilustrações do Livro de Jó" de William Blake*. São Paulo: Cultrix, 1991.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da Vida*. São Paulo: Loyola, 1992.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento 1, Teologia das tradições históricas de Israel*. São Paulo: Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 1973.

Aprovado em fevereiro de 2008

CASEIRAS PENTECOSTAIS: MULHERES FELIZES

Teresinha Matos

Mestra em Ciências da Religião – PUC-SP
tere.matos@gmail.com

Resumo: O artigo reproduz parte do terceiro capítulo da dissertação de mestrado *Caseiras Pentecostais: Mulheres Felizes. O trânsito religioso em Vargem Grande Paulista*. Reproduz o discurso de mulheres caseiras, residente no bairro do Tijuco Preto, em Vargem Grande Paulista, que deixaram a Igreja Católica e foram para o Pentecostalismo. Elas reclamam das inúmeras dificuldades no tempo católico, em especial problemas de saúde e de falta de emprego e, depois da adesão ao pentecostalismo, se declaram felizes.. As caseiras contam ainda um pouco do seu cotidiano de trabalhadoras residentes num bairro periférico da Região Metropolitana de São Paulo e as carências provenientes dessa situação, como escassez de transporte público, hospitais e obstáculos para chegar à escola.

Palavras-chave: caseiras; trânsito religioso; saúde; Pentecostalismo e Tijuco Preto.

Abstract: The article reproduces part of the third chapter of the dissertation of mestrado *Pentecostais Housekeepers: Happy Women*. The religious transit in Vargem Grande Paulista city. It reproduces the speech of women housekeepers, resident in the quarter of the Tijuco Preto, in Vargem Grande Paulista, who had left the Church Catholic and had been for the Pentecostalismo. They complain of the innumerable difficulties in the time catholic, special problems of health and lack of job and, after the adhesion to the pentecostalism, if they declare happy. The housekeepers still count a little of its daily of resident workers in an outlying area of the Metropolitan Region of São Paulo and lacks proceeding from this situation, as scarcity of public transport, hospitals and obstacles to arrive at the school.

Keywords: Housekeepers; religious transit; health; Pentecostalism and Tijuco Preto.

Introdução

O presente artigo reproduz parte do terceiro capítulo da dissertação de mestrado *Caseiras Pentecostais: Mulheres Felizes. O trânsito religioso em Vargem Grande Paulista*, defendida em 2007 no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Esta dissertação apresenta resultado de pesquisa realizada junto a caseiras¹ residentes no bairro do Tijuco Preto, município de Vargem Grande Paulista, na Região Metropolitana de São Paulo. Foram entrevistadas entre março de 2005 e março de 2006 seis mulheres convertidas do catolicismo para o pentecostalismo.

O trabalho discute a problemática do trânsito religioso na pequena localidade e responder às seguintes questões: Por que elas mudaram de religião? O que elas encontraram nessa nova religião? O que muda na vida dessas mulheres “convertidas”?

O trânsito religioso pode ser percebido pelo número de igrejas pentecostais que se instalam no bairro periférico. O pequeno Tijuco Preto, inclusive, já conta com unidades das igrejas neopentecostais, como a Renascer em Cristo.

Os motivos que levaram essas caseiras a transitar para uma nova religião foram em geral problemas de saúde dos filhos, do marido e delas próprias. Essas doenças podiam ser de ordem física e psicológica. Colaborou para a mudança de religião o comportamento dos maridos e a própria ausência da Igreja Católica que, segundo as caseiras, está sempre com as “portas fechadas”.

¹ Mulheres que tomam conta da casa de alguém, especialmente casa de campo, mediante ordenado. Uso a presente definição para a profissão, apesar de Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA no Novo Dicionário da Língua Portuguesa, p.293, se referir à ocupação como: “...mulheres que ajudam o marido a tomarem conta da casa de alguém...”

Os problemas de infra-estrutura do bairro periférico também contribuíram para o isolamento e sofrimento dessas mulheres. Dividido ao meio pela Estrada de Caucaia, o Tijuco Preto é administrado pelos municípios de Cotia e Vargem Grande Paulista. Essa divisão administrativa agrava as dificuldades da população local que tem atendimento hospitalar, transporte e ensino público precários.

Na visão dessas mulheres, que se sentiam abandonadas pelos poderes públicos e pela Igreja Católica, a conversão do catolicismo ao pentecostalismo termina com seu sofrimento. A vida mais regrada, sem álcool ou cigarro, e a dedicação à nova religião transformam suas vidas. Elas passam a se sentir mulheres felizes e vitoriosas, conforme não se cansam de repetir.

Com a mudança de vida, as caseiras têm acesso a bens como casa própria (ou compra de terreno) e carro. A religião também as ajuda a enfrentar sem medo os problemas de seu cotidiano, como desemprego, carência de transporte e de atendimento médico. Como? A rede de proteção pentecostal supre as lacunas deixadas pelo Estado.

Perfil das caseiras²

Por que as caseiras do Tijuco Preto mudaram de religião? Essa é a pergunta que vou tentar responder. A pesquisa limita-se a um universo restrito de mulheres, com as quais fiz entrevistas semidirigidas. Também considerei na análise do resultado uma entrevista em grupo, feita de maneira informal, já que foi realizada na casa de uma das caseiras.³

² O perfil das caseiras está disposto em um quadro detalhado no Anexo 1, com local de nascimento, idade, número de filhas e filhos, escolaridade, escolaridade dos pais, ocupação, renda familiar e se tem ou não casa própria.

³ A pretensão inicial era trabalhar com a técnica do Grupo Focal, mas como as condições não eram ideais para essa modalidade de entrevista não obtive os resultados esperados. A pesquisa empírica foi feita com a

Em outubro de 2004 iniciei os primeiros contatos com as caseiras, fazendo algumas entrevistas testes – sem gravá-las – para me inserir no universo dessas caseiras pentecostais. Entrevistei previamente por duas vezes a caseira Elene⁴, que me relatou sua história de uma conversão traumática⁵ para a Assembléia de Deus.

A jovem migrante do Paraná no passado havia se embrenhado no mundo das drogas. Elene morou por algum tempo no Tijuco Preto, em Vargem Grande Paulista, quando a entrevistei. Ela voltou ao Paraná e, em 2006, residia em Curitiba. Segundo a caseira Clotilde, tia de seu marido, ela se afastou novamente do pentecostalismo.

A primeira entrevista realizada formalmente para o presente trabalho foi gravada em 3 de março de 2005. Foi ouvida a caseira Clotilde, uma espécie de líder informal do grupo, que foi me indicando algumas outras amigas e conhecidas também convertidas do catolicismo ao pentecostalismo. Alguns meses depois fui entrevistar Flávia, hoje residente no Parque Agreste, bairro popular de Vargem Grande Paulista.

As entrevistas de Elene, por não serem gravadas, foram desconsideradas nas análises, mas há trechos citados no trabalho. Na verdade, entrevistei seis caseiras: Clotilde, Flávia, Heloísa, Pâmela, Lígia e Joana (conforme Anexo 1). O marido de Heloísa, Israel, que estava presente no momento em que a ouvi também foi considerado na análise do material coletado.

Todas essas mulheres trabalham ou em algum período de suas vidas já exerceram a profissão de caseira no Tijuco

colaboração espontânea das pesquisadoras Ângela Maria Quintiliano e Valéria Melki Busin, ambas mestrandas em Ciências da Religião da PUC de São Paulo.

⁴ Os nomes das mulheres são fictícios para preservar suas identidades.

⁵ Cf. Luis Roberto Benedetti, *Estudo de Caso em Campinas: Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática Católica, Cadernos Ceris ano I*, ao contrário diz que as conversões da Igreja Católica à Assembléia de Deus em geral não são traumáticas.

Preto e cercanias. Joana é uma exceção. Apesar de trabalhar em uma chácara no Tijuco, ela atua há dez anos como empregada doméstica mensalista numa chácara, voltando para sua casa diariamente, no bairro Agreste, em Vargem Grande Paulista, no qual reside. Israel também é um caseiro convertido à igreja Assembléia de Deus, adesão feita ainda na infância, quando seus pais também se converteram ao pentecostalismo.

Todo o universo pesquisado é composto de seis mulheres⁶ migrantes do interior do Paraná e que vieram para o Estado de São Paulo em geral no início da década de 90. A exceção nesse caso é a Pâmela, jovem que migrou de Guanabi, interior da Bahia, na adolescência para residir com uma das irmãs. Já Flávia, nascida paulista de Guaimbé, migrou com a família ainda na infância para o interior do Paraná e na juventude veio para a Região Metropolitana de São Paulo. Clotilde, Lígia, Joana e Flávia na infância e na juventude trabalharam na zona rural no Interior do Paraná. Elas atuaram como bóias-frias⁷ ou colonas em fazendas de café, lavoura de cana-de-açúcar e plantação de algodão.

Todas cursaram apenas o primeiro grau, não chegando a completar essa etapa da educação formal. Do grupo de mulheres entrevistadas quatro são casadas. Apenas Joana é separada há um ano, fato que consiste em um problema para essa simpática e falante empregada doméstica e que será abordado mais adiante. Já Flávia é viúva e morou depois da morte do marido, por um curto período, com um companheiro – não-pentecostal. Essa caseira teve mais um filho com esse novo companheiro.

⁶ São elas: Clotilde, Heloísa, Lígia, Pâmela, Joana e Flávia. Israel o marido de Heloísa também foi considerado na análise de dados.

⁷ Trabalhador rural que sai diariamente da zona urbana para trabalhar no campo e que não tem contrato de trabalho formal nas fazendas ou na empresa de agronegócio. Ele leva sua marmita (ração diária) fria, por isso esse nome.

São mulheres trabalhadoras na faixa dos 40 anos de idade e com família pequena, em média, cada uma dessas famílias tem dois filhos. Pâmela, com 20 anos, tem uma filhinha na primeira infância, e Lígia e Flávia, três filhos.

As caseiras entrevistadas em meu trabalho se converteram à maior e mais tradicional igreja pentecostal brasileira, a Assembléia de Deus. Algumas antes de se filiarem definitivamente a essa denominação passaram por outras igrejas, o que é bastante comum conforme a literatura. Cecília Loreto Mariz relata fato semelhante: “Muitos já participaram de outras religiões e/ou igrejas diferentes das que estão agora” (Maris, 2001, p. 19).

Clotilde inicialmente freqüentou uma outra denominação para então aderir de vez à Assembléia de Deus:

Comecei a ir à Igreja Evangélica em Cotia. Não gostei muito. E fui em outras. Falava assim: a única que não queria aceitar Jesus era na Assembléia. E lá mesmo que Deus chamou. Não queria ir. Lá mesmo o Senhor me chamou. Fez o querer dele, não fez o meu.⁸

A baiana Pâmela na ocasião da entrevista freqüentava há um ano a Assembléia de Deus, Ministério do Belém, do bairro São Judas, em Vargem Grande Paulista. Convertida ainda na infância, a menina nessa fase da vida e na adolescência percorreu várias denominações conforme relata:

⁸ Clotilde, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 3/03/2005. O depoimento de Pâmela foi concedido à autora na Chácara Santa Mônica, em 25/03/2006; o de Joana no Parque Agreste, em 9/09/2006; o de Heloísa, no Haras Bela Vista, em 25/03/2006; o de Flávia no Parque Agreste, em 04/03/2006; o de Israel, no Haras Bela Vista, em 25/03/2006 e o de Lígia, no Jardim São Marcos, em 25/03/2006. Todos esses bairros ficam em Vargem Grande Paulista. Da entrevista coletiva participaram Clotilde, Joana e Lígia e foi realizada, na chácara Santa Mônica em 23/09/2006. Esses depoimentos citados ao longo do artigo estão anotados em cadernos de notas da autora.

Eu fui da Assembléia, depois sai da Assembléia por causa da minha mãe. Eu era muito nova, então, a gente vai onde a mãe está. Já fui pra Adventista, depois fui pra Congregação e parei agora na primeira igreja que eu era antes, que é a Assembléia.

Joana convertida adulta é a única que não frequenta a Assembléia de Deus. Ela, que mora no bairro Agreste, é adepta da Reviver da Paz. Mas antes dessa opção, a convertida havia frequentado inicialmente a igreja Gideão⁹, em Cotia. A distância e as dificuldades de transporte, que nem todas gostam de externar no discurso (pois crente sempre consegue tudo), a fizeram optar pela igreja Reviver da Paz, que tem uma unidade no seu bairro. Ela conta:

Saí do Gideão e vim para a Reviver da Paz em Cotia. Era longe, às vezes, o carro quebrava na estrada. Tinha dia que o meu marido não podia ir. E eu não ia porque ele não ia. E por ser longe tinha que ir de ônibus. E se congregasse aqui seria mais fácil. No meu lado da fé, falei com Deus que queria congregiar perto.

Flávia chegou a frequentar a Deus é Amor antes de enviuvar. Seu marido, com uma doença terminal, foi atraído pelo “rigor da doutrina”, conforme conta. Apenas Lígia e o casal Heloísa e Israel nunca passaram por outra igreja.

Essas famílias moram¹⁰ em pequenas casas destinadas aos caseiros em chácaras em condomínios fechados, na verdade residências construídas em terrenos de mil a dois metros quadrados, como a que trabalhava Lígia no dia que a entrevistei. Já Clotilde e o marido João trabalham há seis anos num pequeno sítio, que tem um capão de mata, preservado pelo proprietário.

⁹ Denominação neopentecostal com igreja em Cotia, município vizinho de Vargem Grande Paulista.

¹⁰ As famílias nas quais as mulheres ainda exercem a profissão de caseiras. Flávia era, em 2006, empregada doméstica e Pâmela havia optado por alugar uma casa e ser apenas dona-de-casa.

Essas propriedades, no geral, servem de área de lazer para os paulistanos nos finais de semana. Mas muitas famílias passaram a morar nessas pequenas chácaras, fugindo da violência da capital paulista.

Essas chácaras praticamente as mantêm isoladas da comunidade local, pois para as caseiras entrevistadas chegarem à igreja a qual pertencem em geral exige uma boa caminhada (nunca inferior à meia hora) a pé até o bairro Tijuco Preto, localidade estudada¹¹, ou ao Parque Agreste, ou ao centro de Vargem Grande Paulista.

Apesar de algumas dessas caseiras, como Lígia, se recusarem a falar em dificuldades e só podermos observar esses problemas dessas famílias em falas sutis, a maioria reconhece que enfrenta dificuldades no transporte, na saúde e para educar os filhos, diante da infra-estrutura precária na localidade, que tinha na ocasião da pesquisa somente um posto de saúde e um hospital sem internação, no município-sede, Vargem Grande Paulista. Em seguida, o trabalho detalha quais são as carências e como essas mulheres as enfrentam. Apesar de toda essa problemática, elas buscam um só objetivo: alcançar a felicidade.

Convertidas e felizes

O processo acelerado de conversão das populações católicas às igrejas pentecostais e, em especial às igrejas neopentecostais, aconteceu no Brasil a partir dos anos 80, realidade que se firmou na década de 90 e na seguinte. Segundo o último censo brasileiro, realizado em 2000 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os católicos representavam 73,8% da população e os evangélicos 15,4%. Pesquisa da CNBB

¹¹ A autora do artigo fez diversas visitas ao bairro entre 2004 e 2006, conforme caderno de notas.

de 2005 indicava que o número de católicos havia caído ainda mais, representando apenas 67% da população brasileira (BBC Brasil, 2007).

Clotilde, Lígia, Flávia e Joana se converteram na segunda metade da década de 90. Clotilde e Flávia são convertidas há 9 anos, Joana há 7 anos e Lígia há 6 anos. Somente Pâmela e Heloisa e o marido têm mais tempo de conversão, completaram 16 e 15 anos de conversão, já que adotaram a nova religião na infância e na juventude.

A categoria neopentecostal é utilizada no artigo apenas de modo prático, a exemplo do que fez Cecília Mariz em seu trabalho referido em seguida. Mariz diz que essa categoria é residual e pouco homogênea e que a adotou por falta de uma melhor. Segundo ela, as igrejas neopentecostais se distinguem do pentecostalismo tradicional ou clássico, das igrejas mais tradicionais como Assembléia de Deus. Essas igrejas neopentecostais são bem distintas entre si. Ela acrescenta:

A distinção entre pentecostalismo e neopentecostalismo também chamado como pentecostalismo autônomo por alguns, também é muito controversa. Muitas vezes como neopentecostal estão classificadas igrejas que surgiram do rompimento de igreja já pentecostal e outras se referem a uma renovação de uma igreja histórica. (Mariz, 2001, p. 31)

A própria Cecília Mariz, em outra obra, diz que o fenômeno neopentecostal é a pentecostalização ou o pentecostalismo renovado, que surge no interior da igreja protestante histórica. Essa nova igreja pentecostal é mais preocupada com a cura. Essas igrejas têm sido identificadas na literatura sociológica como pentecostalismo periférico ou movimento de cura divina (Velasques; Mariz, 1994, p. 26). Os exemplos de destaque entre essas denominações são a Igreja Universal do Reino de Deus, Casa da Bênção e Igreja Internacional da Graça Divina (Mariz, 1994, pp. 25-26).

Retomando o tema da conversão, inicialmente vou definir o conceito já estudado por muitos autores. Na verdade, vou adotar a definição de Mariz e de Maria das Dores Campos Machado. Esta última foi buscar a definição de conversão de Pierucci e Prandi: “Da mesma forma que no plano social conversão expressa uma quebra de norma, enquanto no plano individual representa uma ruptura na própria biografia do converso” (Machado, 1996, p. 28).

Machado também recorre a Mariz para definir o conceito. Segundo esta última, a experiência de conversão pressupõe “uma opção consciente do indivíduo”. Ou seja, a pessoa passa a acreditar que pode “mudar sua vida e assumir um comportamento não fatalista” (Machado, 1996, p. 93).

As caseiras falam inúmeras vezes em mudança de vida. “Ah, minha vida é completamente diferente da vida que eu levava antes!”, diz Lígia. Pâmela reforça essa idéia de mudança: “Ah!! Tudo é diferente ..tudo...tudo na vida da gente muda, você sente que Deus tá mais com você, tá mais do teu lado..é isso!!”

Machado traz ainda a questão da dependência da mulher em relação ao marido ou ao pai no universo extradoméstico, processo que em seu entender é inerente à condição feminina, apesar de se notar atenuação desses fatores por causa da escolaridade e inserção da mulher no mercado de trabalho. Mesmo assim essa autora reconhece que mesmo mulheres escolarizadas enfrentam dificuldades no processo de individuação em sociedades com características patriarcais, como a brasileira. (Machado, 1996, pp. 93-94)

Então Machado questiona se a conversão das mulheres não constituiria uma reação dessas à posição que lhes foi reservada na ordem hegemônica dos gêneros. O objetivo de “se entregar ao Senhor”, ou à “obra do Senhor”, não seria uma forma de facilitar a desobediência?, discute essa autora, que lembra a opção individual da conversão dessas mulheres (ibid, pp. 93-94).

Entre as caseiras entrevistadas não se pode concluir nada a respeito dessa tentativa de reação à posição subalterna. Todas elas, apesar de inseridas no mercado de trabalho, têm baixa escolaridade. Além disso, todas conseguiram, em seguida à própria conversão, a adesão dos maridos.

A liderança de Clotilde na comunidade nos faz pressupor que ela tem uma posição de destaque na comunidade. Ela dirige o coral feminino é líder na escola dominical das crianças, enquanto o marido é apenas um convertido. João é analfabeto e apenas sabe a Bíblia de ouvir e sempre abre mão de ir à Igreja em favor da mulher, pois suas obrigações de caseiro nem sempre permitem que o casal folgue junto.

Para o pentecostal converter-se é curar tanto a alma quanto o corpo. (Mariz, 1994, p. 86) As caseiras entrevistadas nesse trabalho em sua maioria ressaltam problemas de saúde para a mudança de religião. Mesmo que essa conversão tenha ocorrido na infância e por decisão da família – caso de Heloísa e de Israel – sempre há uma história excepcional de cura na família. Heloísa relembra a cura milagrosa de seu filhinho e o anúncio da gravidez:

É meu filho que é uma bênção que Deus deu na minha vida. Eu tinha medo de engravidar por causa de problemas... Fui numa festividade do círculo de oração. Deus usou uma missionária, que estava na igreja, que veio pregar. Deus usou ela pra falar. Ela falou assim: que tinha uma irmã que tinha medo, medo de engravidar, só que Deus estava dando um filho pra ela naquele dia e ainda é um menino, porque mostrou assim o sapatinho azul... Então daí “passou” poucos dias, uns dois meses assim... depois desse trabalho. E eu engravidei. Foi uma gestação assim um pouco “meia” complicada...O parto foi complicado, passou da hora de nascer, daí ele foi direto pra UTI, daí ficou internado. Ficou 19 dias internado, com pneumonia..... Depois de 19 dias, ele saiu da UTI e foi pro risco médico. Ele já começou a mamar e em poucos dias que ele passou pra lá, ele começou

a mamar lá, daí já foi recuperando, recuperando. Daí logo ele saiu e graças a Deus até hoje ele tem saúde. Graças a Deus, Deus tem abençoado...

As mulheres em geral têm investido em novas formas de expressão religiosas em busca de nova visão de mundo (ethos social). Essa nova visão leva em conta os atributos femininos e apresenta maior afinidade com características femininas, pois essas igrejas valorizam emoções, sensibilidade e afetividade. São religiões que afirmam a centralidade do feminino relacionado à gestação, ao crescimento e à proteção da vida e da família. Além disso, apontam a mulher como a responsável pela saúde da família, nos papéis de “curandeiras, benzedoras, parteiras, curiosas e rezadeiras”. Resultado: a conversão das mulheres acontece de forma natural, não exigindo uma mudança radical no seu estilo de vida (Guimarães, 2005, p. 179).

As caseiras entrevistadas no trabalho, no geral, têm essa mesma impressão. Elas se sentem mulheres privilegiadas, respeitadas e felizes. Ao longo do trabalho das 85 páginas de entrevistas, pelo menos, 38 vezes elas utilizaram as expressões “sou feliz”, contente, alegre, felicidade e gozo. Assim, se expressa a caseira Clotilde: “E Deus deu a vitória. Para a honra e glória do Senhor Jesus eu estou aqui, “feliz”, meus filhos “casou” tudo, estou feliz aqui com meu esposo aqui nesse lugar e Deus está dando vitória por que ele é Deus na minha vida”.

A obrigação de ser feliz deixa numa situação dúbia Joana, a empregada separada do marido há um ano. Em seu discurso Joana reconhece que nem sempre é feliz, mas a “ditadura” da felicidade vivenciada pelos pentecostais impõe esse papel.

“Por arrasado que esteja, pode estar chorando, pode estar triste, sempre estou sorrindo porque sei que vou vencer. Eu hoje penso assim. Não foi fácil a gente achava que não ia vencer”, diz a pentecostal Joana. Mais adiante ela relata que, na verdade, a tristeza existe, mas o crente consegue superá-la com a oração:

A oração é diferente. Tem dia que eu vou para a igreja e quando eu saio, eu nem preciso pedir para Deus, quando eu volto para casa acabou a tristeza. Tem dia que eu chego do serviço cansada, com os ossos todos doendo, eu falo: 'ah, Deus... eu não vou para a Igreja não, estou muito cansada'. Mas eu vou me arrastando, eu fui trabalhar antes. Menina, sem mentira, eu saio de lá e não tem dor nenhuma, sumiu a dor.

Ricardo Mariano diz que diante da crença de que devem ser prósperos, felizes e gozar de saúde, os fiéis tendem a se sentir culpado quando adoecem, ficam desempregados ou enfrentam algum infortúnio. Crentes (lideranças) dessa 'teologia'¹² chegam a adoecer e esconder sua doença, a fim de não escandalizarem os seus discípulos. Eles acreditam que os males significam falta de fé ou atos de desobediência a Deus, tornando os crentes vulneráveis à maldade do diabo (Mariano, 1999, p. 178).

As caseiras pesquisadas no presente trabalho, em especial as que participaram da entrevista em grupo, não admitem terem qualquer tipo de doença. Elas se consideram mulheres felizes e fortes. O máximo que alegam ter tido é uma "gripizinha".

"Nem gripe esse ano eu peguei ainda", diz a empregada doméstica Joana.

"Gripinha de nada eu pego, mas doenças pesadas...", reafirma Clotilde.

As caseiras pentecostais e neopentecostais se converteram de fato e por quê? Como eu já adiantei, antes, boa parte delas busca na nova religião cura para elas ou para marido e filhos. Mariz enfatiza que em geral a entrada na nova religião tem um

¹² Esse autor esta se referindo à Teologia da Prosperidade que subverte radicalmente o velho ascetismo pentecostal. Essa teologia promete prosperidade material, poder terreno, redenção da pobreza nesta vida. Para ele, a pobreza é igual falta de fé, algo que desqualifica quem pretende se salvar. Os adeptos dessa teologia dizem que Jesus veio ao mundo pregar o Evangelho aos pobres justamente para que deixassem de ser pobres. O trecho que define essa teologia encontra-se em Ricardo Mariano, na obra *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*, p. 159.

único motivo: a busca por soluções de problemas do cotidiano. Os fiéis tentam resolver suas aflições, que vão de questões de saúde física e mental (o motivo mais constante entre as caseiras), problemas familiares (solidão, separação, briga na família) e sobrevivência material (dinheiro e emprego) (Mariz,2001, p. 39).

O caso de Flávia é bastante traumático. Ao relatar a história à filha mais nova do jovem caseiro começou a chorar diante do discurso emocionado da mãe. Flávia e seu marido se converteram ao pentecostalismo em busca de cura para um câncer ósseo que atacou o trabalhador e que consumiu sua vida em poucos anos:

Ia antes. Mas fui mesmo depois que ele ficou doente. Meu marido até ele mesmo dava risada e dizia que os crentes falam demais. Dizia que nunca ia ser crente (e eu dizia: não fala isso...). E ele acabou por aceitar Jesus. Foi mais por ele que me converti. Após a doença, ele falou vamos parar de fumar e vamos ser crentes.

Flávia faz esse relato e continua: “Por causa da dor. Ficou doente e começou freqüentar a Igreja. Aceitou Jesus. Morreu, mais morreu com Jesus”.

Em muitos relatos os pentecostais apontam esse fator, a dor, como um dos motivos para a conversão. Esse mesmo motivo aparece entre os integrantes da Renovação Carismática Católica, como no texto de Benedetti, Estudo de caso em Campinas: Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática (Benedetti, 2001, p.57). Cecília Mariz diz que o pentecostalismo é um instrumento eficiente para obtenção de saúde, ou para explicar as razões da doença, especialmente entre os pobres com carência de serviços médicos.(Mariz, p. 88, 1994)

O relato de Joana, a empregada doméstica convertida há 6 anos, é bastante emblemático e curioso. O filho de Joana, ainda na infância, sofreu de depressão, o que praticamente desestabi-

lizou a família, que precisou buscar ajuda médica e espiritual. Apesar de exercer a profissão de empregada doméstica, Joana se mostra uma mulher mais esclarecida e é a pentecostal que toma mais cuidados às críticas proferidas aos fiéis de sua antiga religião, a igreja católica.

Os relatos de Joana em geral são os mais longos, já que as caseiras entrevistadas são mulheres bastante fechadas e só falaram mais na entrevista em grupo, quando achavam que estavam fazendo um trabalho na tentativa de converter a pesquisadora. Eis o relato da conversão de Joana:

Ele passou com a psicóloga em Pinheiros, acho que no km 11 (da Raposo Tavares), e foram bastante esforçados. Deram carteirinha de passe livre pra ele ir, com direito a acompanhante. Então, eu vejo assim, que a ajuda de Deus pra gente, naquela época, que a gente estava nova no bairro, que só o meu marido trabalhava... e ele trabalhava em firma, não podia estar saindo também... Então foi uma ajuda assim, tão fácil, aquele tratamento que a gente precisava e a gente não sabia nem por onde começar, porque pra nós era um caso novo, uma criança pequena, a gente nunca tinha visto assim nada estranho, inclusive nem nos irmãos, na família que tinha ficado pra trás, nós dois encarar num filho um tratamento assim, a gente não sabia nem por onde pegar. Mas então a gente viu que Deus encaminhou tudo. Pra médico, psicólogo, psiquiatra, e na escola, também, a compreensão da diretora, dos alunos, porque ele parecia uma criança retardada. “Mas essa criança não mexe com drogas?”, ele era assim, tão perturbado, a gente via que ele era perturbado espiritualmente, ele parecia pessoa envolvida com droga. Era coisa assim, estranha, o comportamento. Ele era inquieto, quebrava o telhado do vizinho, quebrava o vidro, e brigava na escola com os outros alunos, e chutava... Eu procurava cuidar desse jeito dele agressivo assim, com as pessoas do meu jeito, eu não sabia como curar. Se fosse uma doença, que a gente nunca tem um filho assim, perturbado. E a gente via que não era normal, mas a gente não sabia que era espiritual. E era espiritual o caso dele, não era um caso assim pra medicina. Apesar de a medicina não acreditar, não ver que existe esse lado espiritual, que é uma doença que a medicina

não cura. Ele não conseguiu chegar a nenhum lugar pela medicina. Só quando a gente foi pra Igreja e determinou e ficou em oração. Aconteceu de ter mudança na vida dele assim, de um dia para o outro, com oração.

A saúde do filho foi um dos motivos que levou Clotilde a aderir definitivamente ao pentecostalismo. Segundo seu próprio relato ela faz uma troca com o Senhor Jesus¹³ prometendo a conversão, desde que o menino nunca mais adoecesse:

Tive o meu primeiro filho, depois veio o segundo, e eu sempre assim, ajudando meu esposo. Só que o meu segundo filho, era doente, tinha uma farmácia dentro de casa. E eu falei, “quer saber de uma coisa, vou acabar com essa farmácia, vou aceitar Jesus e Deus vai resolver, meu Pai, tem misericórdia de mim”. E meu moleque era doente, até chegou um dia no hospital e o médico disse: “olha, essa criança aí, nunca deixe ela pegar gripe, que chegue até a pneumonia, que ela morre”. E eu falei: “o senhor (o médico) pensa assim, mas eu não penso. Deus vai me dar a vitória”. Daí, um dia a febre dele estava tão alta, e eu tinha aceitado a Jesus, e eu aceitei Jesus e não foi pra brincar. E eu falei: Ele dá direito, de você pedir pra Ele com autoridade...E um dia ele estava com tanta febre e meu marido falou (ele não era convertido ainda): “esse menino vai morrer!”. E eu falei: “não vai morrer, eu aceitei Jesus e Ele vai ter que curar!”. Fiz uma oração pro meu filho e falei, bom, meu marido não acredita, eu vou lá fora pegar uma hortelã pra ele ver que eu fiz um chá pro menino. Aí eu fui lá fora... Depois nós dois dormimos. Quando eu acordei, o meu menino não tinha um pingão de febre. Até hoje... O meu menino não podia tomar um refrigerante, o meu menino não podia abrir uma geladeira, não podia beber água gelada, nem andar descalço. Então, olha que milagre que Deus fez... Operou um milagre na minha vida e dali em diante... nós ‘mudou’ ali do Roberto (chácara no Rincão) e começou a mudar a situação.

¹³ Um compromisso muito semelhante a uma promessa comum entre o povo que pratica o catolicismo popular.

Apropriada Clotilde reconhece que sofria de depressão e que a conversão contribuiu na superação desse problema. Segundo ela, a “vitória” contra a depressão é fruto da oração de toda a igreja. Veja seu relato abaixo:

E tem outra coisa também, eu quando cheguei pro Senhor Jesus, eu tinha depressão. Eu fazia tratamento com a psicóloga, lá em Cotia. Você sabia que depois que eu aceitei Jesus, eu larguei todo esse lado? Até hoje... Melhorou... Eu ficava nervosa, ia trabalhar na casa do patrão, eu andava quebrando a vassoura no chão, sério mesmo. Eu batia nos meninos. E o João fala: “ai, como eu gosto dessa mulher crente!”. Deus transformou, Tereza, Deus transformou minha vida da água pro vinho, sabia? Esse é o Deus que eu deveria ter aceitado há muito tempo.

Lígia, a mais entusiasmada das convertidas do Tijuco Preto e que nunca admite qualquer tipo de problema, revela que sua adesão ao pentecostalismo também foi fruto da procura por cura de um problema de coração, surgido em sua última gravidez. A pentecostal era uma ex-fumante. Ela conta:

Aí depois eu fui pro Paraná. Lá eu comecei assim...fazer o tratamento...tudo certinho!! Aí foi um dia eu falei: - Senhor!! Eu não agüento mais. O Senhor tem que me curar desses “problema”, Pai! Comecei a pedir ao Senhor. Quando passado uns “dia” depois, eu fui fazer os “exame”, aí no exame não deu mais nada. Fiz vários exames. Sarei, graças a Deus!!!

Os convertidos ainda na infância também têm diversas experiências de curas para relatar. Heloísa falou da enfermidade do filho recém-nascido e Israel contou relatos de cura vividos pela mãe e pelo irmão:

Porque eu tiro o exemplo de mim, minha mãe, as “bênção” que minha mãe recebeu, minha mãe tinha nós quatro mais “veio”. Ela tava pele e osso, quase... Foi Deus que curou ela. Ela parou de fumar, ela era magrinha, magrinha, aí ela foi liberta de

tudo isso. Hoje, ela é mãe de onze filhos. De quatro pra onze (filhos) !!! Quer dizer que hoje ela é uma pessoa forte. Então... se ela contasse mesmo o que ela recebeu... O meu irmão! O meu irmão mais velho tinha começo de “acesso”. O médico diz que ele tem que tomar o remédio, o remédio direto pra não dá a crise nele. Ele fez uma campanha na igreja aqui em Vargem Grande, por um mês, ele vinha sozinho tinha 14 anos. Ele foi curado. Até hoje ele num deu aquele ataque mais, nem precisou tomar remédio.

Pâmela, a mais jovem das caseiras pentecostais, disse que não lembrava de nenhuma experiência de cura.

Conversão: palavra e canto atraentes

Mas muitos outros motivos pesaram no momento da conversão das caseiras do Tijuco Preto. As alegações vão da procura da nova crença por curiosidade, porque parte da família já era evangélica e até no interesse pelo canto e pela palavra clara dos pastores, em geral homens saídos do meio popular tanto quanto os fiéis das camadas baixas, como pode ser observado na literatura.

Clotilde admite que os primeiros passos no caminho da conversão foram definidos também por influência da família e por curiosidade. Ela conta:

A minha família, a metade, é evangélica e eu não queria saber nada com nada. E através disso Deus foi trabalhando o coração. O povo evangélico foi chamando. Fui por curiosidade. Cheguei lá e acabei aceitando Jesus como único salvador meu.

Waldo César diz que a palavra no culto pentecostal vai além do sermão. Na verdade, o autor ressalta que “nem sabe se pode falar em sermão num culto pentecostal, uma vez que toda a liturgia parece ter a mesma ênfase, a mesma força doutrinária e catequética” (César e Shaull, 1999, p. 72).

A palavra se complementa com os demais atos do culto e vai além da simples exegese do texto bíblico. Também é usada para reforçar compromisso com o dízimo, de evangelização e normas de conduta. O tema central é a luta contra o mal, embate realizado por meio da santificação pessoal (ibid, p. 72).

Lígia faz um relato desse embate entre o mal e a vitória do “Deus do impossível”:

Às vezes a gente vê uma pessoa igual um mendigo, no mundo das drogas, no mundo das bebidas, no mundo dos hippies, porque muitas coisas acontecem, então, a gente vê aquela pessoa, aquele cabelo, parece que nunca viu um pente, nunca viu uma água, então, gente que é homem, que é humano, vê aquilo e pensa “não tem mais jeito”. Mas aquele homem que está caído ali, Deus faz dele um grande homem. Porque na casa do Senhor tem desse tipo de gente, que Deus tirou ele do lamaçal, que aquilo ali é um lamaçal do pecado, porque ele está ali no lamaçal, o diabo está oprimindo ele ali. Então ele é arrancado dali e feito um grande homem. E hoje em dia você olha aquelas pessoas, tem homens assim na casa do senhor, ele foi tirado debaixo da ponte e hoje é um grande homem, ele é um homem de luz, é uma pessoa que brilha, é uma pessoa bonita, que anda bem arrumada. Às vezes, tem a rapaziada que usa drogas, você passa e vê, aquele rapaz drogado, mas aquele jovem, Deus faz ele um grande jovem na presença d’Ele. Quantos jovens eram desse jeito e hoje em dia estão na casa do Senhor, libertos, louvando e purificando na casa do Senhor. Ali, Deus separa algo maravilhoso pra ele, Deus tem plano na vida daquele jovem. Às vezes a gente olha assim, “ah, não tem jeito”, mas o nosso Deus é o Deus do impossível, Ele alcança coisa que o homem não alcança.

A atração pela música cheia de significado dos pentecostais leva muitas pessoas a aderirem a essa religião. O canto, com forte poder de comunicação (ibid, p. 88), é parte importante no culto pentecostal dizem os autores. Waldo César ressalta que

o canto no pentecostalismo é sempre doutrinário, tem letras e melodias muito simples e interpõe-se ao longo de todo o culto (ibid, p. 88).

Nas Assembléias de Deus, visitadas¹⁴ para o meu trabalho, pude perceber claramente a dedicação dos crentes com essa atividade e seu papel nos cultos. As tardes de sábado nas igrejas pentecostais costumam ser destinadas ao ensaio dos corais infantis e das mulheres. Clotilde e Heloísa se dedicam muito ao ensaio do coral infantil e das mulheres no bairro de São Judas em Vargem Grande Paulista. Na Assembléia de Deus do Tijuco Preto as tardes de sábado também são tomadas pelo ensaio das crianças, como pude perceber numa das visitas.

Flávia lembra que a maneira do pastor pregar a Palavra e os hinos evangélicos contribuiu para sua opção pelo pentecostalismo. Ela relata: “Comecei ir para a Igreja e gostar de ver o pastor pregar e dos hinos que cantavam. E comecei a ir e aceitei Jesus e com meu marido também aconteceu à mesma coisa”.

Chegar mais perto de Deus, ou seja, eliminar os intermediários, é um dos motivos alegados por essas mulheres pentecostais para a mudança de religião. Podemos ver isso no discurso de Lígia e Clotilde:

Olha, eu converti assim, eu tinha a vontade assim, de conhecer Deus, de chegar mais perto de Deus! Mais perto, aí eu pedi a direção de Deus, pra que Deus “vinha” mostrar os “caminho” verdadeiro, porque eu tava indo na igreja católica e não tava sentindo. Porque quando a gente vai numa igreja, tem que sentir o amor de Deus! Eu falei: Senhor!! venha mostrar pra mim qual é o caminho certo. Senhor!! Pra que eu sirvo?¹⁵

¹⁴ A autora do trabalho foi duas vezes ao culto e escola dominical na Assembléia de Deus – ministério do Belém Jardim São Judas, em Vargem Grande Paulista, nos dias 25 de março de 2006 e 7/09/2006. Na AD-ministério do Belém do Tijuco Preto acompanhei por uns minutos o ensaio do coral infantil da escola dominical, quando as crianças ensaiavam a canção “Chuva de Prata”, no dia 15/07/2006.

¹⁵ Lígia, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Jardim São Marcos, Vargem Grande Paulista, 25/03/2006.

Não é mudança de religião. Encontrei o Deus vivo, você clama e ele responde. Antes clamava e nada acontecia. Clamava para o Deus errado... É clamar e Ele te responder... Encontrei o Deus que precisava.¹⁶

Os convertidos, em especial das camadas sociais mais baixas, buscam no pentecostalismo solução para seus problemas cotidianos, como os citados acima. Os crentes tentam resolver questões que os afligem que vão de doenças, tanto físicas quanto espirituais, desemprego, falta de dinheiro. Mariz lembra que esse tipo de solução é uma opção tanto para os pentecostais, como para os carismáticos católicos, definidos por muitos autores como católicos bastante próximos dos pentecostais (Mariz, 2001 e 1994 pp. 39 e 25-26).

Outra vez fui buscar no discurso das caseiras expressões que indicassem esse modo de pensar também entre essas convertidas ao pentecostalismo. Nas falas das caseiras são comuns verbos que mostram um Deus ativo, que “faz”, que “opera”, que “dá”, que “cura”, que “supre”, que “resolve”, que “manda dar pão”, entre outros benefícios.

O Deus ou Senhor Jesus das caseiras entrevistadas no Tijuco Preto “*abre as portas*”¹⁷ de emprego e da moradia. No mínimo, oito vezes essa expressão foi usada nas entrevistas para se referir a um Deus que ajuda a resolver problemas de desemprego e de saúde na família.

“Eu pedia para Deus me dar um emprego..e foi Deus que *abriu aquela porta*”, disse Joana. “Nessa parte, eu acredito que Deus *abriu as portas* para o tratamento”, prosseguiu a empregada doméstica.

“A gente pede pro Senhor e Ele *abre uma porta* de emprego para a gente”, diz a alegre e entusiasmada Lígia. “Quando um

¹⁶ Clotilde, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 03/03/2006.

¹⁷ O grifo em itálico da expressão abre as portas foi proposital para destacar o discurso das mulheres.

irmão nosso está desempregado todos entram em campanha e oração para Jesus *abrir a porta* e até um ímpio é usado”, completou a caseira Clotilde.

Uma das expressões mais freqüentes nas falas das caseiras entrevistadas na pesquisa é “Deus dá”. Segundo o discurso delas, Deus dá saúde, dinheiro, comida, carro, vitória, pão, bênçãos, casa e condições para uso do transporte. Esse verbo foi o usado com mais constância pelas mulheres e homens entrevistados.

“Penso em construir a casa e tenho um carro que Deus deu”, fala Clotilde. ...“Tudo que falta que “nóis” pede, Deus dá !”, completa Lígia. ...“Deus estava dando um filho para ela naquele dia...”, diz Heloísa.

“Ah, Deus, se o Senhor quer que eu mude de vida, tem que me dar condições de eu ir de ônibus. E deu, hein”, conta Joana¹⁸, relatando a história que a levou a abandonar o uso de calças compridas, uma das exigências da santidade pentecostal.¹⁹

Outra expressão comum às caseiras pentecostais é “Deus faz”, citada pelo menos nove vezes nos discursos das mulheres ouvidas na pesquisa. “ai Jesus, o Senhor vai fazer um milagre!”, diz Clotilde, referindo-se à definição de uma vaga de emprego para a qual ela tinha pouca chance.

A expressão “Deus cura” é comum no discurso dos pentecostais. “Foi Deus que curou ela”, comenta Israel, relatando a cura de sua mãe, uma ex-fumante, bem magrinha. Já Lígia lembra que o “Senhor tem que me curar” desse “problema”.

As caseiras do Tijuco Preto usam ainda outros sinônimos para o verbo “fazer”, como “operar”, para ressaltar os benefí-

¹⁸ Joana, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 23/09/2006.

¹⁹ Os crentes têm na maneira de vestir austera um dos traços de sua identidade. A maioria das igrejas pentecostais tradicionais, como Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, proíbe o uso de calças compridas.

cios da conversão e as soluções proporcionadas por ela para os problemas de saúde, desemprego e falta de alimentos na mesa. Disse Lígia: o Senhor “opera” maravilhas (curas).

Tempo católico: vida de sofrimento

O tempo católico inicial praticamente é apagado da vida dessas mulheres, que em todas as entrevistas dizem não se lembrarem de nada. “Lembrar mesmo eu não lembro muito! Porque eu ainda era bem nova”, diz Heloísa, caseira paranaense convertida ainda na infância.

“Da infância eu não lembro”, diz Clotilde, que repetiu essa frase pelo menos duas vezes no dia da entrevista. Heloísa também insistiu nesse refrão por duas vezes. Enfim, todas as caseiras se recusaram a falar da vida religiosa antes da conversão.

Esse “mistério” foi desfeito no dia da entrevista em grupo. Todas elas concordaram em falar do tempo passado em uma espécie de pacto, na tentativa de fazer proselitismo com a pesquisadora. Essa reação é percebida e explicada nos discursos de Joana e de Clotilde sobre o tema.

Sim, nós vamos ter que falar a verdade porque um dia elas vão precisar, igual nós estamos precisando hoje. Como ela falou, Deus ainda vai trabalhar na vida dela, e isso a gente viu desde o começo, que a gente não está aqui por acaso, nem um simples encontro, foi Deus quem preparou.²⁰

Eu não tenho muita saudade de pequena, não. Uma, que eu passava uma fome tremenda, e eu não gosto de lembrar disso. E Deus fala, no momento que nós aceitamos Ele, as coisas passadas vão para o esquecimento, mas hoje eu vou falar para a honra e a glória d’Ele.²¹

²⁰ Joana, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 23/09/2006.

²¹ Clotilde, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 23/09/2006.

Apartir do pacto, durante a entrevista em grupo realizada na casa de Clotilde, para a qual todas as caseiras entrevistadas na pesquisa haviam sido convidadas, as três mulheres pentecostais passam a falar da infância. São algumas das falas mais longas das caseiras do Tijuco Preto.

No relato emocionado tanto de Clotilde, como de Lígia, a memória é de um tempo de muito sofrimento, fome e vida dura. Elas também reclamam que não eram felizes. Somente Joana admite que tinha uma vida normal:

...Começamos tudo novinho, trabalhando na roça. Meu pai já era morto, quando minha mãe botou eu pra trabalhar na roça, com nove anos de idade, pra trabalhar. Ali comecei trabalhar, com onze anos, trabalhava e estudava. Depois, minha mãe comprou uma casa no Patrimônio²² e nós fomos morar no Patrimônio, e minha mãe largou o trabalho nessa fazenda. Aí nós fomos trabalhar numa fazenda de cana. Ali, trabalhei, trabalhei, até a idade de 18 anos...

O relato acima é de Lígia, que em outro trecho da sua história de vida do seu tempo de católica admite que não era uma pessoa feliz:

Quando ele estava com 11 meses, eu voltei pro Paraná de volta grávida dessa menina... Aí lá, eu tive essa menina minha. Aí lá nós ficamos um bocadinho de tempo, eu comecei a trabalhar na casa de algumas mulheres... Quando ela estava com uns quatro anos, aí eu aceitei Jesus. Foi nessa época que eu aceitei Jesus. **Eu não era feliz** antes... A minha irmã já era crente, a outra quando foi daqui pra lá (no Paraná) já era convertida ao Senhor também... e elas começaram a me falar do amor de Deus... e aí eu ia na

²² Patrimônio: expressão usada no meio rural para definir pequena povoação ou bairro... Essa definição é da autora do trabalho feita a partir da sua vivência, pois não encontrei o termo no dicionário Novo Dicionário da Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira.

Igreja Católica assim e pensava, “meu Deus, eu venho na Igreja Católica, mas não tem aquelas palavras bonitas...”, os católicos não têm essas palavras bonitas que vêm do coração.

Já a descrição da infância de Clotilde é “carregada” de emoção. A caseira conta com muitos detalhes a vida de sofrimento na roça e queixa-se da falta de Jesus em sua vida. Em nenhum momento as caseiras rememoram qualquer passagem ou participação em eventos do catolicismo popular, bastante comum no interior e em fazendas, como novenas, procissões ou romarias a lugares santos. Clotilde relembra a vida dura de criança, tendo enfrentado o trabalho rural a partir dos oito anos:

Não foi um mar de rosas não, mas Deus me deu vida até aqui. Quando eu tinha oito anos, eu comecei a trabalhar na roça. Depois, quando eu tinha treze anos o meu pai morreu. Eu sentia uma tristeza... Via a minha mãe assim, aquele monte de criança passando necessidade... Ai, que tristeza... Tinha dia que nós ia trabalhar, e não tinha nada o que comer.

Ao contrário, Joana admite que sua vida na infância não foi difícil e que a adolescência foi tranqüila. A empregada convertida diz que “teve sua religião” e conta em breves palavras que fez a primeira comunhão e foi crismada. Eis o relato:

Eu nasci em Paranavaí, mas fui criada em Tapejara do Oeste, que é perto de Cruzeiro D’oeste. Morava na roça, então eu cresci na roça, não vi como eu “fui transportada da cidade pra roça”, mas eu cresci na roça e trabalhei até os quinze anos na roça. Na roça,... em casa. Assim, a minha infância foi na roça. Não foi difícil... era num sítio e foi gostoso. Ali onde eu estudei um pouco, tive as minhas amizades, tive a “minha religião”. Fiz a primeira comunhão, fui crismada. Aí, quando eu tinha quinze anos, a minha mãe mudou pra cidade... Então, não foi difícil a minha infância, minha adolescência, foi tranqüila. Depois que eu casei, aí é uma vida diferente...

Tempo católico: vícios e problemas

O tempo católico é lembrado pelas caseiras entrevistadas como um período de opressão, pelo cigarro, pela bebida; de dificuldades, de preocupações, de briga, de desespero, de desânimo, de falta de alimentos, de doença e de igreja fechada, entre outras mazelas. Em especial Lígia reclama da opressão, que significava os vícios do cigarro e da bebida em sua vida. A literatura mostra que muitos convertidos fazem a opção pelo pentecostalismo para se livrar desses vícios.

No artigo *Alcoolismo, gênero e pentecostalismo*, Mariz diz que há elementos específicos na visão de mundo dos pentecostais que são bastante úteis no combate à pobreza e ao alcoolismo. (Mariz, 1994, p.82). Mônica Tarducci confirma – baseada em Molineaux - que essa religião serve ao interesse prático das mulheres e um desses benefícios proporcionados pela conversão é o fim de condutas masculinas nocivas para as mulheres como violência, alcoolismo e infidelidade (Tarducci, 1994, p. 160). O depoimento de Lígia confirma essa tese da autora:

Era uma vida oprimida. Eu vivia no vício do cigarro! “Muitas vezes” não tinha assim, não tinha serviço, “as vezes” pro meu esposo assim. Meu esposo também vivia na mão da bebida, no mundo do vício, do cigarro, então assim. Foi pra mim uma vida muito difícil, muito difícil mesmo! Mas graças a Deus hoje eu sou feliz.²³

No tempo católico, os maridos de Lígia, Flávia, Clotilde e Heloísa bebiam. Os maridos de Clotilde e Flávia também fumavam. Todos deixaram esses vícios para trás. As caseiras

²³ Em outro trecho da entrevista em grupo Lígia compara o tempo católico com o evangélico e diz que o marido “vivia no mundo da bebida, no mundo do jogo, no mundo da prostituição”. Lígia, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 23/09/2006.

entrevistadas asseguram que seus maridos não eram violentos antes da conversão. “Não, era calmo”, conta Lígia, falando que mesmo alterado pela bebida alcoólica seu marido nunca praticou qualquer tipo de violência em casa. Joana, por exemplo, diz que ela e o esposo bebiam apenas socialmente:

Não posso explicar, sempre fui abençoada (na vida material). Meu marido e eu bebíamos socialmente. Não éramos de vícios. Meu marido nunca teve vício. Tudo era socialmente e quando passamos a ser evangélico esquecemos e nem vimos que fez falta. Hoje, bebo refrigerante e tomo café.

Israel, marido de Heloisa, fala da diferença do período em que deixou o pentecostalismo na juventude e da vida evangélica. Muitos jovens crentes na adolescência e juventude abandonam a religião e depois retornam ao modo de vida pentecostal. Mariz destaca o afastamento dos jovens da Igreja, confirmando o relato de Israel (Mariz, 1994, pp. 36-37).

Quando eu tinha meus 18 anos eu andava nos “bar” bebendo, eu fumava, eu andava “farreando”. Hoje não faço nada disso. Agora é de casa na igreja e às vezes saio para dar um conselho pra uma pessoa. A gente fala: o que pode fazer e o que não pode. Então, se eu tivesse no “mundo” do jeito que eu ia indo, talvez eu não estaria mais vivo. Muitos “colega” meu já “foi”, da minha idade já “foi” e no caso se eu tivesse junto até hoje, provavelmente eu nem existiria mais.

O relato de Israel apresenta claramente a diferença da vida no tempo católico e no tempo evangélico para os homens das classes populares. As mulheres também deixam para trás o tabagismo, bebidas alcoólicas e a depressão.

Outra dificuldade no tempo católico para essas mulheres convertidas é a falta de dinheiro para comprar remédio, para alimentos e para material escolar, enfim suprir necessidades básicas para uma família. Clotilde reclama:

Doença era assim, ia ao médico e ele passava a receita e chegava em casa e guardava, pois não tinha dinheiro para comprar o remédio. E escola também passava o uniforme e também não comprava uniforme. Passava aquela humilhação. Não tinha como comprar o uniforme. Trabalhava. Trabalhava e nada dava. Era uma humilhação.

Clotilde reclama não apenas da falta do dinheiro, mas também da falta de bênçãos sobre os alimentos, que minguavam de repente: “Faltava tudo, praticamente tudo, especialmente o leite do meu filho. Tinha doença. Faltava leite para os filhos. João comprava leite e não era suficiente para quinze dias. Antes do final do mês o produto acabava”.

Ao contrário, Joana admite que mesmo no tempo católico sua vida “era normal” e ela não passou dificuldades, já que o ex-marido trabalhava em empresas formais e depois foi trabalhar por conta própria. Esclarece a empregada residente no Parque Agreste: “Mesmo quando eu não trabalhava, meu marido sempre me deu de tudo, pros meus filhos, inclusive viagens... Eu sou do Paraná, meus pais são de lá, todo ano ele pagava a passagem pra mim e pros meus filhos viajarem”.

Lúgia é outra que não admite momentos ruins em sua vida. Ela reforça que mesmo no tempo católico seus filhos não ficavam doentes: “Não lembro”. A caseira apenas dá respostas monossilábicas quando é para falar do tempo anterior à conversão.²⁴

Um relato bastante inusitado é o de Clotilde que compara o valor do dinheiro para o católico e para o crente. Segundo ela, numa tarde de compras no comércio popular de Pinheiros, São Paulo, com a mesma quantia em reais (R\$ 50,00) sua irmã, uma

²⁴ As próprias caseiras explicaram no momento da entrevista coletiva. Na opinião dessas convertidas, não é recomendável falar do tempo passado, antes da conversão.

crente da Assembléia de Deus, e ela, uma católica, trouxeram diferentes quantias de compras. Nos relatos na literatura especializada eu não encontrei nada parecido:

Clotilde, vamos até Pinheiros fazer compras de roupa? (minha irmã convidou) Vamos?, respondeu ela. Saímos as duas com R\$ 50,00. Ela comprou, comprou muita roupa com seu dinheiro e eu voltei com duas coisas. Jesus mostrava o que era o dinheiro de um crente e o do ímpio. Deu tristeza no coração. Perguntei para a minha irmã e ela explicou: 'O meu (dinheiro) é abençoado e o seu não, pois eu dou o dízimo. O seu não tem multiplicação'.

Faço outra pausa, agora para falar do dízimo. Waldo César reforça que a doutrina do dízimo faz parte do compromisso moral da maioria dos fiéis pentecostais. Esse autor cita a pesquisa do Iser "Novo Nascimento", que indica que a prática de dar 10% do salário na igreja é comum até mesmo entre fiéis das igrejas protestantes. Segundo ele, a contribuição faz parte do orçamento familiar ou pessoal (César e Shaull, 1999, pp. 53-54). As caseiras do Tijuco levam bastante a sério essa doutrina e a utilizam como moeda de troca sagrada, como acontece com a promessa dos católicos populares. Clotilde explicou claramente como entende o dízimo:

Não sei.. Igual a Bíblia fala .Tem gente que ignora²⁵, que estamos dando dinheiro para o irmão. Quando se é católico não entende muito isso. Uns entendem até, mas não fazem. Começa a dar o que é do Senhor e as coisas multiplicam-se. Tudo multiplica, Nada Deus deixa faltar. Se você não tem. Traga o dízimo na casa do Senhor para não faltar alimento na sua casa e para fazer prova de mim. Se não dá o dízimo para o Senhor, como é que se faz a prova? E se não fizer prova, como ele vai te dar (que é 10%). É Dele? Hoje eu dou tudo certinho o que é d'Ele e clamo o Senhor, Teresa, e Ele responde. A minha fé é grande nisso aí.

²⁵ Aqui a expressão tem o sentido popular de "não compreende".

Quase todas entrevistadas admitem que o tempo católico era um tempo sem religião, sem sacramentos e sem igreja. A única que admite um pouco de felicidade no tempo católico é Joana. Por que essa negação? A igreja estava sempre de portas fechadas, de forma verdadeira, ou simbolicamente, já que estas reclamam da frieza com que eram recebidas ou tratadas.

Vou falar bem a verdade. Eu vim aqui pra São Paulo, e eu acho que eu fui umas três vezes na igreja no Tijuco. Sempre que eu ia, estava fechado... "Ah, isso não é coisa de Deus não, vou procurar outra em Deus, porque uma igreja fechada? Tanta gente precisando de uma oração, tem que estar aberto pra pessoa entrar e conversar com Deus. E ficava fechado....

A crítica de Clotilde é completada pela de Joana, menos contundente: "Dia de semana, você chega, não é qualquer hora que está aberta a Igreja Católica".²⁶ Já Flávia admite nunca ter frequentado e ido à Igreja Católica apenas no dia do batismo das filhas: "Nunca fui à Igreja Católica, quando morava no Tijuco. Sabia que tinha igreja. Mas não ia. A última vez que fui, foi no batizado da Joyce (a filha que em 2006 tinha 16 anos). Agora Joyce batizou na Assembléia de Deus".

Para as caseiras convertidas o tempo católico era um período sem sacramentos. Elas não admitem terem frequentado a missa e muito menos terem feito a primeira eucaristia, sacramento ministrado aos católicos praticantes ainda na infância:

Não, não, eu nunca fiz porque a gente... num fez isso..(primeira eucaristia). Na minha casa acho que ninguém fez, chegou a fazer.... assim.... Porque é assim, os pais da gente eram católicos, mas não era de ir na igreja. Antigamente, a turma não era assim muito de frequentar. Meus pais não eram de ir na igreja.²⁷

²⁶ Joana, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 23/09/2006.

²⁷ Heloísa, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Haras Bela Vista, Vargem Grande Paulista, 25/03/2006.

Não, nunca fiz a Primeira Comunhão. Minha mãe nunca deixou. Eu lembro que ia....²⁸ Fazer primeira comunhão é tomar hóstia? Lembro que minhas coleginhas “tavam tudo” fazendo e ainda me “zuavam porque eu não fazia, entendeu.”...²⁹

Enquanto Pâmela (acima) se queixa da chacota feita pelas coleginhas por ela ser “diferente” no interior da Bahia, Joana é uma das poucas a admitir ter recebido os sacramentos no seu tempo de catolicismo:

No meu mundo católico que conheci e cresci foi gostoso³⁰ Fiz catecismo, crisma e casei. Eu fiz tudo... casei na Igreja Católica... Era vida normal. Me converti. Na conversão há um chamado para servir a Deus. Não há opção. E foi num momento de dor...

A mais entusiasmada das convertidas, a caseira Lígia, reconhece que às vezes ela assistia a missa³¹: “Não, eu ia naquele negócio que eles “fala”...missa...só. não participava da comunidade católica”.

As mulheres pesquisadas também falam somente de sentimentos negativos quando admitem lembrar qualquer passagem do tempo católico. Segundo elas, além das dificuldades materiais, as convertidas enfrentavam desunião, tristeza, timidez, desamor, falta de carinho e opressão. Esta última palavra é citada inúmeras vezes pelas entrevistadas. Mônica Tarducci, que pesquisou mulheres pobres convertidas ao pentecostalismo, também destaca que as mulheres da periferia de Buenos

²⁸ Em outro trecho do seu relato, Pâmela disse que era obrigada a ir à missa pelos professores de ensino regular.

²⁹ Pâmela, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 25/03/2006.

³⁰ A empregada doméstica está se referindo ao tempo católico. Esse trecho foi retirado da entrevista individual, em um dos poucos relatos que as convertidas admitem alguma felicidade no tempo católico.

³¹ Principal celebração da Igreja Católica, na qual é rememorada a morte e ressurreição de Cristo.

Aires são pobres, oprimidas pelas dificuldades e desesperanças (Tarducci, 1994, pp. 143-163). Na sabedoria de mulheres simples, as caseiras do Tijuco se reconhecem oprimidas: “eu era uma pessoa oprimida, eu era uma pessoa triste”, disse Lígia.

Joana reclama da falta de diálogo na família:

Porque quando a gente era católica, não tinha união em casa, tinha contenda, um não entendia o outro... É uma vida totalmente diferente (após a conversão), pra falar a verdade. Se o marido quer discutir com a mulher e a mulher com o marido, ele vai pensar duas vezes...

“Um tempo sem Deus, sem graça e sem o caminho certo”, assim as mulheres convertidas definem o tempo católico. “Não tinha um Deus”, reclama Clotilde. ...”e antes não tinha o caminho certo”, acrescenta Lígia.

As caseiras do Tijuco Preto convertidas ao pentecostalismo colocam – com muitas poucas exceções – o tempo católico e o tempo evangélico em dois patamares diferentes. No primeiro impera a opressão, o sofrimento, a falta de emprego e de dinheiro. No segundo período, descrito a seguir, é feito somente de benesses.

Tempo evangélico: vidas transformadas

As seis caseiras entrevistadas na presente pesquisa dizem que tiveram suas vidas transformadas após a conversão. De uma vida de sofrimento, segundo elas, passaram a uma fase de vida na qual a alegria passou a predominar. Ficam literalmente para trás as faltas e carências e passam a vivenciar período de “fartura” material e espiritual.

O tempo evangélico, categoria usada na pesquisa, tem uma preponderância de “situações” positivas. Esse tempo é um período onde reina o amor, a paz, a felicidade e a libertação dos vícios, concordam todas. Nesse novo tempo Deus age,

atende aos pedidos dessas mulheres, acontecem curas. Com a conversão, as mulheres entrevistadas já não temem dificuldades, enfermidades, fracasso, a timidez, a falta de emprego. Ao mesmo tempo, as mulheres pentecostais passam a ser protegidas pelos santos (irmãos), têm uma vida plena, totalmente preenchida de atividades e regradada.

As caseiras entrevistadas no trabalho referem-se praticamente somente a ganhos na vida depois da conversão. “Eu tive religião no passado. Agora eu tenho Jesus”, decreta exultante Clotilde. “Hoje sou alegre, feliz (para mim tudo que eu tenho, Jesus me dá)”, acrescentou a caseira.

As mulheres, objeto do presente estudo, concordam que hoje elas têm espaço para sentimentos como amor, paz, satisfação, união e felicidade. Mas elas concordam que continuam se deparando com lutas.

“Lutas, todos nós temos. Se o crente não tiver luta, ele tem que orar, porque Satanás não está preocupado com ele”, afirmou Clotilde. “Vocês podem não estar passando por luta, mas eu estou”, decreta Joana, que vivenciava na época da pesquisa uma dolorosa separação do marido, também um neopentecostal convertido à igreja Reviver na Paz: “O católico tem luta, mas ele não expressa luta... “Ah, o meu pai está doente”, isso é uma luta. “Ah, o meu filho está doente”, isso é luta, “Ah, eu estou desempregado”, isso também é uma luta pra pessoa”.

Essa é no entender da empregada doméstica Joana o significado de luta. Apesar de estar vivenciando, um período de luta, a convertida pentecostal relembra que no geral o povo crente não tem tristeza e nem qualquer tipo de depressão:

Tanto que eu não sei se, eu não conheço, eu desconheço um crente passar por psicólogo, psiquiatra, por ter depressão. Tanto que desde a separação do meu casamento, eu acredito que se eu fosse uma católica, eu já tinha que ter ido procurar médico. Pra depressão, pra alguma coisa, porque mexe muito; eu estou só na igreja, porque Deus é o médico dos médicos.

O tempo evangélico é um tempo de saúde, de libertação dos vícios, de fartura, de cura, entre outros benefícios materiais e espirituais. Israel fala desse tempo sem dificuldades de maneira muito clara:

Ah!! Eu falo assim porque os “problema”, as dificuldades, pra mim, “acabou” tudo, melhora muito tanto faz, na vida financeira, na vida da gente de doença, de enfermidade. Tudo melhora muito. Então, a gente cada vez a gente vai melhorando mais. Eu xingava!!! Eu não podia dar um tropicão que eu xingava... Hoje não, hoje eu caio, bato, bato aí eu to falando...Oh! meu Deus do céu, e a palavra de xingar não vem então. Muda muito, a gente... Deus transforma a vida da gente de uma maneira!!!

Clotilde relembra em um único episódio que ela arrumou um jeito de pagar uma operação e seu marido conseguiu um emprego:

Eu estava doente e clamei ao senhor. Cheguei do hospital nervosa. Me deu uma ira. O médico mandou fazer papéis e queria cobrar (pela cirurgia). Deu um nervoso e esqueci que eu tinha Deus vivo. Cheguei e joguei o papel e sentei e coloquei a perna embaixo da cama. Me ajoelhei e clamei: “Senhor Jesus preciso de duas bênçãos: emprego para esposo e operação, se deitar o que vou comer?” Dormi. Ouvi em sonho que Senhor estava com duas bênçãos para dar. Busquei. Desci em oração e fui buscar em oração e antes de levantar o joelho alguém bateu palmas no portão. Era um “irmão” que veio perguntar o que havia acontecido com a operação. Eu disse: “Não deu certo” Depois veio a vereadora e eu disse que ela pagasse. Ela (a vereadora) disse que arrumava tudo para mim. “Glória a Deus, a pessoa já chegou”, eu disse. Daí o dia já tinha passado. Eram dez horas e já havia dormindo e naquele dia não fui à Igreja. A irmã veio dizer: Clotilde liga para meu marido amanhã, que ele vai pegar ele (o João) para trabalhar no asfalto. Ele trabalhou por três meses. Tempo suficiente para eu levantar (durante três meses) e pegar na jornada. Ele (meu marido) arrumou emprego E foi coisa que nunca arrumou, para ganhar tão bem. Coisa de Deus.

As caseiras convertidas ressaltam a importância da libertação no tempo evangélico, tanto dos vícios quanto das doenças. “Aceitei Jesus e pedi primeiro minha libertação e depois liberta meu filho dessa enfermidade”, clama Clotilde.

Ela relembra a libertação do marido do vício do cigarro, num evento cheio de emoção e dor:

Meu marido também foi liberto do cigarro. Ele fumava, que ele fumou desde criança. Daí, um dia, porque Deus é assim, você aceitou Jesus, você tem que “conhecer a Verdade e a Verdade vos libertará”. Então, você está indo à igreja, você está conhecendo a Verdade. Do momento que Deus viu que você está conhecendo a verdade... Daí um dia, Deus deu uma enfermidade no ouvido dele, ou você vem pelo amor, ou vem pela dor. Ele deitou dentro do bosque, ele estava trabalhando, e não estava escutando, e ele disse: “Olha, Senhor, o Senhor cura meus ouvidos, que de hoje em diante, eu não ponho um cigarro na boca!”. Você sabe que nunca mais... nunca mais, sabia?

Flávia, Lígia, Clotilde e Israel relatam passagens de libertação do cigarro e da bebida sua, de seus cônjuges e parentes. “Cigarro não gosto de ver nem o cheiro mais, Graças a Deus, Deus me libertou”, diz Flávia. Todos concordam que depois disso, no tempo evangélico, a vida delas ou de seus entes queridos melhoraram. Episódios semelhantes são relatados em toda a literatura especializada relatada por autores como Mariz, Campos, Tarducci e Burdick (Mariz, 1994 e 2001; Machado, 1996; Tarducci, 1994; Burdick, 1998).

Vidas de pessoas livres e com bens. Assim, as caseiras entrevistadas em minha pesquisa enxergam o tempo evangélico. Apesar de continuarem com seu modo de vida simples e ocupações de empregados domésticos, ou seja, trabalhando como caseiros, ou de empregada doméstica em casas de famílias ou em chácaras, as caseiras conseguem fazer um pé-de-meia e adquirem casa própria, terreno e carro usado.

“Penso em construir a casa e tenho carro que Deus deu, nem pensava em conseguir. Casa que é sonho de qualquer um de nós”. O discurso de Clotilde³² sobre a casa própria é parecido com as das demais caseiras. Joana e Flávia também destacam a casa própria como momento material mais importante de suas vidas.

Apesar de pertencerem à Assembléia de Deus, igreja pentecostal tradicional, as caseiras valorizam bastante a aquisição de bens e em seus discursos são vistos como bênçãos, ou seja, quem não tem casa, carro etc não é abençoado. Com certeza, isso pode significar que a Teologia da Prosperidade adotada pelos neopentecostais começa a ganhar espaço entre os frequentadores de igrejas pentecostais clássicas.

Essa teologia, segundo Mariano, faz relação entre pentecostalismo e sucesso econômico. Esse autor destaca, entretanto, que essa teologia está distante do puritanismo calvinista. As riquezas obtidas pelos protestantes mostravam seu estado de graça ou eleição à vida eterna, conforme Weber. Eram resultados do trabalho cotidiano, metódico e racional somado à severa disciplina do fiel. Este abdicava dos prazeres e das paixões do mundo e se desinteressava das coisas materiais. (Mariano, 1999, p.184) Mariano explica:

No pentecostalismo, o crente não procura a riqueza para comprovar seu estado de graça. Ele quer enriquecer para consumir e usufruir de suas posses nesse mundo. Sua motivação consumista, notadamente mundana, foge totalmente do protestantismo ascético, sobretudo da vertente calvinista. (Ibid, p. 185)

Esse autor reforça que isso não significa que o neopentecostalismo ou a Teologia da Prosperidade não tenha afinidade com o capitalismo. Tem uma afinidade, mas esta é diferente da adotada no puritanismo. Aqui abandona a crença no trabalho

³² Clotilde no final de 2006 já estava erguendo em seu terreno a casa própria dos sonhos.

como vocação e no ascetismo intramundano. Para esses crentes brasileiros, a poupança é vista como algo legítimo e desejável ao cristão. Ela defende o estímulo ao consumo e ao progresso individual e um acentuado materialismo (ibid, p. 195).

Essa teologia nasceu nos Estados Unidos. Para Mariano, ela não faz uma única crítica ao capitalismo, à injustiça ou à desigualdade social, nem aos desequilíbrios econômicos do mundo globalizado. Para esse autor, na verdade essa teologia é altamente pré-capitalista. Em seu entender, ela propõe ao indivíduo – não ao coletivo – elementos de natureza psicológica que o ajudam de maneira acentuada na melhora da auto-estima, aumento da autoconfiança, vontade de prosperar e esperança no futuro (ibid, p. 195).

Isso pode ser percebido claramente na fala das mulheres entrevistadas ao longo do meu trabalho. Antes elas não possuíam casa, carro e terreno. Agora elas têm e acreditam que vão conseguir esse objetivo. Clotilde relata a história do marido que obtém um empréstimo do patrão e não precisa recorrer a um financiamento na loja de material de construção:

Vou cortar o assunto dela... eu pensando que eu poderia ter a minha casa. Eu pensava, por onde eu vou começar, é tão cara, as coisas. Daí, o João falou, “vamos fazer um empréstimo”. Olha como Deus trabalha. Pra nós conseguir fazer esse empréstimo, precisava do CPF dele [do patrão]. Eu falei: “ih, João, isso aí ele não vai dar nunca. Ele é bom em tudo, mas nessa parte”... Mas eu falei, vai lá e tenta. E lá foi ele com a folhinha, orando a Deus. Aí, ele chegou lá... “olha, João, o meu CPF, eu não empresto, só que eu vou fazer melhor pra vocês, você me traz a folha pro depósito que eu vou ver como é que fica. Daí, ele pegou a folha do depósito e falou, “não, esse dinheiro do depósito, eu te arrumo, você paga de pouquinho pra mim”.

Outros benefícios materiais como emprego, moradia, compra de carros e até abundância de alimentos são vistos pelas caseiras pentecostais como marca do tempo evangélico.

O sonho de um emprego para o marido é pedido por Lígia e entendido como um benefício concedido por Deus. Lígia conta a experiência de desemprego do marido e a estratégia para conseguir novo trabalho:

Eu estava na casa do meu patrão, limpando, e o meu marido, fazia um ano que ele estava desempregado. Aí, eu falei pro Senhor, “Senhor, tanta gente que serve ao Senhor, tem sonhos. Eu também tenho sonhos, realiza meus sonhos, Pai. O sonho que eu mais queria, Senhor, era um emprego para o meu esposo”. Três dias depois, Deus abriu a porta. E nós também tem que ter o sonho de Deus. Cada um de nós tem um sonho, só que tem que falar pra ele.

Clotilde, mesmo após a sua própria conversão e a do marido, viveu diversas experiências de falta de emprego, recorrendo sempre ao Senhor e à ajuda dos irmãos crentes:

Chegava eu e outro irmão orando. Chegava cedo. Pedia: “Jesus abre a porta de emprego e moradia”. Nós estávamos quase perecendo. Temia o mal, que não se pode temer. Pedia ao Senhor que abrisse portas do emprego e Deus abriu. Foi aqui nessa chácara. Tudo trabalhado por Deus.

Flávia também reconhece que sua vida no tempo evangélico melhorou muito, deixando de faltar emprego. Um tempo com emprego e com a casinha. Eis seu relato: “Mudou bastante. Antes faltava serviço para trabalhar. E agora se falta um, eu já arrumo outro. Deus tem me abençoado. Agora tenho as coisas e a casinha”.

O tempo evangélico para as caseiras entrevistadas é um tempo de felicidade, alegre e feliz, onde “tudo é maravilha”, mas essas trabalhadoras reconhecem que mesmo nesse período enfrentaram preconceitos de diversas formas, desde os de ordem

religiosa, até os de gênero. Flávia, por exemplo, diz que ela e o marido perderam o emprego de caseiros depois que o patrão tomou conhecimento da conversão do casal:

Falamos que íamos nos batizar. E ele disse se fossemos para Igreja, ele não ia aceitar na chácara, ia mandar embora. E meu marido disse: seja o que Deus quiser. E a gente chegou e o patrão mandou embora. Mandaram embora porque éramos evangélicos e eles católicos e o meu marido estava doente.

Flávia enfim queixa-se da discriminação que sofreu já no tempo evangélico por causa da religião, da doença do marido e ainda por ser mulher. As outras caseiras, ao contrário, dizem que se sentem respeitadas enquanto mulher e enquanto crentes.

“A gente se sente respeitada sim”, falou Lígia. Clotilde reforça isso e mostra que o pentecostal, homem ou mulher, tem uma forte auto-estima:

Sinto que tenho valor como mulher. Todas me tratam bem, com carinho. Você se vê com outros olhos. É valiosa a sua presença. Sente um amor. Quando se tem amor, vemos as coisas com outros olhos, outros sentidos. Antes não tinha amor.

Flávia que continuou no comando da família, após a morte do marido, reclamou da falta da confiança do patrão no trabalho da mulher: “O patrão achava que eu não ia dar conta da chácara. Eu fazia o serviço direito. Mas eles achavam que sem o homem na casa, a chácara não iria para frente”.

O tempo evangélico, segundo as mulheres pentecostais entrevistadas, é um período que não tem espaço para pensamentos ruins. Elas aproveitam integralmente esse tempo ocupando-o com atividades na igreja. “Mente cheia, porque mente vazia é morada do Satanás”, enfatizou Clotilde. Lígia durante a entrevista em grupo explica com detalhes essa vida preenchida totalmente pela participação na igreja pentecostal, deixando de lado qualquer atividade em outro tipo de associação:

Porque a mente vazia, ela pensa em muitas coisas que não é da parte de Deus. Então, a partir do momento que a gente aceita Jesus, a gente não tem mais a mente vazia. A gente, quando está em casa, a gente está sempre glorificando a Deus, agradecendo a Deus pela saúde, liga um rádio, vamos louvar ao Senhor com um hino, é alegria. As pessoas católicas, elas envolve muito, assim... vê um problema, vê uma luta, ela fica o dia inteiro, às vezes vai até meses pra sair aquilo da mente. O crente, não. Não fica mais com aquilo na cabeça. Às vezes, tem casos de pegar até depressão... O crente não tem isso.

Tarducci que estudou a prática religiosa de mulheres pentecostais na periferia de Buenos Aires percebeu que no grupo pesquisado praticamente todas as mulheres disseram não participar de associação de bairros ou esportiva, apenas duas delas revelaram estar inseridas nesse tipo de associação. A maioria das mulheres pentecostais somente participava de atividades na igreja, ou no máximo, visitava parentes e vizinhos (Tarducci, 1994, pp. 152-153). Clotilde e Lígia costumam visitar vizinhos doentes, propondo orações com vistas à cura.

Tempo católico x tempo evangélico

Quando se analisa os discursos das caseiras no tempo evangélico se percebe que esse é um tempo de amor e paz, tempo de família, de união (no qual reina a alegria), de satisfação, de libertação e de irmão pronto para atender os que precisam. Mas as caseiras do Tijucu não negam dificuldades, desemprego, abandono e doenças, superadas todas com a “ajuda do Senhor”. Quando essas mulheres confrontam os dois tempos – o católico e o evangélico – o segundo sempre sai em vantagem em termos de felicidade e objetivos concretos alcançados.

A diferença vai do entendimento da Palavra de Deus, objetivo alcançado por Clotilde após a conversão, até a união com outros irmãos e o sorriso no rosto descrito por Joana:

Lia a Bíblia, mas não entendia. Porque na Igreja Católica é assim, você lê a Bíblia, mas só que o padre fala diferente. Tá ali. (nossa Bíblia (sic..) são uma só). Mas ele não explicava o que estava ali dentro. Para mim não. Na Igreja assim, na Igreja Evangélica é mesma coisa que uma aula e tudo explicadinho, tudo certinho. Vai pedindo sabedoria ao Senhor, vai penetrando no coração e na mente e acaba entendendo.³³

A mudança de ser católica e agora ser crente (transformação na vida). Sem fé não se chega a lugar nenhum... Tudo que passei era a fé e a união nas lutas. A união é fé que vai vencer. Nunca perder a fé, a esperança, a força. Por arrasado que esteja, pode estar chorando, pode estar triste, sempre estar sorrindo porque vai vencer. Eu hoje penso assim: não foi fácil, a gente achava que não ia vencer.³⁴

A empregada doméstica Joana descreve a quase “obrigação” de ser feliz do pentecostal. Depois ela lembra que essa síndrome da felicidade contribui para superar depressão, separação e outros contratempos do cotidiano. Veja como Joana descreve o contraponto entre os dois tempos:

Era muito frio, na Igreja Católica. Do jeito que eu ia, eu voltava. Se eu ia triste, eu voltava triste, se eu ia depressiva, eu voltava depressiva, e aquilo nunca tinha uma mudança na minha vida, como hoje a gente sente que tem essa mudança. Tanto que eu não sei se, eu não conheço, eu desconheço um crente passar por psicólogo, psiquiatra, por ter depressão. Tanto que desde a separação do meu casamento, eu acredito que se eu fosse uma católica, eu já tinha que ter ido procurar médico. Pra depressão, pra alguma coisa, porque mexe muito; eu estou só na igreja, porque Deus é o médico dos médicos. Eu nunca precisei faltar no meu trabalho, na minha casa eu levo aquela vida normal,

³³ Clotilde, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 3/03/2005.

³⁴ Joana, depoimento concedido à autora, caderno de notas, Chácara Santa Mônica, Vargem Grande Paulista, 23/09/2006.

encarando essa separação como um trabalhar de Deus na vida do meu marido e sabendo que ele vai voltar, que é pra uma mudança na vida dele, não é pra uma tragédia, entendeu...

Clotilde, por sua vez, reclama da discriminação em relação à raça no tempo católico. Ela achava que o fato de ser negra fazia as pessoas destinarem a ela um tratamento frio na Igreja Católica. Clotilde fala desse seu sentimento:

Vou te falar bem a verdade. Naquela igreja existe racismo... no povo de Deus não tem nada disso. Você chega, o mesmo que o lindo faz, o feio também faz. Então, Deus trabalha de uma maneira geral, e na Igreja Católica, não, eles já te põem... Não sei agora, faz dez anos que eu não vou, não posso ficar falando, mas estou falando de antigamente. Não participava de nada... Eu estava caída, uma pessoa assim, deprimida, um chute já bastava pra mim cair no abismo. Então, eu cheguei na igreja (crente) e encontrei aquele carinho, um amor...

Clotilde e Lígia são as duas únicas negras do grupo. John Burdick observa esse mesmo sentimento de Clotilde em Jacqueline, negra de 25 anos, que reclama que os brancos de um bairro periférico de Duque de Caxias, Rio de Janeiro, a observavam pelo canto dos olhos. Esse autor diz que a presença dos negros é mais constante na Assembléia de Deus e na Umbanda. Nessa primeira, um terço da comunidade é negra, com metade dos presbíteros negros, além de muitos diáconos e auxiliares da cor negra (Burdick, 1998, pp. 116-117). A opinião é compartilhada por Mariano, que diz que os pretos e pardos superam a média da população brasileira nas igrejas pentecostais (Mariano, 2004, p. 122).

Clotilde tem posição de destaque na Assembléia de Deus – Belém, unidade do bairro São Judas, em Vargem Grande Paulista. Uma negra forte e bonita, a caseira paranaense comandava

entre 2004 e 2007 uma turma da escola dominical das crianças e o coral das mulheres. Sua irmã, também negra, e o marido são responsáveis pela visita aos doentes na comunidade.

A vida difícil e alegre das caseiras

Com muito custo as caseiras³⁵ do Tijuco Preto admitem falar das dificuldades existentes no bairro. Um dos maiores problemas do pequeno vilarejo é sua posição geográfica. Por quê? O bairro fica nos limites dos municípios de Vargem Grande e de Cotia. Essa divisão administrativa inviabiliza serviços públicos únicos. As propriedades que ficam do lado direito da estrada de Caucaia do Alto no sentido Raposo Tavares/Caucaia do Alto – onde está o condomínio Chácaras do Rincão, no qual residiram Clotilde e Flávia - são administradas pelo município de Cotia que cuida do bairro de maneira relapsa. Enquanto os que moram no outro lado da estrada são atendidos pela cidade de Vargem Grande Paulista que oferece serviços públicos mais abundantes.

No condomínio Chácaras do Rincão a iluminação pública foi financiada pelos moradores, que ainda planejam asfaltar as ruas do condomínio e cuidam da segurança. Essa divisão administrativa do bairro entre dois municípios dificulta a vida dos que moram na região. Enquanto a população pobre fica perdida e não sabe a quem recorrer, os proprietários das chácaras não enfrentam problema algum. Essas propriedades em geral funcionam como casa de lazer de muito dos proprietários, que no período curto que ficam por lá dificilmente precisam ir a um pronto-socorro, ou usam serviços públicos de ensino ou assemelhados.

A maior dificuldade admitida pelas caseiras é a falta de uma rede hospitalar, ou de pelo menos um Pronto Socorro 24 horas. Elas apontam outras carências como escolas distantes,

³⁵ Quando falo das caseiras me refiro ao grupo de entrevistadas.

falta de transporte, escassez de emprego e de lazer na região. Também se queixam das dificuldades no abastecimento. Enfim, o Tijuco Preto oferece muito pouco em termos de infra-estrutura para os trabalhadores residentes no bairro.

Mas nenhuma das caseiras participa de qualquer associação comunitária ou se preocupa em encaminhar qualquer tipo de reivindicação aos poderes públicos. Burdick, Bobsin e Novaes falam da presença de líderes pentecostais em associações de bairros, em especial quando os católicos deixam espaço para isso, ou quando o movimento é conduzido por entidades não ligadas a movimentos religiosos (Burdick, 1998; Bobsin, 1984 e Novaes, 1985).

Heloísa reconhece que não há nenhum movimento organizado entre os pentecostais com o propósito de reivindicar melhorias para os bairros periféricos de Vargem Grande:

Acho que a igreja não é assim lugar apropriado pra gente fazer isso (reivindicar melhorias para o bairro). Eu acho .. eu sei, mas eu to falando assim...mas ninguém pensa isso não (juntar os irmãos para reivindicar). Ninguém nunca pensou assim de fazer. (movimento na igreja para reivindicar hospital). É..mas é que nunca ninguém comenta nem nada então a gente não... O bairro é pequeno no setor, no ministério do lado da sede tem! (movimento para reivindicar hospital). Até agora ninguém fez não (movimento exigindo um hospital)..

A queixa de Flávia que morou alguns anos no Rincão deixa bem clara essa situação de carência do bairro:

Meu bairro, onde morava? Era muito difícil para levar a criança no médico e na escola. Era difícil para levar crianças na escola e para ir fazer compras. Para ir a Cotia tinha que pegar ônibus. Tinha que ir a pé ao Tijuco e depois tomar ônibus. Ficava difícil.

Clotilde faz uma reclamação ainda mais contundente durante sua participação na entrevista coletiva:

Uma vez eu chamei a ambulância, chamei pra minha nora, demora muito... É muito difícil. Eu oro a Deus pra que eu nunca precise de noite, porque eu sei que vai ficar complicado. É um lugar perigoso, se bater na porta, ninguém atende. Tem que ter o telefone de um irmão, pra ligar pro irmão, pro irmão vir, né, porque bater em porta... Na verdade, eu atendo, uma vez tinha uma velhinha daqui debaixo bateu aqui, pra chamar uma ambulância pra ela. Era de noite, três horas da madrugada, “oh, Clotilde chama a ambulância”. É a dificuldade que a gente tem, que é longe, é longe pra ir pra igreja. Mas olha o trabalho de Deus, Deus me deu uma casa perto da minha igreja, perto da farmácia, perto de tudo, até do hospital. É uma coisa que acho dificultoso.

Nesse caso, Clotilde está se referindo às dificuldades que enfrenta qualquer morador das vizinhanças, ou seja, caseiros que residem em propriedades isoladas, distante da sede do município. Em 2006 essa caseira morava no bairro Santa Mônica, distante cerca de cinquenta minutos a pé de um local onde há posto de saúde, supermercado e outros benefícios.

Clotilde, Flávia, Pâmela e Heloísa concordam que há forte deficiência no serviço de saúde dos bairros periféricos de Vargem Grande, como o Tijuco Preto e cercanias. “Eu acho que se tivesse um hospital aqui mais próximo seria bom, né! (já que não tem nem em Vargem Grande e nem no Tijuco Preto)”, diz Heloísa que mora em um condomínio em Vargem Grande.

Aflição mesmo viveu Flávia que peregrinou por um bom tempo por hospitais buscando cura para o câncer ósseo, que acabou por tirar a vida de seu marido. A caseira, que nessa época residia no Tijuco Preto, conta:

Tinha que esperar (a ambulância) na estrada, pois a ambulância ia e não achava (a chácara). Eu ia buscar (o socorro) na estrada. Ficava na frente do condomínio. Caso contrário, meu marido não era levado ao hospital. Ia lá na estrada esperar.

Já Joana – que parece mais informada – além de se converter ao pentecostalismo foi buscar ajuda médica para o filho com depressão infantil e teve todo o apoio na escola e no posto de saúde do Tijuco Preto, que encaminhou seu filho para tratamento no bairro de Pinheiros, em São Paulo. Conta Joana, que nessa mesma época se converteu ao pentecostalismo:

Eles provaram (sic), deu a doença, deu um código da doença e tudo. Eu assim, eu tive um convite pra ir na igreja (Gideões, em Cotia). Nesse momento, eu não sabia como fazer, o que ia acontecer lá na frente. Então, eu fui fazer uma visita e gostei. Foi um momento assim que eu estava em desespero...

Em seguida, a empregada doméstica Joana conta sobre o apoio que recebeu da saúde pública local e também dos professores da escola que seu filho freqüentava: “Fui em psiquiatra, psicólogo e neurologista (tratar o filho). A escola recomendou que procurasse o Conselho Tutelar e fazer tratamento. Havia oportunidade para ele ir à escolinha”.

A caseira Lígia também não reclama da falta de atendimento médico, mas relembra que quando o filho era bebê precisou ficar internado em Cotia, já que nem no Tijuco Preto e nem em Vargem Grande há serviço de saúde com internamento. Flávia reclama com clareza dessas deficiências, normal em qualquer periferia de grandes cidades. Disse ela: “Falta no Tijuco um hospital bom. Para levar criança ao médico é preciso pegar ônibus ir para Caucaia do Alto. Falta um posto 24 horas. Ali feriado.... Agora no Carnaval (de 2006) ficou a semana toda fechado. Nesses feriados prolongados eles emendam”.

Outro problema encarado pelas caseiras entrevistadas: a dificuldade para levar os filhos à escola ou mesmo para um jovem adulto freqüentar um curso supletivo. Pâmela não conseguiu concluir o supletivo de primeiro grau. Ficou grávida e a caminhada de mais de meia hora a impediu de continuar os estudos. Ela conta: “Eu fazia o supletivo, a quinta e sexta

série. Não, eu parei de estudar porque eu engravidei dela (da menininha). A escola fica no Centro da Vargem Grande. E eles (a prefeitura) não dão transporte ...É terrível”.

Clotilde, Flávia e Joana falam nas entrevistas das caminhadas que enfrentavam sob sol e chuva para levar os filhos pequenos à escola. Joana relembra esse e outros problemas com os quais se deparou logo que se mudou para o Parque Agreste, bairro a uns cinco minutos de distância (de carro) do Tijuco Preto. Nessa época, a empregada doméstica que tinha os filhos pequenos (hoje eles são adultos) os trazia a pé ao Tijuco Preto para estudar. Ela relata:

Meia hora (tempo gasto para ir do Parque Agreste ao Tijuco Preto). Do pré até a segunda série íamos a pé para o Tijuco e depois passou a ter escola no Agreste. Não tinha luz, não tinha água de rua, não tinha esgoto. Nesse período, passou a ter escola aqui no bairro.

Joana relembra que o transporte escolar foi implantado há pouco tempo. Flávia reclama da qualidade da escola e disse que não deixa sua filha de 15 anos, que na época da entrevista (realizada em 2006) fazia o segundo grau numa escola estadual em Caucaia do Alto, estudar no Parque Agreste ou no Tijuco Preto. A ex-caseira aproveita e se queixa da falta de emprego para jovens nessa região. Disse a pentecostal:

A escola não tem muita solução! Ali, no Parque Agreste, tem escola. Mas eu não deixo minha filha estudar ali. É muita bagunça. Não deixo minha filha estudar lá. Ela estuda em Caucaia do Alto. A minha filha pequena está louca para trabalhar. Aonde trabalhar? Mas não tem emprego. Ela tem 15 anos Ela quer ser estilista. Tem até desenho de roupa.

Pâmela também critica a falta de emprego e de ensino profissionalizante:

Ahh!!! Aqui tudo é dificultoso...E...olha....serviço assim...não tem muitas firmas!! Emprego...pra empregar... é difícil pra arrumar um emprego bom...Até pra você fazer alguns “curso”! É difícil. Se vai fazer pela prefeitura demora um século pra te pegar.

Heloísa, ao contrário, não se queixa de problemas para levar os filhos pequenos à escola. Na vizinhança do condomínio onde a caseira reside há uma escola, na qual um de seus filhos estuda. “Não ela encontra com a amiguinha dela aqui do lado do condomínio. Ela encontra na portaria lateral e elas vão juntas. Tem mais criança que estuda ali do lado”.

Lígia informou que seus garotos menores vão ao colégio em um transporte oferecido pela prefeitura local. “Tem! Aqui tem ônibus escolar. Aqui é um pouquinho longe, mas tem o ônibus que leva as “criança” na escola (para médico, escola)”, destacou a caseira.

O transporte difícil e infra-estrutura precária fazem parte da lista de queixas comuns à maioria das caseiras. “Não passa (condução), a rua é muito ruim, lá pra baixo, nossa!!!! Tem buracos enormes, nem de carro direito num dá pra passar”, reclamou Pâmela, que na ocasião da entrevista morava no bairro Santa Mônica. Mesmo Lígia que raramente reclama de problemas nessa questão se contradiz e admite as dificuldades: “É!! Mais de uma hora!! (para chegar ao Tijuco Preto a pé)”³⁶. Em outra fala a mesma caseira que entende que tudo é bom e adequado no bairro disse: “É!! Levava tudo certinho. (não tinha dificuldade no Tijuco Preto)”.

³⁶ Lígia, anotação no caderno de campo da autora, Jardim São Marcos, Varagem Grande Paulista, 25/03/2006.

Rede de proteção: conquista pentecostal

As caseiras pentecostais do Tijuco Preto não recorrem à associação de moradores e muito menos aos poderes públicos para enfrentar as dificuldades de infra-estrutura, a falta de hospitais, transporte, educação e emprego. Entretanto, a forte rede de proteção criada nas comunidades pentecostais ajuda a suprir tais carências. Fenômeno semelhante foi observado por alguns dos autores utilizados no presente trabalho, entre os quais Tarducci, Machado e Mariz, em comunidades da periferia de Buenos Aires, Rio de Janeiro, Recife e Campinas (Tarducci, 1994; Machado, 1996; Mariz, 1994/2001). Mariz explica: “A rede de apoio mútuo é um importante instrumento de ajuda para aliviar algumas das lutas dos pobres. O papel dos parentes e vizinhos na rede é estratégico para ajudar o pobre a sobreviver”. (Mariz, 1994, p. 93).

Segundo Fry e Howe, com base em literatura e estudos mesmo os migrantes da zona rural – o caso da maioria das caseiras – quando desembarcam em cidades grandes não sofrem um grande choque cultural. Eles têm de antemão conhecimento dos problemas urbanos, obtidos por meio de sua rede de parentesco (Fry e Howe, 1975, p. 85).

As caseiras do Tijuco Preto buscam socorro para suas carências nos irmãos da igreja. No momento do desemprego, na hora de ir ao hospital ou mesmo nas dificuldades impostas por uma doença. Em geral, elas não admitem que precisam de ajuda material.

“Ajuda sim”, disse Pâmela, lembrando que os crentes indicam os freqüentadores da igreja quando estes necessitam de nova colocação no mercado de trabalho. Segundo a jovem crente, há união entre os crentes da Assembléia de Deus no bairro. Heloísa confirma o que disse Pâmela: “Com emprego, se a gente sabe de algum, se alguém precisa, a gente sabe da vaga, a gente avisa, fala”.

As caseiras crentes do Tijuco Preto inclusive confirmam que a igreja dá cestas básicas aos mais necessitados. Heloísa e Lígia contaram que contribuem doando alimentos para compor cestas básicas que vão para os mais pobres:

Por exemplo, se alguém precisa de uma cesta básica, a gente sabe, comunica com a gente, com a igreja. Comunica, chega no pastor, na mulher do pastor, o que toma conta e daí chega a informação. Se a gente sabe, a gente comunica com eles. Daí a gente faz... Cada um ajuda! Naquilo que pode, de acordo com o alcance da gente, de cada um. Cada um coopera como pode.³⁷

A gente ajuda ...assim...com cesta. Assim da igreja, mas com aquelas pessoas que estão precisando e vai lá pedir às vezes ela precisa ...³⁸

Flávia disse na época da entrevista que não precisava de ajuda: “Ajudam. Mas eu não preciso, graças a Deus”. No período de doença do marido dela, foram os crentes que contribuíam para repor os alimentos que faltavam em sua despensa:

Ele teve câncer e aí ficou difícil para mim que tinha que cuidar dele. Mas dentro de casa nunca faltou. Deus não deixou faltar nada. Pessoas traziam caixas de leite e arroz, feijão. Pessoal dava comida. Meu armário de compra era cheio. Tinha que dar para os outros porque a gente não vendia de tanto que ganhava. Os irmãos da igreja davam. Gente que a gente nem conhecia trazia as coisas. O Robertão, o vereador, ajudou bastante. O Marcelo e a Amélia que já faleceu. Arrumava a ambulância para levar meu marido. Muita gente ajudou.

Clotilde confirma que a igreja ajuda também os doentes: “Se a gente fica sabendo de alguém da igreja, que está doente”. Já Lígia a mais apegada aos preceitos da Assembléia de Deus

³⁷ Idem

³⁸ Lígia, anotação no caderno de campo da autora, Jardim São Marcos, Vargem Grande Paulista, 23/09/2006.

reforça que nem todos precisam de apoio dos irmãos e que ajuda mais importante é a que vem de Deus. Mas no final do seu discurso, ela volta a afirmar que os irmãos pobres nunca são abandonados:

Não!! Nem todos precisam de ajuda. Nós temos Deus que tudo pode. Até um. A gente não bebe, a gente não fuma. Hoje tem, graças a Deus. Hoje é assim, nem todos precisam de ajuda, porque nós temos um Deus que tudo pode! Mas “nóis” tá sempre assim ajudando aqueles que precisam. Às vezes até uma pessoa assim chega na igreja e pede ajuda, “nóis” tá ali pra ajudar eles.

Existe realmente uma rede de proteção entre os evangélicos confirmada pela literatura e pelas caseiras entrevistadas no presente trabalho. Entretanto, o modo de vida pentecostal, com o abandono da bebida, do cigarro e outros vícios do “mundo”, é fator preponderante para transformar a vida das caseiras. Resultado: a harmonia na vida familiar melhora, sobra mais dinheiro no final do mês e os esforços são concentrados no objetivo de vida do crente.

“Feliz!! Sou feliz com meus filhos, esposo, patrões, feliz com a vida”, diz Clotilde. Israel, marido de Heloísa, enfatiza a melhora na vida do crente depois da conversão com o fim dos problemas de qualquer ordem: “Ah!! Eu falo assim porque os “problema”, as “dificuldade”, pra mim, “acabou” tudo. Melhora muito tanto faz, na vida financeira, na vida da gente de doença, de enfermidade. Tudo melhora muito...”.

A vida melhor é definida como uma vida feliz. Assim, as caseiras que no início da pesquisa eram chamadas de abandonadas têm agora apenas um adjetivo para defini-las. São mulheres felizes, contentes, com a família, com a religião, com o emprego e até mesmo fortes para enfrentar as carências da região onde residem.

Bibliografia

BBCBrasil, 9/4/2007. *Vaticano vê mais católico no Brasil que IBGE e CNBB*.

www.institutojetro.com.br. Acesso em 05 jan 2008.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática Católica. *Cadernos Ceris*. Rio de Janeiro, ano I, no 2, pp. 43-67, out 2001.

BOBSIN, Oneide. *Trabalhadores protestantes urbanos: religião e ética do trabalho*. Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC, 1992, 218 p.

_____. *Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação*. Mestrado em Ciências de Religião. São Paulo: PUC, 1984, 164 p.

BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil: a igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

CÉSAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes, 1999.

[cotianet.com.br/joão Barcellos/009.htm](http://cotianet.com.br/joão_Barcellos/009.htm). Acesso em: 9 fev 2006.

FERREIRA, Aurélio Buarque Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

FRY, Henry; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. *Debate e Crítica*. São Paulo: Hucitec, n. 6, pp. 75-94, 1975.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. "Feminização da pobreza e religiosidade". In: ALLA, Victor Vicent; STOTZ, Eduardo Navarro; ALGEBAILLE. *Para compreender a pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro: Contraponto-Escola Nacional de Saúde Pública, 2005. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. www.ibge.gov.br. Acesso em: 9 fev 2006.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas-São Paulo: Autores Associados-Anpocs, 1996.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. A Pesquisa. Pentecostalismo, Renovação Carismática e Comunidades Eclesiais de Base: Uma análise comparada. *Caderno Ceris*. Rio de Janeiro, ano I, n.2, pp. 11-15, out. 2001.

_____. *Coping with poverty*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

_____. Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, pp. 81-93, 1994.

NOVAES, Regina. Os escolhidos de Deus: Pentecostais, trabalhadores e cidadania. *Cadernos do Iser – Instituto de Estudos da Religião – Marco Zero*, Rio de Janeiro, São Paulo, n. 19, pp. 1-159, 1985.

PINTO, Leandro Meireles. *A diversificação religiosa e a fuga da Igreja Católica*. Último segundo. www.ultimosegundo.ig.com.br. Br.17 de abr. de 2007. Acesso em 5 de jan de 2008.

Prefeitura Municipal de Vargem Grande Paulista. <http://www.vargemgrandepaulista.sp.gov.br/>. Acesso em: 27 dez 2006.

STOTZ, Eduardo Navarro. "Pobreza e Capitalismo". In: VALLA, Victor Vicent; STOTZ, Eduardo Navarro; ALGEBAILLE, Eveline Bertino (orgs.) *Para Compreender a pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro: Contraponto-Escola Nacional de Saúde Pública, 2005.

TARDUCCI, Mônica. O senhor nos libertou. *Cadernos Pagu: Desacordos, desamores e diferenças*. Campinas, n. 3, pp. 143-163, 1994.

Aprovado em janeiro de 2008.

Anexo 1 Perfil socioeconômico das caseiras entrevistadas

Caseira **	Idade	Estado civil	Nº de Filhos/as	Natural	Religião	Tempo de conversão	Profissão/profissão do marido	Escolaridade	Escolaridade Pai/mãe	Renda Familiar em reais/trabalhadores	Casa Própria nº de quartos e de residentes
Clotilde	43	Casada	1/1	Ivatuba (PR)	AD*	9 anos	Caseira/Caseiro	1º grau incompleto	Analfabeto analfabeta	960/2	2 quartos 2 pessoas
Lígia	40	Casada	2/1	Ivatuba (PR)	AD	6 anos	Caseira/Caseiro	1º grau incompleto	Analfabeto analfabeta	700/3	Não possui
Joana	43	Separada	1/1	Paranaíba (PR)	Reviver da Paz	7 anos	Empregada Doméstica em chácara	1º grau incompleto	Analfabeto Analfabeta	2000/3	3 quartos 3 pessoas
Pâmela	20	Casada	1 filha	Guanabi (BA)	AD	16 anos	Dona-de-casa/ pedreiro	1º grau incompleto	1º grau incompleto analfabeta	1.250/1	1 quarto 3 pessoas
Flávia	41	Viúva	1/2filhas	Guaiaúbe (SP)	AD	9 anos	Empregada Doméstica	1º grau incompleto	Analfabeto Analfabeta	950/1***	1 quarto 3 pessoas
Helôisa	35	Casada	1/1filha	Londrina (PR)	AD	15 anos	Caseira/caseiro	1º grau incompleto	1º grau incompleto analfabeta	1.400/2	Não possui

*AD – Igreja Assembléia de Deus

** Os nomes das mulheres pesquisadas são fictícios com o objetivo de preservar suas identidades.

*** Parte desse salário vem da pensão do INSS do marido (R\$ 350)

RESENHA

AUTOBIOGRAFIA DE UM IOGUE

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

YOGANANDA, PARAMAHANSA. *Autobiografia de um Iogue*. São Paulo: Self-Realization Fellowship, 1999.

Resumo: O presente artigo é uma breve análise do livro *Autobiografia de um Iogue*, de Paramahansa Yogananda. Através da leitura dessa obra, que em 2006 completa 60 anos de sua publicação, o leitor tem acesso a uma narrativa repleta de histórias onde o principal objetivo recai sobre a busca espiritual de um homem apaixonado por Deus, que desde a infância buscou atingir o seu propósito: alcançar a auto-realização através do yoga. Mais do que um simples relato de condutas e práticas espirituais, a *Autobiografia* é uma obra que seduz o leitor desde as primeiras linhas, devendo a isso dois fatores fundamentais: a posição em que o autor se coloca frente à sua própria história de vida, desnudado de qualquer manifestação ególatra, e o modo como consegue tratar das diversas manifestações do fenômeno religioso, sempre com um profundo respeito à religião e às práticas religiosas alheias.

Palavras-chave: Yogananda; autobiografia; viagens; religião.

Abstract: The article aims at analyzing the book *Autobiography of a Yogi* by Paramahansa Yogananda. Through the lecture of this work, which in 2006 complete 60 years since its publishing, the reader approaches a narrative full of stories where the mainly objective relays on the spiritual search of a man passionated by God, which even from his childhood got to reach his target: to attain self-realization through yoga. More than a simple report of behaviour and spiritual practices, the *Autobiography* is a book that seduces the reader since the first lines, owing this for two fundamental facts: the position that the writer assumes face to his own life story, bared of any egotistic manifestation, and the way that he always got to deal with the several manifestations of the religious phenomenon, always with a deep respect to the other's religion and practices.

Keywords: Yogananda; autobiography; travels; religion.

Certos livros, assim como os bons vinhos, envelhecem bem com o passar dos anos. Folhear as páginas de uma obra bem escrita pode ser tão prazeroso quanto apreciar uma taça do melhor vinho. Dos livros escritos pelos grandes nomes da literatura espiritualista indiana, a quem poderíamos citar Swami Vivekananda, Ramakrishna, Sivananda, Krishnamurti, Sri Aurobindo, Osho, Gandhi, entre outros, Paramahansa Yogananda legou ao mundo provavelmente a melhor safra dessa colheita literária com sua *Autobiografia de um Iogue*.

Publicada há exatamente 60 anos, a *Autobiografia de um Iogue* relata a jornada espiritual de Mukunda Lal Ghosh desde os primórdios de sua vida. Nascido em 1893, numa cidade próxima dos Himalaias indianos, Mukunda teve uma família numerosa e de casta alta, detalhe que ilustra sua condição social. Seu pai era um alto funcionário de uma das maiores companhias ferroviárias da Índia, o que, além de lhes garantir certa estabilidade financeira, os obrigava a mudar frequentemente de cidade. Essas viagens seguramente acabaram por moldar a personalidade do pequeno Mukunda, como ficaremos sabendo ao longo de sua narrativa.

Aos oito anos de idade, Mukunda contrai o cólera asiático e é desenganado pelos médicos. Consegue ser curado por meio do poder de uma fotografia do guru de seus pais, Lahiri Mahasaya, e a esse fenômeno seguiu-se uma visão que transformaria para sempre o pequeno garoto:

Um imenso clarão de luz manifestou-se instantaneamente em minha visão interior. Divinas figuras de santos, sentados em postura de meditação em cavernas de montanhas, passavam, como imagens de um filme em miniatura, na grande tela brilhante dentro de minha testa.

- Quem são vocês?- perguntei em voz alta.

- Somos iogues do Himalaia. – É difícil descrever a resposta

celestial; meu coração vibrava.

- Ah, como anseio ir ao Himalaia e tornar-me um de vocês! A visão desapareceu, mas os raios prateados expandiram-se em círculos cada vez maiores, até o infinito.

- Que maravilhoso esplendor é este?

- Eu sou Ishwara¹. Eu sou Luz! – A voz era de nuvens murmurantes.

- Quero unir-me a Ti! (Yogananda, 1999, p. 12)

Esse foi o primeiro contato de Mukunda com o *mysterium tremendum et fascinans*, para usar o pomposo termo de Rudolf Otto, mas esse relato, retratado logo no início da volumosa obra de mais de quinhentas páginas, não deve assustar aqueles que se arrepiam só de ouvir falar em fenomenologia religiosa; uma abordagem exclusivamente fenomenológica da *Autobiografia* seria puro reducionismo. Para além dos fenômenos, fica a lição de um homem que fez o Ocidente dialogar com o Oriente, tomando o cuidado de não enaltecer uma cultura sobre a outra.

Aos quinze anos, já tendo viajado por vários locais de peregrinação, Mukunda ingressa na antiga ordem monástica dos *Swamis* e tem seu nome de batismo substituído pelo de Yogananda²; em 1935, seu tutor espiritual confere-lhe o título religioso mais elevado dessa ordem, o de *Paramahansa*. Nascia um dos mais notáveis iogues conhecidos no mundo ocidental.

Dotado de um senso de discernimento excepcional, Yogananda fez por merecer o título de Paramahansa a ele atribuído por seu mestre, sabendo sempre observar a lição existente por trás dos fatos mais simples da vida, conduta em geral muito presente nos discursos dos mestres orientais; do sânscrito *para-*rama, supremo, e *hansa*, cisne, o título simbolicamente se refere ao cisne sagrado que serve de veículo a Brahma, o criador do

¹ Nome sânscrito para indicar Deus ou Criador do mundo

² Do sânscrito *ananda*, “bem aventurança” e *yoga*, união. Escolhido pelo próprio autor da Autobiografia, Yogananda significa “bem-aventurança através da união divina”.

Universo. Diz a lenda que esse cisne sagrado teria a capacidade de sorver apenas o leite, de uma mistura de leite e água, numa clara alusão a *viveka*, discernimento.

O iogue peregrino

Uma das coisas que mais chamam a atenção na história contada por Yogananda é a frequência de suas viagens. Devemos ter em mente que o autor viveu no começo do século passado, quando viajar era uma grande aventura e uma necessidade básica àqueles que viviam motivados por descobrir as surpresas do mundo, que, no caso de Yogananda, sempre estiveram associadas ao seu fascínio pelo mundo espiritual.

A busca espiritual de Yogananda não se limitou às infundáveis horas de meditação e prática do yoga. Embora demonstre que seu único interesse era atingir a auto-realização através da prática da Kriya Yoga³, sempre foi levado a participar da vida mundana, muitas vezes a contragosto, a princípio por imposição de seu pai e mais tarde de seu guru, Sri Yuktswar. A imagem de um iogue sentado numa caverna do Himalaia – na verdade o grande desejo almejado por Yogananda – deu lugar a um outro tipo de ascetismo, que o levou a peregrinar pelas diversas regiões da Índia e mais tarde a outras regiões do mundo.

A peregrinação, no caso de Yogananda, se deu dentro dos dois conceitos clássicos do termo: a jornada interna e a deambulação pelos santuários e locais sagrados; suas andanças, descritas na *Autobiografia*, foram tão relevantes quanto suas práticas espirituais, o que nos leva a refletir sobre a importância que pode ter uma viagem na experiência religiosa.

³ A raiz sânscrita de Kriya é kri, fazer, agir, reagir; Kriya Yoga é a “união (yoga) com o Infinito por meio de certa ação ou rito (kriya)”. Na *Autobiografia*, o termo yoga é usado como gênero feminino: *a* yoga, ao invés de *o* yoga, que seria a forma correta de acordo com os estudiosos da língua sânscrita.

Em 1920, poucos anos depois de concluir sua formação universitária, Yogananda recebe a missão de viajar para os Estados Unidos como representante da Índia no Congresso Internacional de Religiosos Liberais, em Boston, onde fez uma palestra sobre “A Ciência da Religião”⁴. Acabou ficando quinze anos no país, ensinando e iniciando milhares de devotos nas técnicas da *Kriya Yoga*. Após esse período, voltou uma única vez à Índia, onde viajou para diversas regiões de sua terra natal. Um dos encontros mais marcantes de Yogananda se passou em Wardha, no *ashram* de Gandhi, a quem Yogananda chama de santo. Seu relato, recheado de sabedoria como em toda a obra, guarda espaço para um certo despojamento e um humor que surpreende aqueles que esperam que um relato espiritual seja necessariamente sério e piedoso; Yogananda simplesmente foge desse perfil e isso confere à sua *Autobiografia* uma agradável imersão nos costumes e na religiosidade indiana.

Foi na volta à Índia que Yogananda, no período de um ano, descreve suas impressões mais interessantes. Além de Gandhi, encontro cujo relato ilustra dignamente a importância das idéias do Mahatma, Yogananda escreve sobre seu encontro com duas mulheres santas, Ananda Moyi Ma (a “Mãe impregnada de Alegria”) e Giri Bala (a “Santa que não se alimenta”), quando então somos apresentados a um universo estranhamente familiar: a história dessas santas hindus não se diferencia muito dos relatos hagiográficos das santas católicas.

Uma das passagens mais interessantes, principalmente para quem se interessa por fenômenos sobrenaturais, se dá quando, antes de voltar à Índia, em 1935, Yogananda faz uma visita a Teresa Neumann, a Estigmatizada Católica, numa cidadezinha na região da Baviera. Através das palavras de Yogananda, temos

⁴ A palestra proferida por Yogananda teve seu conteúdo publicado na íntegra na forma de um pequeno livro intitulado “The Science of Religion”, publicado na Índia pela Yogoda Satsanga Society of India.

um relato marcante sobre essa mulher que, negando todas as leis naturais, viveu mais de três décadas alimentando-se de uma única hóstia consagrada por dia e, para espanto de quem estivesse presente, sofria todas as sextas-feiras (depois somente em alguns dias santos), no próprio corpo, as agonias que Cristo sofreu em seu martírio, perdendo grande quantidade de sangue através das chagas que nele se abriam.

O interessante é que o autor, ao se deparar com um fenômeno raro como o de Teresa, consegue descrever aquilo que observa sem fazer julgamentos, mas observando como, em muitos aspectos, os fenômenos religiosos de uma religião se repetem em outra, tomando como exemplo Teresa e a santa hindu, Giri Bala, que também, de acordo com relatos, vivia “de luz”. A atitude de Yogananda, em muitos momentos, se equipara à atitude de um cientista da religião, o que confere à sua *Autobiografia* uma rica fonte de pesquisa àqueles que se interessam pelo fenômeno religioso.

O peregrino yogue, antes de pisar nas terras indianas, aproveita a entrada por Londres para viajar, após a pequena estada na Alemanha, para alguns países da Europa, visitando santuários; cruzando o Mediterrâneo, chega à Palestina e percorre a Terra Santa, onde, segundo suas palavras, “mais do que nunca me convenci do valor da peregrinação”. (Yogananda, 1999, p.403).

Depois da Palestina, ainda tem fôlego para viajar ao Cairo; desce o mar Vermelho, cruza o mar da Arábia e chega à Índia, onde permanece um ano, até sua volta à Califórnia.

A importância da obra

O fato de ser considerada um clássico não torna necessariamente uma obra leitura obrigatória. Algumas valem por servirem como importante documento de uma época, outras pela própria qualidade e riqueza literária, algumas até pela

simples curiosidade, devido ao prestígio que carregam com o passar dos anos. O que justificaria, então, encarar as mais de quinhentas páginas da *Autobiografia de um Iogue*?

Isso dependerá daquilo que o leitor espera encontrar numa autobiografia. Nem todo mundo conhece Paramahansa Yogananda, mas todos, principalmente os que se interessam um pouco por religião, já leram alguma coisa sobre as religiões orientais em geral e sobre o hinduísmo em particular. O espaço que a cultura e a filosofia indiana ganhou na mídia desde a época da contracultura, por um lado trouxe mais familiaridade com a espiritualidade que veio agregada ao “pacote” de tudo o que foi apresentado como “novidade” ao mundo ocidental: as roupas, a alimentação, a música, entre outras coisas; essa abertura, por outro lado, de certa forma também banalizou tudo, incluindo a religiosidade. É aqui que entra a importância de Yogananda e sua obra: a autenticidade daquilo que escreveu, com a garantia de quem viveu aquilo que ensinou. Como todos os grandes mestres de todas as religiões, sua vida foi um modelo de conduta que até hoje inspira milhares de estudantes e devotos em todo o mundo.

Uma das chaves de leitura da *Autobiografia* se encontra justamente nas inúmeras notas de rodapé que aparecem ao longo da escrita; aqui, particularmente, irá se interessar aquele que busca compreender com mais clareza a terminologia de vários conceitos do hinduísmo, e um prático índice remissivo facilita a vida dos que usarem a obra como uma pronta-referência quando quiserem fazer uma pesquisa rápida sobre um determinado termo em sânscrito.

Histórias, contos, lendas, poemas, costumes, tudo isso vai sendo costurado, página a página, por Yogananda ao longo de sua autobiografia. Mesmo após sessenta anos, sua leitura continua instigante, contagiante, cheia de vida, como se pudessemos crer que, entre essas tantas linhas, um pouquinho de magia tivesse sido aspergida, porque, uma vez começada, não se consegue parar a leitura.

Yogananda deixou a vida terrena em 1952. Seu *mahasamadhī*⁵, ocorrido após um discurso em homenagem ao embaixador da Índia, foi, para seus discípulos e admiradores, a prova de sua realização divina. Seu corpo, mesmo após vinte dias após sua morte, continuava sem vestígio algum de decomposição, em estado de fenomenal imutabilidade, como atesta uma carta do diretor do cemitério de Forest Lawn, em Los Angeles. Inevitável não lembrar de casos semelhantes que constam dos anais da Igreja Católica.

A obra de Yogananda, disponível em diversos idiomas, é usada em universidades de todo o mundo, nos mais variados cursos: filosofia e religião orientais, literatura, psicologia, sociologia, antropologia, história, etc. Numa nota do autor, na edição de 1951, Yogananda afirmou que a grande recepção que sua obra obteve em diversos países era uma resposta afirmativa à questão de que o yoga podia ter lugar e valor significativo na vida do homem moderno.

Se, porém, nenhuma dessas razões forem suficientes para motivar a leitura da *Autobiografia*, então resta a garantia de que o leitor irá se emocionar com as passagens da vida desse grande homem, tão cheio de defeitos e virtudes como qualquer um de nós, um pouco mais sábio e viajado, talvez, mas que acima de tudo soube contar uma boa história, tão fascinante quanto a vida de um iogue peregrino pode ser.

Aprovado em dezembro de 2006

⁵ A derradeira vez que um iogue abandona conscientemente seu corpo. (Yogananda, 1999, p. 536)

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

