



O QUE SE VÊ NAS RELIGIÕES?

IMAGINÁRIO, HISTÓRIA
E DIVERSIDADE

(TEXTOS DO VIDELICET)

Carlos André Cavalcanti

Ana Paula Cavalcanti

Raquel Miranda Carmona

(Organizadores)



O que se vê nas religiões?

Imaginário, história e diversidade

Textos do Videlicet



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Reitora MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Vice-Reitora BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA
Pró-Reitora PRPG MARIA LUIZA PEREIRA DE ALENCAR MAYER FEITOSA



EDITORA UFPB
Diretora IZABEL FRANÇA DE LIMA
Supervisão de Administração GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE
Supervisão de Editoração ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR
Supervisão de Produção JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)
Eliana Vasconcelos da Silva Esrael (Linguística, Letras e Artes)
Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)
Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)
Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)
Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)
Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)
Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

Carlos André Cavalcanti
Ana Paula Cavalcanti
Raquel Miranda Carmona
(Organizadores)

O que se vê nas religiões?

Imaginário, história e diversidade

Textos do Videlicet

Editora UFPB
João Pessoa
2018

Direitos autorais 2018 – Editora UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Todos os direitos reservados à Editora UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Impresso no Brasil. Printed in Brazil.

Projeto Gráfico Editora UFPB
Editoração Eletrônica e Projeto da Capa Ana Gabriella Carvalho
Imagem da Capa Geloof (Fides). Pieter Bruegel, 1559.

Catálogo na fonte:
Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

Q3 O que se vê nas religiões? : imaginário, história e diversidade / Carlos André Cavalcanti, Ana Paula Cavalcanti, Raquel Miranda Carmona, (organizadores). - João Pessoa : Editora UFPB, 2018.
202 p.
Textos do Videlicet
ISBN 978-85-237-1378-2
1. Religiões. 2. Relação entre espiritualidade. 3. Ciências das religiões.
I. Cavalcanti, Carlos André. II. Cavalcanti, Ana Paula. III. Carmona, Raquel Miranda. IV. Título.

UFPB/BC

CDU 2

EDITORA UFPB Cidade Universitária, Campus I, Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
<http://www.editora.ufpb.br>
E-mail: editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:



Livro aprovado para publicação através do Edital N° 4/2017-2018, financiado pelo Programa de Apoio a Produção Científica - Pró-Publicação de Livros da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

SUMÁRIO

Nota introdutória 07

IMAGINÁRIO E NOVOS PARADIGMAS PARA AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

I - Imaginário 11

Jean-Jacques Wunenburger

Alberto Filipe Araújo

II - O ethos da nova era e sua influência na espiritualidade
contemporânea: a diversidade, dentro da diversidade religiosa 47

Fabio Mendia

III - When religious prejudice makes inter-religious dialogue difficult ... 69

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti

IV - Relação entre Espiritualidade e o trabalho em Saúde. Palestra
proferida em 3 de outubro de 2017 no Simpósio UNIRIO/INCA/INTO –
Rio de Janeiro 81

Tânia Cristina de Oliveira Valente

V - Ressignificando a finitude do homem na identidade devocional de
São José da Boa Morte 87

Raquel Miranda Carmona

VI - Um olhar sobre o sagrado: o mito e o rito nos povos indígenas da
Paraíba 97

Eliane Farias

Lusival Barcellos

VII - Sociedades secularizadas x religiões institucionalizadas: pretensões, direitos e deveres dos operadores do sagrado	111
---	------------

Luiz Carlos Luz Marques

VIII - Gênero, identidade e patriarcado: categorias analíticas para a História das Religiões	123
---	------------

Danielle Ventura de Lima Pinheiro

DESAFIOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA

IX - Em busca da diversidade religiosa: A ação a partir do conhecimento	159
--	------------

Carlos André Cavalcanti

X - Diversidade religiosa, tolerância e educação	175
---	------------

Armando Rui Castro de Mesquita Guimarães

Lista de colaboradores	197
-------------------------------------	------------

Nota introdutória

Carlos André Cavalcanti

Ana Paula Cavalcanti

Raquel Miranda Carmona

Esta publicação vem dar continuidade à divulgação dos trabalhos dos Grupos Videlicet e seus parceiros acadêmicos. O primeiro volume foi publicado pela Fonte Editorial em 2015 com trabalhos dos primeiros anos de funcionamento da área de Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba. Foram trabalhos fundantes da Área em nossa universidade!

Este Volume número 2 do livro *O Que Se Vê nas Religiões*, define em seu próprio subtítulo as principais preocupações e vocações dos nossos grupos de pesquisa.

Hoje, a área de Ciências das Religiões da UFPB expandiu-se bastante. Já possuímos duas graduações (licenciatura e bacharelado), mestrado, doutorado e pós-doutorado acadêmicos. Este volume reflete a integração entre professores orientadores e discentes pesquisadores.

O sumário da obra fala por si só, ao demonstrar a riqueza e a densidade dos trabalhos e das parcerias nacionais e internacionais. Estamos próximos dos 14 anos de atividades destes nossos grupos, que são herdeiros do antigo Grupo de Trabalho Estudos do Imaginário da UFPB, fundado em 1992! Daquele primeiro grupo, que pioneiramente trouxe para a UFPB provavelmente o primeiro evento oficial de Ciências das Religiões, em 1993 - com conferência do professor Jacques Pierre, do Instituto de Ciências das Religiões da Universidade do Quebec, Canadá - participaram vários docentes. Daqueles tempos pioneiros, destacamos no mesmo grupo conosco o Prof. Rolando Lazarte e a Profa. Neide Miele.

Gerações de estudantes foram se integrando aos estudos das religiões e do Imaginário graças a estas iniciativas conjuntas.

Agradecemos e valorizamos a sua leitura e divulgação desta obra, que representa muito para todos os autores que a compõem. A esperança de um

Ocidente que tenha na Diversidade Religiosa um dos seus valores centrais e no Imaginário o caminho do seu reencontro consigo mesmo, é a inflexão de tempo longo que nos move como produtores de conhecimento para hoje, mas também para as gerações futuras. Neste encontro entre os tempos histórico e mítico, está a essência da palavra *videlicet*, no seu sentido, no latim medieval: aquilo que se pode ver ou aquilo que é.

Nossa civilização ainda aparenta as mazelas daquilo que Gilbert Durand chamou de *Extremo Ocidental*, mas já se pode ver nela própria - em seus “novos” paradigmas, tão bem representados neste compêndio - a REINTEGRAÇÃO com nossos *Fundamentos Fundantes* mais caros e profundos.

Esta obra é também um convite para que você, leitor(a), sonho conosco este sonho factível de um outro mundo possível.

Boa leitura!

**IMAGINÁRIO E NOVOS PARADIGMAS
PARA AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

I - IMAGINÁRIO

Jean-Jacques Wunenburger¹

Alberto Filipe Araújo²

Esta inovação [progressos das técnicas de reproduções por imagens e dos seus meios de transmissão] permitiu recensear, e eventualmente classificar num trabalho exaustivo e que possibilitou o estudo dos processos de produção, transmissão e recepção, o ‘museu’ – que denominamos o *imaginário* – de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas.

G. Durand. *O Imaginário*, 2004, p. 6.

O imaginário representa talvez esta primeira estrutura psíquica e cognitiva pela qual e através da qual nós percebemos, nós nos recordamos, nós antecipamos o futuro, nós nos relacionamos com os outros e tentamos conhecer a origem e o fim de todas as coisas, para exorcizar a morte pelo aumento de sentido.

Jean-Jacques Wunenburger. *L’Imaginaire*, 2016, p. 6.

1 Cf. Lista de Colaboradores.

2 Cf. Lista de Colaboradores.

Este capítulo é financiado pelo CIED – Centro de Investigação em Educação, projetos UID/CED/1661/2013 e UID/CED/1661/2016, Instituto de Educação, Universidade do Minho (Braga – Portugal), através de fundos nacionais da FCT/MCTES-PT.

Introdução

A abordagem da noção de imaginário afigura-se paradoxal e complexa por expressar conotações diversas e afetos contrários. Por um lado, o termo é conotado negativamente em relação às noções de símbolo ou de utopia, que normalmente são encarados mais positivamente na ordem da construção social, pelo fato de estar mais associado às dimensões mais fantasistas, lúdicas, oníricas e poéticas. Por outro lado, constata-se uma ressurgência, talvez até inesperada, da noção de imaginário através, por exemplo, da valorização dos contos e das pequenas narrativas (as chamadas *storytelling*) na vida social e política contemporânea, assim como o imaginário não deixa de estar igualmente presente no desenvolvimento das tecnologias da comunicação, das biotecnologias que parecem reativar os mitos de Frankenstein e Drácula, da “Juventude eterna” e mesmo toda a parafernália ligada à mitologia do *Cyborg*. Neste contexto interessa, desde já referir, que não consideramos o imaginário como um mero conjunto de representações fictícias, falsas ou ilusórias, ainda que admitamos que o imaginário, individual ou coletivo, não seja de todo a elas imune e que, por conseguinte, nesse sentido nos merece obviamente reservas e como tal rejeitado. Mas, o imaginário é mais do que isso, ele é também, e sublinhamos, uma linguagem simbólica universal através do qual nós conferimos forma às nossas emoções, às nossas imagens, às nossas ideias. O imaginário neste sentido é um tecido complexo de afetos e de representações que permite, por sua vez, exprimir significações e produção de sentido correndo mesmo o risco de ser objeto igualmente de erros e de ilusões à semelhança, aliás, da razão, como lembra um dos gravados de Goya, que pertence à série dos seus “Caprichos” (nº 43 datado de 1799), “El sueño de la razón produce monstruos” (“O sonho da razão produz monstros”).

Se à primeira vista o imaginário pode estar associado à categoria do irracional, o certo é que ele também representa a unidade e a coerência das produções simbólicas do espírito, como Claude Lévi-Strauss e Gilbert Durand pretenderam ilustrar desde os anos sessenta. Estes autores atribuíram ao imaginário toda uma racionalidade, ainda que complexa e baseada numa lógica diferente da aristotélica, que permitiu que os diferentes saberes que do imaginário

se reclamam se assumam como fiáveis no campo interdisciplinar. Neste contexto, nós, privilegiando a tradição francesa de abordagem do conceito de imaginário, procuramos no presente estudo refletir, numa primeira parte, sobre a “identidade do imaginário”, a “arquitetura do imaginário”, os “níveis do imaginário e os “imaginários individual e coletivo e as suas patologias”. Já numa segunda parte, falamos, particularmente, do contributo de Gilbert Durand e terminaremos com a modelização do imaginário tecnológico a fim de melhor ilustrarmos a heurística do imaginário nas suas diferentes aplicações.

I Parte

Uma abordagem filosófica do imaginário é inseparável de todo um trabalho epistemológico de descrição, de classificação e de tipificação das várias dimensões e facetas do imaginário. Assim, a descrição sistemática do imaginário humano, individual e coletivo, resulta de todo um esforço interdisciplinar e deve ser tomada na devida conta no quadro quer das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), quer mesmo no quadro das várias epistemologias saídas das ditas “ciências duras” (*Naturwissenschaften*). Por isso, torna-se importante interrogarmo-nos sobre a identidade do imaginário, a sua constituição estrutural, os seus diferentes níveis, assim como não esquecer que tanto o imaginário individual como o coletivo não escapam às suas patologias.

1 Identidade do Imaginário

A esfera mental (a psicosfera) de cada indivíduo é ocupada por a) perceção do real (imediata ou memorizada) e b) por uma idealidade-verbalização que trabalha com signos lógico-linguísticos convencionais e abstratos e permite discorrer sobre o mundo (julgar, raciocinar, pensar). Mas entre a) e b) existe um nível próprio, que designamos por “imaginário”, de produções subjetivas de imagens (verbais e/ou icônicas, elementos ou composição por quadros ou narrativas) que contribuem para alargar as nossas representações do mundo (recriação do passado, imagens de mundos desconhecidos, de mundos possíveis, de realidade futura – projeto, antecipação, ficcionalização do futuro). Um bom

exemplo, são as nossas recordações idealizadas, os nossos sonhos de férias e da vida futura, os nossos desejos eróticos, as nossas idealizações de objetos técnicos, as nossas crenças religiosas, etc. Este conjunto de imagens (mentais e materializadas na escrita ou na pintura) são inseparáveis de estados afetivos (prazer-desprazer), de significações simbólicas múltiplas, e de crenças (adesão por nostalgia, esperança, pela diversão, mas também pela sucessão de traumatismos, medos e angústias). O imaginário tem como função enquadrar ou deformar a percepção do mundo presente e impressionar os conteúdos de pensamento que ele alimenta e alarga. Como se constituem as “formas” e as “forças” do imaginário, como pode ele tornar-se fonte de alienação e de patologia (descritas pela psiquiatria), mas também fonte de criatividade do espírito (na arte e mesmo noutros domínios).

Entre a realidade concreta percebida pelos sentidos e o mundo abstrato da razão existe um plano intermediário, prenhe de recordações, de afetos, de antecipações, de simulações de ficções, que ocupam uma grande parte do nosso tempo, que determinam os nossos estados de alma, orientam os nossos pensamentos, guiam as nossas decisões, influem sobre os nossos comportamentos, resumindo constituem a substância da nossa vida psíquica. Trata-se de uma esfera reconhecida, identificada pelas Ciências Humanas dado a sua confusão com o passado, com as suas paixões, fontes de perturbações e de ilusões. Na prática, nós não somos meros animais racionais que calculamos as nossas decisões e as nossas ações em função de dados objetivos captados pelo nosso aparelho sensorial. Esta conceção, valorizada atualmente pelas ciências cognitivas que se modelam na base de uma inteligência artificial, não toma em devida consideração o lugar e o a função do imaginário, quer dizer todo um conjunto de imagens pregnantas de afetos, positivos ou negativos, que estrutura tanto a nossa consciência como o nosso inconsciente. Que temos nós no nosso espírito, a maior parte do tempo, se não as imagens-recordações que são selecionadas e reformatadas pela memória imaginativa que abrange aquilo que já não existe, e ainda antecipações e simulações que ainda não existem, mas aos quais nós atribuímos uma existência através da imaginação previsional? Como não reconhecer o lugar dos nossos medos e desejos acompanhados de idealizações, sublimações, cristalização de imagens? Estas representações influenciam-nos quer de modo alegre e tónico, quer de modo

triste e melancólico senão mesmo astênico, influenciando assim as *performances* das nossas faculdades raciocinar ou de entender. Em síntese, é preciso admitir que imaginar não consiste somente em inventar ficções, mas produzir imagens mentais no lugar de dados que não existam mais ou que ainda não existam, confiando nas imagens e nas suas valências afetivas o poder de ligar entre elas os momentos da nossa vida, de preencher os vazios da ignorância, de suscitar valores e crenças negativas ou positivas relativas à vida que nós vivemos. É, portanto, pelo imaginário que construímos a nossa identidade pessoal, que asseguramos uma continuidade das nossas ações, que entramos em contacto com os outros, que nós construímos o nosso mundo íntimo.

O imaginário elabora-se a partir de duma dupla filiação: primeiramente por uma filiação interna, endógena, é o nosso poder de recordar-nos as nossas lembranças ou de antecipar o futuro dependente da nossa constituição neuro-bio-psicológica e da nossa biografia, ou história de vida, (lugar das imagens traumáticas da infância ou das grandes imagens de felicidade íntima). Segue-se uma filiação externa, exógena, visto que a nossa capacidade de produzir imagens, símbolos e mitos, depende da riqueza do nosso património simbólico veiculado pelos sistemas de educação e pelas tecnologias mediáticas (uma população cultivada dispõe de mais materiais oníricos que uma população inculta que não é equivalente a iletrada porque a cultura oral constitui um vasto reservatório de imagens), da língua, da história social, da força das estruturas míticas coletivas (pressão do religioso, diálogo com a arte, etc). Cada indivíduo experimenta assim uma combinação de imaginários mais ou menos socializados e ricos, que formam um atlas plural de imagens estritamente pessoais (fantasmas), imagens culturais (referenciais comuns a uma cultura) e mesmo imagens universais, verdadeiros arquétipos que agem e interagem de maneira transhistórica e transcultural (imagens dos elementos cósmicos: água, fogo, terra, ar; imagens da árvore, do círculo, etc.). Este imaginário projeta-se, por vezes, em suportes materiais (escrita, desenhos, quadros, cinema, vídeo, etc.) e cristaliza-se mesmo em objetos técnicos (máquinas, automóveis, aparelhos elétricos e tecnológicos, etc.) que, por sua vez, ativam, condensam, substancializam os imaginários. O imaginário exterioriza-se, assim, numa cultura material, em obras técnicas ou artísticas, que servem de suporte

às imagens subjetivas. Mais, os objetos que focalizam a atenção do imaginário adquirem um valor afetivo e simbólico, e tornam-se desse modo catalisadores que geram novos devaneios.

2 A Arquitetura do Imaginário

À semelhança de outras categorias, o uso do termo de imaginário corre o risco de negligenciar a complexidade e a multidimensionalidade da sua configuração e da sua atividade. Porque se o imaginário reagrupa num mundo próprio toda a espécie de imagens, é natural que essas mesmas imagens se ordenem segundo vários níveis ou famílias de género, que conferem ao imaginário uma maior ou menor riqueza ou pobreza, superficialidade ou profundidade. Nada de mais ilustrativo neste sentido que comparar a arquitetura do imaginário a uma árvore que deixa aparecer a copa visível das folhas e dos próprios ramos, o tronco que tudo sustenta e as raízes que a alimenta. Neste contexto, importa sublinhar que se é próprio do ser humano “produzir” e viver no seio de dado imaginário coletivo, sem esquecer, contudo, o seu imaginário individual, ambos são constituídos por fantasmas, analogias, metáforas, utopias, símbolos, ficções, sonhos, sagrado, jogos, ritos, mitos que se insinuam na sua experiência vivida, embora possa não ter consciência, que se imiscuem nos seus pensamentos, para os orientar ou inibir, que inspiram as suas ações oferecendo-lhes objetivos, modelos ou fins que fazem parte necessariamente da sua cultura que, por sua vez, os transmite, amplifica, partilha através de múltiplos acontecimentos e instituições.

2.1 A árvore das imagens

A morfologia das imagens pode ser comparada à de uma árvore, com arborescência exterior, tronco e raízes escondidas. Ela compreende quatro tipos de imagens em função do seu modo de constituição e do olhar que as visa: sendo dois níveis pré-simbólicos e dois níveis simbólicos:

– O ícone (*eikon*, em grego): é uma imagem cópia de uma realidade sensível ou ideal, mas não se confunde com o modelo que não é uma réplica isomórfica (como na ilusão ótica, imagem limite);

– O fantasma ou simulacro (“fantasma” ou *eidolon* em grego), representação na ausência do seu referente (não perceptivo) cujo modo de existência é fazer aparecer qualquer coisa com uma forte simulação de presença (recordação, quadro da vida de Cristo, filme de ficção). Ela pode ser real se existe um referente ativo ou considerada como irreal se não dispõe de referente, o que não quer dizer que ele em absoluto não exista (num algures ou num futuro). Esta imagem afasta-se da cópia mimética produzindo às vezes o mesmo efeito;

– O símbolo (englobando a alegoria). A imagem torna-se simbólica (equivalente ao tronco da árvore) a partir do momento em que pelo seu conteúdo sensível ela suscita, sugere imagens analógicas em séries, guiadas por um significado virtual (vida, morte, paz, felicidade, etc.). A questão é de saber a partir de que propriedades semióticas uma imagem-fantasma pode também ser tratada como simbólica. Observar uma árvore, por exemplo, conduz-nos a ter uma imagem de uma espécie vegetal real (saber científico), mas pode também despertar na consciência a representação de ideias simplesmente associadas, um jardim de lazer ou um corte de madeira para aquecimento, mas pode orientar, seguidamente, para o pensamento da vida e mesmo de uma vida dotada de uma longevidade impressionante, e finalmente para uma ideia de eternidade além da morte. A imagem torna-se desde logo, no sentido estrito, “simbólica” dado que a sua força psíquica, a sua consistência semântica provém de meta-significações que são simultaneamente “ligadas” ao conteúdo primário e “deligadas” visto que elas pertencem a um outro nível de experiência sensível ou inteligível, nível secundário, indireto ou figurado. A imagem enquanto símbolo repousa, portanto, simultaneamente num laço de união e numa separação;

– A imagem simbólica, por fim, advém mais frequentemente de uma forma típica, ou arquetípica, matricial, originária, radical (o equivalente às raízes da árvore), quando pelo seu conteúdo e seu sentido ela parece ser uma representação substancial, fonte, “molde” de sentido (exemplo, os arquétipos de pai/mãe, da casa, da cruz, da taça, etc.). Pode-se ainda fazer preceder, como faz

Gilbert Durand, a imagem arquetípica por um *schème*³ que a associa aos substratos comportamentais e neurobiológicos. Encontra-se, então, o plano das imagens primordiais, genéricas, nodais, raízes do psiquismo imaginante.

Mas na experiência vivida da imaginação não somente estes níveis de imagens variam em proporção segundo o indivíduo, mas elas podem ser percorridas de maneira contínua e alternativa por ocasião de toda a apercepção imaginante. Assim, diante de um quadro de Cranach ou de Dürer, representando Adão e Eva, é-se orientado a subir uma verdadeira escala de níveis de imagens que faz lembrar a hierarquia pensada pela exegese religiosa medieval quando ela distingue num texto ou numa imagem os níveis de interpretação literal, alegórica, tropológica ou moral e, a última, anagógica ou mística. Deste modo, o quadro pode direcionar, desde logo, o espetador para os corpos físicos – eróticos – do homem e da mulher reais, que puderam ter servido de modelos ao pintor, depois aos protótipos picturais onde o pintor se pôde inspirar para os estilizar. Estas figuras podem, em seguida, fazer pensar sucessivamente as alegorias da narrativa bíblica que imaginam o nascimento da humanidade, uma expressão universal da bissexualidade desta humanidade, os símbolos do masculino e do feminino enquanto princípios originais que podem aplicar-se também tanto à alma e ao corpo como somente à própria alma (tema da dupla natureza *Anima-Animus* da psique), etc. Assim, o imaginário contém sob a sua capa visível uma carne interior que protege um núcleo fundamental que concentra todo o sentido englobante, de modo que o imaginário do voyeurista não é de todo o mesmo que o olhar espiritual do místico, mas tal não impede que não haja uma abertura a uma circulação em cada sentido. É em tudo isto que consiste a riqueza da plasticidade do imaginário.

3 Este conceito-chave durandiano não conhece tradução em português. Gilbert Durand, nas suas *Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire*, tradu-lo do seguinte modo: “O *schème* é uma generalização dinâmica e afectiva da imagem e constitui a factividade e a não-substantividade geral do imaginário” (1984, p. 61). Muitos autores de língua portuguesa traduzem o conceito de *schème* por esquema, mas é um erro que, quanto a nós, deve ser evitado.

3 Os níveis constituintes do imaginário

Esta diversidade e estas variações permitem considerar três tipos de imaginário, raramente identificados nas línguas francesa e portuguesa, mas que ganhar-se-ia no campo epistemológico se os diferenciássemos:

– Desde logo o *imagear* (*imagerie* em francês) poderia designar o conjunto das imagens mentais e materiais que se apresentam, antes de mais, pelas suas informações visuais, como pelas reproduções do real e do ideal, apesar das diferenças e variações, voluntárias ou involuntárias, relativamente ao referente. Podem ser colocadas nesta categoria as imagens de documentários, frequentemente performativas, de tipo fotográfico, cinematográfico, televisivo, o desenho publicitário, a pintura figurativa, as imagens mnésicas objetivas, etc., enquanto elas se apresentam como as “coisas” representadas. A imagem duplica assim o mundo para memorizá-lo, conhecê-lo ou estetizá-lo.

– Em seguida o *imaginário*, no sentido restrito, engloba as imagens que se apresentam, com mais propriedade, como substituições de um real ausente, desaparecido ou inexistente, abrindo assim um campo de representação alargado do irreal. Este pode apresentar-se como uma negação ou denegação do real, no caso do fantasma (pode-se mesmo falar de um imaginário restrito, no sentido da psicanálise lacaniana), ou simplesmente como um jogo com os possíveis, ou como “variação de perfis” (no sentido que Ed. Husserl lhe atribui) como no caso da ficção (fazer “como se”), pelo que se entra já no plano simbólico (no sentido kantiano). A memória como a antecipação prestam-se a este tipo de construções imaginárias.

– Por último, o *imaginal* (do latim *mundus imaginalis* e não *imaginarius*) reenvia para as representações imageadas que poder-se-iam denominar sobre-reais, visto que elas possuem a propriedade de ser autónomas como os objetos colocando-nos ao mesmo tempo em presença de formas sem equivalentes ou modelos na experiência. Estas imagens visuais, *schèmes*, formas geométricas (triângulo, cruz), imagens arquetípicas ou primordiais (andrógino), parábolas e mitos (paraíso), dão um conteúdo sensível aos

nossos pensamentos, impondo-se a nós como rostos, falam-nos como mensageiros. O *imaginal*, como corolário da imaginação criadora, realiza o plano superior do simbolismo que atualiza as imagens epifânicas num sentido que nos ultrapassa, e que não se deixa reduzir nem à reprodução nem à ficção. Estas representações designam imagens primordiais, de alcance universal, que não dependem só das condições subjetivas daquele que as pressente, ou antevê, e que a elas adere, mas que se impõem ao seu espírito como sendo realidades mentais autónomas, como factos noéticos.

As três categorias de imagens, acima descritas, frequentemente imbricadas umas nas outras na experiência mental, definem, aliás, três intencionalidades bem distintas: *imagear*, *imaginar* e *imaginalizar*. A cada uma delas corresponde também um tipo de saber claramente identificado: para a primeira, a semiologia, para a segunda as ciências do fantasma e da ficção, para a terceira uma espécie de iconologia simbólica, com métodos ainda indecisos. Estas últimas imagens são as mais ativas nas atividades do pensamento especulativo e meditativo.

O imaginário designa uma totalidade de representações mentais que ultrapassa a percepção e o intelectualismo, que alimenta a realidade de repercussões afetivas, de analogias e metáforas, de valores simbólicos segundos, mas segundo formas e forças muito diferenciadas. A sua riqueza, a sua mobilidade, as suas polissemias variam segundo os sujeitos, e num mesmo sujeito segundo as orientações e os momentos da sua existência. Esta natureza múltipla do imaginário poderia inclinar-nos a acreditar que por esta variedade e plasticidade se aproxima de elementos não racionalizáveis caóticos, imprevisíveis. Mas aquilo que acontece, talvez, é o contrário: a pluralidade das imagens factuais e superficiais, mesmo estereotipadas, os elementos aparentemente livres de toda a relação constrangedora e de toda a evolução previsível, encobrem na realidade a sua ramificação, a sua derivação de estruturas germinais, o seu enraizamento nas matrizes produtoras de sentido, linguístico e pré-linguístico. Os mesmos efeitos de superfície das imagens escondem, portanto, filiações, conexões, interdependências latentes que podem dar lugar a um conhecimento discursivo de repetições, de invariantes, de frequências e de ciclos.

Esta face escondida do imaginário, que não seria exposta às improvisações, derivas, errâncias próprias a certas expressões fantasistas ou fantasmáticas, beneficiou de toda a espécie de tentativas de exploração, desde o fim do século XIX, com o surgimento das Ciências Humanas. Com Freud, por exemplo, a psicanálise procura decifrar nos sonhos noturnos, tipos de desordem aparentemente insignificantes do psiquismo, uma mensagem latente, uma ordem subliminar, de processos marcados de deformação, ligados mesmo a um “trabalho” do sonho. Meio século mais tarde, a etnografia encontra Claude Lévi-Strauss, um estudioso das mitologias ameríndias que as disseca com o rigor matemático e nelas encontra restrições lógicas implacáveis. Tantos exemplos de avanços cognitivos que tornam possíveis e pensáveis as modelizações que aparentemente pareciam escapar a todo o sentido e ordem.

As pesquisas sobre os imaginários atingiram no século XX uma amplitude e uma sistematização sem precedente, mantendo-se geralmente dispersas entre várias regras de aplicação limitada. Pode-se ir mais longe, visar um metadiscurso, uma teoria englobante que permite coordenar mesmo unificar, a retórica, a semiótica, a psicanálise e a mitografia? É necessário, sem dúvida, previamente identificar algumas condições epistemológicas desta “ciência” geral, que se encontram no cerne de um certo número de trabalhos da Escola francesa do Imaginário, pelo menos os últimos cinquenta anos. Da pluralidade dos saberes pode-se, desde logo, identificar algumas questões importantes, que destacam vários problemas passíveis de análise laboriosa e até mesmo de possível resolução no sentido popperiano do termo:

– De um modo geral, o conjunto de saberes sobre o imaginário oscila entre dois polos: um de tipo formalista, estruturalista, que procura especialmente a identificar os sistemas de imagens independentemente da sua significação vivida e existencial (que culmina no paradigma estruturalista presente nas Ciências Humanas e Sociais, a partir dos anos 1960); e outro de natureza mais hermenêutica, que privilegia especialmente os conteúdos de sentido e o seu impacto emotivo e intelectual, presente já na psicanálise, depois na metodologia e na filosofia hermenêuticas, inspiradas na interpretação de textos religiosos cristãos (desde Schleiermacher), que encontrou na obra de Paul Ricoeur uma realização

original. Pode-se misturar, mesmo integrar, os dois polos e métodos? A diferença é grande: enquanto o formalismo radica nos constrangimentos sintáticos e lógico (princípios de binaridade e de oposição como na linguagem informática), já o semantismo, pelo contrário, valoriza os constrangimentos simbólicos contidos nos arquétipos (ênfatisados a partir da sua significância cognitiva e afetiva quase universal de imagens como as do sol, da mãe, do círculo, da espada, etc., que encarnam as emoções, os valores morais muito determinados, etc.). Porém, nada proíbe conjugar conjuntamente o nível formal e o nível semântico, como, aliás, o ilustram Paul Ricoeur e Gilbert Durand, em França.

– O imaginário engloba, pelo menos, dois tipos de imagens, as visuais e as produzidas pela linguagem (às quais seria necessário acrescentar as imagens acústicas e musicais, olfativas, etc.). É necessário, desde logo, distinguir as imagens linguísticas (tropos, metáforas, símbolos, mitos, narrativas ficcionais) e as imagens visuais, miméticas (gráficas, plásticas, numéricas)? Parece de facto haver interceções dos dois registos dominantes nas condutas imaginativas (toda a imagem verbal é acompanhada de um núcleo visual e toda a imagem visual é potencialmente verbalizada, ainda que silenciosamente). Mas não se pode minimizar os caracteres irreduzíveis de cada registo como, aliás, o atestam as traduções de imagens narrativas em imagens visuais na passagem, por exemplo, de um romance à sua adaptação ao cinema. A imagem oscila, portanto, entre dois polos: a hipertrofia do visual (como em certos clips musicais), amplamente pré-linguística, e hipertrofia do texto em que a imagem é no máximo uma visualização de uma palavra ou de um segmento de frase ou a ilustração de uma consecução narrativa (numa narrativa mítica). No primeiro caso, as imagens são puras fontes de excitação sensoriais e neuronais que se transformam sem controlo em signos verbalizados, no segundo caso, elas são totalmente determinadas como ilustração de um texto narrativo. Entre os dois subsiste toda a gama de configurações, dependendo se a linguagem narrativa é implícita (observar um quadro ou um filme mudo implica que se comece a decifrar um sentido) ou explícita (um filme dialogado).

Como, enfim, articular a regularidade dos imaginários individuais e culturais-coletivos, quer dizer, para adotar a nomenclatura disciplinar, a psicologia com a sociologia dos imaginários? A consistência do imaginário individual opera-se

por intermédio da apropriação e a seleção de modelos culturais, que, por sua vez, irrigam a imaginação individual. Estamos lidando, então, com processos dialéticos subtis, mas que produzem, por mimetismo espontâneo ou por intermédio de modelos culturais, características massivas comuns numa mesma área/era cultural do imaginário (por exemplo, do imaginário da França no reinado de Luís XIV). Mas em que medida o imaginário cultural acede a uma determinada autonomia, a um enchimento e a uma rítmica próprios, em que os indivíduos não seriam outra coisa que expressões? A questão é decisiva para compreender-se que os vários modelos de imaginário, que vão além das iniciativas individuais, não são passíveis de serem controlados dada a sua natureza.

Do exposto, pode-se colocar a questão: como tentar então modelizar a coerência dos vários imaginários (sonhos psíquicos, devaneios poéticos, mitos religiosos do paraíso e do inferno, representações plásticas)? Pode-se identificar o quadro de uma imaginação que produz obras mentais ou materiais que se revelam dotadas de uma ordem interna universalizável como resultado da implementação de processos regulados? Ninguém duvida que os avanços regionais e disciplinares forneceram importante micromodelos que podem ser generalizados.

4 Os imaginários individual e coletivo e as suas patologias

Aceitemos que o imaginário se diz de modo individual (o inconsciente pessoal: a história fantasmática do sujeito acompanhada das suas recordações recalçadas - ontogénese) e coletivo (o inconsciente coletivo: história universal da humanidade acompanhada de um conjunto mais ou menos vasto de imagens arquetípicas e de símbolos universais – filogénese). Ambos os imaginários – que poderíamos designar de imaginário bidimensional – coabitam no mesmo sujeito na qualidade de “função simbólica” com importantes consequências na constituição e vivência de imagens por parte dos sujeitos.

O imaginário aparece como uma manifestação antropológica benéfica para construir significações, normas e sentido da experiência humana. Acontece que este imaginário individual ou social pode degradar-se, mesmo degenerar e favorecer desordens psíquicas e delírio coletivos, tornando-se “loucura”. Neste

caso, o imaginário vem perturbar as funções perceptiva ou cognitiva e inibe as funções adaptativas. Esta deriva do imaginário foi assinalada pela história das ideias e serviu frequentemente para desconsiderar, mesmo desvalorizar, a imaginação e o imaginário como tipos de produção psíquica. A patologia do imaginário acontece tanto no imaginário individual como no coletivo.

4.1 O imaginário individual

O imaginário de cada indivíduo encontra-se simultaneamente enraizado numa bio-história pessoal (temperamento, carácter, estrutura pulsional, fantasmas arcaicos) que lhe conferem a sua idiosincrasia, e que o estimulam a alagar-se, a renovar-se pelos processos de simbolização que o fazem participar na totalidade do mundo (natureza e cultura). É a esta articulação de introversão e de extroversão, do passado e do futuro, é a esta composição de níveis de imagens que Gilbert Durand denomina de “trajeto antropológico”⁴. Assim, analisar um imaginário individual consiste sempre a desemaranhar a meada das múltiplas camadas que somente se transformam num caos nos casos patológicos sobre os quais falaremos mais adiante.

Porém, aquilo que ajuda a compreender a natureza do imaginário individual é o imaginário da infância com as suas estruturas psíquicas inconscientes e que a psicanálise freudiana em muito contribuiu para as tornar inteligíveis e decifráveis. A este respeito é de notar que um grande número de materiais infantis vai, de facto, conhecer durante a infância uma dissociação entre consciente e não-consciente; a cisão (*Spaltung*) ou o recalçamento (*Verdrängung*) tornam-se uma fonte de transformação de imagens antigas em novas imagens, processo crítico que pode dar lugar a temíveis formações patogénicas (nevrose-psicose). Quanto ao próprio inconsciente, arcaico ou recalçado, ele vai servir ulteriormente a sobrecarregar ou a revivificar o número de imagens da vida desperta da consciência adulta, em particular por intermédio dos fluxos psíquicos passando entre o sonho noturno e o devaneio diurno. Deste modo, importa destacar que, se as imagens profundas

⁴ Gilbert Durand define este conceito nas suas *Structures Anthropologiques de l’Imaginaire*: como “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (1984, p. 38).

do inconsciente permanecem de difícil acesso, tal não significa que elas não irriguem a criatividade da imaginação e que impeçam os afetos e as imagens de circularem em ordem a tecerem paisagens imaginativas.

O imaginário foi acusado de distorcer a verdade colocando-se ao serviço de uma subjetividade passiva. O imaginário priva-nos assim da liberdade do juízo, age de modo perturbador sobre os nossos afetos e excita crenças cegas. O imaginário é, por vezes, a expressão de disposições incontroladas do corpo e de facto por amplificar as emoções e paixões que nos conduzem mais a crer na realidade das nossas representações do que na ordem objetiva do mundo. Sob um duplo aspeto: por um lado, o imaginário é o espelho das nossas emoções, no que as nossas imagens refletem de facto o estado do nosso corpo, da nossa constituição neurobiológica de acordo com a terminologia científica atual; por outro, o imaginário excita em nós ressonâncias interiores de prazer e desprazer. Resumindo, importa salientar que a própria força das imagens pode transformar sentimentos em paixões cegas até ao ponto de privar o sujeito de todo o espírito crítico.

4.2 O imaginário coletivo

Este desenvolvimento progressivo do imaginário individual tem, contudo, necessidade de ser alimentado, ativado, estruturado por um imaginário sociocultural coletivo. Cada sociedade desenvolve crenças sobre os ciclos cosmológicos, sobre a origem do mundo, sobre a morte e o além, sobre o mundo invisível e sobrenatural, sobre a eleição de personagens dotados de uma autoridade sobre o grupo, sobre a origem das técnicas (agricultura, metalurgia), sobre a violência intrassocial. Todo este conjunto heterogéneo consubstancializa-se sob a forma de mitos, dando nascimento a rituais episódicos de celebração e de refundação. Estas crenças, corporizadas num *corpus* (religiões) ou materializadas nas obras de arte, são amplamente partilhadas e transmitidas de uma geração a outra e conferem a uma dada cultura a sua identidade própria. Se os mitos fundadores de organização caracterizam a idiosincrasia de um grupo, diferente de um outro, muitos deles enraízam-se numa lógica arquetípica e narrativa em

que se pode estabelecer as correspondências ou as semelhanças com outras culturas (Mircea Eliade).

A imaginação individual não é, portanto, deixada à rédea solta de uma subjetividade fantasista, mas, antes, deve tentar inscrever-se e apoiar-se num imaginário coletivo que o alimenta e que ele próprio se renova por ocasião das obras individuais. Imagens inconscientes e conscientes obedecem a regras e a estruturas que regem a sintaxe e a semântica das imagens. Cada indivíduo organiza os seus fantasmas, devaneios e mitos pessoais servindo-se de dispositivos criadores depositados na sua cultura (símbolos, regras lógicas, operadores linguísticos como verbos, substantivos, advérbios, etc.), que permitem construir mundos imaginários coerentes, dotados de temáticas redundantes ou obsessivas, de paisagens típicas, de situações actanciais dominantes (unir-separar, reciclar). Mas a socialização do imaginário repousa sobre um património e processos de simbolização comuns à espécie humana (filogénese). Todos os trabalhos de mitografia concluíram que havia um certo isomorfismo entre sonhos individuais e mitos culturais, o imaginário constitui assim uma gramática simbólica bem mais profunda que a das línguas (C. G. Jung, Mircea Eliade). É este fundo comum de imagens primordiais ou arquetípicas (protótipos simbólicos, matrizes universais simbólicas) e de símbolos que vai conhecer uma atualização coerente no interior de um campo cultural, passando pela mediação de línguas particulares e de especificidades institucionais (religiões poli-monoteístas, por exemplo). Cada imaginário cultural consiste, portanto, numa dada configuração incidindo na totalidade das imagens e narrativas possíveis, obedecendo a uma estrutura funcional universal. Nesta perspectiva, todo o corpo imaginário parece ter como função antropológica dominar o tempo, organizando-o narrativamente, tendo como fim último desdramatizar a morte, difratando-se em sistemas diferenciados segundo os *schèmes* temporais, sejam cíclicos, sejam lineares.

Um dos riscos maiores do uso coletivo de imagens é o de empurrar os seus agentes a esquecer a sua natureza imaginária e a materializá-las nos seus conteúdos. O exemplo mais conhecido, comum aliás na vida religiosa e política, é a deriva idolátrica, atingindo seu máximo no fetichismo. Nestes casos, o

imaginário torna-se nocivo, mesmo perigoso na medida em que ele provoca a confusão entre o sentido próprio e o sentido figurado, entre o real e o simbólico.

4.3 As patologias específicas do imaginário

Podemos considerar duas fontes de desvio patogénico que assentam tanto na hipotrofia da simbólica das imagens, tanto na sua hipertrofia. A primeira acentua a tendência de dessimbolização dos materiais imaginativos, que faz perder o sentido mesmo da analogia imitando uma conceptualização da relação figurativa. Esta estrutura psíquica pode-se então cristalizar numa espécie de “racionalismo mórbido” que consiste numa racionalização unilateral objetiva das imagens amplificando-as, absolutizando-as. É este tipo de racionalização que através da ideologia tende, de forma reducionista e unilateral justificar (leia-se mistificar), a racionalizar distorcidamente certas imagens. É neste contexto que nascem os imaginários diabólicos pelos quais os grupos sociais cultivam as paixões hostis a respeito de outros grupos (os exemplos da ideologia populista radical e da ideologia terrorista islâmica ilustram o acabado de dizer) e assim, matam o princípio da alteridade e suas imagens. O imaginário dos ódios étnicos seria, desta forma, o resultado de uma espécie de empobrecimento e de congelamento do imaginário da diferença espontaneamente usado, de maneira mais ou menos fabulada, por cada grupo humano e que tem por consequência sobredeterminar os elementos negativos com o concurso de uma razão identitária.

Uma segunda forma de deriva do imaginário consiste, pelo contrário, numa espécie de sobreinterpretação de imagens, símbolos e mitos. Porque toda a relação simbólica, visto que ela estabelece correspondências entre os níveis de realidade diferentes, pode ser contaminada pela vertigem das correspondências delirantes. Se tudo reenvia a tudo, se a vida, o universo estão prenhes de signos que se correspondem, a imaginação que ativa este concerto de imagens torna-se surda diante da razão. Neste sentido, certos imaginários sociais colocam-nos face a episódios de simbólica luxuriante os quais testemunham uma imaginação

sem freio como pode, aliás, acontecer no domínio sociopolítico⁵. O imaginário torna-se, então, tolerante e embriagante porque ele permite as redes de imagens embalarem-se ao sabor dos desejos e dos preconceitos e acaba por construir ficções alucinatórias. Teocratas ou ditadores megalómanos, povos imbuídos de violência ou exaltados pela sua identidade narcísica são presas designadas por esta inflação de imaginário, que inunda uma coletividade sem que ela disponha de capacidades de decifração e de independência de espírito e nem do tempo para dar um sentido simbólico aos elementos assim desencadeados.

Se procurarmos resumir as duas derivas atrás expostas, convém sempre recordar que o imaginário, apesar de possuir a sua gramática e lógica próprias (Gilbert Durand), nem sempre é uma combinação de imagens regulada e, como tal, previsível. E quando o imaginário aparece deste jeito, é de temer que ele assuma contornos demasiado mecânicos, até à morbidade. Nas formas patológicas, o imaginário empobrecido repete-se sob formas estereotipadas, mesmo de configurações sintomáticas. É bem conhecido que as produções imaginativas, as mais surpreendentes, por vezes podem estar perto da loucura e sabe-se quanto essa vizinhança tornou suspeitas as exuberâncias da imaginação. Neste sentido, não existem somente derivas ou desvios do imaginário, mas ainda obstáculos que se opõem à criação imaginária e que são pelo menos de dois tipos:

- Por um lado, o imaginário atrofiado, anémico, empobrecido, estereotipado, obsessivo, traumático (nevrose, psicose, delírios coletivos, etc.) que inibe estes processos;
- Por outro lado, o imaginário exuberante, excessivo, frenético que pode, desta forma, por inversão, roçar uma patologia.

Atualmente a proliferação de imagens externalizadas por intermédio das tecnologias eletrônicas, sob a forma de clips visuais de uma grande engenhosidade formal, por exemplo, pode tornar-se fonte de excitações sensoriais intensas,

5 Jean-Pierre Sironneau (1982) em muitos dos seus trabalhos, dedicados às “religiões políticas”, ofereceu uma pertinente ilustração daquilo que pode acontecer quando o imaginário mítico emerge no seio das ideologias políticas, nomeadamente aquelas que o autor analisou: o nacional-socialismo e o comunismo.

próximas do transe e da possessividade (de tipo demoníaca), mas que, no final de contas, arriscam produzir um empobrecimento do imaginário.

II Parte

Nesta parte ilustraremos a teoria do imaginário com um dos autores mais representativos desta mesma teoria – Gilbert Durand. Toda a sua obra, particularmente suas *Estruturas Antropológicas do Imaginário*, reflete a forte influência que ele sofreu do seu Mestre Gaston Bachelard, ainda que sem esquecer as contribuições de Ernst Cassirer, de Georges Dumézil, de Mircea Eliade, de Henry Corbin, entre outros. Entre o pensamento do estruturalismo formalista de Claude-Lévi Strauss e a hermenêutica pensada por Paul Ricoeur ele desenhou a hipótese de um “estruturalismo figurativo”⁶ que, por um lado, permite reduzir a diversidade das produções singulares de imagens a alguns conjuntos isomorfos e que, por outro lado, atribui a essas produções uma significação simbólica regulada por um número finito de *schèmes*, de arquétipos e de símbolos. Neste contexto, estabeleceu uma espécie de “gramática do imaginário” que permite compreender simultaneamente a sua lógica e significações simbólicas mediante dois regimes ou polaridades diurnas e noturnas que, por sua vez, dão origem a três estruturas: heroicas (regime diurno), sintéticas e místicas (regime noturno).

Não esquecemos também de oferecer uma modelização representativa dos “imaginários das tecnologias”. A este respeito, convém não esquecer que os objetos técnicos provêm da invenção de mecanismos artificiais destinados a obter resultados práticos. Daí que a sua antecipação, invenção, fabricação, comercialização e utilização não mobilizem unicamente a racionalidade. Os objetos técnicos suscitam, ao longo da sua vida, desejos, emoções, afetos, imagens, crenças, devaneios, mitos que participam cada vez mais na sua socialização, que é o caso do da viatura automóvel, o mesmo daqueles imaginários ligados ao

6 Atente-se que o imaginário obedece a uma ‘lógica’ e organiza-se em estruturas que permitem formular leis (G. Bachelard, C. Lévi-Strauss, G. Durand). O caráter operatório das três estruturas (místicas, diátricas e sintéticas) identificadas e sujeitas à prova por G. Durand, permite mesmo definir um “estruturalismo figurativo”, que constitui conjuntamente formalismo e significações.

corpo-máquina: o caso da robótica e mesmo das biotecnologias que começam a realizar o sonho alquímico e gnóstico da apropriação pelo homem do poder divino de criar a própria vida.

5 A conceção de imaginário de Gilbert Durand

O programa antropológico e hermenêutico pensado e desenvolvido por Gilbert Durand (1921-2012)⁷ tem como base de inspiração direta a obra de Gaston Bachelard que, desde os anos quarenta, estudou o imaginário do fogo sob o ângulo de obstáculos para a formação do espírito científico, bem como o imaginário fantasmático ou poético. Inspirando-se assim nos trabalhos de Gaston Bachelard, de quem foi aluno, entre outros autores (Vladimir Betcherev, Ernst Cassirer, Georges Dumézil, Mircea Eliade, Henry Corbin) inventou, nos anos 1960, uma lógica geral das estruturas antropológicas do imaginário, um dos sucessos mais bem conseguidos até aos nossos dias deste empreendimento antro-hermenêutico simbólico de modelização individual e cultural, de que se pode extrair as grandes linhas, expostas e matizadas na sua obra publicada ulteriormente às *Estruturas Antropológicas do Imaginário* (1960).

Gilbert Durand sistematiza uma coerente ciência do imaginário. Sob a influência da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer e da poética de Gaston Bachelard, o autor coloca no coração do psiquismo uma atividade da “fantástica transcendental”⁸. O imaginário constitui o primeiro substrato

7 Sobre este autor, entre outros estudos, leiam-se para uma panorâmica geral as seguintes obras: Michel Maffesoli (sous la dir. de). *La Galaxie de L’Imaginaire. Dérive autour de l’œuvre de Gilbert Durand*, 1980; Yves Durand, Jean-Pierre Sironneau & Alberto Filipe Araújo (Éds.). *Variations sur l’imaginaire. L’épistémologie ouverte de Gilbert Durand. Orientations et innovations*, 2011 e Raymond Laprée; Christian Bellehumeur (Sous la dir. de). *L’imaginaire durandien. Enracinements et envols en Terre d’Amérique*, 2013. Estudos particulares aconselham-se, entre outros, os seguintes autores: Jean-Jacques Wunenburger, 1980, p. 48-70, 2003, p. 23-44, 2011a, p. 7-20, 2013a, p. 3-17, 2016, p. 20-23; Jean-Pierre Sironneau, 1980, p. 71-100; Maria Cecília Sanchez Teixeira & Alberto Filipe Araújo, 2013; Danielle Rocha Pitta, 2017 e Carlos André Cavalcanti & Ana Paula Cavalcanti, 2015.

8 A este respeito, ainda que considerando o imaginário como produto daquilo que Gilbert Durand denominou de “trajeto antropológico” (1984, p. 38) e já por nós definido na nota 4, admite-se, contudo, que ele é também uma obra ou uma realização de uma imaginação transcendental que é independente, em grande parte, dos conteúdos acidentais da percepção empírica. Os devaneios

da vida mental, em que a produção conceptual não passa de um encolhimento semântico. Gilbert Durand demarca-se de Bachelard contestando, especialmente, o antagonismo do imaginário e da racionalidade e oferecendo uma outra orientação de natureza mais antropobiológica e cósmica. Ele mostra o quanto as imagens são produto de um “trajeto antropológico” enquanto diálogo entre o plano neurobiológico e o plano cósmico e sociocultural:

O ‘trajeto antropológico’ representa a afirmação no qual o símbolo deve participar de forma indissolúvel para emergir numa espécie de ‘vaivém’ contínuo nas raízes inatas da representação do *sapiens*, e, na outra ‘ponta’, nas várias interpelações do meio cósmico e social. Na formulação do imaginário, a lei do ‘trajeto antropológico’, típica de uma lei sistémica, mostra muito bem a complementaridade existente entre o *status* das aptidões inatas do *sapiens*, a repartição dos arquétipos verbais nas estruturas ‘dominantes’ e os complementos pedagógicos exigidos pela neotenia humana (DURAND, 2004, p. 90).

Gilbert Durand alarga a amostra do imaginário ao conjunto das produções culturais (obra de arte, mitos coletivos, etc.) para aí evidenciar a justeza de uma tripla lógica de “estruturas figurativas” próprias do *Homo sapiens*, que é também *Homo symbolicus*. Preocupado em identificar uma terceira via entre o estruturalismo antropológico que privilegia o formalismo (da autoria de Claude Lévi-Strauss), e a hermenêutica que acentua a manifestação subjetiva do sentido (ilustrada por Paul Ricoeur), Gilbert Durand defende que o imaginário deve a sua eficácia a uma ligação indissolúvel entre, por um lado, as estruturas que permitem reduzir a diversidade das produções singulares de imagens a alguns conjuntos

para G. Bachelard, como os mitos para G. Durand, confirmam o poder de uma ‘fantástica transcendental’, que designa, desde Novalis, um poder figurativo da imaginação que excede os limites do mundo sensível (WUNENBURGER, 2016, p. 117, 1980, p. 64-66; DURAND, 1984, p. 435-491).

isomorfos, e por outro lado, as significações simbólicas, reguladas por um número finito de *schèmes*, de arquétipos e de símbolos. A expressão privilegiada das imagens encontra-se no mito, em que as imagens seguem a seguinte sequência linguística: verbo, substantivo e adjetivo, a função de substantivação nominal é considerada como secundária em relação ao verbo, verdadeira “matriz arquetípica”, ou em relação aos atributos que declinam a pluralidade intrínseca do sujeito (do nome divino por exemplo). Por outras palavras, Durand identifica esta “matriz arquetípica” com a noção de *schème*⁹ ancorada na estrutura neuro-biológica (verticalidade, queda, etc.), que, por sua vez, se encaixa na categoria do verbal, quer dizer da ação e do gesto. O verbo, nas línguas naturais, exprime a ação, visto que os *schèmes* são para Gilbert Durand o capital referencial de todos os gestos possíveis da espécie *Homo sapiens*. Para ele, o *schème*, e não o arquétipo como para Jung, encontra-se na raiz da figuração simbólica. O *schème* realiza, portanto, a junção entre os gestos inconscientes sensório-motores, entre os reflexos dominantes e as representações. Os reflexos posturais que regem a postura vertical, os reflexos digestivos, de ingestão e de expulsão das substâncias e as posturas sexuais, que são determinadas por uma rítmico corporal, consistem por conseguinte as principais classes de formação das imagens.

Os arquétipos não são senão segundos, sejam eles epitéticos (puro-maculado, claro-sombrio, alto-baixo, etc.) ou substantivos (a luz-as trevas, o cume-o abismo, o herói-o monstro, etc. e constituem as substantificações dos *schèmes*. Quanto aos símbolos, eles designam, segundo Durand, o processo geral do pensamento simultaneamente indireto e concreto e que, por conseguinte, constitui o dado primeiro da consciência humana. Neste sentido, os símbolos designam, no sentido lato, a expressão cultural concreta do arquétipo e eles especificam-se sob a influência do meio físico (clima, fauna, vegetação, etc.) ou cultural (tecnologias diversas, práticas alimentares, organização familiar ou social, etc.). Daqui a possibilidade de uma transformação do símbolo em *sintema* (René Alleau): quer dizer de uma degradação do símbolo em signo puramente social em que a riqueza semântica e a plurivocidade de este se apaga e cede o lugar à rigidez do estereótipo.

9 Veja-se a nota 3.

O imaginário assim enraizado num sujeito complexo, que não se reduz às suas percepções, é devedor de uma lógica de estruturação que faz do imaginário um “mundo” sujeito a uma espécie de gramática, que Gilbert Durand constituiu ao longo das suas *Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Daí que um breve resumo dessa mesma gramática se imponha. Assim, o estudo do imaginário permite criar uma lógica dinâmica de composição de imagens (narrativas ou visuais), segundo dois regimes ou polaridades, noturna ou diurna, que, por sua vez, dão origem a três estruturas polarizantes: uma estrutura “mística” que induz as configurações de imagens obedecendo a um conjunto de relações fusionais; uma estrutura heroica, ou diairética, que instala entre todos os elementos clivagens e oposições bem definidas; por último, uma estrutura cíclica, sintética ou disseminatória, que permite compor conjuntamente num “tempo” englobando as duas estruturas antagonistas extremas (a mística e a heroica). Pode-se, desde logo, tornar inteligíveis as configurações de imagens, que são próprias aos criadores individuais, aos agentes sociais ou às categorias culturais, identificando as figuras míticas dominantes, assim como a sua tipologia e procurando ciclos de transformação do imaginário.

A “mitocrítica” visa inicialmente identificar nas obras, recorrendo, em caso de necessidade aos métodos de quantificação (estabelecer um número mínimo de mitemas), os décors, os temas redundantes, os mitemas característicos a fim de identificar o mito diretor subjacente. No tocante à “mitanálise” durandiana, ela alarga o estudo ao conjunto das produções culturais de modo a operar nelas uma espécie de psicanálise das imagens dominantes com o objetivo de estabelecer uma tópica espaço-temporal do imaginário. Ela permite, graças à introdução da dinâmica histórica, pela junção do diacrónico ao sincrónico, estabelecer o diagrama dos mitos dominantes de uma época, a diversificação da matriz segundo as “bacias semânticas” que direcionam as estruturas invariantes para as variações epifenomenais, com estilos próprios, e mesmo para modelos de transformações diacrónicas, os mitos dominantes acham-se submetidos a atualizações e a potencializações sucessivas segundo um ritmo aproximativo de três gerações. No plano diacrónico, o imaginário de uma sociedade segue, de facto, um percurso semelhante ao curso de um rio. Pode-se assim observar

uma sucessão de seis fases (escoamento, divisão de águas, confluências, “nome do rio”, arranjo das margens, deltas e meandros): escoamento, que vai emergir, numa dada área-era, uma série heteróclita de pequenas formações imaginárias, a divisão das águas que vê acentuar-se uma orientação global pelo abandono das orientações anteriores, a confluência que coincide com o afluxo das contribuições múltiplas convergentes, o nome do rio que pressupõe o reconhecimento cultural de um imaginário mítico englobante, o arranjo das margens em que o fluxo das referências míticas se estabiliza e se consolida por um tempo, por último a formação de meandros e de um delta que significa o desgaste das imagens, a sua saturação e o seu desaparecimento a favor de um novo ciclo¹⁰.

6 Os imaginários das tecnologias

Ainda que fosse apelativo explorarmos aqui todo o aparato imaginário das denominadas “Novas Tecnologia de Informação e Comunicação” (NTIC), subsidiárias das “Novas Tecnologias”, deixaremos, por agora, essa tarefa para um ulterior estudo na companhia de autores dessa área científica, nomeadamente Armando Malheiro da Silva, Cláudio Paixão de Paula, Eliane Pawlowski, entre outros. Contudo, podemos desde já afirmar que esse tipo de imaginário faz parte de um outro mais lato – os imaginários virtuais (WUNENBURGER, 2002, p. 253-262) que, por sua vez, compreendem a revolução numérica com as suas imagens de síntese cada vez mais sofisticadas. Trata-se de um imaginário de rutura com o

10 Como ilustração daquilo que acabamos de dizer, veja-se a história de uma estrutura mítica que pode ser, por exemplo, o milenarismo de Joaquim de Fiore ou o exemplarismo franciscano. Estes exemplos podem ser encarados como “rios” imaginários em que se pode seguir as variações, ao longo dos séculos, através dos imaginários do tempo linear e da natureza divinizada que se inscrevem, por sua vez, numa dada “bacia semântica” assimilável à ressurgência de um conteúdo que nunca mais morre, mas cuja reaparição cíclica obedece a uma espécie de ritmo equivalentemente igual ou, mais ou menos, a três ou quatro gerações (90 a 120 anos). Pode-se assim interpretar o imaginário coletivo europeu como uma série de ciclos em que se sucedem, durante estes dois últimos séculos, as figuras emblemáticas de Prometeu, de Dionísio e de Hermes, cuja simbólica ilumina, ou explica, do ponto de vista mítico, a maior parte dos factos culturais.

clássico conceito de imagem que herdamos de Platão¹¹ impregnado de promessas prometeico-hermesianas, mas também de riscos ainda difíceis de inventariar.

Ilustraremos o imaginário tecnológico na base da tecnobiologia do corpo não esquecendo que essa mesma tecnologia foi previamente anunciada, como quase sempre assim acontece, pelos mitos de Golem e de Frankenstein, mais recentemente, e classicamente pelo mito de Prometeu. Este tipo de imaginário será completado pelos “regimes simbólicos das técnicas” com base na obra das *Estruturas Antropológicas do Imaginário* de Gilbert Durand que oferece todo um modelo heurístico capaz de, por si só, tipificar do ponto de vista da hermenêutica simbólica o universo clássico das técnicas, mas, e o que é inovador e prometedo, igualmente das “Novas Tecnologias de Informação e Comunicação” (NTIC)¹².

6.1 Do imaginário tecnobiológico do corpo

Esta explosão de trabalhos sobre o ser vivo artificial, incentivada pelas ciências cognitivas, pela inteligência artificial, pela cibernética, pelas neurociências, pelas tecnologias da comunicação, etc., congrega de facto uma série de desejos, de poderes de fabricação (*poïesis*, em grego) que reenviam a dois sonhos: o primeiro é o de dar vida à matéria, de fabricar o vivente a partir do inerte, do mecânico, é portanto um indivíduo dotado de pensamento (*res cogitans*) a partir de elementos inanimados (*res extensa*), o que seria para alguns como o refazer intencionalmente daquilo que a natureza teria realizado por si-própria ao

11 A este respeito, salientamos que a imagem pode ser definida, desde Platão, como uma reprodução mimética de um modelo de referência que assegura diferentes funções: para os conteúdos concretos, ela permite estabilizar uma percepção, de transportar uma forma através do espaço e do tempo, de facilitar a visão daquilo que não é espontaneamente acessível à vista, etc., e para os conteúdos abstratos, de torná-los sensíveis, de encarnar, numa forma esquemática, tipificadora, categorias universais a fim de relacioná-las com exemplares particulares. Para um maior desenvolvimento do conceito de imagem, leia-se a obra de Jean-Jacques Wunenburger intitulada *Philosophie des images*, 1997.

12 Veja-se a Tese de Doutorado da autoria de Eliane Pawlowsk Oliveira Araújo da Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte – Brasil), intitulada *Comportamento informacional em processos decisórios estratégicos: dimensão simbólica do uso da informação por gestores* (2017). Trata-se de um estudo, ainda que diretamente baseado no AT9 de Yves Durand, em diálogo com a obra de Gilbert Durand agora citada.

longo da sua história cosmogónica. Esta arte de transmutação apela à formação de uma nova humanidade liberta das desordens e de defeitos naturais próprios da espécie humana. Esta transmutação, por conseguinte, reativa não só o mito de Prometeu, mas muito particularmente os mitos modernos de Golem e de Frankenstein. Nestes mitos o projeto técnico realiza o sonho tão desejado de o próprio homem assumir-se na terra como um deus criador, além de introduzir um tema que lhe é caro, que é o da imortalidade. Neste contexto, podemos afirmar que o mito científico de ponta e de inovação tecnobiológica assentava as suas raízes em mitos modernos que de alguma forma já anunciavam, ou pressentiam, os avanços extraordinários da utopia híper-cientificizante do corpo que tinham não somente como alvo a saúde perfeita, a eterna juventude, mas muito especialmente a imortalidade em que os homens seriam como os deuses!

Atualmente, os projetos enunciados começam já a tornar-se programas científicos no domínio das biotecnologias e alimentam, por sua vez, uma mitologia messiânica da superação da humanidade mortal. Esta mobilização em torno de robots humanos apoia-se na realidade de uma espécie de sincretismo entre um sonho mítico imemorial e uma utopia tecnocientífica que simultaneamente reativam arquétipos (matrizes simbólicas universais) tradicionais e modelizações culturais de ordem científica avançada. Os programas referidos ocorrem em laboratórios de ponta (nanotecnologia, biotecnologia, etc) que assumem na sociedade atual um fascínio e um mistério outrora qualidades apenas das divindades. Esses programas inscrevem-se simultaneamente nos arcanos da psique humana que persegue o sonho mágico-religioso demiúrgico para tornar-se em tudo igual à divindade e num imaginário da racionalidade onde os poderes cognitivos se materializam nas conquistas materiais marcando uma nova fase ou era das tecnobiologias.

6.2 Regimes simbólicos das técnicas à luz de Gilbert Durand

O imaginário das técnicas é função das grandes matrizes simbólicas (Gilbert Durand) como, *distinguir* (dominante postural), *religar* (dominante copulativa) e *confundir* (dominante digestiva), que têm a sua origem na experiência do próprio

corpo e a montante nas estruturas neurobiológicas. Os nossos imaginários das técnicas não provêm somente das nossas representações subjetivas, associadas aos fantasmas e ficções, mas enraízam-se num “trajeto antropológico” que culmina nos mitos sociais e coletivos. Estes tipos de imaginários podem ser descritos sincronicamente, na medida em que um determinado ambiente técnico é composto, em proporção variável, de diversos imaginários do meio, mas também de maneira diacrónica, uma época que se caracteriza por estruturas dominantes e recessivas.

Pode-se, a título de exemplo programático, esboçar, com base na obra de Gilbert Durand, algumas modelizações de representações dos meios técnicos, segundo uma lógica sincrónica, contribuindo para enriquecer o quadro da classificação isotópica das imagens das *Structures Anthropologiques de l’Imaginaire*, e distinguir:

- 1) Um regime intimista, que se apoia sobre as imagens de conciliação e de regressão, poderia corresponder aos artefactos suaves, fluidos, com dimensão humana ou miniaturizados quer pelas suas formas, materiais, funções, que favorecem, com segurança, os usos utilitários do quotidiano caseiro (móveis, eletrodomésticos, etc);
- 2) Por oposição, teríamos o regime diairético, esquizomorfo, marcado pelas oposições, tensões, conflitos, corresponde aos artefactos massificados, perigosos, disformes, ruidosos, etc. Uma grande parte da maquinaria da era industrial instaura assim um imaginário heroico das relações entre o operário e a máquina (locomotiva a vapor, fornos industriais, etc.);
- 3) Por fim, um regime sintético que concilia de maneira cíclica as tensões contrárias e corresponderia aos artefactos mais evoluídos que integrariam a essência sobre-humana da máquina nos dispositivos relacionais, tranquilizadores e humanizados. Nada ilustraria melhor este tipo de imaginário que o mundo dos autómatos e dos robots. Por outras palavras, falamos das máquinas artificiais que simulam o vivente, especialmente quando elas atingem escalas miniaturizadas e permitem que se autorregulem sem dificuldades de maior. Os meios técnicos deixar-se-iam, portanto, apreender como suportes de diferentes tipos de imaginários que podem coexistir.

Paralelamente, as inovações técnicas não resultam geralmente de irrupções repentinas, de invenções inesperadas, mas antes são integradas em ciclos periódicos, ainda que se possam produzir bifurcações e interrupções imprevisíveis. A transformação do meio técnico pode encontrar as suas condições de possibilidade no imaginário atual, por sua vez, é já submetido às recessões e às atualizações daquilo que é ainda virtual. A periodização dos imaginários poderia, portanto, permitir pressentir os imaginários do amanhã e logo o tipo de sociedade tecnológica que esses mesmos imaginários acompanham ou que possibilitam. Aqui reside, na verdade, uma das razões pela qual os publicitários, sejam eles pesquisadores de moda ou de inovação, têm interesse em aproveitar-se das teorias antropológicas do imaginário que esclarecem a percepção daquilo que convém chamar de “sinais fracos”.

Se se admitir que na escala de uma dada área sociocultural, se observa uma ascensão potente e coerente de um tipo de imaginário, pode-se esperar, segundo a lógica de Gilbert Durand, que se produza um acontecimento de tipo complementar de imaginário de acordo com uma alternância cíclica. Assim, sociedade e mundo técnicos no Ocidente desenvolvido parecem estar a viver uma regressão crescente de regimes heroicos ou esquizoides que são típicos dos finais da Modernidade (a era ou o período dominado miticamente por Prometeu), o que tem como consequência favorecer uma atualização crescente de elementos místicos opostos. Não deixa, portanto, de ser significativo que as inovações técnicas que correspondem a esta fase aconteçam, ou atuem, no campo das técnicas de informação e da comunicação (Internet, celular, etc.), desenvolvendo, por conseguinte, tecnologias *soft*, muito interativas e fluidas que acentuam supostamente os fatores relacionais e conviviais (era mítica dominada pelo deus Hermes). Pode-se mesmo colocar a hipótese de que a passagem da era industrial à idade das comunicações informatizadas poderia ser seguida por uma crescente afirmação de novos objetos alimentando um imaginário sintético, triunfando graças ao recurso a autómatos, robots e ciborgues, objetos que sintetizam matéria e espírito, vida e morte numa autonomia reversível (era ou período do Dédalo, do Golem e mesmo do Frankenstein). Perguntam-nos se não se assiste a uma espécie de reforço deste tipo de imaginário cíclico sob forma de triunfo do autómato, do numérico, dos objetos conectados, das próteses, da demótica, das cidades

inteligentes?¹³ Nesta prospetiva histórica, pergunta-se se é necessário insistir na dominação exclusiva e total da robótica, imaginário cíclico dos autómatos, que alimenta a grande narrativa dos transhumanistas ou se se pode novamente prognosticar um regresso alternativo a um outro regime seja ele de novo heroico, seja ele provavelmente místico como o ilustra a ecologia radical verde, que defende uma desvalorização dos artefactos a favor do natural. Mas de que modo o *homo faber* e o *homo consumans* se irão comportar face à atualização possível de um paradigma “verde” (ecológico), que é contrário à tecnologia *high tech*, visto que ele, é alternativo, antitécnico, ascético, *low and slow*, ainda que mesmo minoritário?

Aquilo que é certo é que estamos vivendo um período de fortes incertezas sobre o tempo das mutações que se sucedem vertiginosamente, visto que no interior de um macrociclo antidualista entram em concorrência uma estrutura sintética (autómato, cibernética, objetos conectados) e uma estrutura intimista e mística, a da ecologia profunda. Uma grande prudência impõe-se, portanto, hoje quanto à inovação inútil, supérflua (veja-se o número de funções hipersofisticadas que possuem os aparelhos numéricos) desfasada do imaginário recessivo (simplicidade, sobriedade) recorrente, e que pretende esvaziar os objetos técnicos dos seus mitos industrializados e recuperados pela tecnociência.

A modos de conclusão

O imaginário é uma espécie de “bacia semântica” que organiza dinamicamente as obras da imaginação¹⁴, entendidas como representações simbólicas (imagens visuais e linguísticas), que contribuem para enriquecer a representação do mundo ou elaborar a identidade do eu. O imaginário lida com o sentido figurado que lhe advém da faculdade da imaginação criadora que, por sua vez, estimula o pensar: o imaginário é inseparável das obras mentais ou materializadas que servem para que cada consciência possa construir o sentido da sua vida, das suas ações e das suas

13 A nossa resposta é afirmativa e as razões dela merecem, por si só, um estudo à parte.

14 Podemos falar de vários tipos de imaginação: onírica, poética, simbólica e mítica. Para um maior desenvolvimento deste conceito, leiam-se as seguintes obras de Jean-Jacques Wunenburger, *L’imagination*, 1991, *L’Imagination Mode d’Emploi*, 201 e *L’Imaginaire*, 2016.

experiências de pensamento. Neste contexto, podemos elaborar quatro observações que podem melhor ajudar a caracterizar o imaginário:

1^a – Mimar, simular, modelizar a realidade passada, presente ou futura pelo jogo;

2^a – Alargar o contacto presente com o mundo apropriando-se do nosso passado, que não é nunca conservado como um documento objetivo, mas continuamente reconstruído pelos nossos esquecimentos e pelas nossas recordações mais fortes. Assim, é de notar que a nossa representação sobre o futuro provém das nossas expectativas, ideais, modelos, que podem revestir valores negativos e positivos, que têm como base de inspiração narrativas romanescas ou míticas e povoadas de figuras simbolicamente pregnantes (antepassados, heróis, ídolos, etc.);

3^a – Um imaginário orientado ética e pedagogicamente pode-nos ajudar a escolher e a lidar com as imagens que simbolizam o bem (conjunto de imagens sedutoras) e o mal (conjunto de imagens repulsivas). O que significa, portanto, que muito do nosso comportamento ético não é alheio ao tipo de imagens que o habitam;

4^a – Por último, o imaginário confere um sentido mais rico à vida de cada um de nós quando nos ajuda a elaborar, ou a construir, uma imagem nossa equilibrada e harmoniosa baseada na tensão dinâmica entre *mythos* (vertente noturna - cultura poética: imaginação) e *logos* (vertente diurna - cultura científica: conceptualização)¹⁵; uma narrativa de vida construtiva e positiva; uma justificação da existência e, por fim, um modo de expressão da liberdade humana confrontada com o horizonte da morte (aquilo que Gilbert Durand denomina por eufemização da morte, 1984, p. 499-501). O imaginário permite-nos pensar a vida como destino, mas ele exprime também a nossa liberdade que consiste não somente

15 Nunca é demais sublinhar que as vertentes diurna e noturna constituem as duas facetas do humano, que tem necessidade tanto de conceitos como de imagens, tanto dos valores da verdade que dos valores da felicidade. Gaston Bachelard faz assim da ciência e da poesia duas vias fundamentais que exprimem a riqueza e a vitalidade do espírito humano. Ambas abrem-nos os segredos, muito divergentes, do mesmo desejo do espírito para conquistar a novidade por uma criação contínua de representações. Pela via do conceito como pela da imagem, o espírito recomeça incessantemente uma aventura de superação de si e da criação de obras inéditas que testemunham o seu verdadeiro destino (WUNENBURGER, 2013, p. 563 e 567, 2012, p. 207-217).

em saber adaptar-nos o mundo do real e do pensamento, mas também, como nos ensinou Gaston Bachelard, à “poética do devaneio” (1974).

Como anteriormente vimos, o imaginário apresenta-se como uma esfera de representações e de afetos que é ambivalente. E por quê? Porque ele pode ser simultaneamente fonte de erros e de ilusões e forma de revelação de uma verdade. É por isso, que a este respeito salientamos que o valor do imaginário não reside unicamente nas suas produções, mas também na utilização que delas se faz esta, convenhamos é passível de originar uma crise simbólica de uma grandeza variável consoante os casos (WUNENBURGER, 2002, p. 263-272, 1997, p. 249-292). Por isso mesmo é que o imaginário carece de uma pedagogia, mesmo de uma ética (2012, p. 219-230, 2013, p. 563-570)¹⁶ se pretender destrinçar o trigo (o pensamento figurativo que conta, quer dizer, a sabedoria das imagens) do joio (as imagens falaciosas, alienantes, fantasmáticas, etc.).

Por fim, o imaginário carece de uma pedagogia a fim de não cair nas patologias por nós atrás expostas. Quando o ambiente [sociocultural, político, científico e psicológico] não cria condições para que as imagens que o habitam possam exprimir-se de um modo adequado, o imaginário tanto pode sofrer uma necrose de modo a afetar e a atrofiar o psiquismo humano, como também tornar-se violento e selvagem e explodir sob forma de condutas e de aspirações irracionais (veja-se o caso, por exemplo, das ideologias políticas). Por isso mesmo é que os estudiosos do imaginário devem velar para que ele dialogue quer com a cultura científica (*logos-conceitos*), quer com a cultura poética (*mythos* – afetos). A este respeito, importa saber que a educação artística, a cultura religiosa, por exemplo, quando elas são irrigadas pelos ritos e mitos, ajudam o sujeito a manter um poder imaginante que deve incessantemente contrabalançar as normas e as exigências de uma cultura abstrata e digital). Por outras palavras, e nesta perspetiva, a pedagogia do imaginário tem que ser uma pedagogia bipolar, dos regimes diurno e noturno, da ciência e da poesia, do *logos* (Apolo) e do *mythos* (Hermes e Dioniso), da razão e da imaginação a fim de estar à altura de ressimbolizar, de remitologizar o psiquismo

16 Importa sublinhar que a imaginação do devaneio não é amoral. Para um desenvolvimento desta asserção, veja-se Jean-Jacques Wunenburger, 2013, p. 568.

anêmico contemporâneo de modo a permitir aos sujeitos satisfazer os dois polos do espírito humano: “Sonhar os devaneios e pensar os pensamentos, eis sem dúvida duas disciplinas difíceis de equilibrar” (BACHELARD, 1974, p. 152).

Reside, pois, aqui, procurar este equilíbrio, um dos grandes desafios da pedagogia do imaginário (JEAN, 1991; DUBORGEL, 1992; TEIXEIRA, 2006, p. 215-227)¹⁷ que não exclua o princípio do terceiro incluído, o princípio de contradição de modo a tonificar o imaginário de acordo com a concepção germânica de *Bildung* que designa simultaneamente a tarefa educativa de conferir uma forma original ao ser e o poder de criar imagens, o poder de figuração (WUNENBURGER, 1993, p. 59-69). Aquilo que pretendemos dizer é que nós nos formamos à semelhança das imagens que em nós habitam e com as quais lidamos. Daí que careçamos de uma nova pedagogia e ética da imagem e o imaginário cofundados simultaneamente numa ‘poética do devaneio’ (Gaston Bachelard, 1974) e numa ‘razão contraditória’ (Jean-Jacques Wunenburger, 1989).

Assim, a criação de uma pedagogia do imaginário é crucial para credibilizar o imaginário como um dos polos incontornáveis do espírito humano de modo a que o sujeito de hoje saiba distinguir as imagens com alma dos falsos ídolos: o caminho onde as imagens com alma conduzem é o da liberdade criadora enquanto o caminho onde os falsos ídolos conduzem o sujeito contemporâneo é ao reino da “folle du logis” da alienação, da fantasia delirante, enfim a ser escravo, como diria Pascal, da “mestra do reino e da falsidade”.

17 Sobre a pedagogia do imaginário, Maria Cecília Sanchez Teixeira escreve, sob a influência durandiana: “Uma pedagogia do imaginário ancora-se numa “razão simbólica” e requer uma linguagem que permita a comunicação simbólica, lembrando que o simbólico é aquilo que implica alguma coisa além do seu significado manifesto. Nessa perspectiva, seriam, entre outras, atribuições de uma pedagogia do imaginário na escola: 1) estimular a imaginação, porque imaginar é se reconhecer. Se os alunos não são estimulados a imaginar não se reconhecem como alunos, como filhos, como membros de uma sociedade, como seres humanos; 2) ensinar o aluno a bem devanear, levar o aluno a tomar consciência do poder real do imaginário e de sua linguagem para se exprimir numa poética do cotidiano; 3) cultivar a sensibilidade e a afetividade como canais de abertura da imaginação em direção ao mundo. [...] uma pedagogia do imaginário é o poder de imaginar uma pedagogia sem hábitos, sem repetições, uma pedagogia constantemente ousada, “perigosa”. Uma pedagogia que se inventa e que começa no momento em que somos capazes de compreender o imaginário dos outros. É a isso que chamo pedagogia do imaginário como metáfora” (2006, p. 225-226).

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coord.). **Variações sobre o Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

BACHELARD, Gaston. **La poétique de la rêverie**. 6e édit. Paris: PUF, 1974.

CAVALVANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula. **O que é o Imaginário? Olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand**. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.

DUBORGEL, Bruno. **Imaginaire et pédagogie. De l'iconoclasme scolaire à la culture des songes**. Toulouse: Privat, 1992.

DURAND, Gilbert. **Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire**. Introduction à l'archétypologie générale. 10e édition. Paris: Dunod, 1984.

DURAND, Gilbert. **O Imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 3ª ed. Rio de Janeiro : Difel, 2004.

DURAND, Gilbert. **Introduction à la Mythodologie**. Mythes et Sociétés. Paris: Le Livre de Poche/Albin Michel, 2000.

DURAND, Yves; SIRONNEAU, Jean-Pierre & ARAÚJO, Alberto Filipe (Éds.). **Variations sur l'imaginaire. L'épistémologie ouverte de Gilbert Durand. Orientations et innovations**. Bruxelles: E.M.E, 2011.

JEAN, Georges. **Pour une pédagogie de l'imaginaire**. Paris: Casterman, 1991.

LAPRÉE, Raymond; BELLEHUMEUR, Christian (Sous la dir. de). **L'imaginaire durandien. Enracinements et envols en Terre d'Amérique**. Laval: Presses de l'Université Laval, 2013.

MAFFESOLI, Michel (sous la dir. de). **La Galaxie de L'Imaginaire. Dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand**. Paris: Berg International Editeurs, 1980.

MALEBRANCHE. **Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion. Suivis des Entretiens sur la mort.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.

PASCAL. **Les Pensées. Reproduites d'Après le Texte Autographe.** Paris: P. Lethielleux, Librairie-Éditeur, 1896 (?).

ROCHA PITTA, Danielle Perin. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand.** 2ª ed. Curitiba. Editora CRV, 2017.

SIRONNEAU, Jean Pierre. **Sécularisation et religions politiques.** Paris: Mouton, 1982.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. Hermès ou la pensée du retour. In : MAFFESOLI, Michel (sous la dir. de). **La Galaxie de L'Imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand.** Paris: Berg International Editeurs, 1980, p. 71-100.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. Pedagogia do imaginário e função imaginante: redefinindo o sentido da educação. **Olhar de professor**, 9 (2), 2006, p. 215-227.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Gilbert Durand: imaginário e educação.** 2ª ed. Niterói: Intertexto, 2013.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Pour une subversion épistémologique. In: MAFFESOLI, Michel (sous la dir. de). **La Galaxie de L'Imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand.** Paris: Berg International Editeurs, 1980, p. 48-70.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **La Raison contradictoire.** Paris: Albin Michel, 1989.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **L'imagination.** Paris: PUF, 1991.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. La «Bildung» ou l'imagination dans l'éducation. In BOUVERESSE, Renée. **Education et philosophie.** Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul. Paris: PUF, 1993, p. 59-69.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Philosophie des images**. Paris: PUF, 1997.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **La vie des images**. Grenoble: PUG, 2002.

WUNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Filipe. Introdução ao Imaginário. In: ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coord.). **Variações sobre o Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **L'Imagination Mode D'Emploi?** Une Science de L'Imaginaire au Service de la Créativité. Paris: Éditions Manucius, 2011.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Imaginaire et rationalité chez Gilbert Durand. D'une révolution copernicienne à une nouvelle sagesse anthropologique. In: DURAND, Yves ; SIRONNEAU, Jean-Pierre; ARAÚJO, Alberto Filipe (Éds.). **Variations sur l'imaginaire. L'épistémologie ouverte de Gilbert Durand**. Orientations et innovations. Bruxelles: E.M.E, 2011a, p. 7-20.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Gaston Bachelard, Poétique des Images**. Paris: Mimesis, 2012.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Une alternance éthique. In:

WUNENBURGER, Jean-Jacques (sous la dir. de). **Gaston Bachelard. Science et poétique, une nouvelle éthique?**. Paris: Hermann, 2013, p. 563-570.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. L'anthropologie de l'Imaginaire selon Gilbert Durand. Contextes, options, enjeux. In: LAPRÉE, Raymond; BELLEHUMEUR, Christian (Sous la dir. de). **L'imaginaire durandien. Enracinements et envols en Terre d'Amérique**. Laval: Presses de l'Université Laval, 2013a, p. 3-17.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Gilbert Durand; science et expérience de l'imagination symbolique. **La Chaîne d'Union** (Revue d'études maçonniques, philosophiques et symboliques publiée par le Grand Orient de France), n. 70, octobre, 2014, p. 29-37.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **L'Imaginaire**. 3e éd. Paris: PUF, 2016.

II - O ethos da nova era e sua influência na espiritualidade contemporânea: a diversidade, dentro da diversidade religiosa

Fabio Mendia¹⁸

A Nova Era e suas raízes

Diversos autores já tentaram definir o que seja o movimento contracultural, que surgiu na Europa e nos Estados Unidos por volta da década de 1960, e repercutiu até os dias de hoje, que foi denominado de Nova Era. Segundo Wouter Hanegraaff, um dos primeiros estudiosos desse movimento, Nova Era é:

O “meio cáltico” que tomou consciência de si mesmo na década de 1970, e constitui um movimento mais ou menos unificado. Todas as manifestações desse movimento são caracterizadas como crítica à cultura ocidental popular, expressa em termos de um esoterismo secularizado. (HANEGRAAFF, 1996: 522).¹⁹

Hanegraaff distingue dois possíveis sentidos para a expressão “Nova Era.” Em primeiro lugar, o que ele chama Nova Era *sensu stricto* ou em sentido restrito, que tem a ver com a expectativa milenarista de uma nova época diferente e melhor que a atual. (Hanegraaff, 1996). As origens da Nova Era *sensu stricto* estariam relacionadas, pelo menos em parte, ao culto aos OVNI, surgido nos anos 50,

18 Cf. Lista de Colaboradores.

19 Colin CAMPBELL, em seu artigo *The Cult, the cultic milieu, and secularization* define o “meio cáltico” como sendo: “O movimento cultural subterrâneo (*underground*) da sociedade.(...) ele inclui todos os sistemas de crenças dissidentes da sociedade, e as práticas a eles associadas. Ciências não ortodoxas, religiões estranhas ou heréticas, medicinas não convencionais, tudo isso faz parte desse movimento subterrâneo. Além disso, ele compreende as instituições, os indivíduos, as coletividades, e os meios de comunicação associados a essas crenças”. (CAMPBELL, 1972: Vol. V, p. 119 a 136. p. 122)

nos quais havia crenças apocalípticas, como a de que as culturas ou civilizações contemporâneas iriam ser destruídas por fenômenos naturais ou por guerras e só sobreviveriam aqueles indivíduos possuidores de uma nova consciência capaz de sintonizar com uma nova época de paz, abundância e iluminação espiritual – a era de Aquário. Nesta era anjos, ou guias espirituais, ou mesmo extraterrestres, iriam ajudar a criar uma nova civilização. Formaram-se então comunidades alternativas, que recusavam a cultura dominante na expectativa da vinda da Nova Era.

Com o passar do tempo, porém, como o esperado apocalipse não chegava, foi se desenvolvendo uma atitude mais proativa, que não se limitava a esperar passivamente a chegada do “grande evento.” As pessoas das comunidades alternativas tentavam viver “como se a Nova Era estivesse já presente” (HANEGRAAFF, 1996: 97), num esforço para serem a vanguarda da radical novidade. Aos poucos, foram aparecendo movimentos contraculturais, não mais ligados especificamente à ideia da vinda da era de *Aquarius*, mas buscando modos de vida alternativos. Assim surgiu o segundo sentido do termo Nova Era: o *sensu lato* ou sentido geral, onde apenas o nome teria a ver com o “advento do milênio,” essencialmente buscava-se causar uma mudança no *status quo*. Essa Nova Era *lato sensu* foi se formando e tomando força principalmente a partir de finais dos anos 70, quando um crescente número de pessoas começou a perceber uma grande similaridade entre a ampla variedade de ideias e procuras “alternativas” existentes, e começaram a pensar nelas como partes de um grande movimento contracultural.

De um modo geral, para Hanegraaff, os novaeristas *lato sensu* não aceitavam o dualismo nos seus diferentes aspectos e preferiam as alternativas holísticas: Deus e o ser humano desfrutavam da mesma essência profunda; as terapias devem tratar o ser humano por inteiro e não somente em sua dimensão física; a humanidade deve reencontrar sua relação perdida com a natureza da qual é parte. Essa visão de mundo reforça a ideia de que a principal fonte de inspiração do pensamento dos diversos grupos novaeristas foi o Esoterismo Ocidental, com a visão de que o núcleo da verdadeira espiritualidade universal é baseado no primado da experiência pessoal interior.

Segundo Antoine Faivre, um dos principais estudiosos do tema, o chamado Esoterismo Ocidental é um “modo de pensar”, baseado essencialmente (mas não só) no Hermetismo Alexandrino, no Neoplatonismo e na Cabala Cristã, que se estruturou na Renascença. Para delimitar melhor esse campo de estudo, Faivre sugere seu bem conhecido “Paradigma”, que, muito resumidamente, estipula que esse “modo de pensar” pode ser identificado por seis características fundamentais, que se apresentam em proporções diferentes dentro do amplo espectro de correntes esotéricas formadas ao longo de sua história. Essas características incluem as noções de: **Correspondências** entre todas as partes do Universo visível e invisível; a **Natureza como ser Vivente**, que geralmente engloba uma alma, ou fogo oculto, ou luz invisível que a perpassa; a **Imaginação** e a **Mediação** de agentes externos ou internos (anjos, mestres, superiores incógnitos, self superior, alma etc...) como essenciais para a operacionalização do esoterismo; a **Experiência da Transmutação**, a modificação do sujeito em sua própria natureza. Inclui também, embora de forma não obrigatória para definir o pensamento esotérico, a prática da **Concordância** entre diversas tradições, pois elas derivam todas da mesma Tradição Primordial e, portanto, cada uma, a seu modo exprime a mesma verdade; e, por fim, a **Transmissão** do conhecimento de mestre para discípulo, geralmente na forma de iniciações, muito comum nas diferentes correntes do esoterismo (FAIVRE, 1994: 10-14).

Embora esse “Paradigma de Faivre,” tenha sido posteriormente criticado por ser excessivamente restritivo e não considerar determinadas, ideias correntes e influências, ele foi amplamente utilizado no estudo acadêmico do Esoterismo Ocidental e, como será visto no decorrer deste artigo, se aplica perfeitamente ao movimento New Age e seus sucedâneos.

Historicamente, esse Esoterismo Ocidental sempre foi combatido até as últimas consequências. Literalmente, a ferro e fogo. É que essa visão de mundo esotérica contém dois conceitos fundamentais que a tornaram, no dizer de Hanegraaff uma “Sabedoria Rejeitada” (HANEGRAAFF, 2012, passim). Em primeiro lugar, a noção de que não houve uma *Creatio ex Nihilo* como ensinado pela tradição judaico-cristã e que (fiel às suas raízes emanacionistas, Neoplatônicas, Herméticas e Cabalistas) o *Cosmos* emana de Deus e portanto, é sagrado, infuso

do *logos* divino numa visão *panentheista*²⁰. E em segundo lugar a noção de que Alma individual é um segmento da divina Alma Universal e tende a se reintegrar Nela, portanto o contato com a Divindade lhe é natural e não tem a necessidade de intermediários, igrejas, sacerdotes ou equivalentes, ou seja, Ela é naturalmente *Capax Dei!*

Assim, o Esoterismo Ocidental foi rejeitado pela igreja católica por seu conteúdo pagão e herético; rejeitado pela reforma protestante por estar em desacordo com a Bíblia e por sua raiz “platônica orientalizada;” rejeitado pelo iluminismo, por seu caráter irracional; rejeitado e ridicularizado pelo modernismo positivista em geral e pela academia em particular, como sendo mera superstição ou engodo: algo que não devia ser mencionado por pessoas bem pensantes. Mas, justamente esta sua rejeição, por parte do *establishment* religioso e cultural, o transformou numa excelente base para um movimento contracultural como a Nova Era. Ainda mais considerando que seus conceitos e valores estavam já bastante difundidos na sociedade ocidental.

Aparentemente, nesse processo a Nova Era trouxe, além dos conceitos e dos valores do pensamento esotérico, o próprio caráter fluido de sua manifestação, com suas diferentes correntes e grupos mutantes e contrastantes em seus discursos e em suas práticas. Cabe ressaltar, no entanto, que, apesar de sua fluidez e de suas mutações locais ao incorporar elementos e práticas de outras tradições, a Nova Era mantém uma notável coerência com sua cosmovisão original, como mostram os estudos já apontados.

O Esoterismo Ocidental foi se moldando às transformações do mundo, ao longo do tempo, incorporando novos conceitos, tanto científicos, como religiosos do ocidente e do oriente. Assim, nos séculos XIX e XX ele influenciou e interagiu com cientistas, filósofos, artistas, políticos e psicólogos, sempre, porém, coerente com seus valores e ideias tradicionais.

20 Panentheísmo, do grego “tudo em Deus.” Termo que indica uma cosmovisão pela qual Deus contém o Universo, está impregnado na Criação, mas ao mesmo tempo a transcende.

No século XIX se desenvolveu o chamado “Ocultismo,”²¹ que é essencialmente uma aplicação da visão esotérica à *práxis*, que teve importante papel no debate cultural da época. No século XX, a influência da cultura oriental se acentuou no esoterismo e, em paralelo, surgiu uma tendência psicologizante (HANEGRAAFF; 1996), que apresentava a experiência esotérica como uma experiência “psíquica”, ou seja, interior. Esses desenvolvimentos mais recentes podem ser reconhecidos na formação do pensamento novaerista.

Evolução, transformação e “sincretização” da Nova Era

Mas, com o passar do tempo a Nova Era foi se alterando. Criou-se uma nova forma de espiritualidade, mais difícil de ser definida ou delimitada. Alguns continuam chamando esta espiritualidade de “Nova Era” (Renée de La Torre, Silas Guerreiro). Outros preferem utilizar outras denominações como “Espiritualidades de Vida” (Paul Heelas), “Espiritualidade Pós Tradicional” (Anthony D’Andrea). No presente artigo, como todos esses autores são citados, essas denominações aparecem como sinônimos.

O movimento Nova Era passou a incorporar ideias, e conceitos mais modernos, que se desenvolveram no Oriente e no Ocidente (derivados da Física Quântica, por exemplo) e foi se adaptando a diferentes culturas. Reforçou seu caráter multiforme e não dogmático. Incorporou em maior ou menor grau elementos do ideário das religiões orientais, ou mesmo do Xamanismo e das práticas dos nativos das Américas. Assim essa espiritualidade contemporânea, apresenta uma grande variedade de práticas e mesmo cosmovisões, embora mantendo os elementos básicos da Nova Era original. Como aponta Renée de la Torre, quaisquer tentativas de definição do que seja esse movimento hoje, esbarram no seu caráter complexo, principalmente em função do fato de que ele é dinâmico, fluido e que vai se reformulando ao longo do tempo e se adaptando às culturas locais, mantendo, no entanto os seus elementos estruturais (TORRE, 2013). Ela afirma que o movimento se baseia, essencialmente, na noção de que

21 Segundo Faivre, o termo “ocultismo” foi utilizado pela primeira vez por Eliphas Levi no século XIX. E hoje conota a aplicação prática, numa perspectiva secularizada, “cientificista” do esoterismo. (FAIVRE)

o indivíduo é parte do todo e, em função disso, a somatória das consciências individuais em evolução gera uma nova consciência planetária e um estado de harmonia do ser humano com as forças da natureza. Devido ao seu caráter mutante, eclético e diversificado, ela observa que muitas vezes fica mais fácil caracterizar a Nova Era em termos de conteúdos, pelas características que não tem: “Um movimento sem textos sagrados e sem líder, sem organização estrita e sem dogmas” (TORRE, 2013: 32).

Segundo Paul Heelas, apesar de sua postura inicial contracultural, anticapitalista e anticonsumista, o próprio movimento Nova Era, que ele denomina de “Espiritualidades de Vida”, acabou adquirindo aspectos de bem de consumo (HEELAS, 2008: 48-52). Ele ressalta que podem ser observadas quatro fases desse processo de mutação, a partir dos anos 1960:

Espiritualidades de vida da contracultura dos anos 60

Nesse período o sagrado estava em evidência, e tendia a gravitar em volta dos potenciais e da expressividade da vida interior. A expansão da consciência; os alucinógenos; a música; as “revelações” de novos horizontes/dimensões/realidades alternativas; o florescimento da vida subjetiva, tudo isso veio a ser considerado como compondo as principais fontes de significado. A adesão ou lealdade a qualquer tipo de instituição eram vistos com desconfiança, pois a responsabilidade individual da auto realização não deveria envolver qualquer tipo de influência de autoridades externas. Assim a espiritualidade “contracultural” passou a criticar o que percebia como deficiências determinadas pela corrente dominante e como decorrência as instituições religiosas. Para Heelas, essa postura, no entanto, convivia também com um consumismo hedonista de autoafirmação. Muitos participantes eram ‘espirituais’ em uma ocasião, e hedonistas em outra. (HEELAS, 2008: 48-50). “Mesmo dentro da órbita do ‘sexo, drogas e rock ‘n’ roll’, entretanto, o êxtase geralmente apresentava maior significado que um ‘mero’ prazer”. (HEELAS, 2008: 50).

As Espiritualidades de seminário

O período seguinte, que teve início nos anos setenta, foi marcado por um movimento de divulgação sistematizada de cursos e seminários, que, empregando uma metodologia moderna, “forneciam a oportunidade de experiências para

além da mente condicionada” (HEELAS, 2008: p.51). Segundo Heelas, grande parte dos atraídos por essa espiritualidade de seminário era constituída por ex-participantes da contracultura, que acabaram entrando na sociedade convencional como jovens profissionais, e passaram assim a apreciar mais o consumo ao lado de seu despertar espiritual.

Espiritualidades de prosperidade individualistas

Para Heelas, seguiram-se formas mais ousadas de “espiritualidade de prosperidade”, com aulas e práticas que nutrem e libertam a espiritualidade interior de modo desenfreado, e que visam o sucesso nas esferas da produção e do consumismo. Nesse caso, o dinheiro é uma expressão da dimensão espiritual, e a espiritualidade, o “supridor”, aplicada simplesmente à geração de renda, sendo os gastos e o consumo fins em si mesmos.

Apesar desse chamado “espiritualismo material” se propor a aumentar os poderes internos para uma carreira de sucesso, essas formas aparentemente muito consumíveis de espiritualidades foram minguando nos cenários ocidentais. (HEELAS, 2008:p. 52).

As espiritualidades de bem-estar de hoje em dia

Atualmente, as Espiritualidades de Vida são marcadamente holísticas, mas com uma orientação pessoal. Seja nas atividades de grupo ou através de práticas individuais que envolvem mente-corpo-espírito o tema é simples: conectar-se com o reino interior, que permite que a espiritualidade inspire a vida, transformando a qualidade daqueles aspectos do ser que se divorciaram da vida interior. Acima de tudo, elas dizem respeito à pessoa como um todo. O objetivo último é sentir-se “Uno” – consigo mesmo, com a Natureza, e com os outros. É a visão holística que proporciona harmonia e equilíbrio para curar, trazer sabedoria e facilitar o bem-estar genuíno (HEELAS, 2008:p. 52).

Assim, vê-se que hoje em dia, segundo o estudo de Heelas, embora tenha havido substanciais mudanças no modo de se expressar e uma forte adaptação à cultura vigente, os valores e principais conceitos do esoterismo adotado pela Nova Era inicial estão, de um modo geral, mantidos naquilo que Heelas denomina de “Espiritualidades de Vida”.

Anthony D'Andrea apresenta uma relação dessas crenças e conceitos mais comuns que caracterizam esse pensamento globalmente hoje:

Energia: a energia é universal e manipulável, ao mesmo tempo material e espiritual, imanente a todo o universo.

Holismo: princípio filosófico monista que interliga organicamente todos os elementos do cosmos. Tudo o que é pensado, sentido, feito ou simplesmente acontece, afeta o restante do universo.

Relativismo: diferenças são expressões provisórias da mesma realidade essencial divina. Todas as religiões são, portanto, “verdadeiras” e a distinção entre “certo” e “errado” é extremadamente fluida.

O Self Duplo: Cada indivíduo possui um self sagrado e deificado, o Eu superior (“Eu sou Deus”), oposto a um ego profano ou eu inferior.

Evolução espiritual: Processo natural universal de desenvolvimento do self, através do cultivo dos pensamentos, sentimentos, atos e até reencarnações, até atingir a perfeição.

Mudança de consciência: pré-condição para a evolução acessível através de estados alterados de consciência induzidos pela meditação, contemplação estética, ou também por substâncias psicoativas, entre outros meios.

Intuição: processo mental no qual as conclusões são tiradas de forma instantânea, fora de processos analíticos.

New Age: Crença fundamental numa mudança espiritual na consciência individual e coletiva. Em geral toma um acento otimista, concedendo importância fundamental ao indivíduo através de afirmações tipo: “Encontrando o nosso Self verdadeiro, os conflitos internos e externos cessarão”. (D’ Andrea, 2000: 38-40)

Em pesquisa bibliográfica recente, membros do grupo de estudos sobre a nova espiritualidade: NEO, da PUC SP, coordenado pelo professor Silas Guerreiro, fizeram um levantamento dos principais elementos constitutivos do que foi chamado de “*Ethos* da Nova Era”, segundo três categorias principais: O quadro metaempírico de significados; os sistemas de práticas e as formas de organização. Incluem numa longa lista os elementos, inclusive os já apontados por Renée de La Torre, Alejandro Frigério e Anthony D’Andrea.

No quadro metaempírico de significados observaram, entre outros: a ideia de Energia; O Self Superior: a Evolução da Consciência; O Princípio do Holismo; a Intuição ou Gnose, como forma de obter o conhecimento; a ideia de Reencarnação; a Força do Pensamento; a existência de Seres Espirituais; a Alma como fagulha divina...

No sistema de práticas: Canalizações; a busca de Estados Alterados de Consciência; a Vivência direta e pessoal do sagrado; práticas para a ligação corporemente-espírito (como a Yoga por exemplo); ligação com a natureza por sistemas de Correspondências (astros-cristais-plantas-côres etc...); Meditação; Práticas Mágicas; Rituais; Terapias alternativas...

Nas Forma de Organização: Instabilidade Organizacional; Organização em Rede; participação em múltiplas organizações desconexas.... (GUERREIRO et al., 2013: 25-28).

A pesquisa descreve em mais detalhes o sentido atribuído a cada um desses elementos, e enfatiza que eles ocorrem em graus variados nas diferentes correntes novaeristas. Mas o importante é que, a partir dos estudos de diferentes autores, fica claro que apesar de se manifestar de forma diversificada e cambiante, a Nova Era mantém uma unidade de visão de mundo e de práticas.

O movimento Nova Era teve forte impacto também na América Latina. De la Torre aponta que esse movimento, tem a propensão de incorporar conceitos, ideias, símbolos e valores das diferentes culturas com as quais entra em contato. Ela observa que ele, tende a tomar emprestado “retalhos espirituais com os quais confecciona, como se fossem *patchworks*, novas versões híbridas e ecléticas” (TORRE, 2013: 34), combinando elementos orientais e étnicos com a física quântica, a psicologia transpessoal, aspectos esotéricos das religiões, com a astrologia, e tantos outros elementos. Mas, acrescenta que a Nova Era “não é somente um conjunto de conteúdos fragmentários, mas, sobretudo, uma matriz de sentidos, que permite amalgamar os fragmentos dos discursos sob certos princípios de significação” (TORRE 2013: 34). Com isso permite integrar uma diversidade de manifestações particulares numa síntese diferenciada de espiritualidade holística para cada situação individual, de acordo com determinados princípios básicos da Nova Era. Portanto a definição de Leila Amaral de um “sincretismo

em movimento” (AMARAL, in TORRE, 2013: 34) está correta, mas deve ser entendido que ele se reestrutura continuamente a partir de uma gramática geratriz de sentido, ou seja, é “uma matriz de sentido,” que “traduz e ressemantiza as práticas como holísticas (o todo como contido no particular)”.

Alejandro Frigério observa que a tendência do movimento Nova Era de incorporar elementos de culturas regionais, inclusive de povos indígenas latino-americanos, não ocorre de maneira uniforme, ou seja, existem culturas mais facilmente assimiláveis e outras menos. Para compreender melhor esse fenômeno, ele propõe três núcleos centrais característicos da Nova Era que contribuem para entender sua lógica de apropriação ou não de diversas tradições espirituais. Sintetizando sua visão, os três núcleos propostos são:

O “self sagrado”

Ideia que implica que:

- a) Existe em cada pessoa uma fagulha divina, ou um “self sagrado”.
- b) O modo de contatar, ou de manifestar, este self sagrado, é feito através do desenvolvimento espiritual eliminando as barreiras produzidas pelo ego cotidiano que o ocultam.
- c) É necessário desenvolver “cosmovisão holística” que postula uma interação necessária entre esse self sagrado, a natureza e o cosmos, de modo que o desenvolvimento de um, afeta o conjunto.

A circulação permanente

Este segundo núcleo, explicaria principalmente as formas de organização social da Nova Era e envolve:

- a) A afirmação da autonomia do sujeito, que se expressa na valorização da circulação permanente e
- b) O contínuo estabelecimento de relações efêmeras e mutantes.

A valorização positiva das alteridades

Essa valorização predispõe para a preferência de por determinadas práticas religioso/terapêuticas e implica na:

a) Valorização da supressão das hierarquias de poder estabelecido ou sua inversão

b) Valorização da natureza e do papel da conexão do indivíduo como motores da evolução individual e de transformação positiva da humanidade. (vide FRIGÉRIO, 2013: 55-56),

Segundo esse autor, na América Latina há uma forma de adaptação das práticas de Nova Era às práticas de religiosidade popular, imprimindo à primeira novas características: ela está enraizada e ajuda a recriar um território; se pratica de maneira individual, mas se celebra coletivamente; se tradicionaliza e reetniza; e por último, assim como gera hibridismos, estes podem contribuir tanto à relativização das fronteiras e diferenças culturais, quanto à essencialização das características étnicas, nacionais e raciais das religiosidades.

Dessa interação nasceram novos híbridos entre Nova Era e as culturas nativas ou tradicionais, tais como os chamados “neoíndios”: “neomexicanos”, “neoincas”, “neomaias” e os “neoafrolatinoamericanos”. Estes são os buscadores espirituais cosmopolitas e urbanos que por si próprios criaram uma identidade étnica e uma linhagem imaginária de sua herança espiritual, que recriam a memória em nome de um resgate das tradições negadas.

A divulgação da Nova Era

A indústria do entretenimento aproveitou a influência da Espiritualidade Nova Era na sociedade para publicar inúmeros produtos com conteúdo novaerista. Com isso, acabou reforçando a divulgação de seus valores e conceitos para o grande público realimentando essa tendência. Anthony D’Andrea chama a atenção aos elementos Nova Era presentes no cinema e na TV (D’ANDREA, 2000: p. 9). Ele observa que a própria publicidade das grandes empresas, aderiu em certas ocasiões à temática novaerista e paradoxalmente ajudou a difundir os seus conceitos. Dá como exemplo a grande quantidade de produtos “naturais” e “alternativos” que vem sendo divulgados. (D’ANDREA, 2000: p. 9).

De fato, o sucesso inegável de filmes, livros, jogos e revistas, ligados a temas novaeristas como, por exemplo: Harry Potter; Guerra nas Estrelas; Avatar;

o universo de Tolkien; os livros de Dan Brown e Paulo Coelho (entre tantos outros); as milhares de publicações sobre ecologia espiritual, auto ajuda e terapias alternativas; as colunas de astrologias nos jornais etc..., sem falar nas histórias e desenhos infantis, prenes de magia e de magos, fadas, duendes, mestres etc..., demonstram claramente que as ideias esotéricas e novaeristas divulgadas pela indústria do entretenimento tem um alcance muito maior do que a divulgação de qualquer igreja ou religião.

A banalização do pensamento esotérico e sua difusão, em particular, o de sua manifestação secularizada: o Ocultismo, criou o que se chama hoje em dia de “Ocultura”, uma cultura do oculto²². E a mídia sempre atenta e onipresente, se encarrega de inflamar a imaginação de seus consumidores, adicionando uma forte carga emocional ao conteúdo novaerista que ajuda a incorporar essa “Ocultura” na consciência dos indivíduos de todas as tendências, principalmente jovens e crianças.

No entanto não é somente através da indústria do entretenimento, que as ideias novaeristas se disseminam. É muito importante nesse processo a própria característica de “circulação permanente” dos novaeristas, apontada por Frigério. Eles passam de grupo em grupo (presencial ou virtual) expondo e absorvendo ideias e, como abelhas, vão “polenizando” os ambientes que frequentam, sejam eles religiosos ou não. Além disso, alimentam um enorme mercado de seminários, cursos, retiros espirituais e outras atividades, que difundem, explicam e aprofundam os conceitos novaeristas e oferecem a oportunidade de viver experiências de alteração de consciência.

Esse mercado, assim formado, alimenta a formação do “meio cultico” de seitas, cultos, ONGs e organizações com os mais variados objetivos, que propõe novas práticas e realimentam o conjunto.

22 *Occulture* é um termo cunhado por Cristopher Partridge, que o utilizou a primeira vez em sua obra *The Re-enchantment of the west* de 2004.

A Nova Era contemporânea no Brasil

No Brasil, atualmente a característica mais marcante da Nova Era, segundo de la Torre, é o retorno do *ethos* de uma multiplicidade religiosa eclética, o que parece ser uma característica histórica brasileira de fundir as culturas disponíveis.

Silas Guerreiro reforça essa visão, apontando a influência dessa nova espiritualidade no cenário religioso brasileiro. Observa que atualmente, mantras, reiki e pajelança fazem parte do mesmo discurso das novas espiritualidades. (GUERREIRO, 2013: 264)

No artigo dos membros do Grupo NEO, na revista Rever, já mencionado, afirma-se que:

Muitas das religiões tradicionais começam a apresentar uma nova linguagem que articula elementos culturais diversos, mas que, no meio em que atuam, ganham significado. Mas o mais interessante é o que está ocorrendo com as religiões do *mainstream*, que também estão se modificando. Não há religião pura, pois todas, no fundo, incorporam elementos alheios. Mas, no caso brasileiro, essa característica parece ser muito mais fluida e dinâmica. Assim, é possível perceber que muitas religiões tradicionais em nosso país acabam incorporando elementos advindos desse *ethos* Nova Era. Como numa via de mão dupla, as religiões se interpenetram, cada qual deixando suas marcas. Considerando a característica, apontada por Amaral (AMARAL, 2000), de que o novaerista é um buscador que não se prende às instituições, mas experimenta um pouco de cada uma, resulta que ao mesmo tempo em que incorpora elementos da religião em que esta momentaneamente, também deixa, nesta, suas marcas passadas. (GUERREIRO et al., 2016: 22)

Essa observação reforça a ideia de que a Nova Era, mais do que uma religião, tem um *Ethos*, que a distingue. Ele é eclético e difuso na sociedade e

alimenta novas composições religiosas ou mesmo induz novas características nas religiões existentes.

Amurabi Oliveira observa que a Nova Era no Brasil, adquiriu um caráter singular ao se articular com elementos diversos daqueles presentes em sua configuração original e que representam uma “mudança no plano macrossocial que abarca o âmbito político, étnico, econômico etc” (OLIVEIRA 2011: 89)

A respeito da Nova Era no Brasil, Amurabi Oliveira apresenta como paradigmático o caso do “Vale do Amanhecer”, onde existe uma prática religiosa essencialmente comunitária, e o caráter iniciático é condição *sine qua non* para o desenvolvimento mediúnico, e mesmo para o caminho do autoconhecimento.

Oliveira enfatiza que na Nova Era brasileira, “há um reconhecimento de símbolos que fazem parte tanto de uma narrativa local como global”. (OLIVEIRA 2011: 90). E enfatiza o caráter plural dessas práticas:

Pais-de-santo que realizam sessões de Reiki, kardecistas que se utilizam de florais e de cristais, rezadeiras que leem o horóscopo, revistas que sobrepõem os signos aos orixás, foram alguns dos exemplos que encontramos ao explorar o campo da Nova Era no Brasil. (OLIVEIRA 2011:90)

Ele argumenta que dentro do cenário de pluralidade religiosa existente no Brasil, “há um entrecruzamento de discursos e práticas, uma explosão de novas realidades religiosas que demandam novos aportes analíticos por parte das ciências sociais para a sua compreensão e investigação”. (OLIVEIRA 2011:90)

Assim, esse estudo deixa entrever que este *Ethos* da Nova Era, esteja produzindo um forte impacto na cultura brasileira. Cabe ressaltar que, mesmo nos dias atuais a Nova Era, apesar de sua fluidez e de suas mutações locais ao incorporar elementos e práticas de outras tradições, mantém uma notável coerência com sua cosmovisão original, como mostram os estudos já apontados.

Nova Era e Religião

Esse Ethos se manifesta mais fortemente no campo da espiritualidade. Pelo exposto, essa espiritualidade contemporânea fluida se revela através de uma enorme diversidade de formas, práticas e conteúdos, nos mais diferentes contextos. Tanto de forma individualizada, onde cada indivíduo afirma ter a sua própria crença, sistema espiritual, ou religião independente, quanto por uma imensa variedade de seitas, cultos e organizações que reúnem indivíduos de pensamentos e crenças afins. É muito comum haver pessoas que pertençam a diferentes seitas ou organizações ao mesmo tempo e inclusive a diferentes religiões tradicionais.

A importância de uma espiritualidade subjetiva e difusa, na sociedade moderna já fora ressaltada por estudiosos contemporâneos. Hubert Knoblauch, por exemplo, na apresentação da edição em alemão de 1991 da obra *Religião Invisível* de Thomas Luckmann, com o título de "A dissolução da religião no religioso," aponta para a tendência mundial da formação de um "ambiente cúltico," constituído por inúmeras organizações de tipo mágico, religioso ou cosmogônico, pouco inter-relacionadas, que representaria uma expansão daquilo que já na década de 1960 se delineava, segundo Luckman, como "a Religião Invisível". Assim, essa visão esotérica difusa da Nova Era poderia conter as bases dessa "religião invisível," à qual Knoblauch e Luckmann se referem que, em surdina, expressa muitos valores e ideais presentes na sociedade.

D'Andrea, comenta que:

Magia e tradição continuam presentes através de todas as classes sociais, dentro e fora da Nova Era, e sua permanência se faz sob novos métodos, fórmulas e rótulos: serviços de magia por telecomunicação, consultas em locais elegantes, técnicas energético-naturalistas; seitas *high-tech* hierarquizadas, dogmas ufológicos e milenaristas, sacramentos salvacionistas hibridizados. Contudo, o núcleo da Nova Era não reside na expansão de técnicas mágicas nem do retorno de tradições, senão no reposicionamento destes dentro de uma nova

dinâmica espiritual/cultural. O tema das religiosidades pós-tradicionais, mais do que secularização ou reencantamento, explode com o próprio conceito de religião. Pessoas que desenvolvem formas místicas reflexivistas são levadas a reconsiderar seus projetos de vida, seus padrões de vida íntima, social e pública, de forma contínua. Logo, não se pode falar em secularização (cisma público-privado), se esta espiritualidade do self interfere nas decisões de vida e disposições individuais, o que acaba por interferir e gerar fatos sociais (D'ANDREA, 2000: 113).

O caráter mundial do movimento Nova Era, leva D'Andrea a observar que talvez estejamos diante de uma religião mundial, no sentido de que ela ultrapassa todas as fronteiras tanto culturais, quanto ideológicas e geográficas. Diz ele :

A New Age talvez represente a primeira religião mundial global. “Mundial” porque, subjacente à sua aparente assistemática, a New Age se constitui num conjunto de padrões pragmáticos centrados na perfectibilidade do self e uma nova era de prosperidade secular e espiritual. Estes padrões práticos e simbólicos contribuem assim para a formação de novas visões de mundo (cosmovisões). E “global” porque a New Age se funda em processos globalizantes, correspondentes à intensificação de intercâmbios e mudanças em escala planetária. (...) São os primeiros sinais de uma nova religião mundial global, que tem o misticismo reflexivista (acompanhado por uma perspectiva ambientalista cósmica) como fator estruturante de cosmologias (A'ANDREA, 2000: 112).

Mas, pode-se falar numa “Religião”, nesse contexto? D'Andrea vê esse movimento, como sendo mais do que uma religião. Para ele a Nova Era é

a própria tradução religiosa das tendências globalizantes, reflexivistas e psicologizantes, e, nesse sentido, o fenômeno compreende bem mais do que uma religião ou movimento. *A New Age é a própria modernidade se movendo para dentro do campo religioso*, transformando-o e adaptando-o ao contexto problemático e possibilitador deste início de milênio (D'ANDREA, 2000: 115).

Assim, embora a Nova Era seja bem mais que um movimento religioso, seu aspecto espiritual é o mais relevante. E isso pode levar a uma perda de objetividade em seu estudo, pois os termos religião, religioso, espiritual e seus sinônimos vem impregnados de preconceitos e partidarismos teológicos.

O tipo de religiosidade que a Nova Era oferece, baseado na ideia de contato pessoal com o Deus Interior, entra em choque com a visão “Teísta” da maioria das religiões inclusive as abramícas. A razão desta incompatibilidade está bem explicada no artigo “Open Access to the Absolute” (HANEGRRAFF, 2014). Nesse artigo, Hanegraaff observa que na realidade as múltiplas religiões existentes na Europa hoje em dia, inclusive as descendentes das tradições esotéricas, podem ser analisadas segundo seu modelo epistêmico. Dentro dessa análise podem-se distinguir dois grupos: aquelas de “Acesso Restrito à Divindade” (Closed Access) e aquelas de “Acesso Aberto” (Open Access). Em outras palavras entre as religiões em que o contato com o divino só é possível por meio de mediadores escolhidos e orientados pela Divindade, que transmitem o conhecimento recebido aos seres humanos e as religiões em que o contato direto entre a alma humana e o Plano Divino é possível e o conhecimento pode ser adquirido diretamente. Assim, no primeiro caso o conhecimento advém da Fé nas palavras dos escolhidos. No segundo da Gnose.

Geralmente essa diferença epistemológica está baseada também em diferentes perspectivas ontológicas. As religiões de “Acesso Restrito”, tendem a ser “Criacionistas”, adotando o dogma da *Creatio Ex Nihilo*, e portanto da absoluta separação do Criador da Criação, enquanto que as de “Acesso Aberto”, tendem a ser “Emanacionistas”, admitindo que a Criação emanou do Criador e portanto

mantem com ele alguma laço ontológico, que permite uma experiência direta da Divindade. Hanegraaff ressalta que esse é apenas um modelo teórico e na prática nem todas as religiões são inteiramente consistentes a esse respeito.

Mas, dadas as suas origens esotéricas, com raízes firmemente implantadas em escolas emanacionistas, como o Neoplatonismo, o Hermetismo Alexandrino e a Cabala, e pelas características acima expostas, a Nova Era e as manifestações religiosas dela decorrentes, seitas, cultos e espiritualidades individuais, compõe um tipo de religiosidade de “Acesso Aberto”, que em princípio tende a ser repelida pelas religiões de “Acesso Restrito”. Entretanto o que se observa na prática, pelo menos no Brasil, é que, embora o clero das religiões de “Acesso Restrito”, em particular das Religiões Abrâmicas, rejeite toda a espiritualidade e a cultura da Nova Era, muitos dos praticantes dessas mesmas religiões adotam determinados conceitos novareistas (referentes à astrologia, por exemplo, ao tarô, a simpatias mágicas, à reencarnação etc...), sem se preocupar com qualquer contradição com sua religião, pois não enxergam a Nova Era como uma religião. E provavelmente nem tem consciência da Nova Era em si como movimento global. Apenas pescam aqui e ali conceitos e valores que acham pertinentes e coerentes com sua experiência de vida, sem se preocupar com suas implicações religiosas.

Assim, não tratar a Nova Era como um fenômeno religioso, mas sim como um *Ethos* que percorre a sociedade, permite fazer uma análise de suas manifestações sem se preocupar com espinhosos temas teológicos e preconceitos religiosos. O fato de manter a religiosidade invisível da Nova Era, invisível mesmo, paradoxalmente pode ajudar a compreendê-la. Além disso, esse *Ethos*, com sua ubiquidade, seu caráter, transnacional e transcultural, e sua visão do Cosmos como uma unidade ontológica, pode produzir a base para um diálogo multi cultural a partir de valores e conceitos amplamente disseminados na sociedade, (e geralmente aceitos pela maioria das religiões) em prol dos direitos humanos, da ecologia sagrada e da fraternidade. Aliás, o próprio Paul Heelas afirma:

A (ênfase na) vida interior é considerada como contribuindo para o que Martha Nussbaum (1997) chama do “cultivo da humanidade” – a libertação da mente das amarras dos costumes

e dos hábitos, produzindo pessoas que podem funcionar com sensibilidade e com presteza como cidadãos de todo o mundo; pessoas que reconhecem o valor da vida humana em qualquer lugar que ela ocorra. (HEELAS, 2008: p. 5).

Síntese e Comentários finais

Foi visto neste artigo que a partir das cosmovisões do Esoterismo Ocidental secularizado, a Nova Era se desenvolveu inicialmente como um movimento contracultural e aos poucos foi se inserindo na sociedade, transformando-se num movimento diversificado, sem líderes, nem escrituras, nem dogmas, nem grandes instituições. Embora tenha começado na Europa e nos EUA, ele foi se expandindo mundialmente incorporando e influenciando as culturas locais, a espiritualidade individual e mesmo as religiões tradicionais, inclusive as *mainstream*.

Apesar de diversificado, como afirma de La Torre, o movimento Nova Era tem uma “Matriz de Sentido” que deriva de seu posicionamento de “Acesso Aberto à Divindade”, que inclui a ideia do Self Superior como uma fagulha divina ligada ao Todo; tem entre seus objetivos a evolução da consciência individual para alcançar a “Consciência Cósmica;” bem como a viabilização da fraternidade humana e a defesa da Natureza Sagrada. Portanto tem um forte componente religioso, mas para o público é uma “Religião Invisível”, na definição de Knoblauch e Luckman.

Sua influência pode ser notada inclusive nas Religiões institucionalizadas e não se dá diretamente no nível das instituições, nem no do clero dessas religiões, mas é um movimento de baixo para cima que, parte dos próprios fiéis e se difunde graças à divulgação da mídia e da indústria do entretenimento em geral e à interação dos seus atores em circulação permanente. Sua manifestação ultrapassa o campo religioso gerando um novo *Ethos* mundial.

A ubiquidade desse *Ethos*, com sua ênfase na Vida Interior, e na unidade transcendental do Cosmos; sua flexibilidade em acomodar visões distintas graças à ausência de dogmas; sua religiosidade invisível; seu caráter transcultural e transnacional, pode ser uma grande oportunidade de se conseguir um diálogo

entre cosmovisões diferentes em torno de valores básicos, de políticas ambientais e internacionais em defesa dos direitos humanos e da liberdade religiosa.

Referências

AMARAL, L. **Carnaval da alma**. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

CAMPBELL, Colin. The Cult, the cultic milieu, and secularization, in HILL M. Ed., **A Sociological yearbook of Religion in Britain**, Vol. V, p. 119 a 136. Londres: I972.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O Self perfeito e a Nova Era**, individualismo e reflexividade nas espiritualidades pós tradicionais. Rio de Janeiro: Loyola, 2000.

FAIVRE, Antoine. **Access to Western Esotericism**. New York: State University of New York Press, 1994.

FRIGERIO, Alejandro. Logicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. In: TORRE, Renee de la, ZUNIGA, Cristina Gutierrez, HUET, Nahayeilli Juarez (Coord.). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**, pp.47-70. Mexico: Ciesas, 2013.

GUERRIERO, Silas. El proceso de resignificación de las religiones tradicionales y las nuevas corrientes espirituales en la sociedad brasileña. In: TORRE, Renee de la, ZUNIGA, Cristina Gutierrez, HUET, Nahayeilli Juarez (Coord.). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**, pp.263-284. Mexico: Ciesas, 2013.

GUERRIERO, Silas; MENDIA, Fabio; COSTA, Matheus Oliva da; BEIN, Carlos; PROSPERI, Ana Luisa. Os Componentes constitutivos da Nova Era, a formação de um novo ethos, in **Rever**, V. 16, n.2, pp. 9-30. São Paulo: PUC SP, 2016.

HANEGRAAFF, Wouter. **Esotericism and the Academy, rejected knowledge in western culture**. London: Cambridge University Press, 2012.

HANEGRAAFF, Wouter. **New Age religion and western culture, esotericism in the mirror of secular thought**. Leiden: Brill Academic Publishers. 1996.

HANEGRAAFF, Wouter. Open access to the Absolute, some remarks on the concept of religion, in **Religion, perspective from the Engelsberg Seminar**, pp 89-102. Kurt Almqvist & Alexander Linklater (ed). Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2014.

HEELAS, Paul. **Spiritualities of Life, Romantic Themes and Consumptive Capitalism**. Oxford UK, Camden USA: Blackwell Publishing, 2008.

KNOBLAUCH, Hubert. “A dissolução da Religião no religioso”, in LUCKMANN Thomas, **A Religião invisível**, apresentação. São Paulo: Editora Olho d’Água e Edições Loyola, 2014.

OLIVEIRA, Amurabi. A nova era com um jeitinho brasileiro: o caso do vale do Amanhecer. **Debates do NER**, v. 2, n. 20, p. 67-96, 2011.

TORRE, Renée. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidade new age, in: TORRE, R., ZUNIGA, C. G., HUET, N. J. (Coord.), **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**. Mexico: Ciesas, 2013, pp.27-46.

III - When religious prejudice makes inter-religious dialogue difficult

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti²³

Text that based the oral communication presented in the V SYMPOSIUM UNIRIO / INCA / INTO ON HEALTH AND SPIRITUALITY held on October 3, 2017.

In providing spiritual care in hospitals, episodes of religious prejudice are more frequent than one might wish to admit. Although more than 40 religions coexist in Brazil, according to IBGE (2012), this sharing of life in society does not happen in a harmonious way.

The big problem lies in the quality and ethics of the care service offered since patients can belong to any of these many religions. Proselytism and prejudice are the two main risks. Specifically, as it we try to demonstrate, against the religions of African matrix.

In Brazil, the struggle for human rights has highlighted the situation of Afro-descendants, promoting forms of equity in conditions of access to social goods and services, putting in place a strategy of reparation for the historical social injustices to which they have been subjected.

Afro-Brazilian religions, by not being Christian and professing ideas contrary to the main tenets of Christianity (soul salvation, ethical bases, the concept of sin and hell among them), quickly earned the nickname “demonic”, “satanic” and congeners.

If the cultural identity of the individual is the representation that classifies him socially, it turns easy to figure out the harm caused so far to the devotees of this religious matrix (LIMA, 2008; MAGALHÃES, 2013; MAGGIE, 2012).

The “Dial 100” of the Secretariat of Human Rights of the Presidency of the Republic received an increase in the number of reports of religious intolerance

23 Cf. Lista de Colaboradores.

from 626% from 2011 to 2012: from 15 to 109 registered cases, with the possibility of underreporting - which is more severe (BRASIL, 2012). Currently, every 15 hours the service receives a complaint of the kind (BRASIL, 2018). There was also an increase in the number of reports involving racial crimes on the internet (BRASIL, 2012). This correlation, is argued here, is certainly not spurious. The Ombudsman of the Secretariat for Policies for the Promotion of Racial Equality (Seppir) declared “[...] has not received any denunciation that other religions, besides those of African matrix, are discriminated against” (BRASIL, 2012). Rocha and Puggian (2012) present an extensive report of religious intolerances that occurred between 2010 and 2011 in Rio de Janeiro, always against candomblé terreiros. Rio was the champion in denounces of religious intolerance in 2017. Pernambuco, in 2018, surpassed Rio de Janeiro...

Afro-Brazilian religions are predominantly urban and women-led; in the Northeast, is a religion of blacks. But most urban women are also Neo-Pentecostal, Catholics, renewed charismatic Catholics, besides the devotees of African-born religions!

Religious intolerance comes almost exclusively from fundamentalist Christians. And what is religious fundamentalism? It is not Protestant fundamentalism in its origins at the end of the nineteenth century: “What remains faithful to the immutable principles of the Christian faith” (BALEIRO, 2013), and which according to Pierucci (1992) is a term created in 1920 by Pastor Curtis Lee Laws, editor of the Watchman Examiner newspaper, meaning people or churches committed to the defense of the faith. Nowadays, the growth of Pentecostalism has changed the meaning of the word “fundamentalism”, and when the term is used it is referring to the relation of fundamentalist groups to modernity (BALEIRO, 2013). The “new” fundamentalism would be an escape from modernity by the recognition of its ills; not as a direct reaction to modernity, but to the crises that the modern world provokes in religious communities, especially thorny autonomy, democracy, secularization, human rights, technical and scientific development, historicity and the crisis of reason.

Modernity is seen by them as an institution of impiety, where creation usurps the centrality of the creator. Democracy is an openness to cultural

pluralism, which causes relativism of religious beliefs and loss of political power of religious institutions. Autonomy is viewed by fundamentalism as a rejection of God in the life of the individual.

Secularization, as the rejection of God in the life of the nation. Human rights have developed the notion of individual rights, which implies important conflicts between the possible various freedoms. Fundamentalism reacts to human rights by not recognizing them as valid and accusing them of not being subject to the law of God. Science can not be the only means of access to truth, and the feeling of historicity - a historically conditioned, partial truth - is also refuted by fundamentalists. It would be a sort of allergy to modernity in modern times.

Camurça (2009) admits that the new intolerant (and fundamentalist) forms of Christianity verified in Brazil are in contrast to the previous social custom,” [...] for defending an exclusive religious affiliation, rejecting any religious mixture and preaching a greater commitment of the individual with the institution” - that is, to reinforce the concept of identity of the individual - and “[...] introduce rationalizing principles in Brazilian religiosity: an ethic of salvation rather than the notion of protection of the average religiosity of Brazilians”.

But some scholars consider that instead of a “holy war” in the mold of the Middle East, we would have a new dispute in Brazil: Between the syncretic pattern of social behavior and the intolerant standard, leading to a neutralization, a competition balanced by the religious market - hence the contemporary religious effervescence, stimulating a circuit of mystical fairs, ecumenical celebrations, holistic centers and religious transit of individuals (CAMURÇA, 2009).

The religious matrix of Brazil

In Latin America as a whole, 12% of the population belong to evangelical churches, of which 70% are of the Pentecostal type. Argentina, Bolivia and Costa Rica have the Catholic Church as a state religion, and the region presents the religious face as extremely important for its recognition and social cohesion. In this part of the continent, religion possesses capacities not currently found in

European countries, of mobilization and social identification of individuals, as well as giving meaning to life (SORJ & MARTUCCELLI, 2008).

In 1872, in Brazil, Catholicism reached 99.72% of the free population. In 1980 it was 89%; in 1991 it was 83.3%; in 2000, 73.89% and in 2009 it was 68.43%. There was a decline in the proportion of Catholics in all age groups, especially in the younger age ones. One in five Brazilians is “ex-Catholic”! Evangelicals jumped from 15.4% in 2000 to 22.2% in 2010. Of these, 60% are of the Pentecostal type.

The supporters of umbanda and candomblé made up 0.3% of Brazilians. The faithful of the Pentecostal religions are mostly blacks and browns (61.2%); this average in the Brazilian population as a whole is 43.41%, showing how colored in tones of brown is the number of non-Catholic faithful (CAMPOS, 2013). In other words: The chances of a Negro being evangelical is three times greater than that of following African-based religions, comparing only these two types of religiosity.

What is the importance of religion to Brazilians? For 89%, religion is considered important. And to make the situation even more complex, according to the probabilistic sampling (n = 3,007) by Moreira-Almeida, Pinsky, Zaleski, and Laranjeira (2010), 10% of respondents reported practicing more than one religion. Plus: According to a CNT / Sensus poll for *Veja* magazine in 2007, blacks, women, and homosexuals would be less rejected than atheists if they applied for the presidency of the Republic (PETRY, 2007) It is worth remembering that the Brazilian type of Catholicism accepted (tolerated) living side by side with beliefs in forms of magic and witchcraft, practiced mainly by the slaves (Souza, 1986). Brazilian popular religiosity is specific and syncretic, and multiple religious belonging - or hybridism - is one of the tonalities of the Brazilian psycho-social picture. Such a tolerance covered by the mantle of Catholicism would be a positive value in national identity, forming a building myth of Brazilians' self-image as a peaceful and tolerant people - although in social practice it is not so well ... intolerance has always found discourse after all (BIRMAN & LEITE, 2000).

According to Silva (2009) evangelicals (a word that includes Protestants, Pentecostals, and Neo-Pentecostals) are racist because they demonize black history and culture. It would be a “cursed race” because of the inheritance of the

reproach. According to the evangelicals, blacks would be poor in Brazil, because they are sinners and come from an idolatrous and witchcraft continent. To get rid of such a plague, accepting Jesus would not suffice; it would take an inner healing, detaching himself from all his ancestors. Relations with the black identity can bring back the curses - that is, what they call a spiritual battle would become.

According to Souza (1986), Afro-Brazilian religiosity and the black or brown ethnicity itself are synonymous with evilness and magic since colonial times. In Europe, it was used, as early as the Middle Ages, to animalize the subaltern classes. This is why the “propensity to do evil” and the “fear of the spell” instigate the Brazilian minds against whoever represents the unknown, the New World or the Black Continent, fostered this attitude by the European culture, which admitted the existence of witches and magic. The visits of the Portuguese Inquisition in three levies of time to the lands of Brazil marked the culture with the fear and the rejection of the religious expression of African base. It is no wonder, therefore, that to this day these nicknames and sentiment endure.

Witchcraft was engrossed in the daily lives of the population, especially among the poor. That Neopentecostals (mostly classes C and D) feel threatened by the devil or spells among their own social classmates would not be, from Souza’s point of view (1986), nothing new. In fact, in the Brazilian cities where the traditional Catholic Church wanted to impose Vatican guidelines, followers of candomblé, umbanda and kardecism were demeaned and persecuted (FRANÇA, 2010).

But what, after all, is religious intolerance?

The International Forum on Intolerance held in Paris in 1997 affirms, among other topics, that intolerance is in every human being and in every society (Barret-Durocq, 2000), that man can learn to fight against intolerance, that the opposite of intolerance is respect for the other, that the passive acceptance of any difference leads to indifference and encourages intolerance and that the struggle against it requires a definition of tolerance. Umberto Eco goes so far as to say in his collection of works (p.17) that “[...] we do not like those who are different

from us, and intolerance of the different is natural in the child [...] tolerance is taught, as the child is taught to control his sphincter. “ It is based on the distinction between the specificities of the private man and the universality of the citizen (BARRET-DUROCQ, 2000). Goethe, in his time, warned: “Tolerance, in essence, should not be a transient attitude; it should lead to recognition. To tolerate is to insult”.

It is useful to note, in spite of that, that Allport and Ross (1967), found something a little different: Extrinsic religion would correlate with the expression of ethnic prejudices, and medium-religious individuals would be even more prejudiced (as Pettigrew would have pointed out in the late 1950s, because they presented a narrower cognitive style in categorizations, within what he conceptualized as “category width”). Allport, in his classic book of 1954, says that prejudice and intolerance are synonyms, that fundamentalism is more strongly related to prejudice than religion per se (although less than extrinsic religiosity), as well as low schooling - due to the lower cognitive discrimination - would also be a predictor of religious prejudice. And also that showing prejudice can provide security, comfort, status and social support in situations of “diffuse anxiety,” making religion, in turn, fraught with distrust of ethnic ex-groups.

Finally, another way of understanding the concept of intolerance would be by contrast with its antonym, tolerance. On November 25, 1981, the UN General Assembly presented the “Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief”, which states in the “Article 1 - Meaning of tolerance: Tolerance is respect, acceptance, and appreciation of the richness and diversity of cultures of our world ... Tolerance is harmony in difference [...] is not a concession, condescension, indulgence [...] is the mainstay of human rights.”

It is necessary to warn that the same intolerant attitude in the religious field can be seen as exercising freedom of expression (SANTOS, 2012), guaranteed by the same Brazilian Constitution: it would be simply personal or group opinions, lawfully defensible as an expression of ideas, of world conceptions. The label of prejudice or intolerance would be an alternative, later attitude, aimed at preventing, by negative connotation, the disclosure of the beliefs of these individuals.

The Brazilian religious litigation

The main litigator in Brazil, according to official government sources, is called neopentecostalism (MARIANO, 1996; SILVA, 2007), represented by the Universal Church of the Kingdom of God, followed by the International Church of the Grace of God (Rio de Janeiro, 1980), by the Evangelical Community Sara Nossa Terra (Goiás, 1977) and by Renascer em Cristo (São Paulo, 1986). All were founded by Brazilian preachers, borrowing various elements of popular culture (CAMPOS, 2011; SANTOS, 2012), and presenting its roots on the North-American Pentecostalism.

Neo-Pentecostalism rejects the values of cordiality and tolerance, considering them connivance with Evil (BIRMAN & LEITE, 2000). These authors also claim that the appeal to moralism and a magical view of the world - where Catholic saints and African deities are manifestations of the devil - have proven to be an effective tool to explain and deal with the woes of everyday life. However, Silva (2007b) warns of the fact that this religious modality prizes for being a type of “lived experience in the body”, using the same devices of the religions that they attack to attract faithful avid ecstasies, moments of magic, but, on this case, with the advantage of social legitimacy conquered by the Christian religious field.

How to form a prejudice

According to Lima and Vala (2004), referring to the Tajfel accentuation principle (1982), social groups are mentally organized by a process called the accentuation principle, where there is an overestimation of perceived differences in group comparisons and similarities between members of the same category - that is, a sort of in-group and out-group labeling, producing an interpretation of member behaviors in the form of stereotypes, or super-simplified images of social groups. Stereotypes are the cognitive basis of prejudice (LEPORE & BROWN, 1997), and individuals do not have consciousness or control over this whole process, being an inevitable and universal phenomenon of social relations.

They also report that there are many studies demonstrating that blacks, homosexuals, and women produce automatic activation of stereotypes. And that although activation is inevitable, the application is controllable by the degree of fit of the target to the stereotype one has. That is, to what extent that particular member is prototypical of the category stereotype. This stage is a conscious judgment and can, therefore, receive interventions from Social Psychology through training, creating contra-stereotypical and multicultural mental images, and there are scholars stating that they can even inhibit their own automatic activation by these methods as if it was a bad habit. Lima and Vala (2004) argue that social norms and ideologies are important variables in these social relearning, a position that was equally supported by Billig (1985).

Prejudice and stereotype are the psychosocial bases of discrimination, which in turn is a negative behavior or set of premeditated actions against a group, based on negative prior judgments (ALLPORT, 1954, BROWN, 1995). Religious prejudice and religious intolerance are synonyms for this field of study. Prejudice is a hasty and unfavorable judgment about someone because they belong to a negatively stereotyped group. But pre-judgment is part of the human mind. And the current political moment in the whole world is an increase in religious intolerance, conservatism and authoritarianism: Worse for Afro-Brazilian religions because they are a minority and socially disadvantaged positioned.

The prejudice against Afro-Brazilian religions, in our doctoral research, has been related to Right-Wing Authoritarianism and it could be verified that the type of religion (in this case, neopentecostalism and Pentecostalism), plus the degree of religiosity, predict, yes, discrimination against Afro-Brazilian religions. But the presence of right-wing authoritarianism (submission to established authorities, authoritarian aggression, and conventionalism) reinforces, increases this discrimination. Several studies have demonstrated the positive correlation between religiousness and right-wing authoritarianism, due to the inclusion of conformism and traditionalism in the religiosity experience, as well as the cognitive rigidity and dogmatism of certain types of religion (HALL ET AL., 2010).

Interfaith dialogue - a coping strategy, according to Allport (1954), can be achieved through media campaigns (including using popular figures)

+ Formal education (in schools) on religious differences existing in the world
 + Activities where everyone recognizes themselves as part of a group - large or small
 + Coexistence with those who are different, minority
 + Pro-tolerance legislation (which already exists in Brazil needs adjustments to adapt to the degree of religious intolerance in this new scenario of Christian composition in the country). This set of strategies has not yet been fully applied by these lands ... And it may prove to be useful for environments that provide spiritual assistance.

References

- ABU-RAYYA, H. M., & WHITE, F. A. (2010). Acculturation orientations and religious identity as predictors of Anglo-Australians' attitudes towards Australian Muslims. **International Journal of Intercultural Relations**, 34, 592-599.
- ALLPORT, G. W. (1954). **The nature of prejudice**. Reading: Addison-Wesley.
- ALLPORT, G. W., & ROSS, M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. **Journal of Personality and Social Psychology**, 5(4), 432-443.
- BARRET-DUCROCQ, F. (2000). Conclusão. In **A Intolerância – academia universal das culturas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BIRMAN, P., & LEITE, M. P. (2000). Whatever happened to what used to be the largest Catholic country in the world? **Daedalus**, 129(2), 271-290.
- BRANDT, M. J., & REYNA, C. (2010). The role of prejudice and the need for closure in religious fundamentalism. **Personality and Social Psychology Bulletin**, 36(5), 715-725.
- BRASIL (2012). Denúncia de intolerância religiosa cresce mais de 600% em 2012. **Agência Brasil**. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/01/denuncia-de-intolerancia-religiosa-cresce-mais-de-600-em-2012>>.

BRASIL (2018). Intolerância religiosa ainda é realidade no Brasil. **Agência Brasil**. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/botofe/textos/intolerancia-religiosa-ainda-e-realidade-no-brasil>>.

CAMINO, L., SILVA, P., MACHADO, A., & PEREIRA, R. C. (2001). A face oculta do racismo no Brasil: Uma análise psicossociológica. **Revista de Psicologia Política**, 1(1), 13-36.

CAMPOS, L. S. (2011). Pentecostalismo e protestantismo “histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, 9(22), 504-533.

CAMPOS, L. S. (2013). **Protestantismo, escravidão e os negros no Brasil. metodismo de imigração e afro-brasileiros**. São Paulo: Fonte Editorial. Prefácio.

CAMURÇA, M. A. (2009). Entre sincretismos e guerras santas. Dinâmicas e linhas de força do campo religioso. **Revista USP**, 81, 173-185.

COSTA-LOPES, R., DOVIDIO, J. F., PEREIRA, C. R., & JOST, J. T. (2013). Social psychological perspectives on the legitimation of social inequality: past, present and future. **European Journal of Social Psychology**, 43, 229-237.

FRANÇA, D. S. S. de. (2010). **De fora do terreiro**: O discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB.

HALL, D. L., MATZ, D. C., & WOOD, W. (2010). Why don't we practice what we preach? A meta-analytic review of religious racism. **Personality and Social Psychology Review**, 14(1):126-139.

IBGE Comunicação Social. (2012) – **Censo 2010**: Número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010>>.

LEPORE, L., & BROWN, R. (1997). Category and stereotype activation: Is prejudice inevitable? **Journal of Personality and Social Psychology**, 72(2), 275-287.

LIMA, M.B. (2008). Identidade étnico/racial no Brasil: uma reflexão teórico-metodológica. **Revista Fórum Identidades**. 2 (3), 33-46.

LIMA, M.E.O., & VALA, J. (2004). Sucesso social, branqueamento e racismo. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, 20(1), 11-19.

MAGALHÃES, M. (2013). **Lei do tráfico proíbe candomblé em favelas e expulsa pais e filhos de santo**. Disponível em: <<http://blogdomariomagalhaes.blogosfera.uol.com.br/2013/09/10/lei-do-traffic-proibe->>.

MAGGIE, Y. (2012). Pesquisadora da Globo afirma que “crescimento dos evangélicos no Brasil representa mudança de visão da sociedade”. **Coluna G1**. Disponível em: <<http://www.g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2012>>.

MARIANO, R. (1996). Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos**, 44.

MOREIRA-ALMEIDA, A., PINSKY, I., ZALESKI, M., & LARANJEIRA, R. (2010). Envolvimento religioso e fatores sociodemográficos: resultados de um levantamento nacional no Brasil. **Revista de Psiquiatria Clínica**, 37, 12-15.

PETRY, A. (2007). Como a fé resiste à descrença. **Veja**. <http://www.veja.abril.com.br/261207/p_070.shtml#quadro1>

PIERUCCI, A. F. (1992). Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**, 13.

PIERUCCI, A. F. (2006). Religião como solvente. Uma aula. **Novos Estudos**, 75, 111-127.

ROCHA, J. & PUGGIAN, C. (2012). Legitimação da violência e fundamentação da exclusão através do discurso religioso. **Revista da ABPN**, 3(7), 191-201.

SANTOS, M. C. (2012). **O proselitismo religioso entre a liberdade de expressão e o discurso de ódio: A “guerra santa” do neopentecostalismo contra as religiões afro-brasileiras.** Dissertação de mestrado. Brasília: Programa de pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília.

SILVA, V.G. da (Org). (2009). Intolerância religiosa no campo religioso afro-brasileiro. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, 1. Disponível em: <<http://www.rbhcs.com>>.

SILVA, V.G. DA. (2007a). **Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SILVA, V. G. da (2007b). Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, 13(1), 207-236.

SORJ, B., & MARTUCCELLI, D. (2008). **O Desafio latino-americano: Coesão social e democracia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SOUZA, L. de M. e (1986). **O Diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras.

IV - Relação entre Espiritualidade e o trabalho em Saúde Palestra proferida em 3 de outubro de 2017 no Simpósio UNIRIO/INCA/INTO – Rio de Janeiro

Tânia Cristina de Oliveira Valente²⁴

Fico muito feliz que estejamos na 4ª edição do simpósio sobre saúde e espiritualidade UNIRIO/INCA/INTO. Ao longo destes quatro anos pudemos ampliar nossas parcerias, nos aproximando de serviços de referência no Rio de Janeiro no que diz respeito à espiritualidade em saúde na prática do dia a dia.

Nosso primeiro encontro foi mais amplo e abrangia temas como tanatologia, espiritualidade e cuidados paliativos – coisa de iniciante, como se fosse possível tratar de todos estes assuntos em um só encontro.

Nosso segundo encontro, já em parceria com o INTO, abordou a formação do profissional de saúde na área, incluindo o encontro das Ligas Acadêmicas do Rio de Janeiro sobre saúde e espiritualidade.

Nosso terceiro encontro, em parceria com o INCA, abordou os dilemas da prática relacionados ao tema e ficamos mais ousados, propondo a 1ª mostra de trabalhos científicos sobre saúde e espiritualidade, com 7 trabalhos sobre a prática.

Nossa ousadia permanece. Vamos para a 2ª mostra este ano, com mais 7 trabalhos. Sinceramente quando propus o tema para este ano, imaginei que haveria apenas eu e meia dúzia de pessoas interessadas, incluindo aqui os alunos do grupo de pesquisa. As inscrições se esgotaram em 40 dias! Temos 150 pessoas na lista de espera e houve até mesmo um “tráfico de influência” para vagas.

Este é um fenômeno interessante, uma vez que está claramente disposto no título deste evento que provavelmente iremos sair daqui com mais dúvidas

24 Cf. Lista de Colaboradores.

do que certezas. O que vamos debater são coisas para as quais o que chamamos de “ciência” não dá explicação. E sem explicação, mais do que pela ciência, estas coisas não são abordadas pela medicina, em especial.

Uma revisão que estamos enviando para publicação mostrou que, nas bases procuradas, de 10.000 artigos publicados nos últimos 10 anos em português inglês ou espanhol, apenas 13 pesquisas no Brasil abordaram curas espirituais do ponto de vista da saúde.

Uma prévia de pesquisa sobre ideias de 25 professores universitários da área da saúde sobre o assunto mostrou que os mesmos acreditam em cirurgias espirituais ou em curas com água benta e preces e que acreditariam se um paciente relatasse cura espiritual. Entretanto quando perguntados sobre *“Se o assunto “curas espirituais” fosse discutido num curso de graduação na área da saúde, eu imagino que...”* a maioria se posicionou contra.

O que isso significa? Há um grande interesse da sociedade neste debate e a ciência diz não se interessar. Os cientistas no papel de pessoas acreditam, mas do papel de professores se posicionam contra o debate sobre o assunto na formação de profissionais de saúde.

Isso me faz pensar particularmente na articulação entre ciência e sociedade. Não há articulação. A modernidade (o trio Descartes/Newton/Kant, mais uma vez!) destruiu esta articulação. Será? Por que isso aconteceu? A quem interessa isso? O que se pode fazer em relação a isso?

Em relação à ciência, penso ser interessante citar a visão da Profa. Isabelle Stengers, professora em Filosofia da Ciência na Universidade Livre de Bruxelas, cujos interesses de pesquisa incluem a filosofia da ciência e a história da ciência.

Pelo que já pude indicar, fica claro que pudemos, até aqui, avançar bastante na mobilização de interessados no assunto. Isso já não é nada pouco. Mas desde então nossos desafios, também eles, se tornam crescentes, senão urgentes. Dentre esses desafios, será preciso que consigamos melhor nos acercarmos com rigor das várias acepções que o termo “espiritualidade” assume em cada contexto investigado, em cada pesquisa, e sempre junto das pessoas que acionam, das mais diversas maneiras, esse termo em suas experiências. É daí minha aproximação recente à antropologia e ao método etnográfico. E aproximação, em particular, à

antropologia da ciência e da tecnologia, uma antropologia que, no caso, simetrize saúde e espiritualidade, de modo a que os profissionais da saúde possam descobrir e inventar alternativas que não mais oponham esses dois termos como se fossem irreconciliáveis, incomparáveis, incomensuráveis, descontínuos, incomunicáveis, inimigos. Uma tal tarefa implicará, no mesmo movimento, ou simultaneamente, pôr em causa a própria noção de saúde, que parece tão estabilizada no discurso médico-científico, mas bem pouco estável na prática desses mesmos médicos. Implicará ainda o enorme esforço de se abrir a medicina científica a outras composições possíveis de realidade. Seremos capazes de assumirmos os riscos disso e nos dispormos a uma tal abertura? Ou de produzirmos um recuo em relação a nossos próprios hábitos tão arraigados de pensamento e prática?

Em seu livro *A Invenção das Ciências Modernas* esta pesquisadora inicia sua análise discutindo a noção de paradigma, criada por Thomas Kuhn, que define os conceitos fundamentais que num dado momento determinam o caráter da descoberta científica e os critérios para inclusão de outros fenômenos nestes critérios. Cientistas adoram paradigmas, mas os filósofos da ciência contestam de certa forma algo que separa a ciência de sua dimensão social.

Stengers ressalta que a objetividade atribuída ao cientista nada explica sem que interesses qualifiquem alguns elementos em detrimento de outros, que possam se apresentar como obstáculos para o que se deseja demonstrar, ou seja, não há prática científica isenta de objetivos – sejam eles explicitados ou não.

Utilizando o conflito entre médicos e charlatões como exemplo, modificado pela referência à validade científica, reservada aos médicos a autora enfatiza que:

*“não é tal ou qual inovação médica que conferiu à medicina os meios de reivindicar o título de ciência, mas a maneira pela qual diagnosticou o poder do charlatão e explicitou as razões para desqualificar este poder. A medicina científica começaria, segundo essa hipótese, no momento em que os médicos descobrem que nem todas as curas são equivalentes. O restabelecimento como tal nada prova; um simples pó de pirlimpimpim ou uns tantos fluidos magnéticos podem ter um **efeito**, embora não possam ser considerados causa. O charlatão é definido desde então como aquele que considera esse efeito como prova. Essa definição da diferença entre a medicina racional e charlatanismo é importante, pois deu origem ao conjunto das práticas de teste de medicamentos baseadas em uma*

comparação com os “efeitos placebo”...O que implica que a prática médica científica, longe de apresentar para tentar entende-la a singularidade daquilo que a medicina tem de cuidar, procura inventar como um corpo doente poderia apesar de tudo diferenciar o “verdadeiro remédio” do “remédio falso”. “Em nome da ciência” identificada com o modelo experimental, as “estruturas cognitivas” privilegiadas pela conduta médica, quer se trate de pesquisa ou de formação de terapeutas, são portanto determinadas pela “experiência social” de uma prática que se define contra os charlatães, isto é, também contra o poder que os charlatães atestam, que a ficção parece ter sobre os corpos.

*Quando a medicina científica solicita ao público que compartilhe de seus valores, pede que resista à tentação de curar pelas más razões, e em especial que saiba fazer a diferença entre restabelecimentos não reproduzíveis, que dependem das pessoas e das circunstâncias e restabelecimentos produzidos pelos meios já comprovados que pelo menos estatisticamente são ativos e eficazes **para qualquer um**. Mas por que um doente, a quem só interessa sua própria cura, aceitaria esta distinção? Ele não é qualquer um, membro anônimo de uma amostragem estatística. Que lhe importa se o restabelecimento ou a melhora de que irá se beneficiar eventualmente não se constituir nem numa prova nem numa ilustração da eficácia do tratamento a que se submeteu?...*

...O funcionamento efetivo da medicina, definido por uma rede de restrições administrativas, gestonárias, industriais, profissionais, privilegia sistematicamente o investimento pesado, técnico e farmacêutico, pretendo vetor do futuro quando o obstáculo estará dominado...O paciente, acusado de irracionalidade, intimado a se curar pelas “boas” razões hesita. Onde neste emaranhado de problemas, de interesses, de constrangimentos, de temores, de imagens, estará a “objetividade”? O argumento em nome das ciências se encontra por toda parte, mas não para de mudar de sentido...”

Que não se pense que a ideia aqui seja a de abandonarmos a ciência. Ou melhor, abandonarmos sim a Ciência, com C maiúsculo e no singular, mas isso como condição para nos lançarmos sem medo às ciências, isto é, às suas multiplicidades, às suas ricas incertezas e controvérsias. Será assim, pode-se prever, que teremos então alguma chance de simetrizar o científico e o não-científico – e isso em favor das próprias ciências e de seus mais caros valores voltados a incrementar e expandir o conhecimento. Mas se é assim, o tempo agora exige a expansão das próprias ciências, e para terrenos (senão para terreiros...)

que tradicionalmente foram e são tomados como contrários às ciências, inimigos das ciências. Terrenos ou terreiros entregues às ciências sociais, que puderam, é verdade, diminuir ali a exotização, mas que, no mais das vezes, acabam por repor o exótico quando reduzem essas realidades a, digamos, realidades de segunda ordem, como se tudo o que ali acontece não passasse de crenças e representações culturais. Nesse sentido, as ciências sociais e as ciências naturais deram-se as mãos nesse acordo que divide tarefas ali onde o real, tal como vivido por seus praticantes, se recusa a se dividir entre o que seja cultura, natureza e sobrenatureza.

Tudo isso foi e é suficiente para seguirmos exotizando esses outros da medicina, essas outras possibilidades, inclusive as terapêuticas mais insuspeitadas. Entre os terríveis resultados dessa divisão moderna destaca-se logo o quanto deixamos de aprender e praticar trocas, isto é, a co-aprendizagem que pode espalhar virtudes para todos os lados. Mas esse trabalho de fugir simetricamente tanto das purificações das ciências do espírito quanto das purificações das ciências da matéria, esse trabalho mal começou. Ele será de difícil execução, realinhará aliados e inimigos, trará muitas angústias, multiplicará incertezas. Mas, no mesmo passo, prevê-se aí mesmo uma quantidade de ganhos que nem sequer podemos hoje imaginar. A boa notícia é que já temos, no pensamento contemporâneo, um conjunto de autores acadêmicos os mais respeitados que trilham esse árduo caminho radicalmente interdisciplinar. Menciono, por exemplo, os trabalhos de Bruno Latour, Isabelle Stengers, Phillippe Pignarre, Annemarie Mol. Eu mesma apenas começo a mergulhar em profundidade nesses estudos. E é com a indicação desses começos que termino aqui minha intervenção.

Obrigada!

V - Ressignificando a finitude do homem na identidade devocional de São José da Boa Morte

Raquel Miranda Carmona²⁵

A vós, São José, recorremos

Não se apresenta como o santo das causas impossíveis como é o conhecido Santo Expedito, nem casa as moças e os moços como Santo Antonio, mas certamente é o enigmático silêncio de São José, sua constante presença, quase obrigatória, nas igrejas, capelas e casas particulares chama a atenção, ainda que como personagem, muitas vezes secundário. O imaginário devocional de São José é vastíssimo, o que nos obriga a seccioná-lo.

Aqui, voltamos a nossa atenção para o São José da Boa Morte e o seu uso enquanto como modelo masculino católico no complexo processo de “materialização” do sagrado e o enfrentamento do rito funerário, naquele que será considerado por Eliade (1997) como dos mais complexos, pois não se trata apenas do abandono do corpo pela alma, mas uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social, quando ritualmente a alma é conduzida para a sua nova morada e aceita pelos na comunidade dos mortos, ou ainda, como diz Vilhena (2005), que os mitos mortuários envolvem muitos momentos que antecedem a morte: a preparação do cadáver, o sepultamento e o período de luto.

No caso, a devoção a São José como figura polissêmica, aquele que é detentor dentre outras atribuições do título de patrono da “Boa Morte” e para o qual devemos dirigir as nossas orações, pois ele, que segundo o catolicismo no momento de sua morte esteve na companhia de Jesus e Maria, e assim dará aqueles que a si recorrerem uma tranquila passagem e o sono dos justos. Será na Ladainha do santo, no Pequeno Ofício e sobretudo, na Unção dos enfermos, que o católico vai encontrar amparo no ocaso da sua vida.

25 Cf. Lista de Colaboradores.

Muito há para se avaliar acerca do crescimento da devoção josefina e a crescente ascensão do culto ao santo, principalmente nos tempos atuais quando o Papa Francisco tem declarado a sua dedicação àquele que é um modelo de “educador” e de “papá”²⁶.

Dia 19 de março, precisamente no dia dedicado a São José, no ano de 2013, tem início o seu pontificado. No ano seguinte, reafirma o santo como “aquele que sabe ouvir a Deus, foi guiado pela vontade divina, e se apresenta de maneira sensível para com as pessoas que lhe são confiadas.

Mas a morte com patrono ou sem, é inevitável. É no mistério da morte que tomamos consciência da nossa condição de criatura. No seu Curso de Josefologia, o Pe. Bertolin (2003), assinala acerca de José como patrono da Boa Morte, a quem devemos recorrer para que a alcancemos de modo plácido:

Em vista disso, São Bernardino de Sena afirma: “Deve-se crer piamente que durante a sua morte (de José) estiveram presentes Jesus Cristo e a Sacratíssima Virgem, sua Esposa” (Sermo de S. Joseph Sponso B.M. Virginis, art. 2, nº 52). Afirma ainda que a sensibilidade religiosa levou a piedade cristã a considerar desde os tempos mais antigos a morte de São José como “Um plácido sono entre os braços da Virgem e da casta prole” paciência e com alegria...”. (BERTOLIN, 2003, p.134).

E tão importante é a invocação do santo quanto a sua devoção, e mais ainda, nas horas difíceis. Portanto, no início do século XX, o Papa Pio XI (1922) vai acrescentar ao rito do sacramento da Unção dos enfermos, o nome do pai adotivo de Jesus, acompanhado de palavras como “dulcíssimo protetor dos moribundos”, e também a oração com a qual o fiel recorre aos seus préstimos para alcançar “as alegrias eternas”.

26 Cf. <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/internacional/dia-do-pai-celebracao-inspirase-na-figura-de-sao-jose/>

E agora José?

Muitas são as razões para que José seja mais conhecido pelo seu silêncio do que pelo importante papel desempenhado na formação do Filho de Deus, e uma delas está nos escassos registros do seu nome na bíblia. No século XIII, o arcebispo de Gênova, Jacopo de Varazze, publica uma compilação hagiográfica, *Legenda Áurea – Vida de Santos*, e no capítulo 6, sobre a *Natividade de Nosso Senhor Jesus Cristo Segundo a Carne*, assinala:

José vivia em Nazaré, mas como era descendente de Davi foi se registrar em Belém. Como estava próximo o momento do parto de Maria e ele ignorava quando poderia voltar, levou-a consigo, não querendo deixar em mãos estranhas o tesouro que Deus lhe confiara, cioso que estava de se encarregar pessoalmente dessa tarefa (VARAZZE, 2003, p.95).

Do mítico ao místico, vejamos, portanto, a questão iconográfica, que traz em si, os símbolos e arquétipos que permitirão a melhor análise acerca da função da imagem devocional josefina.

Em seu livro *Devoção e Arte*, a professora Beatriz Coelho (2010, p.11) se refere aos “santos cujo culto se insere num modelo iconográfico em que a separação entre o canônico e o lendário é bastante tênue”, assim, ao estudar a dinâmica das relações entre a devoção e arte, nos remeteremos à questão como resultado de mudanças de ordem. Busquemos Argan, (2004, p. 51), quando este afirma que “a sua função (da imagem) é clara: exortar a uma prática devota, ou seja, convencer o fiel a adotar um tipo de comportamento”.

No caso, sobre a devoção masculina à imagem de São José temos enfoque inspirado em Mauss citado por Merleau-Ponty, quando faz referência ao misticismo, ou seja:

No estudo da magia, dizia ele [Mauss], as variações concomitantes e as correlações deixam um resíduo que é

preciso descrever, pois nele se encontram as razões profundas da crença (MAUSS Apud OLIVEIRA, 1979, p. 46).

Nesse contexto, para compreender a figura de São José da Boa Morte, vamos em busca do rito funerário nas obras *O Sagrado e o profano*, de Mircea Eliade (1993), e *Ritos – Expressões e propriedades*, de Maria Ângela Vilhena (2005), estabelecendo um contraponto com a ascensão josefina na liturgia da Igreja Romana enquanto Patrono da finitude do homem, analisando os Documentos Pontifícios sobre São José²⁷, norteando o conceito de “boa morte” para o catolicismo, bem como a importância do ritual da unção dos enfermos, ou seja um rito dentro de outro rito. Associando o imaginário da morte nos autores citados, e a compreensão do ritual funerário como a assistência religiosa através das orações de cura e encomenda do corpo, e também da alma, e a concessão do sacramento da unção dos enfermos, que enquanto expressão veio substituir o termo extrema unção, por decreto do papa Paulo VI (1972). É buscando o modelo correto e silencioso de José, rogando por ele como instituiu o papa Pio X (1913) e mais tarde o papa Bento XV (1920) com o motu próprio *Bonum Sane*, que promove a mesma devoção para os moribundos, e dentro desse contexto, incluídas estão as ladainhas e orações devocionais.

A “boa morte”

E será na análise histórico-antropológica à luz da Teoria do Imaginário de Gilbert Durand (2002), que dentre outras coisas, vai identificar esse significado arquetípico da imagem sacra, os regimes, estruturas e esquemas que se relacionam com a mitocrítica no sentido de captarmos as narrativas derivadas da construção imagética, que são essenciais para o cristianismo no contexto das imagens de São José estudadas, nesse caso a “boa morte”.

27 *Quemadmodun Deus* (1870); Carta apostólica *Inclytum Patriarcham* (1871), de Pio IX que proclamam São José Padroeiro da Igreja e as prerrogativas litúrgicas dos patriarcas às festa do santo concede; *Quamquam Pluries*, de Leão XIII (1889); *Redemptoris Custos* (1972), de João Paulo II na qual exorta sobre a figura de São José na vida de Cristo e da Igreja e o *Ritual da Unção dos Enfermos e a sua assistência pastoral*. CNBB, São Paulo: Edições Loyola, 1999. Versão brasileira; e *Bonum Sane*, de Bento XV (1920).

É um constante debruçar nos documentos pontifícios sobre São José, estabelecendo uma revisão bibliográfica acerca do papel de São José e sua trajetória ascendente, do século XX em diante, quando os papas passam a exaltar as suas virtudes como homem humilde, puro, casto e obediente. Isto posto, com o objetivo de ‘dar lastro’ para a fundamentação da leitura da imagem que é a proposta da mitocrítica.

Assim, é possível compreender o mundo simbólico da imagem, para Durand (2002), que por sua vez, é composto por uma dualidade, explicada nos regimes diurno e noturno, que sem se anular, coexistem e são condições pertinentes da existência como vida e morte, contrariedade e questionamentos. Nesse contexto nasce a arte, que segundo o estudioso francês “é uma fonte primordial tão importante quantos as tecnologias e as relações sociais” (CAVALCANTI; CAVALCANTI, 2015, P. 64).

Sabendo que, a ‘mitocrítica’ é um dos métodos base de análise do Imaginário, que se traduz em um tipo de crítica literária, que busca uma narrativa fundamentadora, ou seja, identificar o mito por trás da narrativa, entendendo que mito significa um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e schèmes narrativas pedagógicas fundantes, ricas de instruções, ensinando através da repetição de uma proposta de organização do mundo (CAVALCANTI; CAVALCANTI, 2015).

Assim, para alcançar respostas contundentes, faz-se necessário recorrer à *Teoria do Imaginário* de Gilbert Durand e da leitura de alguns autores conceituados, dentre eles Eliade (1993) com a sua conceituação de sagrado; Vilhena (2005) explicando o ritual funerário e o seu envolvimento; Gasques (2015) e Bertolin (2013) dando suporte hagiográfico e teológico. Neste contexto, compreende-se a entronização do pai adotivo do filho de Deus como patrono de tantas responsabilidades.

E se a iconografia josefina não se apresentasse como uma edificação ascensional ou heroica, aqui o caminho a seguir seria então um modelo AT-9²⁸, que embora elaborado para indivíduos, é utilizado para obras de arte por

28 É um teste criado por Yves Durand sobre a *Teoria do Imaginário* de Gilbert Durand. Com ele, Y. Durand vai validar, o que se referiu como “modelo experimental” de pesquisa, a teoria referida; constrói um instrumento capaz de levantar/conhecer imagens individuais ou grupais; um

permitir o afloramento das redundâncias do tema, observando as correlações entre os mitos e os seus aspectos aproximados presentes na obra, no caso temos a narrativa mítica evangelhos apócrifos, que determinam um homem silencioso e obediente cuja revelação da vontade divina se manifesta nos sonhos – José possui reflexo postural ascendente, sobretudo pela organização simbólica do seu mundo espiritual no qual é elevado à categoria de pai do Salvador. Carlos André Cavalcanti e Ana Paula Cavalcanti, na obra intitulada *O que é imaginário? Olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand* (2015) assinalam que:

A mitocrítica evidencia também as transformações dos mitos diretores. Mostra como traços de caráter pessoal do autor contribuem para a transformação da mitologia dominante da época ou, ao contrário, para acentuar um dos mitos instituídos na influência sobre o autor (CAVALCANTI; CAVALCANTI, 2015, p.64).

Ou seja, o real e o imaginário são pertinentes atividades da natureza humana e correspondentes entre si, ainda que implicitamente. Portanto, Durand (1988) destaca que o indivíduo, pela sua condição de ser pensante, pode e precisa estabelecer uma combinação de imagens, atribuindo sentido às coisas, ao mundo e a si mesmo que lhe trarão equilíbrio no caos.

Partindo da leitura durandiana, é necessário mostrar as duas figuras de São José da Boa Morte: a imaginária, que é o estudo da iconografia em si, considerando os seus atributos e adereços e o imaginário a partir do iconográfico, que corresponde a leitura interpretativa da simbologia que caracteriza a imagem, a escultura, o “santo”. Na iconografia católica, São José da Boa Morte jaz entre Jesus e Maria e “adormece placidamente”. E quem não quer, diante do fim que

instrumento que permite aflorar dados profundos relacionados com a interferência externa. O teste AT-9 é composto de partes: desenho, o discurso, de um quadro síntese e de um pequeno questionário. Cf. LOUREIRO, Altair Macedo Lahud (Org.). *O velho e o aprendiz: O imaginário em experiências com o AT-9*. São Paulo: Z ou K, 2004.

se anuncia desde o nascimento, um “adormecer”, que seja na velhice, suave, amparado, entre os seus familiares?

De santo custódio a patrono do fundamento humano

Com uma só imagem, carregada de simbolismo, concebidos pelo imaginário católico, a figura de São José da Boa Morte traz o eufemismo para o fundamento humano na estrutura mística do imaginário, através da simbologia do regime noturno, constructo da harmonia e das inversões simbólicas. Notemos que foi preciso, no século XX, que a Igreja Romana buscasse o valor mais humano do pai terreno de Jesus e, tal construção, como vimos no início, se deu em um século de guerras que assolaram o mundo. Portanto, se fez necessário construir uma figura que “morresse placidamente”, aqui a leitura dos evangelhos apócrifos e escritos da Idade Moderna, é fundamental, uma vez que antes disso, muito pouco se encontra sobre a figura de São José. Numa narrativa do século XVI, acerca da morte de José, o dominicano Isidoro Isolani tornou-a conhecida através de sua obra *Summa De Donis S. Joseph*, publicada em 1522.

A narrativa assim exprime: “Sentei-me na cabeceira de José e minha mãe sentou-se aos seus pés... Vieram Miguel e Gabriel ao meu pai José. Assim expirou com paciência e com alegria...” (BERTOLIN, 2009, p.135).

Tal cena, conhecida como o Trânsito de São José, vem enriquecer o ideário josefino, que culmina com a sua nomeação e inclusão no serviço da *Unção dos enfermos*²⁹. Para que sirva de exemplo, que espere e aceite pacientemente o seu fim.

29 Também o papa Bento XV com o motu próprio “Bonum Sane” (25/7/1920), promoveu esta mesma devoção: “sendo que ele é tido merecidamente como o mais eficaz protetor dos moribundos, tendo expirado com a assistência de Jesus e de Maria”. O mesmo papa aprovou em 1920, das missas votivas de São José, uma para os moribundos e outra para a boa morte. Vale lembrar que é de grande valia a presença dos documentos pontificiais disponíveis no sítio eletrônico do Vaticano. http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/motu_proprio/documents/hf_ben-xv_motu_proprio_19200725_bonum-sane.html

Não é um estudo sobre a morte, mas a importância do ritual funerário enquanto rito de passagem do processo que finda a existência do homem, portanto não se trata de estudar a morte em si, mas o entorno desta e o aspecto devocional que abrange o espelhamento do devoto no modelo de São José, para enfim expirar no contexto daquilo que no catolicismo entende e exorta como uma boa morte.

Tal contexto, significou também a instituição de um modelo mais aproximado de humanização do fundamento numa existência carnal, como bem explica o conceito de arquétipo para Gilbert Durand (1988), e um renascimento na comunhão dos santos, mostrando o imaginário, no qual estão incluídos ladainhas, orações, hinos e rogativas presentes no ritual de unção dos enfermos, contribuirá para amenizar as dores dos moribundos, dos agonizantes, além de officiar a recomendação da alma, uma vez que sendo a morte inevitável e irrevogável, então ao menos que sejam criados mecanismos que suavizem esse processo.

Referências

ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e persuasão**: ensaios sobre o barroco. São Paulo: Editora Schwarcz, 2004, p.51.

BERTOLIN, José Antonio. **Curso de Josefologia**. Disponível em: <<http://www.osj.org.br/wp-content/uploads/2016/01/CURSO-DE-JOSEFOLOGIA-VIA-INTERNET.pdf>>, 2013, p.134-135. Acesso em: 10/09/2017>.

CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula. **O que é imaginário?** Olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

COELHO, Beatriz. (Org). **Devoção e Arte** – Imaginária religiosa em Minas Gerais. São Paulo: EDUSP, 2006.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Trad.: Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo – USP, 1988.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p.89.

GASQUES, Jerônimo. **São José: o lírio de Deus – Resgatando a devoção na piedade popular**. São Paulo: Paulus, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “Introdução a uma leitura de Mauss”. In, OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (org.) **Mauss – Antropologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais**, São Paulo: Ática, 1979, p.46.

LOUREIRO, Altair Macedo Lahud (Org.). **O velho e o aprendiz: O imaginário em experiências com o AT-9**. São Paulo: Z ou K, 2004.

VATICANO. **Bonum Sane**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/motu_proprio/documents/hf_ben-xv_motu-proprio_19200725_bonum-sane.html>.

VARAZZE. Jacopo. **Legenda Áurea. Vidas de Santos**. Tradução do latim. Apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco Júnior, São Paulo: Companhia das Letras, 2003

VILHENA, Maria Angela. **Ritos expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VI - Um olhar sobre o sagrado: o mito e o rito nos povos indígenas da Paraíba

Eliane Farias
Lusival Barcellos

1 Introdução

Nos últimos tempos o sagrado, o mito e o rito são temas debatidos no âmbito das Ciências Humanas, mais precisamente nas áreas da teologia, filosofia e antropologia. Cada vez mais a humanidade se esforça em compreender subjetividades como o sagrado, o mito e o rito. O que o homem quer descobrir no estudo desses fenômenos? No transcorrer da historiografia da humanidade, observa-se em toda a sua existência, a criação de objetos, símbolos e espaços sagrados que se confundem no cotidiano.

De acordo (CASSIRER, 2012, p. 1), “O homem é um ser simbólico” o que significa que o homem não apenas vive no mundo de fatos, mas principalmente em um universo simbólico, superando a vida biológica. Desta forma, a medida que sua prática simbólica se realiza ele busca os sentidos da existência através do sagrado. “O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. (ELIADE, 2001, p. 2).

Num tempo longínquo os homens através dos mitos buscaram respostas imaginárias às realidades não explicadas. Histórias encantadoras, que seduzem por suas narrativas fantasiosas, poéticas e sagradas. Afirmavam-se na prática do rito, que reaviva o mito em toda sua dimensão sagrada. Assim, o sagrado, o mito e o rito são muito mais complexos do que imaginamos. Para Aranha e Martins (2007, p. 72), “Esse ‘falar sobre o mundo’ simbolizado pelo mito está impregnado de desejo humano de dominá-lo, afugentando a insegurança, os temores e a angústia diante do desconhecido e da morte.”

Para o homem das sociedades remotas, tudo era sagrado. A terra, a natureza, os rios, as matas, as águas e até seu próprio corpo. De acordo com Eliade (2001, p. 13),:

O homem ocidental moderno experimenta certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas [...], não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*.

Hodiernamente, mesmo cercado-se de uma visão globalizada, ainda encontramos sociedades que pelas tradições ancestrais permanecem cultuando o sagrado e reavivando seus mitos através dos ritos. O pensador britânico Scruton (2017) defende a tese de que a experiência do sagrado tem um papel fundamental a cumprir, mesmo em uma sociedade secular e materialista como a nossa.

Não podemos caracterizar os povos indígenas como uma sociedade estática por buscarem perpetuar suas tradições ancestrais. Nas culturas originárias, suas crenças e mitos são fomentados, reelaborados, resignificados através da prática do rito. A proposta deste artigo é versar sobre o sagrado na cultura dos povos indígenas da Paraíba no século XXI. Os Tabajara e Potiguara padecem de diversos tipos de opressão, supressão, preconceitos e desrespeito na convivência com o não indígena. No entanto, sabiamente perseveraram na preservação de suas tradições ancestrais.

2 O Povo Potiguara

A historiografia do povo Potiguara é marcada por luta, resistência e autodeterminação de não se deixar destruir, mostrando sua bravura e sabedoria

ancestral para conviver na sociedade. (BARCELLOS; FARIAS et al, 2014). Habitam o Litoral Norte paraibano, nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, numa área de 33.757 hectares, segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), perfazendo uma população de, aproximadamente, 20.000 mil indígenas, distribuídos em 33 aldeias. São notoriamente a segunda maior população indígena do Nordeste brasileiro. (BARCELLOS, SOLER, 2012).

O termo Potiguar é de origem Tupinambá, com diversas traduções adotadas pelos pesquisadores como: comedores de camarão (BARCELLOS, 2014), comedores de bosta (SAMPAIO, 1987) e mascadores de fumo (PINTO, 1935). Tupinambá é a denominação dada aos povos indígenas de língua Tupi, que habitavam o litoral do Nordeste brasileiro desde a chegada dos europeus. Barcellos (2014, p. 42), referindo-se à ocupação desse povo diz:

[...] na Paraíba, os Potiguara ocupavam todo o Vale do rio Mamanguape, do litoral até a atual Serra da Raiz (na época, Serra da Cupaoba). De acordo com Baumann (1981), os indígenas possuíam aldeias na terra do caju azedo, também conhecida como *Acajutibiró*, hoje, Baía da Traição.

A história relata séculos de tentativa de estagnação da sua cultura, porém continuam firmes nos seus propósitos de preservar e reelaborar as tradições. A partir de 1980, com o movimento de redemocratização do país e a promulgação da Constituição de 1988, se fortaleceram e se reafirmaram ainda mais enquanto povo indígena. Esse desafio é contínuo de afirmação da indianidade e valorização da cultura como identidade brasileira, originalmente indígena!

2.1 O Sagrado Potiguara

A sociedade Potiguara reconhece determinados espaços como sagrados. São lugares que praticam seus ritos e assim preservam seus mitos. (ELIADE, 2007). Mas o que é o sagrado? Que espaços são esses? O sagrado envolve toda uma dimensão divina que se manifesta sempre dentro de uma situação histórica

determinada, nas experiências místicas de um grupo e entre pessoas que comungam a mesma crença.

Para o indígena Potiguara o sagrado está presente em diferentes contextos (BARCELLOS, 2014), mas, sobretudo, nos rituais do Toré e na natureza. A terra, as matas, os ventos, o fogo e as águas são elementos sagrados, onde se manifestam a hierofania. Na natureza circulam os espíritos dos seus ancestrais, dos encantados, das divindades protetoras, dos invisíveis, aí encontram o emblemático envolvimento com o numinoso³⁰: As águas respeitadas como fonte de criação e renovação espiritual; as matas, lócus dos encantados e dos espíritos dos antepassados, e ainda as furnas, que representa a corrente espiritual entre os ancestrais. (BARCELLOS, 2014).

Estabelecer afinidades com o sagrado não corrobora apenas para demonstrar um elo com uma hierofania suprema, o Deus Tupã, mas a sinergia de uma vida mais forte e saudável, espiritualmente mais elevada, em comunhão com a natureza sagrada, causando o preenchimento do ser. Barcellos e Silva (2012, p. 25), afirmam que:

A espiritualidade indígena está no ar, na chuva, no vento, na cachoeira, nas furnas e em tudo o que se vê, sente, ouve, concebidos pela natureza ou criado pelo homem. A religiosidade indígena está latente na intimidade com o mundo “mágico” sobrenatural que é repassado de geração em geração pelos anciões Potiguara.

A terra, denominada pelos Potiguara como “Mãe Terra” é venerada nos rituais sagrados. O contato terrestre revigora a vida espiritual indígena. Tanto a terra, como a água, representa um universo de energia cósmica em diversas civilizações e mitologias. (BARROS, 2004). O ato de reverenciar esses elementos está dentro de uma manifestação espiritual que transcende o simbolismo.

30 O termo foi cunhado pelo teólogo e filósofo da religião Rudolf Otto, para designar aquele elemento místico e transcendental que é encontrado em todas as religiões constituindo-se no seu mais íntimo do seu cerne. (OTTO, 2011, p. 38)

No território do povo Potiguara, além dos lugares sagrados como as furnas, as fontainhas, o grande terreiro sagrado³¹, os rios, o mar, as matas, a ocas, as igrejas, há também os lugares de encantos de valor cosmogônico. (BARCELLOS, 2014).

Segundo Eliade (2001), a sacralização do espaço sagrado não é homogêneo, pois apresenta “roturas e quebras”. Isso quer dizer que o espaço é heterogêneo qualificando-se por sagrado e profano. Para o espaço ser considerado sagrado é necessário ser forte, significativo, consistente de manifestação de forças sobrenaturais que interferem na vida das pessoas, na vida da natureza, da relação entre elas. Estes são consagrados pelo fato de tornarem-se porta de entrada para aproximação dos deuses, de comunicação com entes sobrenaturais. Segundo Barcellos (2014, p. 75-76),

Tudo está interligado numa grande configuração que envolve lugares sagrados da natureza: *terra, mata, água, furna*; lugares sagrados construídos pelos próprios indígenas: *oca, casa, igreja, cemitério, escola* e alguns lugares de encantos.

Os Potiguara cultuam nesses espaços sagrados um espírito de magnitude de um legado herdado dos antigos ancestrais. A natureza apresenta certos encantos, onde se podem viver experiências peculiares. Quem ousa ter oportunidades pode entrar em sintonia com as belezas naturais pode viver sentimentos inexplicáveis, de cura e de energias indescritíveis. (BARCELLOS; FARIAS et al, 2014).

Dos valores atribuídos aos espaços, surgem ações ritualísticas como o Toré, que está em sinergia com a identidade do grupo, com sua maneira de ser, de agir diante da transcendência.

2.2 O Ritual do Toré

O rito refere-se à ordem do cosmo, da relação dos seres humanos com os deuses e entre si. Estes se caracterizam pela ordem e pelo movimento. Os

31 Localizado na aldeia de São Francisco, no município de Baía da Traição, considerada pela nação Potiguara, como Aldeia Mãe, onde acontece, anualmente, a maior celebração no Abril Indígena.

rituais estão presentes o tempo todo na vida dos seres humanos. Os ritos são vivenciados na rua, em casa, na natureza e noutros lugares eleitos pela sociedade e cultura. Assim, para serem vividos e compreendidos devem ser localizados em dimensão temporal e espacial. O rito pode ser de caráter privado ou coletivo, sendo praticado por uma tradição ou como reavivamento de uma cultura. Vilhena (2005, p. 22) comenta que:

Conforme as circunstâncias e as necessidades sociais, novos ritos podem ser criados, ou re-criados ou re-significados, e outros ainda podem desaparecer quando não tiveram mais sentido para uma comunidade ou para sociedade no geral.

Assim sendo, os ritos podem ser praticados como elo de renovação, celebração, memória, conservação e transformação de tradições de um povo em uma dimensão temporal e espacial. O ato do rito envolve vários atores que se integram e se distinguem exercendo papéis determinados: protagonistas ou coadjuvantes, se utilizam de diversos objetos ou não, podendo ser tocados ou silenciosos. Existem, assim, uma ordenação dos objetos, dos espaços, dos tempos e das pessoas num movimento de ações internas aos ritos.

Sistematicamente, os indígenas Potiguara reavivam e mantém sua cultura através do ritual do Toré, que é praticado em celebrações religiosas ou profanas, na alegria ou na tristeza, nos processos de luta que assume um enfoque político-social (GRUNEWALD, 2004). Essa prática demanda toda uma tradição performática Potiguara que obedece uma ordem de apresentação: os instrumentistas, os puxadores dos cânticos, o pajé, os caciques e as lideranças, posicionam-se ao centro do círculo, envolto por crianças. Outros círculos são formados pelos adultos.

Dependendo da ocasião, do local e do motivo pelo qual o ritual está sendo realizado, a ordem tradicional pode mudar, não é uma constante nas apresentações do Toré. A configuração pode sofrer algumas variações como: forma-se apenas um círculo, composto por adultos e crianças, enquanto apenas os instrumentistas ficam ao centro; e ainda se pode formar um círculo menor,

composto pelas lideranças indígenas e outro maior, formado tanto por adultos quanto por crianças, estando os instrumentistas sempre ao centro. (BARCELLOS, 2014).

Só é possível compreender a importância desse ritual quem se dispuser a ver *in loco*, a riqueza espiritual, fenomenológica e cultural do qual é portador, do sentido que faz o indígena a se entregar de corpo e alma a essa prática. Temos a mesma compreensão de Vilhena (2005, p. 35) quando diz:

De antemão somos sabedores de que o rito não pode ser decodificado jamais, que não nos é possível mergulhar na profundidade a que remete, que muito do que lhe é próprio permanecerá indevassável a nossos olhares, pois que é próprio permanecerá indevassável o mistério que habita e constitui, tais como são indevassáveis os recônditos da interioridade humana e da vida social.

Tentamos alargar nossa compreensão sobre o rito na cultura Potiguara de maneira objetiva. No entanto, podemos observar, mas impossível conhecer ou submergir por completo nesses fenômenos místicos complexos. Temos claro que o mundo dos seres humanos se funda nos mitos que re-surgem, re-vivem, re-significam as culturas na dinâmica construção da história da humanidade.

3 O valor do sagrado e do rito nas sociedades

Nas culturas arcaicas, não existiam separação entre o pensamento espiritual e o material, pois não momento ou espaço do sagrado e do profano. Nelas a sacralidade cruza com a atmosfera do mundo cotidiano. Sendo os acontecimentos, por vezes, interpretados como manifestações do sagrado, que podem possuir tantos aspectos maléficos ou benéficos, atrelados ao rito cotidiano ou esporádico, difuso ou localizado. O rito concede autoridade e legitimidade para organizar a posição, o valor e as visões de mundo do sujeito. (RODOLPHO, 2004),

Esses ritos acontecem com ou sem a presença de um líder religioso e têm o objetivo potencializar energias positivas, fortalecer seu cotidiano ou afastar o

fluxo de forças negativas no mundo religioso. Não é muito diferente o pensamento das sociedades conhecidas como clássicas, ocidentais e orientais. Nessas culturas busca-se sentido, força, significação para sua vida no rito religioso.

Com o desenvolvimento científico das sociedades modernas, surgiram teorias que afirmavam que a crença em poderes sobrenaturais e a religião estavam condenadas ao desaparecimento. A crítica a origem da religião pela modernidade cientificista aponta à falta de explicações científicas para a vida, suas origens, contradições e males e buscam em novos métodos, identificar e recuperar a positividade da religião para vida.

Seja como for, o sagrado e a religião não morreram como atestavam, visto que para as massas populares a religião é o bálsamo, a esperança, a salvação, o sentido, o consolo contra toda sorte de opressões e injustiças.

Atualmente, para boa parte da humanidade, as sociedades estão caóticas precisando de uma nova ordem. Em meio a estes fatos, o sagrado e o rito ganham conotações importantes. O que se percebe é uma intensa e diversificada manifestação de prática ritual, coletiva ou individual, pública ou privada. A humanidade necessita cultivar mitos que atribuam razão a existência das coisas, pois:

O mito é considerado uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante. (ELIADE, 2007, p.12)

Discorremos sobre o valor do Sagrado e do rito a partir da luta de sobrevivência dos seres humanos. E o Mito? Como se apresenta? Neste ponto específico é preciso questionar como a academia ver e apresenta o sagrado e o mito no interior das culturas, especificamente da indígena. Com que enfoque os indígenas estão refletindo sobre essas questões?

3.1 Mito da Profecia Tabajara

O povo Tabajara da Paraíba tem uma população de aproximadamente, 1.000 indígenas. (BARCELLOS; FARIAS, 2015). Vivem, atualmente, na sua grande maioria nas cidades paraibanas de João Pessoa, Conde, Pitimbu, Alhandra e nas Aldeias Barra de Gramame e Vitória, localizadas no município do Conde-PB. (BARCELLOS; FARIAS; CÓZAR, 2015).

Assim como os Potiguara sofrem muito preconceitos, discriminações, coações e repressões etc. Estão num processo de demarcação e homologação do seu Território, de fortalecimento da sua identidade e do seu protagonismo, na luta por uma educação diferenciada e de qualidade, por uma saúde que atenda às suas necessidades, por condições de subsistência, enfim por uma vida digna e valorizada.

A primeira década do século XXI, ano de 2006, integrando-se ao movimento de etnogênese dos povos indígenas do Nordeste, o povo Tabajara da Paraíba busca escrever um novo capítulo na sua história. Conversas, encontros, desencontros, assertivas, caminhadas, viagens e (re)aprendizagens tornaram-se uma dinâmica na vida dos indígenas que (re)assumiam sua ancestralidade indígena. Com coragem e determinação reivindicam do FUNAI, do povo Potiguara, dos demais povos indígenas e da sociedade, o reconhecimento oficial de si como o segundo povo indígena da Paraíba.

O fator que desencadeou esse fenômeno étnico foi a profecia narrada há quatro décadas pelo ancião Tabajara Antônio Piaba: “[...] dia virá em que um jovem forte, capacitado e destemido assumirá nossa história, nossa gente e a retomada de nossa terra.” Essas palavras proféticas são conhecidas entre os indígenas como Mito da Profecia.

Esse mito teve sua elucidação devido ao contexto histórico da vida Tabajara. Na década de setenta, uma das famílias migrou para o Estado de Alagoas a procura de sobrevivência. Após duas décadas voltaram para a Paraíba, mas o filho caçula, o jovem Ednaldo dos Santos Silva continuou naquele estado e se tornou jogador de futebol. Tempos depois, Ednaldo recebe uma proposta para jogar num clube em Portugal e volta para visitar seus pais e parentes. Nessa visita, histórias reavivam

sua origem étnica. Sensibilizado pelo mito da profecia resolve conhecer e sentir a real situação de dispersão de seu povo e decide assumir sua indianidade.

Segundo Pitta (2005, p. 20), “O mito vai transformar-se em linguagem, em relato (história), [...] e seus personagens vão servir de modelo para a ação cotidiana dos indivíduos [...]”. Na saga dos indígenas Tabajara o mito está vivo! O jovem Ednaldo surge como um herói, que ao tomar conhecimento da profecia reúne seu povo e inicia um movimento de retomada de suas terras, suas tradições culturais e religiosas.

3.2 Mito Potiguara da Baía da Traição e da Aldeia São Francisco

O mito é reavivado através do rito que faz transcender toda uma dimensão cosmológica e teológica. O mito é o que fundamenta as práticas ritualísticas religiosas como expressão de suas crenças. Barcellos (2014, p. 26-27) evoca a lembrança de Nilda Potiguara, que narra o mito de origem da Baía da Traição e da Aldeia São Francisco:

Os portugueses vieram pelo mar e chegaram à Baía da Traição. Chegaram em 1501, na Praia de Coqueirinho e caminharam mais para cá, então viram um rio, onde fica a desembocadura, em Camurupim, que entra para o rio Sinibu. Vieram mais um pedaço e chegaram a essa grande ilha da Baía da Traição, muita cercada de caju, era Akajutibiró. E quando chegaram aqui, conta a Lettera, que é uma das histórias indígenas primitivas, apareceram aquelas índias bonitas. E essas pessoas que vinham, principalmente homens, muito tempo de caminhada, muito faminto com a história do sexo, aí vieram e viram as índias pelada e aí foram ao encontro com elas. Aí deu nessa revolta, nessa traição. E daí entraram na Baía da Traição. Vieram umas duas vezes e começou a invasão em troca de ouro, especiarias, pau Brasil. E aí começaram a afugentar os indígenas e eles começaram a sair. Travaram revoltas, guerras essas coisas. E ali vieram pelos matos, subiram as margens dos

rios e vieram pra qui (São Francisco). Ali no Forte era aberto e era um porto de navio. Fecharam ali para ter acesso e subir para cá, procurar especiarias e também encontrar índio. E eles (indígenas) saíram escondidos na margem desse rio pra qui. Nas margens desse rio (Sinibu), em cima dessas ladeiras, desses morros, desses montes, você aonde chega, encontra antigos vestígios de ostras, de mariscos, porque o povo sempre tinha o mangue para viver. Vieram e chegaram aqui, que se chamava Cuam. Deram o nome de Cuam, por causa de um pássaro, muito bonito. Ainda hoje tem (este pássaro). Chegaram os Franciscanos depois, num outro tempo. Anos atrás a igreja era vista como estranha. Por causa da revolta que houve, quando chegaram os jesuítas, com esses holandeses e espanhóis a igreja veio já desmistificando a nação indígena. Quando voltaram os jesuítas, (para a Europa) vieram os franciscanos. Foi aí quando botaram o nome de São Francisco, aqui.

As histórias mitológicas servem para explicar tanto fenômenos naturais como sociais. Funcionam como artefato para justificar a construção de realidades, modos de ser e pensar os sujeitos sociais, as coletividades e as maneiras de produzir a vida. A indígena Nilda, através dessa narrativa justifica a origem do nome da aldeia.

Ao explicar ou dar respostas às coisas existenciais, revela-se a irrupção do sagrado no mundo. Sendo os mitos histórias de deuses e semideuses de fundo moral, que servem de modelo para o homem social se comportar. Nesse contexto, se insere o indígena que através dos modelos míticos estabelece seu próprio modelo de vivência, transcendência e de imitação aos deuses.

4 Considerações finais

O sagrado, o mito e o rito, são fenômenos presentes e essenciais no cotidiano dos seres humanos, principalmente nos povos indígenas Potiguara e Tabajara. Estas etnias se perpetuaram desde os tempos mais longínquos da

colonização do Brasil, resistindo como povo durante mais de cinco séculos. Numa sociedade preconceituosa como a nossa, os indígenas foram tratados como povos sem cultura e religião, sem “vez e voz”, numa distorção histórica que necessita ser (des) colonizada urgentemente.

Este ensaio buscou de forma sintética revelar as singularidades e peculiaridades dos sagrados, dos mitos e ritos dos povos indígenas Potiguara e Tabajara da Paraíba. São múltiplos olhares sobre o mundo, o cosmo, a natureza e a terra. Fica como sugestão a proposta para se romper com os estigmas e preconceitos com outras culturas e celebrar a vida numa perspectiva de valorizar a natureza e o bem viver.

Referências

ARANHA, Maria Lucia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires.

Filosofando: Introdução à Filosofia. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2003.

BARCELLOS, Lusival Antonio. **As práticas educativo-religiosas dos indígenas Potiguara da Paraíba.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

BARCELLOS, Lusival Antonio; FARIAS, Eliane et al. **Diversidade Paraíba:** indígenas, religiões afro-brasileiras, quilombolas, ciganos. João pessoa: Editora Grafset, 2014

BARCELLOS, Lusival Antonio; FARIAS, Eliane. **Memória Tabajara:** manifestação de fé e de identidade. João Pessoa, Editora da UFPB, 2015.

BARCELLOS, Lusival Antonio; FARIAS, Eliane; CÓZAR, Juan, Soller. **Paraíba Tabajara.** João Pessoa: Editora da Universidade, 2015.

BARCELLOS, Lusival Antonio; SILVA, Almir Batista da. A espiritualidade do índio Potiguara. In: NASCIMENTO, José Mateus do (Org.). **Etnoeducação Potiguara:** pedagogia da existência e das tradições. João Pessoa: Ideia, 2012.

BARCELLOS, Lusival Antonio; SOLER, J. C. **Paraíba Potiguara.** João Pessoa, Editora da UFPB, 2014.

BARROS, Marcelo. **O Espírito vem pelas águas**. Goiânia: Rede, 2004.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Antropologia do Brasil**: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense; Editora da Universidade de São Paulo: 1986.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

GRUNEWALD, R. A. **Toré**: regime encantado de índio no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2004.

PINTO, Estevão. **Os Indígenas do Nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005. (Coleção filosofia)

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Trad. Walter O. Schlupp. 2. ed. São Leopoldo: Sinoda/EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

RODOLPHO, A. L. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. **Estudos Teológicos**, v. 44, n. 2, p. 138-146, São Leopoldo, 2004.

SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na Geografia Nacional**. CDU, 1987.

SCRUTON, Roger. **A alma do mundo**: a experiência do sagrado contra o ataque dos ateísmos contemporâneos. Trad. Martim Vasques da Cunha. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Temas do Ensino Religioso).

VII - Sociedades secularizadas x religiões institucionalizadas: pretensões, direitos e deveres dos operadores do sagrado

Luiz Carlos Luz Marques³²

Buscamos, nesse ensaio, retomar a discussão das consequências, para a sociedade brasileira, de um fenômeno histórico de longa duração, ainda presente no século XXI, o da pretensão “universal” dos “operadores do sagrado”, representantes das religiões institucionalizadas, de serem portadores vitalícios de prerrogativas e merecedores de privilégios que os distingam dos comuns mortais e os preservem, imunizando-os, das vicissitudes destes, para que possam melhor dedicar-se às “coisas do alto”. Pretensão essa que, mesmo nas sociedades ocidentais secularizadas, ainda permanece na mentalidade cultural difusa, tanto é que há estratégias de grupos dirigentes de instituições religiosas de ocupar, com “gente sua”, o campo político, em seus três ramos: executivo, legislativo e judiciário³³.

Como historiador, treinado para prestar a maior atenção às estruturas sociais que permanecem estáveis ao longo do tempo, ou seja, aos fenômenos da chamada longa duração – manifestações daquelas maneiras de agir e pensar em sociedade que passam de geração em geração e até mesmo, transversalmente, de cultura para cultura, por centenas ou milhares de anos, e vigoram ainda hoje entre nós – e como cientista da religião, treinado para fazer a crítica externa das interpretações religiosas e dos discursos das instituições que sustentam e propagam tais interpretações, parece-me socialmente relevante escolher este

32 Cf. Lista de Colaboradores.

33 Veja-se o excelente, entre tantos estudos recentes, sobre esse tema: GOMES, Ricardo J. S. *Evangélicos vão às urnas: participação das igrejas Pentecostais no pleito eleitoral de 2004, no município do Cabo de Santo Agostinho-PE*. Recife: Bagaço, 2018.

fenômeno social e cultural, o do “privilégio-imunidade”, como fio condutor deste ensaio³⁴.

Privilégio, “vantagem que se concede a alguém com exclusão de outrem e contra o direito comum”. “Vantagem que pode ser atribuída a uma ou mais pessoas e que consente de subtrair-se a determinadas obrigações”. “Permissão especial”. “Prerrogativa, imunidade”. Na origem do termo, nas línguas modernas, duas palavrinhas latinas *privus*, privado, particular e *lex*, lei: “lei relativa a um particular”³⁵. Palavras e definições que falam por si. Privilégio, prerrogativa, imunidade, palavras que, nos dias atuais, conotam também qualquer coisa de imoral.

Porque, se há algo em comum que mancomuna, desde tempos imemoriais, os “operadores sociais do sagrado” – bruxos, adivinhos, magos, xamãs, imãs, sacerdotes – e seus assemelhados – homens e mulheres que se consagram a um particular caminho de “santidade”, entre os tantos que as mais diversas religiões institucionalizadas vêm oferecendo ao longo da história – , além do fato básico de serem “operadores” socialmente reconhecidos – e tantas vezes temidos – do “sagrado”, nas sociedades em que as respectivas religiões institucionalizadas têm presença significativa no campo religioso, este algo é a pretensão constante de serem merecedores de privilégios, que os distingam dos comuns mortais e os preservem, imunizando-os, das vicissitudes destes, para que possam melhor dedicar-se às “coisas do alto”.

O foco, neste ensaio, privilegia o fenômeno no seio da Igreja católica apostólica romana, em seu clero, tanto secular quanto regular, e demais “agentes de pastoral qualificados”, não ordenados, mas institucionalmente reconhecidos, como membros daquele universo chamado de “vida religiosa”, homens e mulheres.

34 Segundo o Houaiss, “ensaio” seria uma “prosa livre que versa sobre tema específico, sem esgotá-lo...”. De fato, o texto pretende isso, discorrer sobre o assunto, chamando a atenção para sua importância, sem a pretensão de dizer tudo, de referenciar cada ideia.

35 Para estas e outras definições, consulte-se tanto o Dicionário Aurélio quando o Houaiss. Segundo o “Índice do Vocabulário do Português Medieval”, de A. G. Cunha, citado por este último, o uso na língua portuguesa é atestado desde o século XIII. Em francês, segundo o Le Petit Robert, o primeiro uso em vulgar é de 1190.

As perguntas que a sociedade contemporânea dirige à Igreja, neste âmbito, poderiam ser assim formuladas: quem, no mundo real, pode pretender viver sem trabalhar ou sem contribuir, de alguma forma, para a sobrevivência do próprio grupo? Quem, neste mesmo mundo, pode pretender exercer vitaliciamente cargos para os quais não tem, na maior parte das vezes, a necessária competência, apenas pelo “direito divino” que lhe é concedido através de uma escolha feita por uns poucos, em segredo, segundo critérios corporativos? Quem, com problemas de comportamento e desvios sérios e não tratados de personalidade, pode pretender que seus erros sejam abafados e lhe seja garantida a imunidade diante da lei dos homens? Pois não são poucos os agentes sociais do sagrado, não só entre os católicos, que tantas vezes o pretendem.

Sem uma séria revisão destas questões e dos comportamentos tradicionais a elas ligados – que o conceito de *habitus*, de Bourdieu, tão bem articula – poderá a Igreja, enquanto instituição, sobreviver aos seus escândalos? Não só aqueles decorrentes de comportamentos criminosos – o emergir dos casos de pedofilia, envolvendo membros do clero é talvez o exemplo mais gritante – mas aqueles devidos à manutenção de privilégios, que, por tradicionais, escapam à percepção mesmo das mentes mais críticas...

Quando, na noite mais importante da Revolução Francesa, a de 4 de agosto de 1789, os deputados do “terceiro estado” decretaram o fim dos privilégios da nobreza e do clero, proclamando a igualdade civil entre os homens, a Igreja católica romana deveria ter respirado aliviada. Abria-se para ela, novamente, a oportunidade de voltar a viver - dentro e preferencialmente, a partir da base das sociedades em que estava inserida - seu carisma fundamental de “sal e luz”, testemunhando valores éticos fundamentais, liberando-se das estruturas pesadas e estacionárias da era constantiniana. No entanto...

Reconstruir em breves pinceladas a história da vida eclesiástica em âmbito cristão e ocidental, e de suas relações promíscuas com o fenômeno social do “privilégio-imunidade” parece-me ser a obrigação deste ensaio e o melhor serviço que se possa, enquanto historiador e cientista da religião, oferecer aos que sinceramente crêem, especialmente aos que têm responsabilidades de governo, dentro das instituições de matriz religiosa, oferecendo-lhes um instrumento

de conhecimento que contribua para revigorar a própria inserção no mundo, de forma crítica e racional, ajudando-os a recuperar a dimensão “cidadã” da vida religiosa e consagrada, comprometendo-os com a construção de uma “cidade dos homens” digna deste nome.

O historiador não pode oferecer uma resposta documentada à pergunta sobre a origem da estreita ligação afirmada acima, entre os “operadores do sagrado” e os privilégios sociais que os mesmos, ao longo das eras, reclamaram para as próprias corporações. Os estudos mais recentes, sobre a evolução dos hominídeos, permitem-nos sugerir que tal ligação deva ser muito, muito antiga. Talvez dois e meio milhões de anos, desde quando nossos antepassados, na linha da evolução, começaram a manusear o fogo.

Pode-se, por outro lado, oferecer elementos significativos para a constatação das consequências daninhas desse fenômeno: a fome dos religiosos por “privilégios” acabou por tornar-se, até mesmo dentro do próprio mundo eclesiástico, um tremendo problema.

A tempestade, o raio e fogo. Talvez tudo tenha começado durante as tempestades, possivelmente o fenômeno natural mais grandioso que nos seja dado viver no dia a dia. Vulcões, terremotos, eclipses do sol não nos atingem todos os dias. Muitos seres humanos podem passar toda uma vida e não os enfrentar. Já as tempestades são freqüentes. Imaginemos, pois, nossos mais remotos antepassados, na linha direta de nossos genes ancestrais. O bramir dos ventos, o clarão assustador dos raios e seu estrondo, o fogo eventualmente provocado, o que mais poderia encaminhar a mente humana para a percepção de sua nulidade e para adoração involuntária de seres “superiores”, capazes de provocar tamanho estrago?

Imaginemos então o primeiro humanóide que teve a coragem de se aproximar do fogo, que descobriu que poderia capturá-lo e utilizá-lo em benefício próprio... talvez, volto a dizer, tudo tenha começado pelo fogo, da habilidade, depois tarefa, depois “consagração” à necessidade que se tornou vital, estratégica, de capturá-lo, de manipulá-lo, de mantê-lo sempre vivo à disposição do grupo. Parece-me natural pensar que aqueles, dentre os membros de uma comunidade, que detivessem tal habilidade passassem a ser vistos com admiração e respeito

pelos demais, fossem liberados de outras tarefas “menos nobres”, recebessem em troca de seu “serviço” uma parte da caça e da coleta dos outros.

Fato está que, passados milhões de anos, o fogo apresenta-se ainda hoje como “um dos elementos mais presentes na história das religiões”. Com o ar, a água e a terra, tornou-se “objeto de divinização e de culto”. Para os antigos egípcios, era instrumento de purificação e castigo. Entre os gregos da era clássica, acreditava-se que fora roubado por Prometeu, do Olimpo, e entregue aos homens. Como castigo, Zeus o acorrentara a um alto monte e o condenara a nada menos que à tortura perpétua – já que entregar aos homens o mais precioso bem dos deuses seria, mesmo nos nossos dias, crime inominável, portanto inafiançável.

O fogo é, até hoje, a principal teofania do zoroastrismo. Isto para não falar na lamparina vermelha que deveria arder junto aos sacrários... e nas velas. Ah! As velas. Quantas comunidades religiosas não se sustentam fabricando velas... quantos santuários não foram construídos com os recursos gerados por elas, para que elas pudessem ali queimar beatamente?

Já entre os romanos, desde os tempos da monarquia, desenvolveu-se uma espécie de vida consagrada, especialmente dedicada a conservar sempre aceso o fogo sagrado. Seis virgens, sob o comando de uma superiora chamada *virgo vestalis maxima*, dedicavam-se única e exclusivamente à manutenção do dito fogo, no templo de Vesta, aos pés do Palatino, e à preparação das várias substâncias destinadas aos sacrifícios rituais: a *muries*, a *mola salsa* e o *suffimen*. Encontramos aqui vários elementos que passaram a compor tipologia da vida consagrada, ao longo dos últimos dois mil anos: as futuras sacerdotisas eram escolhidas por sorteio, pelo senado reunido, entre vinte meninas de seis a dez anos, nascidas de pais vivos e esposados com matrimônio solene. O serviço durava trinta anos, durante os quais as escolhidas deveriam manter-se rigorosamente virgens: a perda da virgindade constituía-se como crime punido invariavelmente com a morte. Em troca, e aqui reencontramos nosso binômio “privilegio-imunidade”, as vestais eram legalmente independentes, subtraíam-se à tutela do *pater familiae*, podiam testemunhar em juízo e dispor livremente de seus bens através de testamento. Quando saíam, um lictor as precedia ao longo da estrada. Tinham ainda o privilégio de poder mover-se à bordo de um carro oficial, quando em serviço, em uma Roma

que proibia terminantemente o uso de veículos durante as horas do dia. O colégio destas virgens manteve-se intacto até os últimos dias do império, portanto já em plena era constantiniana, quando surgiam os primeiros mosteiros femininos na Europa ocidental. A bom entendedor, meia palavra basta...

A *fuga mundi*, origem reconhecida daquela vida religiosa consagrada que pretendemos viver hoje surge, no cristianismo do século terceiro, como crítica à sociedade vigente, como desejo de viver a radicalidade das origens, de pôr em prática o projeto de Jesus. Os primeiros eremitas, sem dúvida, não pretendiam o privilégio. Com o passar dos séculos, porém, deu-se uma apropriação da *fuga mundi* pela sociedade vigente. Foi parte importante da política de governo dos reis bárbaros, uma vez conquistado o *oikoumêne* romano, a fundação de mosteiros, especialmente femininos, para ali custodiar a virgindade das filhas da nobreza, subtraídas ao natural direito ao matrimônio por interesses dinásticos e patrimoniais dos genitores. A historiadora italiana Gabriela Zarri desenvolveu alguns trabalhos interessantíssimos sobre como os “espaços” da vida religiosa consagrada foram colocados a serviço da ideologia da sociedade medieval ocidental e moderna.

É preciso também ter clara consciência do processo que levou a Igreja a reclamar para si e para seus membros, o privilégio de “fórum”, retirando o clero e os religiosos da jurisdição do poder civil e pretendendo que estes fossem julgados e, eventualmente, punidos, segundo somente as leis canônicas. Somos levados a atribuir a Constantino, com suas seguidas opções políticas em favor da religião cristã, a responsabilidade pela criação desta situação sócio-política e ideológica, chamada Cristandade, que deu à Igreja tamanho poder e a envolveu diretamente nos negócios do mundo civil. No entanto, tal atribuição pode não corresponder à dinâmica histórica.

Eduardo Hoornaert, em seus livros sobre as origens do cristianismo, propõe uma teoria muito interessante: segundo ele, o evento mais significativo do segundo século do cristianismo foi o emergir de uma nova liderança, “respectivamente a presbiteral no seio da ‘sinagoga cristã’ e a rabínica nas sinagogas tradicionais”, liderança esta que no caso cristão sentia-se incomodada com a “fulgurante liberdade” de Jesus, tal como ela tinha sido apresentada pelos cristãos da primeira

e segunda gerações e busca, portanto, “enquadrá-lo em algum esquema aceitável”. A “multiplicação de *didascálias* (em grego: escolas) cristãs, dirigidas por mestres independentes”, traria confusão à mente dos “simples”, segundo esta nova liderança. A solução consistiria, então, em transformar as comunidades cristãs em “um instituto estável baseado no princípio da autoridade”. Segundo Hoornaert, Ireneu de Lião é um dos mais destacados líderes desta nova mentalidade. “Na sua época, a proposta de Ireneu significa, no dia a dia, a subordinação das comunidades cristãs aos modos romanos de se exercer o poder. As comunidades passam a adotar as formas patriarcais da sociedade envolvente. Por trás do aparente bom senso de Ireneu configura-se uma racionalidade fria e implacavelmente eficaz que domina as pessoas ao invés de libertá-las. Combatendo a pretensa desordem do gnosticismo, Ireneu eleva a racionalidade instrumental ao patamar de verdade revelada por Deus”. A ser verdadeira a interpretação de Hoornaert, e a mim, pessoalmente, ela soa convincente, o lento e implacável penetrar do binômio “privilégio-imunidade” no seio da “esposa de Cristo”, contaminando pouco a pouco todas as suas estruturas de serviço, que se tornam estruturas de poder, é muito anterior a Constantino.

Por vários, e talvez válidos motivos, os religiosos cedo deram-se conta, também eles, que haver certos privilégios, principalmente o da “imunidade” diante das autoridades subalternas, poderia significar a diferença entre crescimento e desaparecimento. É do século VII a primeira aplicação, por um pontífice romano, do estatuto da isenção, subtraindo por motivos políticos a diocese de Pavia da jurisdição do respectivo metropolitano e submetendo-a diretamente a Roma. Em 910, o mosteiro de Cluny foi fundado já isento da jurisdição do bispo local. A isenção, em seguida, tornou-se um importante instrumento da política dos papas que levaram adiante a reforma gregoriana, nos séculos XI e XII. Com o tempo, todas as grandes ordens e congregações religiosas, quando se tornavam grandes, obtinham para si e seus membros a isenção das jurisdições episcopais interessadas, sempre em nome da liberdade que deveriam gozar para poder manter a ortodoxia e a obediência a Roma vivas no coração dos fiéis.

Os papas isentavam e os bispos, reclamavam. Sempre, é claro, sem grande sucesso. Portanto, não foram exatamente os motivos de alegria, mas sobretudo

os velhos problemas suscitados pela presença, no tecido eclesial, das chamadas “religiões” (ordens e congregações religiosas clericais e leigas), das sociedades sem voto e dos institutos seculares, que vieram à tona, com inesperada virulência, nas respostas que os bispos, os prelados e os superiores religiosos enviaram, atendendo à ampla consulta querida pelo papa João XXIII, em 17 de maio de 1959, em vista daquele Concílio que hoje parece perder-se na noite dos tempos e que viria a ser chamado Vaticano II.

Entre os tantos argumentos sugeridos para a discussão no então futuro Concílio, os mais sentidos foram exatamente aqueles relativos ao poder dos bispos e aos muitos privilégios dos religiosos, especialmente a isenção: ela foi o tema central de 738 propostas diferentes, contidas em 558 dos 2.050 *consilia et vota* que chegaram a Roma durante o ano de 1960 e primeiro semestre de 1961.

É claro, os superiores religiosos responderam todos que a isenção deveria ser mantida, ou melhor, ampliada. Já os bispos, praticamente todos, solicitavam a revisão desta disciplina eclesiástica, quando não sua eliminação pura e simples. Entre eles era desejo geral o reforçar a própria autoridade frente às congregações isentas.

Outras questões de fundo, que tocam diretamente o argumento do presente ensaio, estavam também presentes. Questões ligadas à própria “razão de ser” da vida religiosa e de sua vitalidade e função na Igreja: o retorno às raízes, o modo correto de se viver a pobreza e a obediência no mundo moderno, a questão do sinal escatológico, a articulação entre tempo de oração e de apostolado.

Ora, naquele momento, os membros das diversas formas de vida consagrada, de direito pontifício, somavam nada menos que 1.082.915 pessoas (274.012 homens, dos quais 126.574 presbíteros, de 166 diversos institutos. 78.469 monjas de clausura, espalhadas em 2.577 mosteiros. 730.434 religiosas de vida ativa, de 997 diferentes institutos). Havia ainda o universo dos institutos de direito diocesano (2.874 homens, de 40 institutos, e 147.914 mulheres, de outros 865 institutos). Apenas para comparação, o clero diocesano somava, à época, 259.271 homens. Uma massa considerável, a ponto de algum severo curialista, ao tempo de Pio XII, haver falado da necessidade de frear-se “a continua criação de novas congregações” (*de pullulatione congregationum religiosarum*).

Os anos 50 do novecentos foram exatamente os anos em que vieram à tona as tensões decorrentes da velha e esclerosada estrutura da vida religiosa e as mudadas condições sociais do mundo nascido das Revoluções francesa, industrial e comunista. Recordo, entre outros, o processo de emancipação das mulheres e o papel da classe operária na reconstrução política da Europa após a 2ª Guerra, o surgir da teoria do sub-desenvolvimento aqui na América Latina e suas conseqüências sócio-políticas, o início do processo de descolonização da África, a guerra fria etc. O redentorista H. Marschall, escrevendo em 1950 para o 1º *Congresso Geral dos Estados de Perfeição*, deu-se conta do que poderia significar, por exemplo, a organização da classe operária, sob influência dos partidos comunistas, para as Ordens e Congregações masculinas e femininas que exploravam uma espécie de trabalho escravo disfarçado sob o nome de irmãos leigos e irmãs conversas: “Um dos sinais de nosso tempo é, sem dúvida, aquilo que está sendo chamado de promoção da classe operária, a luta das classes trabalhadoras para conquistar níveis de vida mais iguais, mais dignos e mais justos. A repercussão deste processo sobre a vida, sobre todas as condições humanas dos trabalhadores manuais religiosos, ou seja, dos conversos e dos coadjutores, é inevitável: faz parte do projeto da Divina Providência”.

A história mexia com a Igreja, os “sinais dos tempos” abriam caminho para mudanças substanciais. Se Pio XII precisou apelar para que as religiosas de clausura adotassem normas de higiene que eram já uma conquista tranqüila das mulheres leigas, para dom Helder, durante o Concílio, a questão era muito mais grave. Tratava-se de reformular, depois de um severo re-exame, os votos religiosos de pobreza, pureza e, sobretudo, obediência, entendendo-os em termos de cristianismo adulto. Como encarar, escrevia, a castidade, a pobreza e a obediência de maneira larga, adulta e, sobretudo, adaptada aos tempos de hoje? Como fazer o elogio da castidade, evitando o erro, tão comum entre os fiéis, de dar mais atenção à pureza do que à caridade? Como não ficar apenas na pobreza de espírito? Como ir mais longe, para não merecer o sorriso dos maliciosos? Como evitar que o adágio “obedecer como um cadáver” dê apoio a concepções de obediência passiva, alheias ao pensamento de tantos fundadores?

Muitas destas questões foram respondidas pelos padres conciliares e, como o próprio papa Bento XVI recordou, na cerimônia de abertura do “ano da fé”, em 11 de outubro de 2012, as expectativas geradas pelo Vaticano II, eram muitas. Sonhava-se alto, imaginando-se uma Igreja renovada, capaz de um diálogo sério com as sociedades modernas. No entanto, gestos mais ou menos espetaculares, como a renúncia à tiara e à sédia gestatória, por parte de Paulo VI, ou às cruzes peitorais em ouro, por parte dos bispos do “pacto das Catacumbas”, não se traduziram em renúncias sistemáticas a privilégios como o título de príncipes, dados aos cardeais, isenção de impostos dadas às obras e propriedades da Igreja, e tantas outras formas de ocupar “o lugar de honra nos banquetes”, já denunciadas por Jesus, mas alegremente incorporadas ao *habitus* dos clero e dos fiéis.

Uma resposta atual, madura, humana e cidadã a tais questões, colocadas 50 anos atrás, ainda precisa ser dita pela Igreja.

Referências

FRÖHLICH, Roland. **Breve storia della Chiesa per date**. Trad. Giuliano Colosio. Brescia, IT: Queriniana, 2006. 240p.

GAJANO, Sofia B. Santidade. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 449-463.

GNOLI, Gherardo. Fuoco. In: FILORAMO, G. (Org.). **Dizionario delle religioni**. Torino, IT: Giulio Einaudi ed., 1993, p. 309.

HOORNAERT, Eduardo. **Cristãos da terceira geração (100-130)**. Petrópolis: Vozes, 1997. 142p.

HOORNAERT, Eduardo. **Origens do cristianismo: uma leitura crítica**. Brasília: Ed. Ser, 2006. 181p.

LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, J. e MARQUES, L. C. L. e FARIA, R. A. (Orgs.) . **Dom Helder Camara. Circulares conciliares: de 13/14 de outubro de 1962 a março de 1964**. 2. ed. Recife: CEPE Editora, 2009. v. 1.

t. 1. 431p. **Dom Helder Camara. Circulares conciliares:** de 12 de setembro a 22/23 de novembro de 1964. Recife: CEPE Editora, 2009. v. 1. t. 2. 301p.

Dom Helder Camara. Circulares conciliares: de 10/11 de setembro a 7/8 de dezembro de 1965. Recife: CEPE Editora, 2009. v. 1. t. 3. 328p.

LITTLE, Lester K. Per il rinnovamento della vita religiosa. In: ALBERIGO, G.; MELLONI, A. (Orgs.). **Verso il Concilio Vaticano II** (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare. Gênova, IT: Marietti, 1993, p. 425-444.

MONTANARI, Enrico. Vestali. In: FILORAMO, G. (Org.). **Dizionario delle religioni**. Torino, IT: Giulio Einaudi ed., 1993, p. 785-6.

ROSSI, Maurizio. Neolítico e calcolítico. In: FILORAMO, G. (Org.). **Dizionario delle religioni**. Torino, IT: Giulio Einaudi ed., 1993, p. 516-518.

ROSSI, Maurizio. Paleolítico e mesolítico. In: FILORAMO, G. (Org.). **Dizionario delle religioni**. Torino, IT: Giulio Einaudi ed., 1993, p. 549-551.

ROSSI, Maurizio. Preistoria. In: FILORAMO, G. (Org.). **Dizionario delle religioni**. Torino, IT: Giulio Einaudi ed., 1993, p. 582-585.

SCHMITT, Jean-Caude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 1, p. 237-252.

VIII - Gênero, identidade e patriarcado: categorias analíticas para a História das Religiões

Danielle Ventura de Lima Pinheiro³⁶

O presente artigo visa uma maior apreensão dos(as) leitores/as em três questões: o gênero como categoria analítica; as identidades masculinas e femininas e o patriarcado. Após termos um olhar minucioso para tais categorias analíticas, observaremos o patriarcado sendo construído no decorrer dos séculos e tendo a base religiosa como capaz de sedimentar tais relações sociais entre homens e mulheres.

Cada uma dessas partes compõe uma busca pela compreensão de como analisar os papéis sociais de homens e mulheres, e como cada um deles se compreende historicamente no interior de uma esfera sociocultural e religiosa.

Na busca por evitar um olhar vitimizador sobre a mulher, a análise aqui realizada não apenas aponta o androcentrismo e o patriarcado como esferas de destaque, mas leva o(a) leitor(a) ao conhecimento de como os(as) estudiosos(as) de gênero estão preocupados, em suas análises, em entender as mudanças existentes na cultura que fazem com que homens e mulheres tenham um olhar diferenciado sobre si mesmos e sobre os outros.

Assim, mesmo considerando que a esfera que será aqui analisada trata-se de uma realidade imbuída por valores patriarcais, será apontado que essa realidade não se dá de forma exclusiva entre as(os) estudiosas(os) que tomam o gênero como categoria analítica. Não é por acaso que, constantemente, se menciona o gênero como categoria não fixa que busca analisar várias culturas.

Com isso, evitando-se um olhar genérico, ter-se-á o cuidado de situar o(a) leitor(a) a respeito da seguinte questão: ao se tratar da opressão feminina,

36 Cf. Lista de Colaboradores.

estará se trazendo um olhar sobre culturas que têm consigo a estrutura patriarcal como basilar.

Enfim, é na compreensão de gênero como categoria analítica das identidades de gênero e do patriarcado que se construirá a presente análise, para que sejam apreendidos consistentemente o significado de “ser homem” e de “ser mulher”.

O gênero como categoria de análise-chave

A discussão sobre as relações de gênero numa perspectiva sociocultural serve de substrato para a compreensão das relações sociais. A possibilidade de uma análise tão minuciosa e específica está na natureza dinâmica e relacional do gênero, que é aplicável a diferentes contextos históricos e culturais, não tendo uma categoria fixa (CORRÊA, 1996).

Nesse sentido, Moraes (1998, p. 100) alerta “para os riscos de se tomar como produto da natureza relações inscritas na ordem social. Categoria relacional, por excelência, o gênero teria um estatuto semelhante à categoria classe”. A comparação com a categoria de classe feita por Moraes (1998) faz com que se reflita sobre o *status* que merece essa categoria de análise no momento em se que passa a observar de forma contundente as relações entre os indivíduos como dotados de sexo. Sobre isso Aguiar (2007, p. 83) reflete que,

Os estudos feministas passaram a utilizar o termo gênero para interpretar as relações entre homens e mulheres. Gênero designaria os significados simbólicos e sociais associados ao sexo. Com isso era possível observar que certas atividades associadas ao feminino muito mais que uma atribuição “natural” ligada ao sexo, era uma construção sociocultural que justificava a subordinação das mulheres aos homens. As desigualdades entre homens e mulheres eram, portanto, naturalizadas.

A complexificação da análise dessas relações sociais só é possível mediante o caráter dinâmico do gênero, pois é ele que permite que se observe cada grupo social em sua especificidade, atentando para as modificações que sofrem no decorrer dos anos.

Essa dinamicidade do gênero como categoria analítica é observável ao se considerar como a vida social, que é o seu objeto de estudo e na qual se formam e se testam suas categorias analíticas, está em fervilhante transformação (HARDING, 1993). Pensar a sociedade dessa forma é observar que os papéis sociais têm ressignificações justificáveis à medida que o sujeito é ativo na constituição identitária formada no seio das culturas. Assim,

As abordagens que incorporam a análise de gênero têm revelado um universo de tensões e movimentos com uma potencialidade de confrontos, deixando entrever um mundo no qual se multiplicam formas peculiares de integração-diferenciação, permanência-transformação, em que a mudança não está excluída, mas sim vivenciadas de diferentes formas (MATOS, 2000, p. 25).

Nessa perspectiva, “a análise das relações de gênero e de suas consequências para a sociedade como um todo não pode prescindir do conhecimento acerca da inserção social e do comportamento de mulheres e homens como categorias sociais” (TEDESHI, 2005, p. 143).

A categoria analítica de gênero, portanto, “requer atenção com relação a uma complexa conjugação de forças econômicas e sociais, formas de produção, ideologias, movimentos políticos e sistemas legais” (CORRÊA, 1996, p. 153), pois cada época e cultura têm a capacidade de produzir dispositivos específicos no que diz respeito ao exercício das práticas sociais (CORRÊA, 1996).

Como exemplo de produção de dispositivos, cita-se aqui o dispositivo de aliança, “que se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o ilícito”, e o dispositivo de sexualidade, que “funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder” (FOUCAULT, 1988, p. 101).

A análise de contextos em seu cunho particular permite ao(à) pesquisador(a) uma compreensão da relação sexual e de reprodução que evidencia construções culturais e sociais, bem como ideias e representações coletivas em torno do corpo das mulheres e dos homens (BARBIERE, 1992), pois os papéis considerados como próprios dos homens e das mulheres tratam-se de construções socioculturais que se dão a partir das experiências dos indivíduos (SCOTT, 1990).

A importância da abordagem de gênero como categoria analítica está ainda na maneira com que esta sinaliza o caminho da mudança, uma vez que, sendo comparativa, “percebe os homens *vis-à-vis* com as mulheres e, sendo relacional, consegue detectar os princípios legais, tradicionais, ideológicos e as representações que fundamentam as desigualdades de gênero” (TEDESHI, 2005, p. 143). Assim, trata-se de um desafio

[...] abordá-los mais de modo analítico que descritivo, relacioná-los aos acontecimentos mais conjunturais, estabelecendo relações e articulações mais amplas, inserindo-os na dinâmica das transformações sociais, econômicas, políticas e culturais [...] (MATOS, 2000, p. 27).

O caráter mutável das práticas, das representações, dos símbolos e dos valores enfatizados por Barbieri (1992, p. 6) leva o(a) leitor(a) a captar aquilo que há de peculiar nas relações de gênero dos indivíduos e as suas similaridades com outros grupos como basilar para suas práticas sociais, pois,

Analisar as representações sociais em perspectiva religiosa e de gênero nos remete à constatação de que esse fenômeno se constitui na relação com outros sujeitos sociais. O ator atua enquanto sujeito e o sucesso desta representação está baseado na capacidade atribuída para desempenhar eficazmente seu papel social (LEMOS, 2009, p. 60).

É nessa tessitura das relações sociais que se compreendem as relações de gênero na sociedade, e esta tem um caráter notoriamente peculiar quando se

insere a religião, uma vez que este é um fator predominante nas justificativas das práticas sociais que, paulatinamente, são naturalizadas pelos indivíduos.

Nas dinâmicas socioculturais, observam-se assimilações que são modificadas a partir de novas conjecturas socioeconômicas, levando em consideração que, “toda uma tradição de estudos tratou de mostrar como os significados que damos às diferenças entre homens e mulheres variam no tempo e no espaço e dependem não da natureza, mas da organização social e da cultura” (TEDESHI, 2005, p. 140). Numa perspectiva culturalista, analisa-se que,

[...] as categorias diferenciais de sexo não implicam no reconhecimento de uma essência masculina ou feminina, de caráter abstrato e universal, mas, diferentemente, apontam para a ordem cultural como modeladora de mulheres e homens. Em outras palavras, o que chamamos de homem e mulher não é o produto da sexualidade biológica, mas sim de relações sociais baseadas em distintas estruturas de poder (MORAES, 1998, p. 100).

Diante de tantos questionamentos ressaltados pelas feministas, percebe-se que “o olhar sobre o feminino frutificou no contexto da quebra dos paradigmas que possibilitou a descoberta de novos sujeitos sociais e favoreceu a inclusão das mulheres nas pesquisas” (MATOS, 2002, p. 238). A dimensão dessa mudança é perceptível no momento em que se constata como “hoje, o gênero se impõe como uma questão fundamental nas ciências humanas” (MATOS, 2002, p. 238).

Há, portanto, uma “quebra das concepções absolutizadoras, totalizadoras, que até recentemente poucos percebiam como autoritárias, impositivas e hierarquizantes” (RAGO, 1998, p.10). Assim, ao

dar visibilidade às mulheres, questionando a dimensão de exclusão a que estavam submetidas, entre outros fatores, por um discurso universal masculino. Revelaram-se novos femininos e masculinos, outras histórias foram contadas e

outras falas recuperadas, abrindo possibilidades para o resgate de múltiplas e ricas experiências (MATOS, 2002, p. 238).

As análises dos sistemas de parentesco, da vida familiar e doméstica do matrimônio são bastante privilegiadas nas pesquisas que analisam as sociedades na perspectiva de gênero, por se considerarem tais locais como contendo aspectos visíveis da subordinação feminina (BARBIERE, 1992, p. 7). Na busca por entender com maior clareza os papéis sociais dos homens e das mulheres, dedicar-se-á um item sobre identidade de gênero, no qual se focarão essas identidades a partir de uma estrutura patriarcal e abrir-se-á espaço para uma análise sobre as identidades em constante transformação.

O masculino e o feminino: identidades de gênero?

A identidade tem sido compreendida como sentimento de pertença a um grupo. Essa pertença está diretamente ligada ao sentimento de diferença a outros indivíduos no momento em que compartilham de interesses distintos. Conforme Pesavento (2008, p. 60),

A produção de identidades, no caso, é sempre dada com relação a uma alteridade com a qual se estabelece a relação. Proximidade e distancia coexistem. Com diz Guinsburg somos sempre estrangeiros com relação a algo ou alguém. Os recortes de pertencimento identitário podem ser também variados e se superpor em uma mesma pessoa.

A identidade, portanto, trata-se do processo constante de identificação do eu ao redor do outro e vice-versa. É no olhar sobre o outro que se faz aparecer, concomitantemente, a consciência de uma identidade e as diferenças entre os indivíduos (D'ADESKY, 2001).

Grande parte dos(as) estudiosos(as) formula o conceito de identidade pensando na questão étnica. Exemplo disso está em D'Adesky (2001), que considera a identidade étnica como dotada de elementos de coesão e solidariedade do grupo.

Entre tais elementos, estão a raça, a religião, a língua e a história, ou seja, todos os elementos do imaginário simbólico. Dentre esses elementos, a religião tem um lugar especial, já que se trata de um sistema gerador de sociabilidade, de coesão e de comunidade (OLIVEIRA, 2012).

Todos os elementos que envolvem o sentimento de pertença também geram o da diferença. Como exemplo, tem-se a análise de Pompa (2006), que observa a alteridade indígena e a identidade europeia. Há, por parte das minorias étnicas, o sentimento de identidade que faz com que se enxergue o grupo dominador como o outro. De um modo geral, “a identidade nunca se firma isoladamente, porém, se dá de uma forma dialética de sujeição e de dominação” (LEMOS, 2012, p. 25).

No olhar de Beauvoir (1970), há, por parte das mulheres que estão inseridas numa lógica patriarcal, diferentemente de outras minorias étnicas, um laço com o opressor, não vendo o homem como “o outro”. Ela observa que o laço com o opressor garante à mulher a manutenção de um vínculo com uma classe superior que é capaz de protegê-la; concomitantemente, o homem encontra na mulher profunda cumplicidade. Assim, ela consegue perceber as motivações para as burguesas não serem solidárias às operárias, e sim aos seus maridos. A autora observa ainda como alguns grupos feministas surgidos no século XVIII e XIX tendem a ser suprimidos ou agregados a grupos mistos. Na sua visão, “é uma tradição de resignação e de submissão, uma falta de solidariedade e de consciência coletiva que as deixam assim desarmadas diante das novas possibilidades que se abrem para elas” (BEAUVOIR, 1970, p. 150).

É relevante se considerar que Beauvoir (1970, p. 12) trata de uma realidade específica, pois escreve em meados do século XX, porém, apesar de se admitir a presença de várias associações feministas na atualidade que geram um sentimento de luta e de pertença entre vários segmentos sociais, percebe-se, ainda hoje, em muitos grupos, que a identidade de gênero não faz com que as mulheres sejam solidárias a outras mulheres de classes distintas.

Analisando as relações entre homens e mulheres na sociedade patriarcal, Beauvoir (1970, p. 23) considera ainda que “o drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial”.

Para ela, o presente envolve o passado e no passado toda a história foi feita pelos homens (BEAUVOIR, 1970). Na sua visão, no momento em que as mulheres tomam parte da elaboração do mundo, esse mundo ainda pertence aos homens. Ela observa ainda como as conquistas femininas foram pelos homens consolidadas.

Estigmatizadas como rainhas do lar, as mulheres, em algumas sociedades, restringem-se ao mundo do marido e dos filhos. Quando casam, muitas mulheres se sentem frustradas por não terem mais o que esperar e por se sentirem como totalmente dependentes e secundárias. Há em muitas delas uma verdadeira obsessão por ter a casa arrumada e uma frustração por não conseguir mantê-la dessa forma. Não é à toa que muitas donas de casa ficam extremamente irritadas quando observam que seu marido e seus filhos não mantêm o lar da forma como elas consideram limpa e organizada (BEAUVOIR, 1980).

Essa característica da identidade feminina, tomando como olhar as relações de gênero, nos faz observar a maneira como a estrutura patriarcal identifica os papéis sociais de homens e mulheres, ou seja:

a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. E as próprias mulheres aplicam a toda realidade e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas esquemas de pensamento que são produtos de incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundantes de ordem simbólica (BOURDIEU, 2009, p. 45).

O androcentrismo a que Bourdieu (2009) se refere fundamenta as práticas de homens e mulheres que, estando envolvidos em esquemas de pensamento, investem tal postura de uma objetividade do senso comum. Essa situação justifica a maneira como muitas sociedades internalizam a ideia de homem como revestido de sacralidade e dotado de poder simbólico. Nessa concepção de mundo, as

ações dos homens, como *viris* e dominantes, são naturalizadas como corretas e derivadas da fisiologia privilegiada.

Crianças do sexo feminino, em uma sociedade de estrutura patriarcal, aprendem na infância sobre o seu papel na sociedade e que estão destinadas ao casamento; ao passo que crianças do sexo masculino são ensinadas a serem *viris* e a não expressarem suas emoções (BEAUVOIR, 1970, p. 10, 48). Por essa razão meninos logo precisam se desapegar da mãe e, em muitas culturas, passam por rituais em que precisam demonstrar que, sendo homens, já não têm essa ligação. O homem precisa demonstrar independência, libertar-se dos afagos maternos e com isso ser portador de razão (BEAUVOIR, 1970). Sobre a virilidade Bourdieu (2009, p. 20) afirma que,

[...]em seu aspecto ético mesmo, isto é, enquanto equidade do *vir*, *virtus*, questão de honra (*nif*), princípio de conservação e do aumento da honra, mantém-se indissociável, pelo menos tacitamente, da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual – defloração da noiva, progenitura masculina abundantes etc. que são esperadas de um homem que seja realmente homem.

A ideia do homem como verdadeiramente homem faz com que se perceba a exclusão daqueles que fogem do padrão social estabelecido para o indivíduo do sexo masculino. Assim, ao não demonstrarem virilidade, a sua identidade, no grupo com valores notoriamente patriarcais, fica comprometida.

É contrastante, na sociedade patriarcal, à maneira que, atingindo a puberdade, o homem precisa demonstrar sua masculinidade indo até um prostíbulo e perdendo sua virgindade, com a realidade feminina, que deve considerar a menstruação e o sexo como sinal de sujeira e de pecado (BEAUVOIR, 1980). O sexo para as mulheres é um segredo e, durante a noite nupcial, há frustração e dor diante da virilidade que precisa ser demonstrada pelos rapazes ao deflorá-las. Muitas moças, do início do século XX, por terem perdido sua virgindade antes do casamento e manterem isso em um segredo, chegaram à beira da loucura

e nem cogitavam a hipótese de casar. Entre as adolescentes, as amigas que surgem fazem com que muitas delas experimentem relações homoafetivas, já que, trancadas em colégios internos, têm pouco acesso aos rapazes e adquirem um vínculo especial com outras meninas³⁷. Beauvoir encontrou, em sua análise, vários diários e cartas de amor que comprovam essas ideias e, no decorrer do segundo volume do livro *O segundo sexo*, dedica sua análise para estudar as experiências de várias moças da classe média do século XIX e início do século XX. A esfera privada das mulheres é por ela bastante enfatizada e se dá em detrimento do privilégio da esfera pública e racional dos homens.

Há, portanto, nas relações de gênero, um estudo pautado na dimensão do público e do privado, compartilhada, respectivamente, por homens e mulheres. A noção de tal dimensão é descrita por Aguiar (2007, p. 85) da seguinte forma:

A esfera pública de uma forma geral foi identificada como o locus do indivíduo, onde este indivíduo na busca do bem comum contribui para o bem geral. Enquanto a esfera privada foi identificada como o espaço do amor e da afeição. De certa forma, a esfera pública é o espaço da razão enquanto a esfera privada é o espaço por excelência da família. Ou seja, cabe confinar a mulher no espaço privado e é neste locus que se realizam a socialização dos filhos, atividade praticamente identificada ao papel da mulher. Nessa perspectiva, as mulheres passam a ser “naturalmente” confinadas à esfera de vida privada.

As feministas se questionam sobre o conceito universal de homem que “remete ao branco heterossexual, civilizado-do-Primeiro-Mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência” (RAGO, 1998, p. 4). Além disso, questionam a forma como “as práticas masculinas são mais valorizadas e hierarquizadas em relação às femininas, o mundo privado sendo considerado

37 Para um aprofundamento dessa visão, ler o capítulo 4 do livro *O segundo sexo* (vol II), que se volta para as lésbicas.

de menor importância frente à esfera pública, no imaginário ocidental” (RAGO, 1998, p. 4).

Pensar o homem como ser público e dotado de racionalidade faz com que ele ocupe uma situação favorável na sociedade em detrimento do papel privado da mulher. “No mundo ocidental, como se sabe, o homem sempre foi identificado como a razão e a razão como o espírito e o espírito com a divindade. Daí por que os homens sempre se imaginaram mais próximos da divindade que as mulheres” (GEBARA, 1987, p. 24).

Assim, “na maioria das formas de sociedade constitui uma forma de poder que é admitida para as mulheres [...], o poder privado, restrito ao âmbito doméstico” (MAASEN, 1996, p. 397-398). Concomitantemente,

a capacidade física, moral e econômica de “assumir” todas as responsabilidades destinadas ao seu gênero [...] confere ao homem ganho e acúmulo de capital simbólico significativo perante a família, o Estado e a religião. Da mesma forma que o não cumprimento desses “encargos” o destitui dos atributos considerados fundamentais para a representação de sua masculinidade (LEMOS, 2009, p. 74).

Essas divergências sociais entre os papéis feminino e masculino, conforme Erickson (1996), aparecem implicitamente até mesmo nas abordagens construídas pelos autores da Sociologia Clássica. Assim, analisando as dicotomias entre o sagrado e o profano, religião e magia, a autora considera que essas têm, intrinsecamente, a visão dos papéis sociais entre homens (sagrado, religião) e mulheres (magia, profano). Assim, a autora destaca como o patriarcado racionaliza a violência contra a mulher no momento em que a identifica com a magia e o erotismo, em contraposição aos homens, que são investidos do sagrado e da racionalidade.

A dicotomia existente entre o sagrado e o profano, em sua ótica, revela traços notoriamente misóginos, racistas e homofóbicos de seu conteúdo, ao revestir o sagrado de caráter masculino e o profano da figura feminina. Daí a necessidade

de se estudar os vários tipos de discriminações entrelaçados à religião. Com isso, a autora põe em pauta o poder da religião nas relações de gênero e a ligação entre a construção social da identidade gênero e da religião (ERICKSON, 1996).

Erickson (1996) registra as diferenças de opressão em cada contexto, evitando generalizações. Em uma ótica feminista, a autora considera o processo de sacralidade como ferramenta usada por homens para sustentar a exclusão de mulheres junto a uma sociedade profana.

Nessa percepção das relações de poder existente na sociedade que atinge as abordagens clássicas, pode-se construir um estudo profícuo que seja capaz de trazer à tona as motivações para a dominação masculina, e a percepção dos indivíduos enquanto dotados de uma identidade de gênero.

Numa visão crítica em relação às atribuições de características femininas e masculinas, próprias das sociedades de estrutura patriarcal, Boff (1983, p. 63) questiona:

Que é então ser varão? Que é ser mulher? Talvez a introdução de uma outra categoria, [...] nos ajude a compreender melhor o problema: masculinidade e feminilidade. Masculino não é sinônimo de varão, porque pode haver masculinidade de fora de um varão, isto é na mulher. Feminino não é mesmo que mulher, porque pode existir feminilidade no varão. Esta observação nos parece de extrema importância, pois dela resultam consequências graves para o relacionamento varão-mulher. A identificação masculino-varão e feminino-mulher acarretou discriminações sem conta e uma compreensão das relações e da complementaridade varão-mulher num sentido exterior, objetivante e quase coisístico.

As interações entre os indivíduos precisam ser contempladas com atenção, pois é no jogo de discursos que se consegue analisar os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres. Tais relações se dão de maneira complexa

e móvel, requerendo do(a) estudioso(a) uma análise apurada que vai além de um discurso psicanalítico, biológico ou materialista histórico (BEAUVOIR, 1970).

Beauvoir (1970, p. 80) aponta que “as categorias burguesa, proletária, vaginal e clitoridiana são igualmente impotentes para encerrar uma mulher concreta”. Com isso, mesmo não desconsiderando a importância da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico, é necessária, para a autora, uma visão global da existência da mulher. Na sua perspectiva, nenhuma dessas categorias “bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam porque a mulher é o outro, não a condenam a conservar para sempre uma condição de subordinada” (BEAUVOIR, 1970, p. 52-53). Logo, “não é a fisiologia que pode criar valores” (BEAUVOIR, 1970, p.57).

A densidade do debate sobre o estudo das relações de gênero, do qual Beauvoir (1970) é vanguarda, faz com que se reflita sobre o seu caráter visionário no momento em que ela se recusa a analisar as relações entre homens e mulheres a partir de apenas uma perspectiva. Além disso, ela amplia a discussão e faz uma crítica à maneira como se tenta justificar a opressão feminina pela visão de que o homem, sendo mais forte, pode dominá-la.

O esforço de Beauvoir (1970) em compreender a complexidade das relações de gênero faz com que outros(as) estudiosos(as), aprofundando suas reflexões, se empenhem na

[...] demonstração de que não há e nunca houve “homens” genéricos – existem apenas homens e mulheres classificados em gêneros. Uma vez que se tenha dissolvido a ideia de um homem essencial e universal, também desaparece a ideia de sua companheira oculta, a mulher. Ao invés disso, temos uma infinidade de mulheres que vivem em intrincados complexos históricos de classe, raça e cultura (HARDING,1993, p. 9).

A partir da compreensão da dinâmica sociocultural, consegue-se analisar de maneira profunda as características próprias de um contexto específico, mesmo

considerando que os indivíduos recebem de outras culturas determinações que normatizam seus papéis como homens e mulheres.

Assim, desconsiderando um discurso que naturaliza as relações entre homens e mulheres, que está pautado em uma perspectiva meramente biológica, e trazendo as relações de gênero como construções socioculturais, pode-se considerar que:

[...] afirmar a plasticidade do corpo biológico não significa negá-lo, superdimensionando a força do cultural e do simbólico. Mais ainda, as fórmulas genéricas (como gênero) obrigam a uma reflexão sobre a relação específica entre corpo e psique e, conseqüentemente, uma teoria da constituição da identidade humana (MORAES, 1998, p. 102).

Complementando tal pensamento, pode-se considerar que, “masculino e feminino não são apenas propriedades biológicas, características fisiológicas dos sexos (elas também, culturalmente serão identificadas assim), mas traços profundos e dimensões ontológicas de cada pessoa humana” (BOFF, 1983, p. 67).

Ao afirmar que as diferenças entre homens e mulheres não são “apenas propriedade biológicas”, Boff (1983, p. 67) deixa claro que, ao se enfatizar o caráter sociocultural presente nas relações de gênero, não se está, em momento algum, negando sua interferência, ou seja,

A categoria de gênero procura destacar que a construção dos perfis de comportamento feminino e masculino definem-se um em função do outro, uma vez que se constituíram social, cultural e historicamente em um tempo, espaço e cultura determinados. Não se deve esquecer ainda, que as relações de gênero são um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças hierárquicas que distinguem os sexos e são, portanto, uma forma primária de relações significantes de poder (MATOS, 2000, p. 16).

No caso de sociedades investidas de valores religiosos, essa situação ainda é mais perceptível. É certo que há nas sociedades pessoas que questionam as normas estabelecidas, porém, quando os pensamentos são comuns à maioria dos indivíduos e revestidos por uma esfera sagrada, dificilmente a pessoa que o questiona tem força suficiente para conseguir driblar os esquemas de poder dessas sociedades.

A partir dessa análise, pode-se considerar que, mesmo a identidade de gênero sendo fluida, há no patriarcado um papel importante nas determinações dos papéis sociais de estar por trás dessas permanências e determinações de práticas sociais cabíveis a homens e as mulheres e que estão notoriamente presentes em várias culturas.

O patriarcado é estruturado pela dominação tradicional, ou seja, aquela que está “baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representa a autoridade” (WEBER, 2012, p. 141).

Os tipos primários de dominação tradicional são a gerontocracia e o patriarcado. A gerontocracia é a dominação exercida pelos mais velhos por serem considerados “os melhores conhecedores da tradição sagrada”. Vale destacar que essa dominação está, geralmente, em uma associação que não é primordialmente econômica e familiar seguindo regras fixas. O patriarcado, pelo contrário, quase sempre está ligado a questões econômicas e envolve homens e mulheres de muitas culturas. É por isso que se faz relevante a criação de um item específico para se compreender quais os elementos da estrutura patriarcal servem de subsídio para indivíduos que estão inseridos em uma realidade androcêntrica.

O patriarcado: categoria analíticas e história

Considerando o patriarcado como transmissor de valores que estão profundamente arraigados em diferentes contextos socioculturais, buscar-se-á perceber tanto o olhar das feministas sobre ele como categoria analítica quanto a forma que ele se insere entre os primeiros cristãos.

Na ótica de muitas feministas, o estudo do patriarcado é sinônimo de denúncia e crítica à violência, opressão e imposição contra a mulher. Estudar o patriarcado implica, para elas, afirmar a existência de uma conexão sistemática ou lógica entre essas diversas maneiras de violência e de dominação e também buscar entender a opressão e exploração da mulher como um problema social que atinge tanto a homens como a mulheres, e não como um assunto privativo da mulher. Para as feministas, o estudo do patriarcado oportuniza o conhecimento de seu caráter histórico e ainda a oposição às tentativas de se justificar a opressão a partir da natureza ou essência feminina, além de significar uma oportunidade de protestar contra todo empenho em classificar a opressão da mulher como uma contradição marginal (SCHOTROFF; SCHAUMBERGER, 1996).

Na visão de Praetorius (1996, p. 21), é função das feministas “desvendar, no discurso dominante, estruturas preconceituosas androcêntricas, e desta forma desmascarar a objetividade aparente como uma retórica do partidarismo masculino”.

A partir da abordagem de Praetorius (1996, p. 21) e de Schotroff e Schaumberger (1996, p. 371-372), percebe-se que a análise do patriarcado tem o objetivo explícito de desvendar “as estruturas dominantes preconceituosas e androcêntricas”. Assim, a utilização dessa categoria analítica se dá na busca indireta por compreender as estruturas de poder que legitimam uma análise da opressão feminina e da dominação masculina.

Estudando o patriarcado pelo prisma feminista, tem-se a oportunidade de analisar que a opressão feminina, em muitos contextos, precisa deixar de ser vista por um olhar que busca naturalizar tais relações, justificando e legitimando o comportamento masculino como superior. Contudo, para que isso ocorra, é preciso se analisar o sentido da cultura patriarcal e como ela pensa o comportamento cabível aos homens e às mulheres. Observa-se de antemão que:

O vasto sistema de dominação que a teologia feminista denomina de “patriarcado” preenche quase sem brechas toda a história da humanidade que nos é conhecida através de testemunhos escritos. Ele abrange tanto formas de organização

social pré-estatais como as sociedades segmentárias, além das formas estatais como o Império Romano à época do aparecimento do cristianismo ou as atuais estruturas de Estado e de poder (SCHOTROFF; SCHAUMBERGER, 1996, p. 369-70).

A partir da descrição das autoras sobre o patriarcado, percebe-se que este se trata de um fenômeno de longa duração, uma vez que há uma permanência estrutural de valores presentes em várias sociedades, incluindo resquícios na contemporaneidade, já que “a estrutura patriarcal é base para a estruturação das sociedades contemporâneas” (LEMOS, 2012, p. 26).

A análise da profundidade dessa estrutura permite que se observe como “a sociedade patriarcal, cujas primeiras raízes dificilmente se conseguirão detectar, produziu sua antropologia, seu modelo de homem e mulher a partir de maneiras de organizar a sociedade” (GEBARA, 1989, p. 10).

O caráter estrutural desses papéis sociais se deu de tal forma que “o modelo antropológico patriarcal se desdobrou na história ocidental em muitas formas e foi o responsável pela produção de uma série de comportamentos ideológicos que justificaram múltiplas explorações”³⁸ (GEBARA, 1989, p. 10). Assim, pode-se considerar que,

A cultura patriarcal, como sabemos, permitiu a introjeção de uma divisão de comportamentos ligada à divisão social do trabalho. Há coisas e comportamentos próprios do homem outros próprios da mulher. Em certos aspectos, essa introjeção é a tal ponto profunda que se torna uma espécie de natureza (GEBARA, 1989, p. 17).

É na busca pela compreensão dos recursos simbólicos que se poderá observar que, mesmo sofrendo modificações, suas práticas legitimam o papel

38 O racismo, o escravismo, as classes sociais e a dominação homem/mulher são exemplos apontados pela autora.

de superioridade e racionalidade masculina em detrimento das determinações cabíveis à figura feminina.

Considerando a importância dos elementos simbólicos na legitimação dos valores de uma sociedade, percebe-se que “a cultura patriarcal que perpassa pela compreensão masculina de Deus endossa e justifica a dominância do homem sobre todos os outros seres, incluindo a mulher” (LEMOS, 2012, p. 27). Nessa cultura,

O homem já se sente responsável pelo simples fato de nascer homem. Por analogia pode-se deduzir que a mulher pelo fato de nascer mulher não tem as mesmas incumbências. Ou seja, o homem produz a coesão social pelo poder e permite a identificação da parte como o todo e estabelece a diferença. Tal forma de conceber o masculino e feminino é típica das culturas patriarcais (LEMOS, 2012, p. 26).

Os patriarcas são concebidos como aqueles que “controlam a sexualidade das mulheres para assegurar o domínio da economia” (CORRÊA, 1996, p. 151). Indo além dessa afirmativa, Bensuasan (2004) considera o patriarcado como regime político que normatiza a heterossexualidade. Essa concepção de Bensuasan (2004) torna perceptíveis os privilégios do homem heterossexual nessa estrutura, de modo que não é a simples legitimação do homem enquanto homem que está em jogo para fazer com que o indivíduo seja respeitado na sociedade, mas uma série de princípios e pré-requisitos que ele precisa preencher para ser considerado como verdadeiro homem, entre eles, a heterossexualidade³⁹.

As motivações para as definições dos papéis sociais exercidos por homens e mulheres próprias do patriarcado são observadas por Schott (1996, p. 63), ao afirmar que:

Na religião e filosofia gregas, as mulheres representavam a poluição associada com o corpo e a sexualidade devido a seu

39 Vale destacar que entre os gregos as relações entre os homens eram toleráveis, contanto que estes tivessem esposas.

papel de gerar a vida, que traz consigo a ameaça da morte. Platão e Aristóteles menosprezam as mulheres como a encarnação dos perigos suscitados à razão pela sexualidade. Visto acharem as mulheres dominadas principalmente pelas paixões, são consideradas inadequadas para os feitos racionais. Ideias semelhantes surgem nas opiniões cristãs sobre as mulheres e a sexualidade, provenientes nas religiões grega e hebraica.

Tomando a sociedade romana como exemplo de sociedade patriarcal, Beauvoir (1970) comenta que as mulheres sempre apareciam sob a autoridade de um homem, seja pai, marido, irmão ou filho. Assim, “ela destina-se a ser dominada, possuída, explorada, como o é também a natureza, cuja mágica fertilidade ela encarna” (BEAUVOIR, 1970, p. 93). As leis de Manu consideram a mulher como ser vil que convém ser escravizado. A esposa é vista, ao mesmo tempo, como serva e companheira. No patriarcado, os filhos não são das mães, e as mulheres são retiradas do grupo. Ele arranca da esposa direitos sobre a detenção e transmissão de bens. Há, portanto, no patriarcado, o androcentrismo, que se trata de uma estrutura preconceituosa que, “de maneira ingênua ou propositada a condição humana é identificada com a condição de vida do homem do sexo masculino” (PRAETORIUS, 1996, p. 21). O preconceito androcêntrico torna a vida feminina invisível do ponto de vista linguístico e coloca a mulher, do ponto de vista conceitual, à margem da antropologia geral.

Na perspectiva platônica, a mulher está associada constantemente “às sensações e paixões corporais que devem ser submetidas ao controle racional” (SCHOTT, 1996, p. 21). Recomenda-se aos homens evitá-las, caso “quiserem tonar-se apropriados para a liberdade cívica” (SCHOTT, 1996, p. 20). Observa-se que, na visão de Platão, “o corpo é uma contaminação estranha que contraria a realização mais elevada da alma, e que a alma deve destacar-se do corpo” (SCHOTT, 1996, p.24). As mulheres, ao contrário dos homens, permanecem associadas a um corpo que as impede de se destacarem em seus ofícios.

Platão destaca que o mais elevado amor se tem a partir de um abandono da orientação sexual e humana evidente em formas primitivas de desejo. Para ele,

a satisfação sexual explícita é repudiada pela alma verdadeiramente filosófica. Há, portanto, uma necessidade de dessexualização e um contraste entre o amor sensual e o amor filosófico do desejo, como descrito no livro *Banquete*, de Platão. Sócrates insinua que a sexualidade feminina é um obstáculo aos feitos mais elevados da alma. Sobre Aristóteles, Schott (1996, p. 32) observa que,

[...] quanto ao domínio do racional sobre o passional ser natural é também utilizado para justificar o domínio masculino sobre o feminino. Ele identifica o masculino com os elementos racionais que devem, de acordo com o que é natural e vantajoso, dominar a natureza passional das mulheres.

A força da crença religiosa pode ser observada no livro atribuído a Platão (2003, p. 7), *Banquete*, por narrar uma reunião de filósofos onde estava presente, dentre outras figuras, Sócrates, “fizeram então libações e, depois dos hinos aos deuses e depois ritos de costume, voltaram-se à bebida”. Esse trecho é apenas um dos muitos dessa obra que demonstram, nos vários gestos, a presença do respaldo religioso constantemente contemplado nas falas dos filósofos que ali são mencionados. A importância da religião é justificada ao se considerar ainda que:

Ela possui papel importante na conformação das identidades de gênero, conferindo sentido aos sexos construindo uma cosmovisão generificada orientadora de seus seguidos e seguidoras. As representações religiosas de gênero, na medida em que produzem e reproduzem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, sacralizam a desigualdade de gênero (SOUZA, 2009, p. 59).

No que diz respeito às crenças religiosas que fundamentam os pensamentos filosóficos, Schott (1996) observa como o mito de Pandora⁴⁰ justifica a ligação da

40 Conforme os desígnios dos deuses, Pandora era de bela aparência e plena de maldade em seu coração. Assim, eles deram-na um cântaro contendo todos os males e enfermidades do mundo. Abrindo o cântaro tais males foram espalhados pelo mundo.

mulher com a morte, e como nos cultos órficos⁴¹ há uma intensa misoginia, de modo que as mulheres eram proibidas participar dos rituais; um ideal de pureza convertido em maneira de vida e de morte.

Entre os gregos, há um contraste entre a liberdade sexual masculina e as opções das mulheres, que são bastante restritas. Em tal visão, a sexualidade da mulher é temível e controlada, ao passo que as relações homossexuais entre os homens eram visíveis e admitidas (SCHOTT, 1996). A rejeição da mulher é observável, porque, “presumivelmente as mulheres eram mais carnisais que os homens porque tinham maior prazer das atividades sexuais” (SCHOTT, 1996, p. 38).

Os gregos⁴² tinham as prostitutas na cidade e as servas do gineceu. Havia, na sociedade grega, mulheres livres, mulheres escravas e mulheres hetairas e as auletrides⁴³. A epiclera era vista como uma máquina de procriar filhos e estava à mercê dos homens. No geral as mulheres gregas, com raras exceções, são reduzidas a uma semiescraavidão (BEAUVOIR, 1970). Nesse contexto, “os homens, por serem machos, determinavam o destino de suas mulheres e filhas” (SCHOTT, 1996, p. 43). Assim, a relação matrimonial

Era valorizada para dar filhos legítimos, mas ao mesmo tempo eram muito normais as relações sexuais extraconjugais. O divórcio fácil e as novas uniões reiteradas dão impressão de poligamia sucessiva. O celibato em alguns lugares é mais

41 A misoginia do orfismo se dá possivelmente pela sua origem mítica registrada ao se narrar sobre a morte do poeta Orfeu pelas mênades. Em tal narrativa mítica observa-se como Orfeu, após perder sua amada Euridice, não desejou se envolver com nenhuma outra mulher, desprezando as mênades. Com isso, as mênades ficaram revoltadas com tamanho desprezo e o mataram (SCHOTT, 1996).

42 No caso específico de Esparta, porém, as mulheres eram tratadas quase em pé de igualdade e as esposas não eram confinadas ao lar do marido. Como não havia herança, não existia a noção de adultério e as mulheres não eram escravizadas a um senhor (BEAUVOIR, 1970). “As mulheres eram mais dignificadas, tinham mais liberdade e eram consideradas fiéis e heroicas. Tomavam parte nos esportes, na política e nos negócios” (TEPEDINO, 1990, p. 59).

43 As hetairas eram as meretrizes de Corinto e tinham relações com os homens mais notáveis. As auletrides eram dançarinas que tocavam flautas. Algumas delas enriqueciam graças aos talentos musicais (BEAUVOIR, 1970).

valorizado do que o matrimônio, o que se compreende pela antropologia dualista que valoriza a alma, o racional e, portanto, o homem (TEPEDINO, 1990, p.63).

As noções patriarcais são perceptíveis na cultura hebraica, onde se constata a visão de mundo relativa à impureza da mulher registrada nas prescrições a respeito da menstruação e do fluxo de sangue e também sobre a impureza da parturiente (FANDER, 1996).

Com a separação entre o cristianismo e o judaísmo surgiu a *interpretatio christiana*, ou seja, a interpretação cristã do chamado Antigo Testamento, que, apesar de perceber as noções judaicas de pureza como ultrapassadas e prejudiciais, por vezes com base no Antigo Testamento, praticava-se ideias de pureza desfavoráveis à mulher (FANDER, 1996). Com isso,

Ideias semelhantes surgem nas opiniões cristãs herdeiras sobre as mulheres e a sexualidade proveniente das religiões grega e hebraica. Recorrendo aos principais pensadores da tradição cristã, podemos aclarar os pressupostos em que se baseiam as concepções religiosas ocidentais modernas de pureza (SCHOTT, 1996, p. 63).

A partir dessa afirmativa observam-se como os valores patriarcais subsistem no mundo cristão de tal forma que fundamentam pensamentos de pensadores da patrística, entre os quais se destaca Agostinho, que, baseado em ideias platônicas, considera o corpo do homem como elemento superior à alma, e as mulheres como aquelas que não detêm controle por serem consideradas como incapazes de conter até mesmo suas capacidades reprodutivas (SCHOTT, 1996).

Agostinho percebia que as mulheres eram alvo de desejos que deveriam ser eliminados e rejeitados pelos homens. O sexo, para ele, deveria ser realizado apenas para procriação, e as paixões deveriam ser devidamente controladas (SCHOTT, 1996). Partindo de sua experiência própria, Agostinho, no livro *Confissões*, dirige-se aos homens asseverando que:

[...] bom é ao homem não tocar em mulher; o que está sem mulher pensa nas coisas de Deus, de como o há de agradar; mas o que está ligado pelo matrimônio pensa nas coisas do mundo, e em como há de agradar à mulher. Estas são as palavras que eu deveria ter ouvido mais atentamente; e, eunuco pelo amor ao reino de Deus, teria suspirado mais feliz por teus abraços⁴⁴ (Confissões, II, 2, p. 33).

Agostinho é considerado como “a fonte clássica desse tipo de antropologia patriarcal”⁴⁵. Embora haja elementos presentes no Novo Testamento e em teólogos patrísticos anteriores, Agostinho expressa todos os aspectos dela de modo explícito. (RUETHER, 1993, p. 84-85). Há, no livro *Confissões*, uma lamentação notória de sua parte por ter entregado a sua vida por muitos anos aos “prazeres ilícitos”, e uma visão de que sua “concupiscência carnal” ofendia a Deus. Seu arrependimento é demonstrado de maneira enfática em seus discursos ao trazer suas paixões e deleites como sinais de impureza e de afastamento da graça divina.

Esse tipo de pensamento é vigente durante a Idade Média, pois as mulheres eram dependentes dos maridos e dos pais. Como até o século XI a ordem baseava-se unicamente na força, as mulheres eram desvalorizadas. Quando os feudos se tornaram hereditários, as mulheres passaram a ser admitidas como sucessoras. No século XII, apesar do amor cortês ser vigente, há uma notória divisão de mulheres entre más e boas (BEAUVOIR, 1970).

Entre os séculos XI e XII, na França do Oeste, Dalarun (1990) identifica pensadores da cristandade medieval que buscavam fazer com que o saber saísse dos mosteiros e que fosse estabelecida uma reforma nos comportamentos dos padres seculares, pois se pensava sobre a necessidade de que fosse copiado o celibato e os costumes presentes no monastério. Concomitantemente, tais religiosos propunham também aos leigos uma nova estrutura de vida religiosa.

44 *Confissões*, Livro segundo, Capítulo II- As primeiras paixões.

45 “A antropologia patriarcal é unidimensional, ou seja, encerra o humano numa única visão onde existem certezas ditas imutáveis, preservadas por guardiães sérios e competentes, encarregados de mantê-las inalteradas, embora concedam algumas mudanças no curso da história” (GEBARA, 1989, p. 14).

No século XIII, esse ideal é fortalecido com o pensamento de Tomás de Aquino, que reafirma o comprometimento ascético da filosofia agostiniana. Além disso, nesse período, é notório o crescimento de conventos e mosteiros e a busca pela castidade e reclusão. O culto a Maria e a glorificação de sua virgindade faziam com que ela fosse vista como exemplo (SCHOTT, 1996). Nesse período, ao trazer a mulher como filho bastardo, ele afirma ainda que “a hierarquia de homem e mulher não era apenas produto do pecado; mas fazia parte da ordem natural criada por Deus” (RUETHER, 1993, p. 86).

Essa narrativa se torna explícita quando ele, voltando-se para o início da criação, pensa que a serpente, com o objetivo de tentar o homem, “aproximou-se do homem e o atacou pelo lado mais fraco, tentando a mulher, cujo dom ou luz de sabedoria era menor”⁴⁶. A partir de tal gesto, ele enumera os pecados cometidos pela mulher no momento de ter provado do fruto proibido:

Primeiro, o da soberba, pela qual ela desejou, de modo desordenado, a própria elevação.

Segundo, a da curiosidade, pela qual quis ter ciência, além dos limites prefixados.

Terceiro, o de gula, pela qual, tentada pela sua vaidade, foi levada a comer do fruto.

Quarto, o de infidelidade, pela falsa consideração de Deus, enquanto acreditou nas palavras do diabo, contrárias às de Deus.

Quinto, o de desobediência, transgredindo o preceito de Deus.⁴⁷

46 Segundo Tratado Sobre a encarnação do filho de Deus, Capítulo 180, A sedução de Eva pelo diabo, p. 111.

47 Segundo Tratado Sobre a encarnação do filho de Deus, Capítulo 190, O que levou a mulher ao pecado, p. 112.

Tomando Maria como exemplo, as monjas eram orientadas na medievalidade a falar menos para não causar a queda, como Eva. As mulheres, nesse período, também permaneciam sendo vistas como inferiores aos homens, tanto por não terem condições de exercer determinadas funções quanto pelas suas próprias características biológicas. Assim, ela é necessária para atender o fim da natureza, mas bastarda enquanto indivíduo. Contudo, o perigo da sexualidade é observável para ambos os sexos (SCHOTT, 1996).

Analisando o pensamento dos clérigos na medievalidade, Dalarun (1990, p.39) não apenas identifica a misoginia presente em grande parte dos pensadores desse longo período, mas também elenca três figuras míticas importantes para a compreensão de mundo, a saber, Eva, Maria e Maria Madalena.

Maria Madalena era considerada como a solução para as mulheres que já eram casadas, por demonstrar arrependimento por seus pecados lavando os pés de Jesus. Contudo, mesmo assim, havia uma dificuldade de se atribuir santidade a mulheres que não tivessem uma vida dedicada a Deus e que não fossem virgens. Madalena, portanto, vem trazer um suporte principalmente para a parte feminina dos homens, uma vez que os religiosos atribuem ao homem um espírito de caráter masculino, havendo retidão, mas a sua alma é feminina, ou seja, frágil e pecadora tal como a de Madalena. Assim, o caráter penitencial da figura de Maria Madalena era inspirador para o comportamento em que tais religiosos deveriam se espelhar ao pecar. A figura de Maria Madalena era enfatizada principalmente no final da Idade Média, mediante a preocupação dos clérigos “em controlar o mundo das mulheres” (DALARUN, 1990, p. 59).

A figura de Eva, dentre os arquétipos mencionados, é tomada por Dalarun (1990) como sinal de perdição e de pecado e, portanto, fundamenta um olhar de rejeição por parte de muitos religiosos à figura feminina, sobretudo no século XII, em que tudo os distanciava das mulheres. “O seu papel na Queda é tradicionalmente entendido como o mais grave” (DALARUN, 1990, p.35). Uma das muitas colocações negativas sobre a mulher foi a de Godofredo (*apud* DALARUN, 1990, p. 37), segundo ele: “Com efeito, esse sexo abusou, pela sua persuasão do primeiro homem, e cercou com a sua pergunta, o Apóstolo Pedro. Pressionou o primeiro à transgressão e o segundo a negação”.

Na figura de Maria, concomitantemente, há um lugar totalmente oposto ao de Eva, e os dogmas fundamentavam um ideal de mulher que é bendita entre todas as outras. Contudo, em sua abordagem, Dalarun (1990) se questiona sobre que lugares “as outras” mulheres tiveram nessa benção excepcional. A virgindade e a bondade de Maria são, na visão desses religiosos, exemplos para mulheres que almejassem entregar sua vida a Deus, obtendo uma vida celibatária. Essas mulheres eram tidas como santas mais facilmente do que as mulheres casadas, mediante a vida dedicada a Deus e a negação de sexualidade. “Assim, o hagiógrafo de Santa Alma, por meados do século XI, explica às virgens consagradas que o seu estado lhes permitirá vencer a maldição de Eva” (DALARUN, 1990, p. 45). Conforme Dalarun (1990), a visão de Maria como sempre virgem é encontrada especialmente no Protoevangelho de Tiago. Contudo, nos séculos XIII, XIV e XV, Maria aproximase da humanidade, sendo sensível à dor humana. Iconograficamente, a sua dor em relação ao Cristo Crucificado é bastante enfatizada nesse período.

Ao se voltar para o pensamento reformista de Lutero sobre Maria, Deifelt (2003, p. 126) coloca como ele admirava a conduta e a humildade da mãe de Jesus, criticando os excessos da fé popular e observando como o título de Rainha dos Céus a ela destinado era incompatível com a humildade por ela demonstrada. Assim, “em contraste às acusações de abominável idolatria que o tratamento aos santos em especial a Maria (considerada a maior de todos os santos) havia recebido da parte dos reformadores, Maria foi considerada como um modelo de fé” (DEIFELT, 2003, p. 122). Além disso, outra crítica referente à devoção à Maria é o seu caráter mediador tão enfatizado pela Igreja Católica, pois, para ele, é Jesus o único mediador. Lutero criticou a ideia de que os santos, “estando no céu, gozavam de privilégios especiais e poderiam interceder junto a Deus em favor dos fiéis. Maria era a principal medidora entre Deus e a humanidade” (DEIFELT, 2003, p. 122). Assim “criticava os exageros, as superstições e a idolatria” (DEIFELT, 2003, p. 123).

Lutero se preocupava com o fervor em relação à figura de Maria porque, em função desse excesso, “Cristo é desonrado, ofuscado e completamente esquecido. Cristo passa a ser um juiz carrasco e Maria uma mediadora, como uma deusa pagã. Para isto não há base bíblica. Em segundo lugar, uma veneração excessiva

traz um grande prejuízo às pessoas comuns”. Na tradição protestante, Maria é, portanto, identificada como santa, mas que se equipara a todas as pessoas batizadas (DEIFELT, 2003). Ela é considerada como “crente e devota, humilde e obediente, submissa à vontade divina, mãe e esposa exemplar. Ensina-nos em palavra e ação o que significa ser fiel a Deus custe o que custar” (NÚÑES, 1991, p. 52). De modo geral, “os protestantes são os que mais se opõem à mariologia, porque ou a silenciam ou a consideram como um desvio do Evangelho original, sob a pressão popular e por ser feito de um sincretismo entre fé pura e mitologia” (NÚÑES, 1991, p. 53). Pensando no equívoco de se afirmar que os protestantes veem Maria como inimiga, Núñez (1991, p. 43) considera que:

Maria é patrimônio de todos nós que professamos ser cristãos. Se existe uma espécie de monopólio mariano é porque temos permitido isto por razões teológicas e, quem sabe, pelo temor de cair nos excessos que outros têm caído por sua devoção a Maria. Como resultado do que podemos chamar de ‘apatia mariana’, muitos pensam que não gostamos de Maria ou, no pior dos casos, que somos seus inimigos. Nada está mais longe de verdade, mas esta é a atitude que não poucos creram ter percebido ou que alguns, maldosamente, nos tem atribuído.

Além da visão de Maria como exemplo de mulher serva e obediente, percebe-se que, durante a Reforma, permaneceram os ideais de pureza do corpo, do desejo sexual. Contudo, há uma crítica às pessoas que tentam lutar contra sua natureza e buscar uma vida celibatária. Assim, o casamento é visto como meio de vencer as tentações da carne e um hospital para doentes. No entanto, as mulheres que se casam são orientadas na visão reformista a permanecerem com a mente casta (SCHOTT, 1996). Além disso, Calvino não desconsiderava a importância de quem permanece virgem tendo vocação, já que consegue ter uma dedicação maior ao reino de Deus. Ele pensava que “o homem domina não porque ele seja superior, mas porque Deus lhe ordenou que o faça. A mulher obedece não porque ela seja inferior, mas porque este é o papel que Deus lhe atribuiu. Os

cargos ou funções sociais são necessários para que haja boa ordem na sociedade” (RUETHER, 1993, p. 87).

Preocupando-se com o estado interior do homem, Calvino e Lutero permanecem na busca por curar o sentimento aviltante do desejo. As mulheres permanecem sem exercer as tarefas tidas como exclusivamente masculinas, como a proclamação da palavra (SCHOTT, 1996). Assim, “a Reforma trouxe ligeiras modificações, mas nenhuma mudança essencial nessa linha de antropologia patriarcal” (RUETHER, 1993, p. 86).

Beauvoir (1970) destaca o século XVIII como o período em que mais se observou uma busca por trazer a mulher como ser humano. Nesse período, autores como Diderot e Montaigne questionaram a ausência de autonomia feminina. Durante o século XVIII, contudo, existem críticas das mulheres à sua própria situação e, ao mesmo tempo, um antifeminismo arraigado por parte dos homens que as consideravam inferiores. Nesse período, alguns clubes femininos surgem, porém tendem a se fundir com os masculinos. Criticando a busca de alguns atores que tratem da mulher enquanto ser humano igual ao homem, Beauvoir (1970) observa que a negação da singularidade feminina não é libertação, e sim fuga inautêntica, tendo em vista que há diferenças notórias entre homens e mulheres, e isso não dá a eles a condição de superioridade.

No século XIX, Beauvoir (1970) observa que havia a visão da feminilidade como infância contínua. Além disso, a falta de direito econômico e político da mulher é justificada por estar ela afastada do tipo ideal de raça. Nesse mesmo período, a autora observa a presença das proletárias e de como elas tinham maior independência, como sexo, por exercer tal ofício. Contudo, na maioria dos lugares, em especial na América do Norte (1918), o salário da mulher servia apenas como suplemento familiar, já que, mesmo exercendo as funções do homem, elas não tinham os mesmos direitos. Em contrapartida, os questionamentos feministas em relação a tais práticas abusivas são vistos pelos antifeministas como querelas. Além disso, eles questionam a maneira como as mulheres estariam perdendo a sua docilidade.

De um modo geral, por mais que existissem consideráveis avanços durante os séculos XVIII e XIX em relação ao espaço social das mulheres, há neles uma herança patriarcal que sustenta seu discurso androcêntrico.

Considerações finais

O gênero como categoria analítica permite que se observe o entendimento do homem e da mulher enquanto tal se fundamenta em suas percepções sociais. Com isso, busca-se trazer à tona estudiosos(as) de gênero que tecem suas discussões pautados nessas premissas.

Contudo, compreendendo que tais relações sociais são fundamentadas em uma estrutura patriarcal que molda as sociedades contemporâneas, buscou-se adentrar tal pensamento para compreender quais argumentos essa estrutura traz para legitimar o homem como viril e dotado de razão e a mulher como sinônimo de impureza e necessitada de ser moldada pelos homens. Na busca por ilustrar tais pensamentos, pensou-se o patriarcalismo desde as culturas greco-romanas até as atuais, observando como a religião teve um caráter importante na configuração desse discurso, no decorrer dos anos, de tal modo que, mesmo diante das consideráveis mudanças existentes no século XVIII e XIX, muitos desses pensamentos permaneciam subsidiando as instituições sociais e moldando várias famílias.

Dentre uma das figuras importantes que serve de base para fundamentar essa postura androcêntrica, está a Maria vista numa ótica tradicional, pois a partir dos dogmas marianos, fundamentou-se a mesma como o oposto de Eva, devendo ser exemplo a ser seguido.

Enfim, as categorias analíticas aqui analisadas são capazes de sedimentar os estudos de várias sociedades, pois o patriarcado é transparente algumas no seio das relações de gênero de forma implícita e merecem um estudo sistematizado que se evidenciem tais aspectos que é possível apenas a partir deste aparato teórico.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: segundo tratado “sobre a encarnação do filho de Deus. São Paulo: Loyola, 2004.

BARBIERI, Teresita de. **Sobre a categoria gênero** - uma introdução teórico-metodológica. S.O.S Corpo, 1992.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: fatos e mitos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: a experiência vivida. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 1980.

BENSUASAN, Hilan. Observações sobre a libido colonizada: tentando pensar ao largo do patriarcado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 131-155, jan./abr. 2004.

BOFF, Leonardo. **O Rosto Materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

CORRÊA, Sônia. Gênero e sexualidade como sistemas autônomos: ideias fora do lugar? In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina. **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

DALARUN, Jacques. Olhares dos clérigos: In: _____. **História das mulheres**: a idade média. Porto: Afrontamento, 1990. V. II.

DEIFELT, Wanda. Maria - uma santa protestante? **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana**, Petrópolis, v. 46, n. 3, p. 119-134, 2003.

ERICKSON, Victoria Lee. **Onde o silêncio fala**: feminismo, teoria social e religião. São Paulo: Paulinas, 1996

FANDER, Monika. Pureza/ impureza. In: DICIONÁRIO DE TEOLOGIA FEMINISTA. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. p.414-417.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. **Maria, mãe de Deus e dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. **As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. Uma leitura feminista da Virgem Maria. In: DOMEZI, Maria Cecília; BRANCHER, Mercedes (Orgs.). **Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora**. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulinas, 2009. p. 9-26.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos feministas**, 1993

HIPONA, Agostinho. **Confissões**. 2007. [E-BOOK].

LEMONS, Carolina Telles. Religião e gênero: a intimidade entre o peso da tradição e a autonomia do indivíduo. In: _____. **Religião e (re)significação da Intimidade**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

MAASEN, Monika. Poder/ Domínio. In: DICIONÁRIO DE TEOLOGIA FEMINISTA. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

MATOS, Maria Izilda S. de. **Por uma história da mulher**. Bauru: Edusc, 2000.

NÚÑES, Emílio Antonio. Maria. **Vox Scripturae**, v. 1, n. 1, jan. 1991.

PLATÃO. **O banquete**. Pará de Minas: Virtual Books, 2003.

PRAETORIUS, Ina. Androcentrismo. In: DICIONÁRIO DE TEOLOGIA FEMINISTA. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 21-22.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Mulheres, 1998.

RUETHER, R. R. **Sexismo e religião**: rumo a uma teologia feminista. Tradução de Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1993

SCHOTT, R. M. **Eros e os processos cognitivos**: uma crítica da objetividade em filosofia. Tradução de Nathanael C. Caixeta. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria de análise histórica. Tradução de G Lopes Lobo. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v.16, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SCOTT, Joan W. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Edunesp, 1992.

SCHOTROFF; SCHAUMBERGER. Patriarcado. In: DICIONÁRIO DE TEOLOGIA FEMINISTA. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petropolis: Vozes, 1996. p. 369-373.

SOUZA, Sandra Duarte de. **Gênero e religião no Brasil**: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: EDUNESP, 2006

SOUZA, Edmundo. **Mulher em cena**: a condição feminina no catolicismo de Juazeiro do Norte. São Paulo: Fortune, 2009.

TEPEDINO, Ana Maria. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1990.

TEDESCHI, Losandro Antonio. Gênero: uma palavra para desconstruir sentido e construir usos políticos. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 9, n. 2, p. 139-144, maio/ago. 2005.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. da UnB, 2012

DESAFIOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA

IX - Em busca da diversidade religiosa: A ação a partir do conhecimento

Carlos André Cavalcanti⁴⁸

Se você consegue conviver em paz com aquele vizinho, parente, colega, cônjuge ou amigo que vivencia uma postura religiosa – ou não religiosa – diferente da sua, você já tem alguma simpatia pela Diversidade Religiosa. É um bom começo! A cultura da Diversidade Religiosa, que depende, para buscar a hegemonia social, da adesão de todos e de cada um ou ao menos de uma maioria “sociológica” significativa, avança, porém, num ritmo menor do que o da Intolerância Religiosa. Estamos, por enquanto, perdendo a guerra que travamos há anos com o fundamentalismo religioso no Brasil.... O que podemos fazer para reverter esta tendência? De nossa parte, lutamos em duas frentes: na busca pela criação de comitês estaduais e municipais da Diversidade Religiosa e no aperfeiçoamento da pragmática militante dos que atuam na área construindo, com suas ações, o caminho brasileiro para a Diversidade.

Os Direitos Humanos e a Diversidade Religiosa

Os esforços de parte dos militantes de Direitos Humanos na cidadania ativa, institucional ou não, tem variado muito de grupo para grupo. Há aqueles que parecem precisar de maiores convergências e de maior clareza explicativa. Mais estudo, talvez. Será que seria esperar demais que militantes da área buscassem o estudo aprimorado do assunto? Neste sentido, algumas noções basilares devem ser lembradas e retomadas. É sempre tempo de aprender, de saber e de aprimorar-se! Além disso, o público em geral, que não milita na área, merece saber mais sobre o assunto vindo de fontes seguras e ilustradas.

48 Cf. Lista de Colaboradores.

Um preceito é crucial e básico: a liberdade de expressão religiosa, base da Diversidade, não pode permitir os ataques entre as religiões ou destas a não religiosos ou ainda destes às próprias religiões, posto que são EXATAMENTE estes ataques o objeto da nossa militância e da cultura universal pela paz. Não se deve confundir esta postura histórica de defesa da liberdade de expressão, porém, com o impedimento ou restrição à liberdade de expressar e debater divergências acerca do tema em ambientes outros, propícios ao natural conflito de ideias. Estes outros ambientes, antropológicamente definidos para isso, o que é natural da própria liberdade de expressão, religiosa ou não, estão à disposição na vida democrática brasileira. Ou seja, o cidadão deve defender suas posições e respeitar as dos demais – inclusive a dos clérigos com seus rituais – nos espaços típicos do campo religioso, o que implica respeitar templos, imagens, símbolos e ritos de outras cosmogonias que não a sua. No espírito da Diversidade Religiosa, portanto, ficará o indivíduo proibido de proferir ataques degradantes, o que seria contra os Direitos Humanos, que é a nossa base de ação. Fora da ambiência dos debates acadêmicos ou similares, a discordância ativa quanto às bases, digamos assim, “filosóficas” das religiões dependerá de uma medição que chamaríamos de sociocultural para saber-se se se trata de desrespeito religioso – ou ao campo religioso – ou não. O tema, portanto, é delicado e complexo. É um ciclo cultural que designamos assim: expressão/direito/expressão!!!!!!

Outro impedimento que nos parece óbvio é o de se tentar vivenciar a militância pela Diversidade Religiosa em função do próprio pertencimento religioso, mas sem compromissos com os Direitos Humanos e a democracia. Ou seja, para se ter militância pela Diversidade, o homem de religião precisa ser um militante dos Direitos Humanos, ainda que o faça minimamente. Na formação, por exemplo, de comitês e fóruns pela Diversidade Religiosa, há que se avaliar que os membros religiosos não sejam defensores de regimes ditatoriais ou totalitários ou da exclusão de quaisquer grupos sociais ou pessoas humanas por religião, sexo, nascimento, etnia, filiação esportiva, características corporais estéticas, nacionalidade, indumentária, filiação política, etc. Como em todas as atividades ligadas aos Direitos Humanos, a Diversidade Religiosa não tem lugar

para extremistas. Para militar nela, não basta ser religioso, ateu ou agnóstico. É preciso somar a esta condição, a de militante dos Direitos.

É essa fórmula simples de ação que todos nós que atuamos há tempos nesta seara vimos indicando e até solicitando a professores, políticos, policiais, juizes, promotores, governantes, etc. O equilíbrio fino entre a liberdade de expressão religiosa, o combate à Intolerância Religiosa e o direito ao debate opinativo livre sobre as religiões é o “estado da arte”, assunto vencido e consolidado na efetiva conceituação de Diversidade Religiosa como base civilizacional, dentre outros. É, aliás, tema que nos chega dos primórdios dos Direitos Humanos: respeitar as ideias alheias é algo que está no nascimento de tais direitos em sua Primeira Geração... Isso ocorreu antes mesmo da noção de Diversidade Religiosa existir. É desta fonte de saberes, no respeito às ideias religiosas como dignas da proteção pública no direito de expressá-las que bebemos nesta busca internacional pela integralidade do direito aos símbolos sagrados, aos espaços sagrados e às suas respectivas vivências, síntese de ideias primordiais religiosas que não podem ou não devem ser atacadas pelo militante de Direitos Humanos!!!!

São estes princípios simples que as religiões devem respeitar entre si e os não religiosos devem respeitar nas religiões, sendo igualmente respeitados por elas em seu ateísmo ou agnosticismo. Dirão que se trata de uma utopia, mas a consolidação cívica desta Cultura de Paz é muito mais factível do que parece. É DAÍ QUE PARTE TODA A DIVERSIDADE RELIGIOSA, filha direta da liberdade de pensamento!

A sua relação com este assunto, caro(a) leitor(a), está principalmente na garantia do respeito aos seus direitos fundamentais. Assim como na política, você tem na religião o direito à livre organização e pertencimento. Além disso, você tem (será que teve?) o direito de receber, na escola, o conhecimento avançado hoje disponível graças às Ciências e à História das Religiões. Por fim, você tem o direito de não ser incomodado ou atacado de nenhuma forma por causa da sua escolha religiosa. Ou seja, nem os outros cidadãos nem o Estado podem forçá-lo a escolhas que não sejam as suas. O Estado, aliás, tem com você a obrigação da Laicidade, que o torna guardião do seu direito de organizar-se livremente em termos religiosos. O Estado não tem o direito de regulamentar vestimentas,

ritos, iniciações, vida clerical ou qualquer outra atividade ou características “internas” típicas das religiões. Enfim, por este distanciamento que a Laicidade lhe impõe – ainda que seja ele o vigilante da liberdade religiosa – o Estado também não pode confundir-se com a religião, financiando-a de nenhuma forma, como lamentavelmente ainda se faz no Brasil, seja em eventos, seja em shows públicos, seja em simbiose aqui e ali entre a escola pública e alguma entidade religiosa.

Quando o Estado se confunde nos princípios da Laicidade e torna-se “tutor” do cidadão e das instituições religiosas, determinando-lhes hábitos e obrigando-lhes a expor seus conteúdos cosmogônicos e espirituais internos ou iniciáticos ou reservados, ele terá deixado a Laicidade e adotado o “Laicismo” (CATROGA, 2010). O “Laicismo” é uma ideologia de dominação estatal que desrespeita paradoxalmente os Direitos Humanos que alega defender, pois invade a Liberdade Religiosa, que é a junção entre a clássica liberdade de expressão com a defesa dos valores cosmogônicos de cada religião.

A escola pública, aliás, é uma preocupação central para a Diversidade. Para os adultos de hoje, a ação coercitiva contra a Intolerância Religiosa e as campanhas educativas. Para os adultos de amanhã, crianças em idade escolar, a única política pública que pode, deve e, se depender de nossa luta, irá consolidar uma verdadeira Cultura de Paz entre as Religiões. Já que não uma harmonia cosmogônica – ainda, a harmonia possível: cívica e republicana.

Diversidade Religiosa e Ensino Religioso no Brasil

A lei brasileira, aliás, já determina que o Ensino Religioso seja a base da laicidade e do pluralismo religioso. Trata-se do único componente curricular a fazer parte da Constituição nacional. É nele que vemos o papel que a laicidade deve cumprir no Brasil. Objetivamente, a nossa postura a respeito está consignada na Carta pela Diversidade, da qual eu e o Prof. Romero Venâncio, da UFS, fomos os principais redatores, apresentando o texto essencial sobre o qual foram feitos acréscimos pelos demais membros da coordenação do Fonaper. Reproduzo a íntegra do documento por sua importância e pouco conhecimento público:

CARTA PELA DIVERSIDADE

Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

(Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948)

... E digo-lhes hoje, meus amigos, que embora enfrentemos as dificuldades de hoje e de amanhã, ainda tenho um sonho

(Martin Luther King).

O Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), reunida a sua coordenação nacional na cidade de Florianópolis neste Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, 21 de janeiro de 2014, em parceria com o Grupo Videlicet Religiões, da Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (PPGCR/UFPB) e em consonância com aqueles que atuam pela Diversidade Religiosa em todas as religiões e com intelectuais engajados e cidadãos brasileiros conscientes nas diferentes regiões do país, VEM saudar mais uma vez esta data como muito bem vinda para a democracia e para o Estado laico e de direito. Ressaltamos também o nosso acompanhamento permanente do trabalho dos que buscam consolidar a Semana Mundial da Harmonia entre as Religiões, da ONU. Estas duas datas se coadunam com alguns dos nossos preceitos fonaperianos fundamentais de defesa do componente curricular Ensino Religioso laico e de caráter científico, numa perspectiva intercultural. A vida democrática avança no Brasil desde a superação do ordenamento golpista e ditatorial que prevaleceu entre 1964 e 1985. Neste avanço consolidador e ampliador da democracia, a recente presença cada vez maior da Intolerância Religiosa e dos posicionamentos religiosos fundamentalistas com claras intenções políticas e sociais de hegemonização da vida brasileira representam um paradoxo.

Nenhuma sociedade pode substancialmente ser democrática se não há o respeito aos credos religiosos, à perfeita harmonia cívica entre as religiões com um vigoroso NÃO a toda e qualquer forma de Intolerância Religiosa, parta de onde partir!

Diante deste contexto,

CONSIDERAMOS que é antropológicamente salutar a prática religiosa de qualquer matriz, o que reafirma a liberdade de expressão religiosa, sendo, porém, tremendamente danosas à cidadania as ações e ideias referentes à Intolerância Religiosa que percebemos no mundo e, principalmente, na sociedade brasileira nas últimas décadas;

CONSIDERAMOS que é dever da cidadania zelar pela garantia da expressão religiosa nos espaços consagrados consignados socialmente para tal – ressalvado o direito ao livre debate de ideias em outros espaços – devendo ficar livre a religião de uma outra forma de Intolerância, a Laicista, que se difere da Laicidade por pro-pugnar equivocadamente a superação e o controle da religião pelo Estado, como um dever e até um direito deste... Ao mesmo tempo, repudiamos a Intolerância Religiosa, diferenciando-a das cosmogonias e das suas respectivas espiritualidades, fenomenologicamente situadas na dimensão analética da vida, por sabermos que combater a Intolerância Religiosa não é combater as religiões em si;

CONSIDERAMOS também, por conseguinte, que ninguém pode ser difamado por ter ou não ter um credo religioso e que isto não é critério para o exercício da vida pública; que não se deve instrumentalizar a religião ou a inexistência dela para difamar ou denegrir quem quer que seja;

CONSIDERAMOS, enquanto exemplos, ser necessária a convivência em paz e com respeito mútuo entre (neo)pentecostais, renovados carismáticos e indígenas, membros da jurema, da umbanda, do (neo)paganismo e do candomblé; como também entre católicos, evangélicos e espíritas; entre Judeus, Cristãos e Muçulmanos ou entre ateus, agnósticos e crentes;

CONSIDERAMOS que os passos e os espaços de hoje são basilares para uma futura Lei Nacional da Liberdade e da Diversidade Religiosa, que possa estabelecer critérios para a conceituação detalhada e a implementação eficiente de normas para as instituições públicas e privadas;

CONSIDERAMOS, enfim, a pertinência da afirmativa do filósofo alemão Jürgen Habermas: “O direito fundamental de liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso”.

Partindo, então, destas considerações válidas, nos irmanamos aos que lutam pela criação de Comitês Estaduais e Municipais da Diversidade Religiosa em todo o

país, conforme disposto no Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH 3), tendo como referência o Comitê já criado em nível nacional pela SDH/Presidência da República desde novembro de 2011. Dispomo-nos a representar ou apoiar a presença em tais comitês de militantes do Ensino Religioso, vetor essencial da formação do cidadão para uma Cultura de Paz entre as religiões, como preconizam a Constituição Federal e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) vigentes. Enfatizamos a importância e a necessidade da elaboração de Diretrizes Curriculares Nacionais para a formação (inicial e continuada) de professores de Ensino Religioso com a finalidade de contribuir para a cidadania diante das diversidades.

Acreditamos, enfim, que esta justa pretensão modernizadora da vida nacional na criação dos referidos comitês e na efetivação do Ensino Religioso laico, possa se consolidar, ampliando as conquistas democráticas, o respeito à pessoa humana e à liberdade de expressão e às organizações e vivências religiosas e não religiosas.

Florianópolis, 21 de janeiro de 2014.

Coordenações do FONAPER e do VIDELICET

Esta Carta pela Diversidade norteia o assunto segundo a nossa perspectiva. Para além deste norteamento, buscamos provocar a área com uma outra proposta, conseqüente aos princípios do documento e que vem para buscar contribuir com a necessidade de nortear o currículo dos que são formados para lecionar sobre Religiões sem o ranço da catequese de antanho. Como o futuro da Diversidade Religiosa está nas crianças que aprendem em nossas escolas como se comportar acerca de religião, é papel do Estado oferecer-lhes cidadania também em sua formação religiosa, aqui entendida como formação para o pluralismo religioso. Tais crianças só aprendem o que devem aprender quando a escola respeita a lei, mas muitas não o fazem em função da inércia, da improvisação ou dos resquícios do catecismo escolar.

O Ensino Religioso vive um período longo de transição e deverá tornar-se a ponta de lança da Diversidade Religiosa na formação do cidadão no Brasil. Há muito deixou de ser, pela lei, o ensino da pregação religiosa. Muitos avanços ocorreram nesta obra de laicidade que é parte da constante luta para tornar-se

realmente laico o Estado brasileiro e a vida republicana. É muito clara a Lei de Diretrizes e Bases da Educação complementada pela Lei 9.475, de 1997:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Entretanto, na complexa ambiência religiosa do Brasil, este pluralismo é, muitas vezes, desrespeitado na vida privada e até oficialmente na vida pública. Uma estratégia para enfrentar este problema é a da aproximação do Ensino Religioso com conteúdos que vivenciamos pessoalmente no Ensino de Direitos Humanos, que avança no país. É da noção iluminista do direito natural que vem a defesa do pluralismo religioso na escola. Propomos aqui certos conteúdos do ensino de Direitos Humanos como forma de demonstrar tais vínculos aproximativos entre as duas áreas, com as Ciências das Religiões e com a História do Direito.

O Ensino Religioso é parte da formação básica do cidadão. Deve ser incluído também no EJA em todas as escolas. A inexistência dele em certas circunstâncias – variando a situação nos diversos estados da federação – deve-se a decisões equivocadas provavelmente baseadas na percepção simplória de que se trataria de mera pregação religiosa. A vitória sobre tais resistências e a consolidação do (novo) Ensino Religioso passam pela percepção adequada dos conteúdos de Direitos Humanos e Cidadania que devem fazer parte da formação do docente da área ajudando a caracterizar o seu vínculo com as Ciências das Religiões. Ou seja, preconizamos aqui um Ensino (não) Religioso!!

A disciplina que serve de base a este argumento é a História dos Direitos Humanos, pelo seu caráter abrangente da análise histórica, o que toca nos conteúdos das demais disciplinas de Direitos Humanos. Dois desafios nos impelem. Primeiro, o da interdisciplinaridade, pois o Ensino Religioso baseia-se – ou deve basear-se – nas Ciências das Religiões, área transdisciplinar por natureza. Segundo o desafio do quase ineditismo. Numa visão tradicional tanto da História quanto

do Ensino Religioso, os Direitos Humanos só aparecem incluídos como conteúdo transversal, geralmente relegado a ficar numa temerária implicitude. Pensamos que tais conteúdos devem fazer parte da formação do docente.

Estabeleçamos alguns parâmetros:

- 1 A singularidade dos Direitos Humanos é a sua vinculação com a História do Direito, tão bem desenvolvida por Weber (1999);
- 2 A noção de Direitos Humanos é específica de um período que vai da segunda metade da Idade Moderna aos dias atuais. A História dos Direitos Humanos está mais afeita à História da Cultura que à História Social;
- 3 Os conteúdos da Disciplina devem interagir com a História da Filosofia, na medida em que os chamados “pensadores da Ilustração” tiveram papel central na difusão dos Direitos Humanos e de outros princípios agregados a eles na Europa e nas Américas;
- 4 O Ensino Religioso é o vínculo principal – único, muitas vezes! – que permite ao estudante conhecer a origem religiosa dos (seus) Direitos Humanos, provindos do fenômeno analético profundo da hierofania cristã, teofânica tanto em seu culto à generosidade quanto nas ações de misericórdia pelos mais fracos, temas basilares para a tipificação ideal dos cristãos desde a Idade Média, marcados pela escatologia de um mundo melhor para todos. Esta origem ultrapassa o cristianismo e aponta para convergências profundas com muitas outras religiões.

O conhecimento da História e das Ciências das Religiões não deve ser subestimado para a aplicação dos Direitos Humanos como conhecimento capaz de ensejar a inclusão social, que é demanda própria da escola. O conteúdo programático que propomos para ser aplicado na formação dos docentes pode ser apresenta- do nos seguintes tópicos:

- I. Introdução: Noções de História e de Ciências das Religiões. Ensino (não) Religioso.
- II. Do Renascimento ao Iluminismo: a desmistificação do poder de origem divina.
 - a) Maquiavel e a “Natureza Humana” da Política;

- b) O Conceito de Iluminismo na História: a razão sábia e a razão instrumental;
- c) A Caça às Bruxas e às Feiticeiras na Idade Moderna.

III. Documentos Históricos dos Direitos Humanos na Idade Moderna.

- a) O Bill of Rights. Inglaterra, 1689. O papel da religião;
- b) A Declaração de Independência dos Estados Unidos e os Direitos do Cidadão;
- c) A Declaração de Direitos da Revolução Francesa e a religião.

IV. Secularização do direito – experiência laicizadora singular do Ocidente (Weber, 1999).

- a) Racionalização e Desmitologização de valores: distinção entre fé e direito;
- b) A Imputação da culpa/pecado nas sociedades ocidentais: a noção de processo;
- c) Justiça, príncipe e clero cristão: repartição do atributo;

V. História e Direitos Humanos.

- a) A concepção de História na raiz dos Direitos Humanos;
- b) As proposições kantianas: a antevisão do futuro como elemento constitutivo da “luta”. A felicidade e a escatologia cristã na própria laicização.

Propomos que tal conteúdo seja apresentado partindo-se de um roteiro de noções e conceitos que sumariamos a seguir.

O atual conceito de Direitos Humanos, por exemplo, nos chegou assim graças às grandes transformações no plano das ideias e das mentalidades no que diz respeito ao homem e à organização da vida em sociedade. Estas transformações buscaram na religião a sua essência hierofânica, ou seja, a retirada das imposituras clericais. Tais transformações estão diretamente relacionadas à Ilustração, movimento intelectual e cultural que, a partir da França, sacudiu a Europa entre os séculos XVII e XVIII.

Etimologicamente, os termos Iluminismo e Ilustração nos remetem à ideia de luzes que se lançam sobre trevas – daí também se falar em “Filosofia das Luzes”. Em linhas gerais, as “trevas” que a Ilustração se propunha a dissipar são aquelas atribuídas à mentalidade e à sociedade medievais: a autoridade da revelação divina e da Igreja como a base para o conhecimento; a primazia da fé

sobre a razão; a compreensão mítico-religiosa do mundo; o poder absoluto dos reis com base no direito divino; os privilégios inerentes à nobreza e a clivagem social deles resultante. Seriam as luzes da crítica racional que, conforme os ilustrados, poriam fim às trevas do passado. Devemos ter cuidado com o trato desta dicotomia simplória e maniqueísta.

A Ilustração não se opunha, obrigatoriamente, à religião cristã em si. Os ilustrados procuraram, em geral, redefini-la, voltando-se contra o clericalismo exacerbado e a institucionalização da vida religiosa ligada ao poder temporal mundano. De qualquer maneira, daí em diante as concepções sobre a presença do sobrenatural no mundo não seriam mais as mesmas no Ocidente.

Nasce aí a noção cultural da valorização do homem como sujeito de uma história sem a vontade divina. Antes, o homem era tido como submetido à ação da Providência divina ou aos caprichos do destino e da natureza. Passa, agora, a ser visto como possuidor de autonomia e capacidade para interferir no mundo e formatar sua própria realidade. Tudo o que diz respeito à vida em sociedade – inclusive o que pode ser apontado como negativo – é fruto da ação do próprio homem. A desigualdade e a exclusão social, por exemplo, não são mais encaradas simplesmente como um dado da natureza, mas como resultado de relações humanas historicamente constituídas.

Quando nos referimos, então, aos Direitos Humanos, não estamos elencando questões que supostamente podem perpassar a vida dos estudantes em algum momento, mas sim temas que abrangem a própria vida em sociedade como ela é hoje. Inclusive na escola! Já para os alunos da EJA, sabendo-se que a circunstância de vida deles já é, na maioria dos casos, essencialmente excludente, pois até o princípio constitucional de educação básica para todos foi desrespeitado, este conhecimento é parte da sua consagração cidadã. Os Direitos não só estão no centro do pensamento ilustrado como se tornam fundadores de privilégios e responsabilidades na interação do indivíduo com o mundo. A sociedade que elaborou a Declaração Universal dos Direitos do Homem – documento que coroa a Revolução Francesa – já não era uma sociedade teocêntrica: pretendia ser humanamente orientada, tendo o homem como padrão de valor. A EJA também parece receber mais acentuadamente alunos oriundos de uma das mais sensíveis

situações de hibridismo ou transição religiosa, que se dá exatamente com o avanço do neopentecostalismo sobre, principalmente, as religiões de matriz africana. Muitos destes alunos são etnicamente negros e absorvem do posicionamento neopentecostal uma tendência intolerante que não é trabalhada “naturalmente” pela cultura. Deve ser trabalhada pela escola através dos Direitos Humanos e do conhecimento plural das Ciências das Religiões nas aulas de Ensino Religioso. Temos notícias informais de que este conteúdo já é trabalhado assim em alguns estados, mas precisa de sistematização nacional.

A crença na existência de direitos naturais inerentes e inalienáveis ao homem é a base deste percurso histórico. Embora cada pensador defina a seu modo quais sejam esses direitos, o jusnaturalismo permeia grande parte da sua produção intelectual. É em função da preservação de tais direitos que se estabelece o contrato social – outro conceito sujeito a diferentes nuances, de acordo com cada pensador – divisor de águas entre o estado de natureza e o estado civil. Para a Ilustração, a existência do Estado está relacionada à manutenção dos direitos individuais, sendo garantido aos cidadãos o direito de resistência quando o governo instituído passar a atentar contra os mesmos e, parcialmente, a liberdade religiosa. Foram esses princípios que orientaram, por exemplo, a Revolução Americana. Neste sentido, é significativo que a Declaração de Independência dos Estados Unidos faça referência ao direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade como uma “verdade auto-evidente”. Uma crença!

Tais ideias estão relacionadas ao projeto político da Ilustração. Tornase possível hoje perceber que esse projeto contemplava a condução racional da sociedade. Divorciando-se da moral desde Maquiavel, a política deveria, para os ilustrados, ser um exercício de racionalidade, posto que as crenças em lealdades nobiliárquicas que tornavam os príncipes intrinsecamente bons foram sendo lentamente solapadas (França) ou profundamente transformadas (Inglaterra). Os governantes deveriam, então, orientados pela Razão, promover a iluminação da humanidade, conduzindo-a à realização de seu destino. Utopias à parte, foram essas noções que nortearam o despotismo esclarecido. Note-se a ousadia histórica daquele tempo e do movimento ilustrado! Mesmo que os pensadores ilustrados tenham sido muito diferentes entre si, há uma coesão: a razão deve impelir a

política e os governantes. A Diversidade Religiosa é, de certa forma, caudatária desta tradição, mesmo que a defesa da liberdade de expressão religiosa possa aparentar algo inverso.

Dois conjuntos de crenças que repercutem muito no Campo Religioso disputam a hegemonia deste saber-se a si mesmo como ator do direito. A fundamentação jurídico-teórica dos Direitos Humanos pode ser encontrada no pensamento jusnaturalista dos grandes filósofos dos séculos XVII e XVIII. O “homem sábio” de religião da Idade Moderna, cristão reformado – católico ou protestante – de tez branca e conhecimento das letras e da Palavra, está imbuído desta noção, pois a fé vai se aproximando da razão pelo renascimento desta opção medieval de somar Jesus e Aristóteles. O jusnaturalismo encontra ambiente relativamente propício aí, pois baseia-se na ideia de direitos naturais inerentes ao homem, anteriores a criação do Estado e da sociedade civil. Tal pensamento surge para rescindir com a tradição do Jusnaturalismo Clássico e Escolástico. Este último, teria sido “apenas” o apregoador do direito divino (?), que indivíduo não poderia contestar por ser enviado aos homens por meio da revelação. É o oposto do racionalismo da Escola Moderna do Direito Natural ou Jusnaturalismo Moderno, que busca “leis naturais” através da razão. Deve ficar claro que a atribuição de direitos ao nasciturno imberbe é uma “opção” da cultura e não um “dado real” da existência humana, como alerta Boaventura de Sousa Santos (1997). Sua base ética só se sustenta por ser transcendente, como toda ética!

As noções do direito natural podem ser encontradas em vários autores, como em Maquiavel, Locke, Rousseau e, principalmente, em Thomas Hobbes, filósofo inglês do século XVII. Thomas Hobbes foi o pensador jusnaturalista que se destacou por desvincular o poder do Estado do direito divino - o soberano agora governaria a pelo bom governo e não mais por revelação ou indicação divina. Ele apresentou também a natureza humana como sendo negativa, violenta e egoísta. Há uma tensão cultural entre muitos aspectos da Ilustração e a base cristã da cultura. Nesta composição e ordenamento de ideias, a minha proposta aqui diz respeito à própria conjuntura cultural do Brasil. Estamos ainda na antessala da casa da intolerância religiosa. Porém, os conflitos e até os atos de segregação religiosa se ampliam rapidamente. O nosso próprio cotidiano – escolar ou não – já pode sustentar esta afirmativa.

Contudo, como o imaginário da nossa gente é essencialmente feminino e ligado à terra (Durand), isto reduz a intensidade da dinâmica paranoica que pretende o conflitualismo como forma de promover o crescimento das hostes de crentes e fiéis. Ainda há tempo e espaço para fazermos esta reacomodação de valores na pós-modernidade. Darcy Ribeiro nos alerta que boa parte do povo brasileiro foi dramaticamente “ninguenzada”. Estes brasileiros são um solo ainda mais fértil para a intolerância, posto que tiveram sua identidade absorvida nas aproximações étnicas e nas exclusões culturais. Neles, a nossa preocupação central!

Conclusão

A luta pela Diversidade Religiosa ainda se consolida no Brasil. Estamos engatinhando, mas este rebento dos Direitos Humanos nasceu forte. Além de poder apoiar a criação de políticas públicas para a Diversidade, você também dispõe hoje do Disque 100, que graças a uma articulação que passou também, já no seu início, pelo Grupo Videlicet da UFPB, perfilizou o atendimento a denúncias de Intolerância Religiosa. Enfim, você pode e deve ter tudo a ver com isso, pois esta luta se reflete no nosso (des)envolvimento social e econômico.

Referências

COMPARATO, F. K. **A afirmação dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 1999. p. 73 a 109.

CANEN, A. Universos culturais e representações docentes: subsídios para a formação de professores para a diversidade cultural. **Educação & Sociedade**. 22(77), 2001.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares**. Secularização, Laicidade e Religião Civil. Coimbra: Almedina, 2010.

CAVALCANTI, A.P.R.; CAVALCANTI, C.A.M. Ensino religioso: experiência na formação continuada em João Pessoa. Congresso Internacional da Afirse. V Colóquio Nacional. 2009. **Anais...** p. 325.

CURY, C.R.J. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. **Revista Brasileira de Educação**. n. 26, 2004.

DI PIERRO, M.C.; JOIA, O.; RIBEIRO, V.M. Visões da educação de jovens e adultos no Brasil. **Cadernos CEDES**. 28:55, 2001.

DI PIERRO, M.C. Notas sobre a redefinição da identidade e das políticas públicas de educação de jovens e adultos no Brasil. **Educação & Sociedade**. 26:92, 2005.

FONAPER. **Parâmetros curriculares**. Disponível em: <<http://www.fonaper.com.br/>>. Acesso em 9 jan 2014.

GOVERNO FEDERAL. **Cartilha Diversidade Religiosa e Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, s/d.

JACOB, C.R. et al. Dossiê religiões no Brasil. **Estudos Avançados**. 18:52, 2004.

KANT, I. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. São Paulo: Edições de Ouro, 1986.

PAULY, E.L. O dilema epistemológico do ensino religioso. **Revista Brasileira de Educação**. n. 27, 2004.

PIERUCCI, A.F. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**. n. 75, 2006.

ROUANET, S. P. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

SANTOS, B. de S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 48, 1997.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: Ed. UNB, 1999. v. 02.

X - Diversidade religiosa, tolerância e educação

Armando Rui Castro de Mesquita Guimarães⁴⁹

1 Introdução

A aceitação da diversidade religiosa e a concomitante prática da tolerância estão tacitamente presentes na maioria dos estados ocidentais. Depois de alguns séculos, na velha Europa, de intolerância religiosa, os estados europeus reconheceram dramaticamente a inutilidade da mesma e desenvolveram uma visão do homem e um modo de estar em sociedade que não se compaginam mais com práticas intolerantes.

No entanto, a tolerância enquanto princípio, valor e prática, enferma de algumas aporias e dificuldades que, filosoficamente falando, importa e é urgente reconhecer. De facto, nós ainda somos hoje confrontados não só com atropelos e situações de intolerância, um pouco por todo o mundo, como também os ataques terroristas, que têm sucedido um pouco por todo o mundo, obrigam-nos a ter de descobrir, sem cairmos em exageros securitários, como preservar e equilibrar, por um lado, o estado de direito e os direitos, liberdades e garantias das pessoas e, por outro, como simultaneamente garantir às pessoas e comunidades viverem em segurança e não sobressaltados perante tais ameaças terroristas.

Assim, que lugar para a advocacia e a promoção da tolerância nos dias de hoje especialmente enquanto sociedades que aceitam a diversidade religiosa, mas que reconhecem ao mesmo tempo que nem tudo o que essa diversidade religiosa exige e requer pode ser aceitável? E como lidar com a pressão do «politicamente correcto», por exemplo, quando se pretende promover o ensino da tolerância nas escolas?

49 Cf. Lista de Colaboradores.

2 Um mundo de pessoas intolerantes

A tolerância é um daqueles temas sobre o qual todos falam e discutem quase sempre sob o mesmo diapasão porque faz parte não só dos princípios que fundam e fundamentam os Direitos Humanos mais elementares, como também por se tratar de um dos temas que são considerados social e politicamente correctos. E na sua discussão é frequente encontrarmos chavões e frases feitas que se repetem à saciedade («Todos iguais, todos diferentes») e que encontramos, muitas vezes farisaicamente, no discurso de políticos, de responsáveis religiosos e de outros que ainda ontem ouvíamos defender o contrário. O tema da tolerância pertence a esta classe. Isto é, fica mal a qualquer pessoa não defender a tolerância seja ela respeitante a problemas políticos, religiosos, étnicos, estilos de vida, identidade e orientação sexual, etc. Em resumo, hoje e aqui, é social e politicamente correcto defender e apregoar a tolerância. Mas o facto de se falar muito de alguma coisa não tem necessariamente de significar que, no dia-a-dia das pessoas e das sociedades, isso de que tanto se fala não continue a ser um problema real e experienciado por muitos. Assim, embora haja a percepção e a consciência que a tolerância é, ou pode ser, um valor, ainda deparamos com muitas situações de intolerância mais ou menos grave, umas vezes aberta outras veladamente, mesmo em sociedades ditas de direito como são as do mundo ocidental: por exemplo, na actual e crescente deriva autoritária na Hungria e na Polónia e o silêncio cobarde de Bruxelas; na crescente onda de anti-semitismo e de manifestações violentas de islamofobia nos EUA desde que Donald Trump alcançou a presidência dos EUA; a perseguição de pessoas com diferentes identidades e orientações sexuais; ou a intolerância perante certas tradições e modos de vida de minorias étnicas e religiosas; ou ainda a falta de liberdade de expressão e de imprensa livre em muitos países. Importa lembrar, além disso, o modo como as sociedades liberais e tolerantes terão de responder à crescente ameaça colocada por grupos extremistas internos e externos, da extrema-esquerda à extrema-direita e ainda outros de inspiração religiosa, por exemplo, colocando assim estas sociedades frente ao problema deveras complicado e difícil de como responder às manifestações de intolerância no seu próprio seio: isto é, *como pode e deve uma sociedade tolerante*

lidar com a intolerância. O Islamismo radical, seja na versão da Al Qaeda, do Boko Haram, do Estado Islâmico, ou outros, estão a obrigar-nos a reflectirmos seriamente sobre o que podemos e devemos fazer perante estas ameaças, soluções que vão desde a aposta na educação, na integração e aculturação de minorias até à intervenção militar. Assim, não é de estranhar que o Arcebispo Silvano Tomasi, embaixador do Vaticano junto da ONU, tenha apelado, no Conselho dos Direitos Humanos da ONU, a uma operação militar contra o Estado Islâmico, congregando países ocidentais e países árabes moderados, pois é preciso travar a destruição das minorias religiosas no Médio Oriente (*Público* de 15/03/2015). Porém, se por um lado assistimos ao apelo do representante diplomático da Santa Sé na ONU à «guerra justa», por outro lado, não deixa de ser irónico que é esta mesma Igreja, supostamente defensora da liberdade religiosa e de culto que, uns dias antes, apresentava o novo Programa da disciplina de Religião Católica para as escolas públicas espanholas, elaborado pela Conferência Episcopal Espanhola, onde se defendia, entre outras coisas, que se deve ensinar às crianças e jovens, nas escolas públicas espanholas, que as pessoas são incapazes de alcançar, por si mesmas, a felicidade sem Deus, para além de eliminar as referências a outras religiões, evitando temas polémicos como o aborto e a eutanásia e pedindo aos alunos que reconheçam a origem divina do cosmos (*Diário de Notícias online* de 2/03/2015).

A diversidade religiosa é também um facto que não podemos ignorar. Olhando para a velha Europa, podemos constatar a presença de algumas minorias religiosas mas já numericamente significativas, como as muçulmanas, hindus, siques, judaicas e outras, que reclamam não só o direito de terem os seus lugares de culto (o que nunca foi problema), mas também de viverem as suas vidas de acordo com os princípios e práticas das suas religiões, não obstante alguns destes entrarem em conflito com o *ethos* social, cultural e político dos valores liberais ocidentais, como o uso do véu, a prática da excisão feminina e da circuncisão masculina, por exemplo. Como conciliar o que é inaceitável frente aos valores liberais ocidentais, com o que certas religiões exigem na e para a vida dos seus crentes?

3 O que é a tolerância e o que significa tolerar?

Ao consultar o dicionário de língua portuguesa da Porto Editora, pode-se ler:

“**Tolerância** – *s.f.* **1.** acção de tolerar, i. é, de admitir sem reacção agressiva ou defensiva; **2.** atitude que consiste em deixar aos outros a liberdade de exprimirem opiniões divergentes e de viverem em conformidade com tais opiniões; **3.** condescendência ou indulgência em relação a erros ou faltas; **4.** MEDICINA diminuição do efeito de uma droga ou medicamento usado durante muito tempo; **5.** MEDICINA (organismo) capacidade de um organismo suportar sem danos efeitos químicos ou físicos a que é exposto; **6.** permissão; **7.** paciência.

Tolerância religiosa: possibilidade que se dá a cada um de praticar a religião que professa”.

Tolerar, *v.t.* **1.** permitir tacitamente; deixar passar; **2.** suportar (coisa desagradável); **3.** aceitar, admitir ou consentir (algo com que não se concorda); aceitar e conviver com (a diferença de ideias, de comportamentos, etc.) se se sentir ameaçado”⁵⁰.

Outras definições: “A tolerância é o suportar de algo desagradável “ (Langerak, 1997: 514). A tolerância é “abstermo-nos de actuar contra o que é desaprovado, politicamente oposto, ou estranho” (Blackburn, 2008: 365).

A tolerância é “uma disposição para não interferir em crenças, atitudes ou acções não obstante uma falta de simpatia para com isso ou não obstante não gostarmos dessas coisas” (McLean & McMillan, 2009: 534). “A tolerância requer que as pessoas coexistam pacificamente com outros que têm crenças ou valores fundamentalmente diferentes” (Kymlicka, 1995: 877).

No tocante à tolerância religiosa:

“A tolerância religiosa é o deixar imperturbados aqueles cuja fé e prática são diferentes das nossas” (Cross & Livingstone, 1993: 1384).

“Ao falar de *tolerância (religiosa)* já se dá a entender que se refere a *permitir* ou não pôr impedimentos àquela religião que, quem a tolera, *tem por falsa*. Não

50 Dicionário de Língua Portuguesa da Porto Editora, 2006.

se tolera o que se tem por verdade ou por um bem moral. Tolera-se o que se tem por erro ou por um mal” (Nicolau, 1964: 230).

4 Resenha histórica

A falta de tolerância e a inaceitação da diversidade religiosa ao longo da história, têm sido maiores que a prática das mesmas. E no que concerne a intolerância, esta viveu-se e experienciou-se em muitas áreas da vida das pessoas: intolerância religiosa, política, social, económica, cultural, estilos de vida, etc. Isto é, o sentirmo-nos desagradados, incomodados ou ofendidos por quem pensa, vive, acredita, come e veste-se diferentemente de nós, ou então, por quem conduz a sua vida de um modo e com práticas que consideramos pecaminosas e abomináveis, tem sido uma constante ao longo da história da Humanidade, em todos os espaços e em todos os tempos. E a intolerância perante estas situações que são incomodativas e inaceitáveis - porque pensamos que os outros estão errados e mal ou vivem pecaminosamente e nós é que estamos certos e vivemos correctamente -, traduziu-se, nuns casos, em situações de discriminação, noutros, de repressão, tortura e até morte.

Se olharmos para as três religiões abraâmicas, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, podemos constatar que todas elas deram exemplos bastante negativos: os Judeus, embora tolerassem, regra geral, as práticas religiosas pagãs dos gentios nos seus territórios, eram implacáveis para com outros judeus que praticassem a idolatria ou aderissem a outras religiões (Jacob, 1995: 560-561). E se hoje os Judeus Ortodoxos até conseguem estabelecer o diálogo inter-religioso com cristãos, a verdade é que entre eles, entre as diferentes correntes do Judaísmo contemporâneo (Ortodoxos, Reformistas e Conservadores), não há a mesma tolerância (idem, 561).

Os cristãos, em muitos momentos da sua história, não respeitaram outros crentes, como os pagãos, os Judeus e os Muçulmanos. Os Cristãos, depois de o Cristianismo se ter tornado a religião oficial do Império Romano, de perseguidos passaram a perseguidores dos «pagãos». Séculos mais tarde, foram criadas as judiarias e mourarias em muitas cidades onde os judeus e os muçulmanos tinham

de viver, com horários de saída e de entrada e exigia-se ainda que usassem roupas distintas ou distintivos que os identificassem como judeus e/ou muçulmanos, assim como não podiam casar com cristãs ou cristãos. E na cristianíssima Península Ibérica do século XV, não nos podemos esquecer da expulsão de judeus e de mouros pelos Reis Católicos, em 1492, ou a sua expulsão de Portugal por D. Manuel I, em 1496. Ou ainda, do massacre dos Judeus de Lisboa, em 1506, no qual mais de quatro mil judeus e/ou cristãos-novos foram mortos⁵¹. A perseguição aos Judeus continuou ao longo dos tempos, em diferentes momentos e países, até culminar no Holocausto levado a cabo pelos Nazis durante a II Guerra Mundial, em que foram exterminados mais de seis milhões de judeus.

Mas se este historial de intolerância cristã para com os Judeus é por demais conhecido, não nos podemos também esquecer das várias Inquisições cristãs, a Católica, a Calvinista e a Anglicana, por exemplo, em que consoante o monarca ou a religião dominante, todos os que não eram Católicos, Calvinistas ou Anglicanos eram perseguidos e muitos conheceram a morte. Assim, na Europa dos séculos XVI e XVII, assistiremos às Guerras de Religião que colocaram católicos e protestantes frente a frente e em que ambos os lados cometeram atrocidades incríveis: e tudo em nome de um mesmo Deus. Esta situação de luta mortal fratricida foi temporariamente solucionada, por exemplo, pela Paz de Augsburg (1555) que estipulou o princípio de “*cuius regio eius religio*” («consoante a religião do monarca, assim a do estado»), solução assaz frágil porque não só não resolvia o problema como o agravava; ou, em Inglaterra, com o *Act of Toleration* (1689), que estendeu a tolerância religiosa a todas as religiões, excepto aos Católicos Romanos e aos Unitários, como aliás já defendia John Locke na sua *Letter concerning Toleration*, publicada no mesmo ano, mas onde exceptuava da protecção estatal os Católicos e os Ateus.⁵²

51 A história deste massacre encontra-se no livro *Lisboa 1506. O Massacre dos Judeus*. Vide bibliografia.

52 “No século XVII, os exemplos mais notáveis de tolerância prática foram as colónias de Maryland, fundada por Lorde Baltimore em 1632 para receber Católicos que eram perseguidos e que também ofereceu asilo a Protestantes; e Rhode Island, fundada por Roger Williams” (Cross & Livinstone, 1993: 1383).

O século XVIII foi marcado por um certo indiferentismo religioso alimentado, por sua vez, por concepções deístas da divindade que, ao conceberem deus como não se preocupando com o que os homens faziam ou acreditam, acabavam por tornar ridículas as perseguições religiosas, de modo que se vai acentuando e promovendo a tolerância para todas as religiões. No século XIX, a tolerância religiosa estendeu-se à maioria dos países ocidentais: várias religiões podiam praticar, desenvolver o seu culto e ter os seus templos. E se alguns estados eram constitucionalmente estados confessionais, como a Grã-Bretanha (Anglicana), ou o Reino de Portugal (Católico Romano), mesmo que não houvesse uma legislação religiosamente tolerante, havia uma tolerância prática e efectiva. Em Portugal, no tempo da monarquia, por exemplo, as religiões não-católicas podiam existir com a ressalva de não poderem construir edifícios que indicassem claramente tratarem-se de templos não-católicos (cf. Trindade Coelho, 1908).

No entanto, mesmo no caso do Cristianismo, há oscilações pendulares históricas que parecem não acompanhar os «sinais dos tempos»: não deixa de ser interessante assinalar que “Dentro da Igreja Católica, contudo, a segunda metade do século XIX testemunhou um crescente autoritarismo exemplificado no *Sílabo de Erros* de 1864 e a declaração da Infallibilidade Papal em 1870, seguida pela condenação do Modernismo em 1907” (Cross & Livinstone, 1993: 1384). A Igreja Católica só começou a aligeirar e a abandonar estas posições em meados do século XX, para o que contribuiu, externamente, a pressão do Movimento Ecuménico que fez a Igreja Romana reconhecer os direitos práticos de heréticos *bona fide* assim como, internamente, o Vaticano II acabaria por defender e enfatizar o direito natural do homem de acreditar segundo a sua consciência (idem: 1384).

No mundo islâmico, a situação entre os próprios muçulmanos não se pautou por nenhum comportamento melhor ou mais dignificante: desde o seu início, o Islamismo caracterizou-se por aliar a espada à missão, conquistando e forçando à conversão os povos conquistados, ou impondo aos Judeus e aos Cristãos o pagamento de impostos esociais para poderem viver e manter as suas religiões nos territórios que eles dominavam e tinham ainda de se submeter a outras limitações e exigências. Por outro lado, o islamismo continua ainda hoje, em muitas partes do mundo muçulmano, a digladiar-se mortalmente, como

acontece entre sunitas e xiitas. Assim, assistimos nos países islâmicos à situação paradoxal de quererem e exigirem que no Ocidente possam construir mesquitas e praticar livremente os seus preceitos religiosos e pôr em prática as exigências da sua religião e, no entanto, nos seus países, proibirem não só a construção de templos cristãos, como também a proibição de viverem e vestirem-se livremente e proibirem o proselitismo e a missionação aos cristãos

E hoje, depois de tanto diálogo inter-religioso, estaremos melhor em termos de convivência inter-religiosa? Não: basta olhar distraidamente para o que se passa em vários cantos do mundo e descobriremos que em nome de Deus, ou de deuses, as pessoas continuam a matar-se, a maltratar quem acredita e vive diferentemente, desde a Índia ao Sri Lanka, ao Tibete, à China, à Birmânia, à Nigéria e aos dois Sudão, e até esta velha Europa não escapa à intolerância como o atestam os atentados de inspiração terrorista islâmica levados a cabo em Paris, Nice, Bruxelas, Madrid e Londres, para só mencionar alguns em solo europeu. E se quisermos recuar um pouco mais no tempo, não podemos ignorar nem esquecer os massacres, entre muçulmanos, católicos e ortodoxos, levados a cabo durante a guerra na ex-Jugoslávia, na década de 90, ou os problemas entre Católicos e Protestantes, durante décadas, na Irlanda do Norte.

Mas se é verdade que todos os exemplos apontados mostram que, ao longo da história e em muitos povos e lugares, a tolerância não era a regra no dia-a-dia das pessoas, também é verdade que houve povos e momentos mais tolerantes do que outros. Por exemplo, os Romanos toleravam toda e qualquer religião porque, em primeiro lugar, os deuses eram deuses nacionais e regionais; e, em segundo lugar, porque sabiam que era perigoso ameaçar e perseguir as religiões dos povos que conquistavam: se queriam prosperidade, paz e segurança no Império, tinham de respeitar os deuses dos povos conquistados. E se perseguiram os cristãos, não foi por estes serem uma nova seita religiosa. Foi unicamente por razões políticas: porque os cristãos se recusavam a prestar culto ao imperador, isto é, recusavam-se a reconhecer publicamente a autoridade política do imperador. Logo, eram um grupo potencialmente traidor e uma ameaça à ordem política estabelecida através da prática de uma desobediência civil aberta, declarada e persistente.

Na Europa, depois de tantas guerras de religião, chegou-se ao reconhecimento que a imposição, pela força e sob ameaça, de uma religião única a todos os súbditos de um estado, era de todo impossível, o que alimentou a discussão da tolerância por parte de vários pensadores e filósofos. Assim, pensadores como Espinosa (1632-1674), com o seu *Tratado Teológico-Político* (1670), o poeta John Milton (1608-1704) com *Aeropagítica: Discurso sobre a Liberdade de Expressão* (1644), John Locke (1632-1704) com a *Carta sobre a Tolerância* (1689), Voltaire (1694-1778) com o *Tratado sobre a Tolerância* (1763) e finalmente John Stuart Mill (1806-1873) a coroar todo este percurso com *Sobre a Liberdade* (1859), obrigaram as pessoas e os poderes estabelecidos a repensarem a sua actuação, as suas políticas e as leis vigentes. A publicação destas obras obrigou as pessoas, e em particular os políticos e os líderes religiosos, a repensar o que se fazia e acontecia e, gradual e lentamente, conduziram a alterações profundas acerca do modo como nós hoje vemos, vivemos e pomos em prática a tolerância. No entanto, tudo isto foi acontecendo a par de vozes críticas que se fizeram ouvir como, por exemplo, as de Jean-Jacques Rousseau e de Auguste Comte (cf. Kymlicka, 1995: 877).

5 Análise Filosófica

Porque devemos tolerar quem vive, pensa e acredita diferentemente de nós e que nós considerarmos estarem errados e a proceder mal e/ou até pecaminosamente?

Os argumentos tradicionalmente apresentados em favor da tolerância são os seguintes:

- a falibilidade das nossas crenças;
- a impossibilidade de impor por coerção crenças religiosas genuínas;
- respeito pela autonomia;
- o perigo de lutas civis;
- o valor da diversidade (cf. Kymlicka, 1995: 877).

A tensão que está patenteada neste problema é a que resulta de como conciliar convicções morais e religiosas profundas e genuínas com o princípio da tolerância (cf. Kymlicka, 1995: 877; Blackburn, 2008: 365). Isto é, a questão

de aceitar crenças, comportamentos e práticas por parte de certas pessoas, que são consideradas erradas, imorais e até pecaminosas por outras, geralmente uma maioria. Os vários problemas associados à prática e ao conceito de tolerância podem ser colocados do seguinte modo: “é a tolerância uma exigência da moralidade ou um ditame da prudência? Que limites existem para o que pode ser tolerado e porquê? O que é que se exige de nós se quisermos promover uma sociedade verdadeiramente tolerante?” (Mendus, 1987: 1). Estes temas, acerca dos *fundamentos*, dos *limites* e das *exigências* da tolerância, são os que irei problematizar aqui, ainda que sumariamente.

Em primeiro lugar, no âmbito religioso, por exemplo, há alguns problemas sérios que têm a ver com a própria natureza da religião: as religiões são sempre dogmáticas e não podem deixar de o ser. Com Louis Jacobs relembro que “A tolerância religiosa é, no principal, uma ideia moderna avançada por pensadores como Espinosa, John Locke e John Stuart Mill que conscientemente quebraram com a tradição nesta matéria. O Judaísmo pré-moderno, assim como o Cristianismo e o Islamismo pré-modernos, defenderam que não podia haver tolerância para posições religiosas diferentes das dos próprios” (1995: 560). O que continua a ser ainda hoje doutrinariamente válido de acordo com alguns sectores fundamentalistas destas três religiões.

Aliás isto mesmo é reconhecido pelo *Oxford Dictionary of Christian Church*, quando lembra que “o Cristianismo, que reclama ser a única religião verdadeira, tem sido sempre dogmaticamente intolerante” (Cross & Livingstone, 1993: 1384). E no caso concreto da Igreja Católica Romana, esta sempre defendeu duas coisas: 1º) que fora da Igreja não há salvação (“Extra Ecclesiam nulla salus”), e 2º) que o erro não tem direitos. Isto explica todas as perseguições que esta igreja realizou aos longo dos séculos, quer a inimigos externos quer particularmente a inimigos internos (os hereges), tendo S. Agostinho, por exemplo, defendido o castigo corporal para heréticos e cismáticos, conselho que a Igreja Romana seguiu bem à letra durante a Idade Média, Renascimento e Idade Moderna com as várias formas de Inquisição e que, na Reforma, líderes religiosos protestantes e anglicanos como M. Lutero, T. Beza, J. Calvino e Isabel I copiaram, com os mesmos requintes de crueldade quanto os Católicos. Contudo, não deixa de ser verdade que, com

o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica Romana suavizou estas duas posições, passando a defender a liberdade religiosa. Mas esta mudança é essencialmente cosmética: tem mais a ver com as exigências dos tempos modernos, como resposta aos «sinais dos tempos», do que por razões de ordem doutrinal. E isto porque não faz sentido dizer que a doutrina é diferente hoje, porque é da natureza da religião, seja ela qual for ser dogmática: acreditar *convictamente* que é esta religião, e só esta, a que, no limite, tem a plenitude da verdade e da salvação. É importante não esquecer um dado fundamental e incontornável: em toda e qualquer religião há sempre um *núcleo duro dogmático* que é inegociável e onde não se pode ceder a preço nenhum. Qualquer cedência equivaleria a uma descaracterização e perda da sua identidade religiosa e doutrinal. O próprio diálogo inter-religioso e ecuménico vale o que vale: é sempre sobre o que é acessório e não sobre o que radicalmente constitui um crente em genuinamente católico, judeu, muçulmano, hindu, etc. Caso contrário, se todas as religiões se equivalessem, poder-nos-íamos perguntar por que ser católico, budista, hindu, ou qualquer outra coisa. Mas as religiões não só não se equivalem (ser cristão não é o mesmo que ser judeu, jainista, budista, etc.), como também continua a haver actividade missionária por parte de quase todas as religiões: isto é, porque continuam convencidos que a sua religião, e não a dos outros, é que possui a plenitude da verdade e da salvação e, assim, que deve ser espalhada pelos quatro cantos do planeta (cf. Guimarães, 1999: 271-276).

Como lembra Edward Langerak: “(...) quando Deus nos revelou uma doutrina universal e nos chamou a ensiná-la a todas as nações, então, nós não podíamos ter uma atitude *laissez-faire* para com a descrença ou a apostasia”. Sentimos a obrigação de salvar todos os povos e/ou impedir a propagação do erro que poderia corromper muitas almas. Assim, a motivação para a intolerância, “intensificou-se quando o monoteísmo se tornou não só universalista mas também exclusivista e expansionista, como aconteceu com o Cristianismo e o Islamismo, mais tarde” (1997: 515).

Quando as pessoas dizem aceitar outros que pensam, acreditam e vivem de modo diferente do de uma maioria qualquer, isto não significa que essa maioria *respeite* aqueles que acreditam, pensam e vivem de modo diferente. Aceita-se, suporta-se, *aguenta-se* quem é diferente de nós por condescendência, paternalismo,

por paciência, para evitar «chatices», para evitar males maiores, ou até por ser moda, por exemplo, mas quem está certo e correcto continuaremos a ser sempre nós e nunca os outros. Numa sociedade pluralista, multicultural e intercultural, a atitude da maioria para com uma minoria é, não poucas vezes, de uma tolerância condescendente, folclórica e etnográfica, porque até é engraçado e divertido conviver com pessoas tão diferentes de nós, porque até é «chique» e sofisticado; porque é moda. E assim, estamos de novo a confundir as coisas: estamos, mas de maneira velada, a considerarmo-nos modernos, *avant-garde*, sofisticados e tolerantes porque comemos *sushi*, gostamos de capoeira e até participamos em encontros inter-confessionais. E regressamos a casa com as consciências sossegadas e satisfeitos connosco mesmos e sem dúvidas ou interrogações.

Isto levanta um outro problema: suportar o erro dos outros é partir do princípio que nós, os tolerantes, somos melhores e superiores do ponto de vista intelectual, moral, religioso, cultural, ou o que for o caso. No entanto, há aqui dois problemas: em primeiro lugar, do ponto de vista intelectual, não faz sentido dizer que todos somos falíveis, que errar é humano e ao mesmo tempo dizer que há assuntos e matérias onde alguns, neste caso geralmente uma determinada maioria, assumem que eles é que têm razão e estão certos sobre uma determinada questão e não os outros. Porque se sobre um determinado assunto ou questão há, por exemplo, duas posições contraditórias, se uma é verdadeira, a outra tem de ser falsa. No entanto, pode também dar-se o caso de se verificar que quem se julgava certo até estava errado. Ou então, pode ainda dar-se o caso de estarem ambas erradas. Ou ainda, pode verificar-se a possibilidade de ambas terem algo de correcto e algo de errado. Em segundo lugar, a tolerância baseia-se numa outra ideia que não tem fundamentação possível: a da vontade da maioria. A tolerância acontece, em geral, naquelas situações em que uma maioria, (ou então, um grupo de pessoas numericamente inferior, mas detentor *de facto* de poder político, económico, cultural, militar ou religioso), decide aceitar suportar e permitir viver, sem levantar grandes entraves e dificuldades, a quem pensa, acredita e vive de modo diferente dessa maioria. Mas o facto de uma maioria pensar ou acreditar uma coisa não torna isso mesmo verdadeiro ou falso, ou moralmente correcto ou incorrecto, só pela força dos números. Durante séculos

todos acreditámos que a Terra era plana; já acreditámos que a Terra era o centro do Universo; a escravatura já foi considerada algo de «natural»; a lei do «olho por olho, dente por dente» já foi regra; poucos acreditaram ser possível o casamento de pessoas do mesmo sexo e já é possível em vários países. Em resumo, a verdade e a moralidade não dependem, nem podem depender, do que maiorias (ou os mais poderosos e influentes) pensam, acreditam e querem. A verdade e a moralidade não dependem da geografia nem de números.

Karl R. Popper (1902-1994), em *The Open Society and Its Enemies* (Vol. I), apresenta o paradoxo da tolerância:

“Menos bem conhecido é o *paradoxo da tolerância*: a tolerância sem limites deve conduzir ao desaparecimento da tolerância. Se nós estendermos a tolerância ilimitada mesmo àqueles que são intolerantes, se nós não estamos preparados para defender uma sociedade tolerante contra a investida dos intolerantes, então os tolerantes serão destruídos, e a tolerância com eles. - Nesta formulação, não sugiro, por exemplo, que nós devemos suprimir sempre a expressão de filosofias intolerantes; tanto quanto nós pudermos opor-nos a elas por argumento racional e controlá-las pela opinião pública, a supressão seria certamente muito pouco sábia. Mas nós devemos reivindicar o *direito* de suprimi-las, se necessário, até pela força; porque facilmente pode dar-se o caso que eles não estão preparados para se encontrarem connosco ao nível do argumento racional, mas começam por denunciar todo o argumento; eles podem proibir os seus seguidores de ouvir o argumento racional, porque é deceptivo, e ensiná-los a responder a argumentos pelo uso dos seus punhos ou pistolas. Nós devemos, portanto, reivindicar que qualquer movimento que prega a intolerância coloca-se a si próprio fora da lei, e nós deveríamos considerar o incitamento à intolerância e à perseguição como criminoso, do mesmo modo que consideraríamos criminoso o incitamento ao assassinio, ao rapto, ou ao recomeço do comércio de escravos” (1977: 265).

Karl Popper coloca-nos perante o difícil problema de como uma sociedade tolerante deve lidar com a intolerância. Mas onde estabelecer as fronteiras e os limites? E que critérios utilizar? O que é evidente, mas para quem? O que é óbvio, mas para quem? O que alguns sentem ou acreditam convictamente? O critério do maior número? O dos mais cultos e instruídos? O do meu povo ou etnia? O que

me agrada e/ou não me causa repulsa? O critério geográfico? O da antiguidade de uma crença ou religião, por exemplo? Esta questão é difícil porque entram aqui em conflito maneiras de ver, de avaliar e de valorar a vida, o homem e o mundo que são diferentes e que podem ser irreconciliáveis.

Nos dias de hoje, a propósito da diversidade religiosa, verificam-se profundas e perturbadoras diferenças na nossa sociedade: o que faz sentido e é importante na e para a vida das pessoas, o que é autenticamente valioso em muitas áreas da vida e das quais as pessoas não estão dispostas a abdicar, nem sempre é fácil ser aceite por quem não pertence ou acredita nessa religião: por exemplo, o uso de véu por mulheres muçulmanas em muitos países ocidentais que o proibem em espaços públicos. Assim, são muitas as divergências a propósito do que vale e não vale do ponto de vista ético, político, social, religioso, cultural e em muitas outras áreas da vida das pessoas e das comunidades, pelo que é de todo impensável e impossível retornar a um monolitismo religioso, ético, político, social e até educativo. Assim, dificilmente poderemos alcançar hoje consenso sobre questões éticas e sobre o que é ou constitui a *vida boa*, sob o ponto de vista político, religioso, social, ou outro. Assiste-se, deste modo, ao que John Rawls chamou de conflito entre *doutrinas compreensíveis razoáveis*. Temos de aprender a viver com isso, respeitando – e não tolerando – os outros e todos aqueles que pensam, agem e acreditam diferentemente de nós, quando não concordamos com eles, embora se possa admitir tentar mudá-los (e eles a nós, certamente) pela persuasão racional, pela opinião pública e pela própria educação. Como escreve Rawls:

“Uma sociedade aberta democrática é caracterizada não somente por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais compreensivas mas por um pluralismo de doutrinas compreensíveis incompatíveis mas, no entanto, razoáveis. Nenhuma destas doutrinas é afirmada pelos cidadãos em geral. Nem deveríamos esperar que no futuro próximo uma delas, ou alguma outra doutrina razoável, será afirmada por todos, ou quase todos os cidadãos” (Rawls, 1993: XVI). E clarifica seguidamente que o liberalismo político assume como resultado normal do exercício da razão humana, dentro de um regime constitucional democrático, a existência de uma pluralidade de doutrinas compreensivas razoáveis, mas

incompatíveis, e que tais doutrinas compreensivas razoáveis não rejeitam o essencial de um regime democrático. Certamente que uma sociedade pode também conter doutrinas compreensíveis irrazoáveis e irracionais. Mas estas terão de ser contidas de modo a não minarem a unidade e a justiça de uma sociedade (cf. Rawls, 1993: XVI-XVII). Estas questões não são fáceis de resolver como o ilustram os seguintes exemplos:

1º) Segundo a *sharia*, o código civil religioso dos muçulmanos, a quem rouba pode-se cortar uma mão, ou então, o adultério, quando provado por quatro testemunhas masculinas, acarreta como castigo a pena de morte, seja por decapitação seja por apedrejamento; assim como têm o mesmo castigo, quem tenha práticas homossexuais, seja ateu ou apóstata o islamismo.

2º) Há povos que praticam a excisão feminina e religiões que exigem a circuncisão masculina: teremos nós de as tolerar nos nossos países àquelas pessoas cuja religião ou tradição ancestral assim sempre o permitiu e exigiu? Ou não teremos o direito e o dever de não o permitir e de castigar quem, pelo menos, no Ocidente, pratica tais actos? E o mesmo é válido para a circuncisão masculina, unicamente por razões religiosas e não médicas. Não faria sentido, por exemplo, a proibição da circuncisão masculina por razões religiosas? Não se trata de uma mutilação física desnecessária e abusiva, especialmente quando feita a bebés sem consentimento e não a adultos que a pudessem consentir?

3º) Há também o caso das Testemunhas de Jeová que recusam transfusões de sangue, porque estas são completamente proibidas pelas suas crenças religiosas, ou o caso dos *Christian Scientists* que recusam qualquer tratamento médico.

Nos casos como o da excisão e o das transfusões de sangue, o que acontece é que no primeiro (a excisão), esta não é permitida porque atenta contra a integridade física de menores que, por serem menores, não podem dar o seu consentimento, nem os pais ou tutores podem decidir sobre um acto cujas consequências são irreversíveis e que causa danos corporais. Quanto à circuncisão masculina por razões unicamente religiosas é também um atentado contra a integridade física de

menores, sem possibilidade de consentimento e irreversível. Por isso, tem havido tentativas para a sua proibição (há poucos anos na Alemanha e na Islândia mais recentemente). E embora os seus defensores defendam que se trata de um caso qualitativamente diferente da excisão feminina, a verdade é que não há consenso e a questão continua aberta, não só ética, como jurídica e medicamente. Quanto às transfusões de sangue, a lei portuguesa diz que qualquer adulto, na posse plena das suas capacidades, pode não consentir um acto médico mesmo que esta sua recusa conduza inevitavelmente à morte. Mas tratando-se de um menor, os médicos não podem respeitar a decisão dos pais porque os pais não têm o direito, nem o poder, de decidir da vida de um menor, vida que é um bem inalienável. Quanto à aplicação da *sharia* para casos como o roubo ou o adultério, uma vez que estes casos acontecem em países islâmicos soberanos, a única forma de os evitar ou reduzir, é através do protesto público no estrangeiro e pela pressão diplomática. Mas não é admissível o silêncio, embora saibamos que o petróleo é, nas relações internacionais, um «argumento» bastante poderoso para os governos ocidentais esquecerem, silenciarem ou relativizarem estes incidentes. Apesar de tudo, estes três casos mostram que, mesmo numa época marcada por um forte relativismo moral e pelo princípio pragmático da *realpolitik* há, de facto, limites e fronteiras que nem a tolerância pode ultrapassar nem a decência humana pode autorizar e permitir.

Uma outra objecção à apologia da tolerância como valor a implementar e a defender tem a ver com o facto de a tolerância poder ser uma capa para encobrir e disfarçar a indiferença pelo outro e, ao mesmo tempo, pode esconder um receio mal disfarçado de enfrentar e reflectir sobre os argumentos, posições e modos de vida daqueles que vivem, pensam e acreditam diferentemente de nós. Se estou convencido que estou absolutamente correcto, seja moralmente ou cientificamente falando, e se sei que o outro está, de facto, errado, posso socorrer-me da tolerância para justificar e desculpar a minha não-interferência, quando, de facto, estou é «nas tintas» para o que o outro pensa, faz ou acredita, mesmo sabendo que ele, a continuar nesse curso de acção, necessariamente irá terminar mal, magoado ou até doente. Mas como o outro me é indiferente, desculpo-me com a tolerância, dizendo que cada um é livre de seguir o que pensa ser melhor para si e daí lavo

as minhas mãos, quando uma intervenção minha poderia evitar ou ter evitado um desfecho doloso, desumano ou prejudicial para uma ou várias pessoas que, com alguma argumentação e persuasão, poderiam ter percebido esses perigos ou problemas e mudado voluntariamente a sua atitude e comportamento.

Talvez, no fundo, esta atitude de indiferença confunda relatividade com relativismo e subjectividade com subjectivismo. Mas, no limite, ser indiferente para com um outro ser humano não é, propriamente, atitude que se recomende, não vá acontecer aos indiferentes o que Martin Niemöller, teólogo protestante alemão, escreveu a propósito do cruzar de braços aquando do Nazismo: “Quando Hitler atacou os Judeus, eu não era Judeu, e portanto, não me preocupei. Quando Hitler atacou os Católicos, eu não era Católico, e portanto, não me preocupei. E quando Hitler atacou os sindicatos e os industriais, eu não era membro dos sindicatos, e não me preocupei. Então, Hitler atacou-me e à Igreja Protestante – e já não havia mais ninguém que se preocupasse” (cit. in Partington, 1996: 49).

6 Conclusão

É compreensível que, em sociedades como as nossas cada vez mais dependentes, influenciadas e manipuladas pelos *mass media*, a tolerância seja assunto sobre o qual não haveria nenhum problema nem margem para grande discussão porque se acredita (isto é, aceita-se sem se pensar e discutir seriamente) que a tolerância é um *valor óbvio*: todos temos de ser tolerantes. Mas quando confrontados com a realidade da diversidade religiosa e com questões como a da aplicação da *sharia*, da excisão feminina e da circuncisão masculina, ou da recusa das transfusões de sangue por Testemunhas de Jeová, por exemplo, apercebemo-nos que estas situações exigem resposta e resposta que é tudo menos óbvia e consensual. Somos invadidos por uma perplexidade que resiste a respostas pré-definidas e da moda. Esta é uma das vantagens e um dos méritos da actividade filosófica: obrigar a repensar o que para nós, por hábito, moda ou preguiça, se tornou «óbvio» e «evidente» mas que, quando analisado mais cuidadosamente, não o é de facto.

Do que foi exposto e defendido até agora, penso poder apresentar as seguintes conclusões:

Em primeiro lugar, que a propósito do princípio e do ideal da tolerância, quando esta questão é esmiuçada filosoficamente, percebe-se que é uma questão mais complicada e complexa do que aparenta ser e vulgarmente se admite. Em segundo lugar, há necessidade de se atender ao significado das palavras e que não se pode tomar como equivalentes tolerância e respeito. Em terceiro lugar, percebemos que aceitar e respeitar são coisas diferentes: o aceitar não implica necessariamente respeitar. Em quarto lugar, constata-se que há tradições, leis, costumes e crenças que podem atentar contra aquilo que nós aceitamos hoje, minimamente, como sendo os direitos humanos mais elementares e básicos, que atentam contra a vida, dignidade e integridade física, moral e psicológica das pessoas e que como tais não podem ser nem tolerados nem aceites. Em quinto lugar, não podemos esquecer que as majorias não têm de ter necessariamente razão só porquê são majorias. Em sexto lugar, com o paradoxo da tolerância de Karl Popper, percebemos que se toleráramos o que é intolerável, deixará de haver tolerância. E em sétimo lugar, podemos estar a usar a tolerância para mascarar, disfarçar e encobrir uma devastadora indiferença e falta de cuidado pelo outro.

Mas que limites, então, estabelecer? Onde colocar as fronteiras entre o que é e o que não é tolerável?

Tolerar não é o mesmo que respeitar. Respeitar parece exigir uma atitude que, apesar de tudo, nos permita estabelecer limites e fronteiras, embora nunca esquecendo a nossa própria falibilidade, por um lado e, por outro, permite-nos reconhecer a maleabilidade circunstancializada da natureza humana: isto é, o *humano* pode materializar-se de muitas e diversas maneiras. Nenhuma tradição, povo ou momento histórico esgota a riqueza plural da manifestação do que é ser humano. Assim, respeitar implica uma atitude de humildade em oposição à tolerância que arrasta consigo atitudes marcadas por uma certa altivez, condescendência, dogmatismo e paternalismo. Respeitar é tratar e reconhecer ao outro os mesmos direitos e deveres que os nossos, é confiar na autenticidade do outro, é reconhecer que há em cada um de nós algo que é nosso, intimamente nosso, intocável e inviolável, por muito que isso nos desagrade e possamos não

o entender e compreender. Mas respeitar não implica ter de concordar sempre com o outro. Implica antes reconhecer que não sou melhor nem pior, que não sou mais do que o outro, numa relação de iguais, mas diversos. E se escrevo «diversos» faço-o conscientemente, porque uma coisa é a diversidade que existe entre seres humanos, que não significa nem vale o mesmo de ser «diferente». É porque aceito que há uma mesma natureza humana que defendo a diversidade, diversidade esta que permite o diálogo e a comunhão em valores iguais, mas diversamente materializados, enquanto a diferença implica alguma forma de incomunicabilidade entre as pessoas. No entanto, isto não significa que não possa haver e que não tenha de haver fronteiras e limites. Pelo contrário, é esta *humanidade* diversamente maleável num determinado *hic et nunc* que nos permite estabelecer limites. Contudo, reconheço que é uma tarefa muito difícil estabelecer as fronteiras e os limites da tolerância, especialmente a contento de todos, mas penso que poderemos encontrar uma solução possível em John Stuart Mill. Em *On Liberty* (1859), John Stuart Mill avança algumas considerações sobre os limites da interferência na vida de cada um de nós, por parte dos outros e da sociedade, que me parecem ser úteis e válidas para a procura de uma solução para esta questão:

“O objectivo deste ensaio é asseverar um princípio muito simples, que se destina as reger em absoluto a interacção da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à coacção e controlo, quer os meios usados sejam a força física, na forma de punições legais, quer a coerção moral da opinião pública. É o princípio de que o único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou colectivamente, para interferir na liberdade de acção de outro, é a autoprotecção. É o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser correctamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir danos a outros. O seu próprio bem, quer físico, quer moral, não é justificação suficiente. Uma pessoa não pode correctamente ser forçada a fazer ou a deixar de fazer algo porque será melhor para ela que o faça, porque a fará feliz, ou porque, na opinião dos outros, fazê-lo seria sensato, ou até correcto. Estas são boas razões para a criticar, para debater com ela, para a persuadir, ou para a exortar, mas não para a forçar, ou para lhe causar algum mal caso ela

aja de outro modo. Para justificar tal coisa, é necessário que se preveja que a conduta de que se deseja demovê-la cause dano a outra pessoa. A única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte da sua conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta. Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente, o indivíduo é soberano” (Mill, 2006: 39-40).

Certamente que esta posição de Mill precisará de ser clarificada e explanada: por exemplo, o que se deve e pode entender por «autoprotecção», o que são «danos a outros», etc. Mas julgo que podem abrir as portas a uma delimitação do que é ou não tolerável.

Finalmente, e embora reconheça que estes dois reparos são meramente circunstanciais, no entanto, parece-me relevante e importante fazê-los:

Em primeiro lugar, em nenhum momento, na explicação do termo «Tolerância» que se encontra no dicionário utilizado, se encontra a palavra «respeito» como possível e potencial palavra explicadora do que é a tolerância. Provavelmente por mero acaso. Ou então porque, de facto, os organizadores do dicionário têm a consciência que estas duas palavras não são equivalentes e importam coisas e valores também eles diferentes.

Em segundo lugar, socorrendo-me da linguagem ordinária e do discurso comum, usa-se com frequência a expressão «tolerância zero» para designar situações e circunstâncias em que, de modo nenhum e em nenhuma circunstância, se pode tolerar determinado tipo de comportamento ou actuação. É a «tolerância zero» quanto à ingestão de bebidas alcoólicas e consumo de drogas para quem conduz; é a ainda mais recente «tolerância zero» ordenada pelas autoridades hierárquicas da Igreja Católica para os casos de pedofilia do seu clero. Se reconhecemos que perante certas situações e frente a certos comportamentos *não podemos de todo* tolerar os mesmos, então é porque há *mesmo* limites para a tolerância e porque se reconhece que a tolerância não é, inqualificadamente, uma solução sem reservas, sem necessidade de melhor explicação e de melhor justificação.

A tolerância é um conceito armadilhado. É, supostamente, a cura para um problema ou uma doença em que, no fim, se constata que o remédio, se for administrado de modo irresponsável e incriticamente, pode acabar por ser mais

perigoso e prejudicial do que a própria doença. No entanto, continuamos de boca cheia e com o ar todo contente a apregoar como solução, e sem cuidado, um potencial veneno que resulta da irreflexão e da falta de coragem em denunciar um mal-entendido, só porque se tornou moda dele fazer apologia, porque se tornou «politicamente correcto» e porque estrategicamente rende votos a políticos e respeitabilidade a autoridades religiosas e outras.

Referências

BLACKBURN, Simon (2008). **The Oxford Dictionary of Philosophy**. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press.

COELHO, Trindade (1908). **Manual do Cidadão Portuguez**. Porto:

CROSS F. L. & Livingstone, E. A. (Eds) (1993). **The Oxford Dictionary of Christian Church**. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press.

ESPINOSA, Baruch de (1988). **Tratado Teológico-Político**. Trad., introd. e notas de Diogo P. Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Graeve, S. J., F. de (1967). “O Vaticano II e o Diálogo Apostólico com as Religiões não-cristãs”. In A. Camps et al., **O Diálogo Missionário nos Tempos Actuais**. Trad. de M. J. C. Ferreira e J. L. Porfírio. Lisboa: Livraria Moraes Editora.

GUIMARÃES, Armando Rui C. M (1999). **Educação Religiosa Confessional. Uma Perspectiva Filosófica**. Braga: Universidade do Minho.

JACOBS, Louis (1995). **The Jewish Religion. A Companion**. Oxford: Oxford University Press.

KYMLICKA, Will (1995). Toleration. In: **Oxford Dictionary of Philosophy**. Oxford: Oxford University Press.

LANGERAK, Edward (1997). *Theism and Toleration*. In Philip L. Quinn and C. Taliaferro (Eds). **A Companion to Philosophy of Religion**. Oxford:Blackwell Publishers Ltd.

LOCKE, John (1987). **Carta sobre a Tolerância**. Trad. de J. S. Gama. Introd. e notas de R. Klinbanski. Lisboa: Edições 70.

MATEUS, Susana B. e Paulo M.Pinto (2007). **Lisboa 1506. O Massacre dos Judeus**. Lisboa: Alêtheia Editores.

McLEAN, Iain & McMillan, Alistair (Eds) (2009). **The Oxford Dictionary of Politics**. 3rd Edition. Oxford: Oxford University Press.

MENDUS, Susan & Davis Edwards (Editors) (1987). **On Toleration**. Oxford: Claredon Press.

MILL; John Staurt (2006). **Sobre a Liberdade**. Trad., introd. e notas de Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70.

MILTON, John (2009). **Aeropagítica. Discurso sobre a Liberdade de Expressão**. Trad. de B. Bettencourt. Introd. de Jónatas Machado. Coimbra: Livraria Almedina.

NICOLAU, SJ, Miguel (1964). **Problemas do Concílio Vaticano II. Visão Teológica**. Trad. de Vicente Pedroso.São Paulo: Edições.

PARTINGTON, Angela (Ed.) (1996). **The Oxford Dictionary of Quotations**. 4ª edição revista. Oxford: Oxford University Press.

Popper, Karl R. (1977). **The Open Society and Its Enemies. Vol.I. The Spell of Plato**. London: Routledge & Kegan Paul.

RAWLS, John (1993). **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press.

VOLTAIRE, (19999). **Tratado sobre a Tolerância**. Trad. e notas de José M. Justo. Lisboa: Antígona.

LISTA DE COLABORADORES

ARAÚJO, Alberto Filipe obteve o seu Doutoramento em Educação, na especialidade de Filosofia da Educação, no ano de 1994. É Professor Catedrático do Departamento de Teoria da Educação e Educação Artística e Física do Instituto de Educação da Universidade do Minho (Braga-Portugal). Membro interno do Centro de Investigação em Educação (CIEd) do Instituto de Educação da Universidade do Minho (Braga – Portugal). Os seus domínios privilegiados de investigação são os seguintes: Filosofia do Imaginário Educacional, Filosofia da Educação e História das Ideias Pedagógicas. E-mail: afaraujo@ie.uminho.pt: Universidade do Minho, Instituto de Educação, Departamento de Teoria da Educação e Educação Artística e Física (DTEEAF), Campus de Gualtar, 4710-057 Braga – Portugal. Telefone: 00351.253604260, Fax: 00351.253604250.

BARCELLOS, Lusival Antonio. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2005). Mestre em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (1998). Graduado em Filosofia pela Universidade Católica do Paraná (1980); em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Colatina-ES (1984); em Teologia pelo Seminário Arquidiocesano da Paraíba Imaculada Conceição (1992). Atualmente é professor Associado II, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR/UFPB). Tem experiência nas áreas de Educação, Culturas e Religião. Atua nos temas: diversidade cultural; culturas e desenvolvimento; etnoeducação; cotidiano, religiosidade e espiritualidade indígena.

CARMONA, Raquel Miranda possui graduação em História pela Universidade Federal da Paraíba (1990). Atua como professora de História e áreas afins. Secretária da Coordenação de Pesquisa, Extensão e responsabilidade Social - COOPERE, do Centro Universitário Instituto de Educação Superior da Paraíba - UNIESP. Coordenadora adjunta da Pós Graduação em Ciências das Religiões

(UNIESP). Desenvolveu pesquisa de pós graduação [Mestrado] com bolsa da CAPES no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba, no qual desenvolve estudos na linha de Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, com pesquisa em andamento sobre a imaginária sacra e o imaginário devocional masculino. Membro do Grupo Videlicet, do qual faz parte do corpo editorial. É Membro do Comitê científico da revista institucional (Campo do Saber e Diálogos em Saúde). Contato: carmona.miranda@gmail.com

CAVALCANTI, Ana Paula Rodrigues é coordenadora do Curso de Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba e professora do curso de Ciências das Religiões da UFPB desde 2009. Professora e pesquisadora do Programa de pós-graduação em Ciências das Religiões na mesma universidade. Doutora e mestre em Psicologia Social pela mesma instituição. Nutricionista pela UFPB. Integra o grupo de pesquisa Videlicet,(UFPB) na linha de pesquisa de “Espiritualidade e saúde”, assim como o grupo de pesquisa Liepas (UniRio), na mesma temática.

CAVALCANTI, Carlos André é Doutor em História pela UFPE com a tese: *O Imaginário da Inquisição: Desmitologização de Valores no Tribunal do Santo Ofício, no Direito Inquisitorial e nas Narrativas do Medo de Bruxa* (Portugal e Brasil, 1536-1821). É líder e editor do Grupo Videlicet Religiões, de Estudos do Imaginário nas Religiões, Intolerância e Diversidade Religiosas (CNPq). É autor, dentre outros textos, de *O que é o imaginário? Olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand* (Editora Universitária da UFPB, João Pessoa: 2016) ao lado de Ana Paula Cavalcanti e de *No Imaginário da Intolerância: da Pedagogia do Medo à Pedagogia do Desprezo* (Fonte Editorial, São Paulo: 2016, 2ª edição). Cursa Pós-Doutorado em Ciências da Religião na PUC-GO. É Professor Doutor da UFPB desde 1991, onde atua no ensino e na pesquisa nos níveis de Graduação e Pós-Graduação nas áreas de Ciências e História das Religiões. É um dos fundadores da Área de Ciências das Religiões na UFPB (PPGCR e CGCR). Atua também na Pós-Graduação em História da UFPB. Leciona e publica em Ciências e História das Religiões, Teoria

do Imaginário e História Moderna. E-mail: carlosandrecavalcanti@gmail.com, Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Cidade Universitária, s/n - Castelo Branco, João Pessoa - PB, 58051-900 - Brasil. Telefone: 0055. (83) 3216-7200.

FARIAS, Eliane Silva de. Doutoranda em Educação pela Universidad Internacional Iberoamericana (UNINI - México); Mestra em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB - 2011); Especialista em Educação Infantil e Anos Iniciais do Ensino Fundamental (UFPB - 2004); Especialista em Organização de Arquivos (UFPB - 1996); Licenciada em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB - 1989); com experiência na área de Educação no Ensino Superior, com ênfase em Ensino Aprendizagem e Formação Docente; pesquisadora nas temáticas: educação, diversidade religiosa e etnologia indígena.

GUIMARÃES, Armando Rui Castro de Mesquita é professor Auxiliar Aposentado do Instituto de Educação da Universidade do Minho (Braga – Portugal). Contato: arcmguimaraes@hotmail.com.

MARQUES, Luis Calos Luz. Doutor em História das Religiões pela Università degli Studi, Bolonha, Itália (1998). Vice-coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, PPG-CR (Mestrado e Doutorado, nível 4), da UNICAP (a partir de 2018). Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1980). Professor Assistente IV da Universidade Católica de Pernambuco. Professor, desde 2004.2, do Curso de Licenciatura em História (do qual foi coordenador por 5 anos, a partir de 2009.1) e membro do colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, PPG-CR (Mestrado e Doutorado, nível 4), da mesma Universidade, desde 2006.1. Membro do Comitê Gestor do Projeto de Internacionalização da UNICAP (a partir de 2018). Membro do Comitê Científico de Pesquisa, CCP (desde 2014). Membro do Comitê Executivo do Projeto Internacional

de Pesquisa A HERANÇA DA REFORMA: ler e reler a Reforma, passados 500 anos de seu início. Coordenador de Área de Gestão de Processos Educacionais do PIBID UNICAP, com bolsa da CAPES (2012-2018). Vice-líder do Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares em História Social, da UNICAP e membro do Grupo de Pesquisa Videlicet.

MENDIA, Fabio. Possui graduação em Engenharia Elétrica pela Escola Politécnica da USP (1964); Pós-graduação em Administração de Empresas e mestrado em Marketing pela Escola de Administração de Empresas de SP FGV (1975); doutorado em Ciências da Religião pela PUC / SP (2016), tendo participado do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior patrocinado pela CAPES na Universidade Católica Portuguesa em Braga. Foi professor de Marketing no Curso de Administração de Empresas da FAAP, em São Paulo (1975 a 1976) e na Pós-Graduação da ESPM, em São Paulo (1991 a 1993). Tem experiência na área de Administração, Direção e Consultoria Empresarial, com ênfase em Administração Geral e Estratégias Empresariais (1965 a 2010). Atualmente é Pesquisador e Conselheiro da URCI GLP - Universidade Rose Croix Internacional, seção de Língua Portuguesa e participa do Grupo de Estudos sobre Novas Espiritualidades NEO, da PUC SP.

PINHEIRO, Danielle Ventura de Lima. Vice-coordenadora do grupo de pesquisa FIDELID (CNPQ- UFPB). Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO (2014), Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB (2009), Especialista em Gestão Escolar pela FAVENI (2017), e Graduada em História pela UFPB (2007). Atualmente, está se dedicando a área de educação cursando o Doutorado em Educação pelo PPGE/UFPB e a graduação em Pedagogia na Universidade Federal da Paraíba. É professora de História da rede municipal de João Pessoa. Danielle Ventura é autora de livros, capítulos de livros, artigos de periódicos com os seguintes temas: Religiosidade Popular, Mariologia, educação feminina, Igreja Católica, gênero, Gestão escolar e Ensino Religioso. Recentemente tem desenvolvido pesquisa doutoral sobre a educação feminina do Colégio Lourdinias em João Pessoa PB

(1940-1999). É também professora, formadora e palestrante nas áreas de: Ciências da Religião, Educação e História.

VALENTE, Tânia Cristina de Oliveira. Entre as idas e vindas de minha vida e de minha profissão, creio que a atuação na área da Saúde Coletiva me fez ser melhor clínica, pelo conhecimento da estrutura, funcionamento e financiamento dos serviços de saúde e a atuação como infectologista me ajudou a ?relativizar? os paradigmas da Saúde Coletiva que, em geral, é realizada por pessoas afastadas do dia a dia com os pacientes. A atuação em ambas, porém, só reforçou minha paixão pela compreensão dos fatores envolvidos no processo saúde doença ligados à relação médico-paciente. Retornei à Psiquiatria no Pós Doutorado na UNICAMP, onde retomei uma proposta dos tempos de recém formada: integrar estes conhecimentos à abordagem da Psiquiatria Social, da Antropologia e da Psicologia Analítica da saúde e da doença, integrando psique, corpo e o social; sob o referencial adquirido na formação (ainda não concluída) como Analista Junguiana. A paixão pela pesquisa permanece viva e se reflete na Linhas de Pesquisa do Laboratório Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Antropologia da Saúde, atualmente vinculado à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, onde trabalho como Docente do Departamento de Saúde Coletiva desde 2009.

WUNENBURGER, Jean-Jacques é Professor emérito de Filosofia da Universidade Jean Moulin Lyon 3 (França). Consagrou a maior parte dos seus estudos à imagem, à imaginação e ao imaginário em filosofia, em política, nas ciências, nos *media*, na medicina, nas religiões, etc. Presidente da Associação dos Amigos de Gilbert Durand, Presidente da Associação Internacional Gaston Bachelard e Codiretor do CRI2i (Centro de Pesquisas Internacionais sobre o Imaginário). Email : jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr.



Este livro foi diagramado pela Editora UFPB em 2018, utilizando a fonte Chaparral Pro. Impresso em papel Offset 75 g/m² e capa em papel Supremo 250 g/m².

A presente obra, agora editada, versa sobre imaginário, história e diversidade religiosa. Trata de um conjunto de estudos que procura contribuir, nas suas diferentes perspetivas, para um aprofundamento e problematização da natureza e essência religiosa sob a influência das Ciências das Religiões, da antropologia filosófica e dos estudos do imaginário. Pela qualidade dos seus textos, escritos por especialistas confirmados nas suas áreas científico-hermenêuticas, é uma obra que interessa primeiramente aos estudiosos das Ciências das Religiões, das Ciências Humanas em geral, aos alunos da Pós-Graduação de diferentes cursos e, por fim, a todo um público interessado em alargar o seu horizonte espiritual e humanístico.

Alberto Filipe - UMinho, Portugal

ISBN 978-85-237-1378-2



9 788523 713782