

ADAM



AGNI

DEI

ESPIRITUALIDADES, TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO

(Volume I)

Gilbraz Aragão
Mariano Vicente
(Orgs.)



EVA



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO

Gilbraz Aragão
Mariano Vicente
(Orgs.)

ESPIRITUALIDADES, TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO

(Vol. I)





Universidade Católica de Pernambuco
Rua do Príncipe, 526 – Boa Vista
Recife, PE – Cep: 50050-900
CNPJ: 10.847.721/0001-95

Presidente/Chanceler

Pe. Miguel de Oliveira Martins Filho, S.J

Reitor

Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J.

Pró-Reitorias

Pró-Reitora Acadêmica

Profª. Dra. Aline Maria Grego

Pró-Reitor Administrativo

Prof. Me. Luciano José Pinheiro Barros

Pró-Reitor Comunitário

Prof. Dr. Pe. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne S.J.

Coordenação Geral de Pesquisa

Profa. Dra. Maria Cristina Lopes de Almeida
Amazonas

Coordenação Geral de Pós-graduação

Profª Dra. Maria da Graça de Vasconcelos Xavier
Ferreira

Coordenador do Programa em Pós-Graduação em Ciências da Religião

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Grupo de Pesquisa Diálogos Inter-religiosos

Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife

www.unicap.br/observatorio2

Grupo de Pesquisa Diálogos Inter-religiosos

Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife

Coordenação geral dos trabalhos

Gilbraz Aragão

Capa (arte)

Roberto Ploeg

Edição e diagramação

Mariano Vicente

Equipe de Pesquisadores

- Me. [Carlos Alberto Pinheiro Vieira](#)
- Bel. [Constantino José Bezerra de Melo](#)
- Dr. [Gilbraz de Souza Aragão](#) (coordenador)
- Bel. [João de Sousa Brito](#)
- Me. [José Artur Tavares de Brito](#)
- Me. [Karina Oliveira Bezerra](#)
- Me. [Luis Carlos de Lima Pacheco](#)
- Dr. [Luiz Alencar Libório](#)
- Bel. [Luiz Henrique Rodrigues Paiva](#)
- Bel. [Mailson Fernandes Cabral de Souza](#)
- Bel. [Márcia Arcoverde Cavalcanti](#)
- Me. [Marconi de Queiroz Campos](#)

- Me. [Mariano Vicente da Silva](#)
- Me. [Maristela Ferreira Silva Velozo](#)
- Me. [Maruilson Menezes de Souza](#)
- Me. [Sandra Maria de Araújo Silva](#)
- Me. [Valter Luis de Avellar](#)

Equipe de Estudantes

- [Isadora Vasconcelos Lopes Tavares](#)
- [Larissa Silva Gonçalves Guerra](#)
- [Rayane Marinho Leal](#)

Equipe Técnica

- Francisco Secchim (*webdesigner*)
- Carlos Vieira (*webdesigner*)
- Java Araújo (*designer*)
- Luca Pacheco (*produção de vídeo*)

Aguardando Dados de Catalogação da Publicação e ISBN



Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivados 3.0 Não Adaptada](#).

Esta licença é a mais restritiva dentre as licenças principais, permitindo redistribuição. Ela é comumente chamada “propaganda grátis”, pois permite que outros façam download da obra licenciada e a compartilhe, contanto que mencione o/s autor/es, mas sem poder modificar a obra de nenhuma forma, nem utilizá-la para fins comerciais.

"AGNI DEI" OU OLHANDO DAS FRONTEIRAS, PARA ALÉM DO NOSSO PARAÍSO

Pretexto para uma Apresentação

[...] Ao falar em teologia não estou pensando em confissões de fé nem em doutrinas mas no sagrado selvagem, no sentimento oceânico, em tudo que vem daquelas camadas profundas do nosso ser que Joseph Campbell chama de zona mitogenética primordial (...), pensando naquela prisca theologia que está no transfundo cultural de todos os povos e de todas as tradições, sejam europeias, orientais, indígenas, africanas. Por que então não pedir a bênção a Zeus e a todos os deuses e deusas do Olimpo, Afrodite nascendo das espumas do mar da Jônia, Atena de olhos verdes protegendo Telêmaco na Odisseia? Por que não pedir a bênção de Javé, Jesus, Shiva, Krishna, Mohamed, Iemanjá, Tupã, Xangô, Oxalá, meu pai? Essa teologia plural aprendeu que Deus muda como o fogo quando misturado com fragrâncias e é nomeado segundo o perfume de cada uma. Teologia como transteologia. Mesmo porque, como explica Krishna a Aryuna, qualquer que seja o nome pelo qual me chamares, sou eu quem responderá. Dizendo de uma vez, não estou pensando em nenhuma teologia encrática que, pretendendo ser o último significado, corre sempre o risco de se transformar em monstro"¹.

Sobre a Capa

A capa deste livro retrata o quadro Os Cordeiros de Deus, que me deixou fascinado. Tudo começou quando o nosso Grupo de Estudos realizou uma atividade em 2014, uma aula dessa teologia pública e plural que começa a ganhar legitimidade pelo mundo afora. Para corresponder ao conteúdo da hermenêutica nova e aberta das tradições espirituais, a forma da aprendizagem teve de ser também renovada: uma visita guiada e animada à Arte plural Galeria, na rua da Moeda do Recife Antigo, onde Roberto van der Ploeg estava com a exposição "Pretextos: além do paraíso". Roberto Ploeg nasceu na Holanda em 1955 e veio para o Brasil em 1979, por causa de um estudo de mestrado em teologia latino-americana. Desde 1982 reside entre os nordestinos, onde formou família e se tornou assessor das Comunidades de Base. Mas as dificuldades interpostas pelas forças

¹ TENÓRIO, W. Escritores, gatos e teologia. Cotia: Ateliê Editorial, 2014, p. 36s.

anticonciliares que cresciam no catolicismo o levaram ao caminho da arte, onde procura apresentar de maneira mais pessoal e livre as experiências universais da fé. Como ilustração dessa trajetória, basta lembrar que Roberto fundou o “Mandacaru: jornal da tendência democrática e libertadora nas igrejas cristãs do Nordeste”. Bastava esse nome para garantir que a publicação iria enfrentar secas e cercas. Fechado o jornal no terceiro ano, Ploeg como que disse: se não posso escrever, vou pintar.

Por imagens visuais e não mais literárias, no entanto, ele continua a caminhada questionadora. Será que arte e ciência poderiam se combinar? E a religião, em que medida sua teologia pode ter assento nesse banquete dos saberes? O sagrado: é oposto ou uma dimensão do profano? A visita do nosso Grupo de Estudo aos quadros de Roberto, apreciando e discutindo a beleza das pinturas que “recriam” cenas bíblicas e sacralizam a vida compartilhada, aqui e agora, permitiram terapeutizar as vivências religiosas da gente e acolher o paradoxo para além do princípio de não-contradição, desconstruindo assim o monstruoso dualismo que contrapõe o humano ao divino, um saber ao outro. A obra de Roberto relaciona a contemporaneidade aos modelos bíblico-religiosos da nossa cultura, mas é desenhada em cima de metáforas transculturais e informada interdisciplinarmente pelas ciências.

Ploeg não usa cenas religiosas como pretexto para retratar a vida da gente, como muitas vezes se faz no mundo artístico e intelectual, mas pinta quadros do nosso tempo como desculpa para resgatar os sentidos libertários das histórias míticas da bíblia e da tradição. Entre o relativismo e o fundamentalismo que ainda se enfrentam nesta nossa era de crise, ele ativa o círculo hermenêutico de narrativas fundadoras do judeu-cristianismo e oferece uma interpretação em chave ética e humanizante para as figuras religiosas do nosso jeito costumeiro de viver. Com isso, o pintor-teólogo ajuda-nos a ensaiar um olhar alterativo, que transcende a lógica de identidades excludentes. Na linha de uma espiritualidade pós-metafísica que se espalha, até nos trópicos, Ploeg testemunha um divino que se conhece enquanto se realiza entre nós; uma crença no Messias, por exemplo, que significa o exercício de uma vida messiânica, de uma existência cuidadora e criativa – como se anuncia ser a de tudo que é divinamente ungido. E mostra que existe uma diferença radical e exemplar entre o culto ou a religião e a mensagem de um profeta feito Jesus, que não veio fundar uma religião a mais, mas anunciar a possibilidade de se fazer da

vida um milagre para a vida dos outros, pelo amor, a partir dos pobres e excluídos deste mundo – o que é uma atitude “mais-do-que-natural”. O Nazareno não nos pede culto e sim memória. Ele encarna, assim, a revelação divina em toda profundidade – embora não o seja em toda a extensão, sempre pluralista, do tempo-espaço.

Essa provocação teológica, aliás, é sugerida magnificamente no quadro Os Cordeiros de Deus, cuja imagem Roberto gentilmente cedeu para capa desta coletânea de estudos do nosso Grupo, e que retoma a pintura belga Agnus Dei, de Jan van Eyck (1432), onde o “Cordeiro” (animal que os hebreus sacrificavam para redimir pecados, e os cristãos relacionam a Jesus) se encontra em altar circundado por tudo que é de santo, clérigo, cavaleiro e rei do mundo. Acima deles está entronizado o Cristo do Juízo Final, com Maria e João, e muitos anjos ladeados por Adão e Eva. Mas no Agni Dei de Roberto o paraíso vai sendo recriado por muitos e diversos “Cordeiros”, em atmosfera natural e vindos da diversidade ecumênica do cosmo. “Cordeiro” aqui é todo aquele que se imola, quebrando a violência cultural do “bode expiatório”, ao sacrificar-se e até morrer de amor como questionamento ao pecado de todo mundo e como fundamento para uma convivência transformada pelo perdão. Porém, essa é apenas uma das vinte e cinco pinturas expostas.

Os quadros na Arteplural foram motivo para uma conversa que continuou pelo café afora, sobre quais são os sentidos que tornam a nossa vida mais saudável. Papo teológico, mas consciente de que toda teologia é uma literatura – ou arte, agora mais amplamente – que encerra muita antropologia, como bem lembra a citação à epígrafe, do nosso conterrâneo Waldecy Tenório (outro teólogo “exilado”, neste caso no Instituto de Estudos Avançados da USP - mas se preparando para ser astrônomo em Olinda!). A exposição fez pensar que já (?!) ultrapassamos o lema “fora da Igreja não há salvação” e passamos pelo “só Cristo salva”, para chegar à proposição inclusiva que pode transformar a saudade do “Jardim do Éden” em uma esperança para toda gente: o gesto amoroso, que encarne historicamente justiça e gentileza, que exercite o descentramento de si e a comoção com o desejo do outro, traz sempre saúde, salvação – é espiritual e transcendente, mesmo que seja o cuidado com uma florzinha! Toda “Carne” se vincula e toda matéria pode transparecer Espírito quando se relaciona amorosamente (outro quadro sugestivo de Roberto é Gênesis ou A Origem do Mundo, em duas versões como na bíblia, lembrando a sacralidade do erótico que se aninha entre as pernas da mulher, por

onde todos somos gerados). Os povos e a terra inteira estamos ligados pela mesma origem em um quase-nada-caótico, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida, de espiritualizar o mundo, torná-lo mais consciente do – e consequente com o – Espírito, o mistério vital do processo cósmico, entre a gente. Inconcebível, pois, que um só povo ou religião ou igreja, um só sexo ou “raça” ou classe sejam a luz do mundo. Todos somos luz e treva, em comunitária e mística evolução, pelo carinho e pela misericórdia que religam, em outros níveis, mesmo os contrários.

Sobre o assunto

Os estudos do nosso Grupo mostram o crescimento desse diálogo inter-religioso, que coincide com a idade da mundialização urbanizada. Talvez já estejamos vivendo hoje² uma espécie de quarta idade da humanidade. A primeira teria sido o começo da humanização, há alguns milhões de anos. A emergência do *homo sapiens*, com o aparecimento da linguagem e das culturas, teria sido a segunda. A terceira coincide com o nascimento da história e o aparecimento das grandes cidades e do Estado. Nós estaríamos na idade de um quarto nascimento do homem e seria o começo de uma civilização mundial, de uma comunidade mundial de nações, de uma rede de grandes cidades³. E dentro dessa imensa família humana conectada e atenta ao seu futuro incerto, os membros das diversas religiões sabem cada vez mais que os elementos que os unem são mais importantes do que os que os separam, que a revelação que uma religião descobriu foi por causa das outras e para as outras, e mesmo se a maior parte reivindica certa pretensão de absoluto e de universal, ela tem a consciência muito mais viva de sua relatividade histórica.

Nesse contexto de mundialização e de estreita interdependência de todas as partes do mundo, as culturas se entrecruzam e os homens interrogam-se com angústia sobre o futuro da humanidade. Graças às conquistas prodigiosas da ciência e da tecnologia, o domínio humano tornou-se praticamente sem limites e pela primeira vez na história sabemos que a sobrevivência da espécie humana depende da sabedoria e da boa vontade de todos nós. Assim, em vez de procurar seu

² Cf. MORIN, E. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

³ Cf. ARAGÃO, G. A Igreja na cidade pós-moderna. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**. Recife, ano 2, número especial, p. 181-233, jan. 2003.

interesse próprio e defender a qualquer custo suas particularidades, as pessoas descobrem a responsabilidade de seu serviço à humanidade e ao meio ambiente que nos é comum. Carecemos de um etos planetário e as religiões não podem ignorar as aspirações legítimas da consciência em matéria do verdadeiramente humano e elas devem estar prontas a reinterpretar suas tradições. Mas, ao mesmo tempo, as éticas mais racionais não podem negligenciar as lições de sabedoria sobre a vida de que as tradições religiosas foram sempre portadoras. Afinal, a laicidade dos nossos tempos denota uma posição de neutralidade e isenção filosófica e política perante a religião, que se traduz em respeito por todos os credos e inclusive pela ausência deles. Além disso, está emergindo um novo modelo de ciência, uma nova lógica de conhecimento que aponta para a coexistência entre contraditórios mutuamente exclusivos e, com isso, podemos compreender mais amplamente a realidade, superando o princípio de identidade e contradição pelo de complexidade, percebendo que, em outros níveis da vida, verdades contrapostas podem se explicar ou conviver – e ateus e religiosos e crentes antagônicos podem se religar em uma fé que se faz ato e permite o acesso ao verdadeiro “sagrado”, que está entre e para além das religiões e cuja mística remete ao mistério de todas as coisas e não apenas das consideradas religiosas.

As religiões, quando bem entendidas e conectadas com os seus fundamentos e fundadores, fazem variações pedagógicas para uma experiência de descentramento e busca de religação com a transcendência, o que ajuda na formação de pessoas e comunidades saudáveis. Mas o que podemos fazer, então, no sentido de terapeutizar as religiões por aí e ajudar para que elas eduquem em mutirão os novos cidadãos? Estou convencido de que o problema maior do diálogo entre os saberes, entre ciência e fé, entre uma religião e outra, está nos seus pressupostos filosóficos – e daí a necessidade de reeducação das religiões na cidade e para a cidade moderna. Mais precisamente, a questão reside na lógica da identidade, que inviabiliza toda compreensão alterativa e plural no entendimento da salvação: ou você está na minha igreja e aceita o meu salvador ou está condenado, por exemplo; ou você reconhece a verdade científica e descarta os mitos ou está atrasado, por outro lado.

A física quântica, enquanto novo paradigma de ciência, que gerou um modelo emergente em filosofia do conhecimento, no entanto, mostra a “coexistência entre

pares de contraditórios mutuamente exclusivos”⁴. O novo paradigma de conhecimento, complexo e transdisciplinar, gerou a lógica do terceiro incluído que, debruçada por si sobre o fenômeno das religiões e as contradições que surgem do seu pluralismo, remete à busca de um outro nível de realidade, àquela “ética do amor. Não é exatamente sobre a religião que se deve dialogar no diálogo inter-religioso – e nem mesmo diretamente sobre Deus – mas sobre o projeto divino em vista de fazer deste mundo um paraíso amoroso. Somente mudando o “nível da realidade”, passando do nível teórico-doutrinal para o da práxis ética e/ou do silêncio espiritual, é que o diálogo entre religiões é possível. Somente ultrapassando a própria experiência de Deus e buscando o mistério que se esconde no humano e cósmico – e nos reúne a todos de maneira sagrada – é que uma religião pode dialogar com outra. Essa busca engendra uma espiritualidade trans-religiosa – em diálogo com a ciência transdisciplinar.

Ainda encontramos representantes de religiões que rejeitam membros de outras como se tivessem pouco valor, e que pregam o fanatismo e a intolerância em vez de respeito e entendimento. Contudo, nas grandes religiões antigas e tradições éticas da humanidade, encontramos o ensinamento da compaixão e a exigência de que todos se sacrifiquem em defesa do direito de todos os seres humanos à verdade. Todos têm direito à informação necessária e à educação, para que estejam aptos a tomar as decisões sobre o sentido das suas crenças, ritos e interditos, têm direito a uma fé esclarecida. Sem uma orientação fundamental acerca de valores e sentidos, dificilmente as novas gerações poderão distinguir o importante do insignificante, na torrente diária de informações que nos chegam. Nossos filhos precisam conhecer o núcleo ético-mítico da sua cultura, mas também de outras culturas, para poderem discernir com maior liberdade. Isso implica na mudança do próprio conceito religioso de missão: ao invés de converter o mundo e implantar a minha Igreja, ajudar na disponibilização das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de educação (e transcendência) humana e humanizante, favorecendo assim a compreensão e a paz entre os povos.

⁴ Cf. NICOLESCU, B. *Nous, la particule et le monde*. Paris: Éditions du Rocher, 2002.

Sobre o Grupo

Fazemos parte da Universidade Católica de Pernambuco, cujo campus está no coração do Recife. Somos pesquisadores do fenômeno religioso, ajudamos as comunidades cristãs na busca das razões para sua fé, mas seguimos a tradição dos jesuítas de colaborar com tudo o que leva a humanidade "para frente e para cima". Por isso estamos abertos ao estudo científico das religiões e à meditação mística sobre os dados das ciências; acolhemos e promovemos o mais amplo ecumenismo entre as tradições religiosas que defendem a justiça e a caridade, o mais sincero diálogo com as pessoas que amam a vida e a liberdade. Nós estamos ligados ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP, que já conta mais de uma década e onde estuda de bispo católico a bruxa da wicca, mães-de-santo e pastores protestantes, padres e professores de religião – todos fascinados pela experiência do sagrado que se vislumbra entre e para além das tradições religiosas. Com esses estudantes a gente organiza o **Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife**: um espaço que começa pela internet (www.unicap.br/observatorio2), com o objetivo de analisar os fatos relacionados aos encontros e desencontros entre as religiões no Recife e região, procurando promover o diálogo intercultural e inter-religioso.

Trata-se de projeto vinculado ao Grupo de Pesquisa Religiões, Identidades e Diálogos, onde se desenvolvem estudos sobre o diálogo entre as religiões, analisando eventos e documentos sob um enfoque transdisciplinar e plurimetodológico, acadêmico e não confessional. Especial destaque é dado à pesquisa dos processos de educação inter ou trans-religiosa em nossa cultura pluralista, envolvendo também o ensino religioso: as aulas de cultura religiosa têm sido oferecidas muito mais como testemunho das crenças de quem ensina do que como reflexão sobre uma experiência multifacetada de conhecimento, cujos valores humanos precisam ser conscientizados criticamente nas escolas.

Este espaço virtual é parte de outras iniciativas do projeto Observatório, quais sejam: o Grupo de Estudos sobre Transdisciplinaridade e Diálogo entre Culturas e Religiões, com reuniões semanais desde 2005; os Eventos que procuram fomentar o diálogo, dentre os quais a Peripatéia das Religiões, com edições semestrais, e as Sessões do GT "Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo", que ocorrem nos Congressos da SOTER, ANPTECRE e no Simpósio Internacional

de Teologia e Ciências da Religião da nossa Universidade, que é trienal; e, finalmente, o Fórum Inter-Religioso da UNICAP, que reúne a cada mês as lideranças religiosas da região para uma escuta mística das diversas tradições de fé.

Esse Fórum Inter-Religioso, organizado pelo Observatório desde 2007, articula encontros de animadores das tradições religiosas para conhecimento mútuo e exercício de tolerância cultural, para a tentativa de uma veneração pluralista do sagrado. O que se quer é cultivar tempos destinados à escuta e à meditação sobre as vivências da fé (incluindo as dos grupos pós-religiosos). O Fórum realiza um exercício de comunhão com os caminhos espirituais alternativos, no silêncio nutrido pela própria religião e cultura, desejando colaborar para uma atitude trans-religiosa que deve se irradiar entre os educadores de Pernambuco.

Os encontros são normalmente nas segundas segundas-feiras de cada mês, às 17h, no Auditório do CTCH, primeiro andar do Bloco B da Universidade. Já estão disponíveis os vídeos que preparamos com entrevistas e celebrações das religiões que participaram do Fórum: Adventistas, Anglicanos, Batistas, Budistas, Católicos, Congregacionais, Espíritas, Exército da Salvação, Fé Ba'hai, Hare Krishnas, Judeus, Jurema, Menonitas, Messiânicos, Metodistas, Mórmons, Muçulmanos, Ortodoxos, Presbiterianos, Religião do Eterno, Santo Daime, Tenrikyo, Umbanda, Vale do Amanhecer, Wicca, Xambá, Xangô, Xucuru. Estamos preparando também, para cada uma, um conjunto de informações: principais crenças e ritos, história na região e personalidades de referência, endereços físicos (no Recife) e endereços virtuais. No site você pode acessar a religião do seu interesse e colaborar acrescentando ou corrigindo dados nos “comentários”.

Por fim, e para além dos muros da UNICAP, temos colaborado também para a construção do Museu Parque das Religiões de Pernambuco. Esse espaço, iniciativa de um grupo de amigos sonhadores do diálogo, almeja ser um local aberto a todos, com o propósito de apresentar o fenômeno religioso na atualidade e em nossa região, mas também através do tempo e espaço afora, com as melhores técnicas museológicas e os mais avançados estudos em história comparada. Almeja aliar as religiões, como primeira forma de conhecimento desenvolvida pelo homem, com as ciências, consagradas como a forma de conhecimento dos tempos modernos. Apresentando questões comuns e diferenças entre as religiões, educando os visitantes com a exibição das características de cada tradição religiosa, o espaço poderá oferecer transparência à identificação de cada pessoa com a sua

religião e forma de pensar, desenvolvendo o diálogo entre os adeptos das diversas manifestações.

Enfim, esperamos somar e multiplicar nessa busca por uma espiritualidade dialogal e trans-religiosa, como instrumento de compreensão humana e serviço à humanização. Há dez anos o nosso Grupo de Estudos vem ajudando a entrecruzar caminhos entre e para além das religiões. Pois, afinal, todos os templos apontam para o céu: se ficarmos apenas olhando os templos, perderemos o céu estrelado e o seu além! Finalizo, convidando a todos para se colocarem nas fronteiras de suas crenças e olhar para além dos limites do paraíso desejado por cada um, convidando a todos para escutar a convocação de um santo da nossa cidade:

Em hora tão grave para a humanidade, por que nós, os que carregamos a responsabilidade de crer em Deus, não nos aliamos? Aliança para que? Aliança, pacto, para pressionar moralmente nossos amigos, nossos parentes, nossos conhecidos, para que tomem consciência de situações de injustiça, não se deixem manipular, reajam contra todo e qualquer esmagamento de seres humanos. E se trocarmos ecumenismos estreitos por um ecumenismo da dimensão planetária, Deus nos ajudará. Se abrirmos um crédito de confiança a quem amar o ser humano, amando, sem saber, o Criador e Pai, o Senhor se servirá da nossa pequenez e do nosso nada, para fazer maravilhas⁵.

Gilbraz Aragão.

⁵ Dom Helder Câmara ao receber, em Oslo (Noruega), o Prêmio Popular da Paz, 1974.

SUMÁRIO

"Agni Dei" ou olhando das fronteiras, para além do nosso paraíso

INTRODUÇÃO/ 15

Do transdisciplinar ao transreligioso /16

FENÔMENOS RELIGIOSOS TRADICIONAIS/31

O caminho das rezas pelas mãos das rezadeiras/32

Espiritualidade do caminho /46

Xamanismo no Brasil: trajetórias e perspectivas/58

NOVAS CONFIGURAÇÕES DA ESPIRITUALIDADE/69

Cristianismo e espiritualidade pós-metafísica/70

A expansão da Wicca/83

Mensagens da internet e novas vias espirituais/95

Religiosidade e novos mercados/108

EDUCAÇÃO E DIÁLOGOS ESPIRITUAIS/123

Pluralismo e diálogo inter-religioso nas escolas pernambucanas/123

Dançando com os orixás na escola pública/136

Ensino religioso e cultura audiovisual//149

CONCLUSÃO/161

Uma teologia transreligiosa e libertadora/162

Fé cristã e espiritualidade transreligiosa/174

INTRODUÇÃO

Do transdisciplinar ao transreligioso

Gilbraz Aragão⁶

*Multipliquei-me, para me sentir.
Para me sentir, precisei sentir tudo.
Transbordei, não fiz senão extravasar-me.
Despi-me, entreguei-me,
E há em cada canto da minha alma,
Um altar a um deus diferente⁷.*

O diálogo inter-religioso necessita dos espaços de discussão histórica e hermenêutica da academia e pode servir-se do seu movimento transdisciplinar para alcançar novas lógicas. O “como” das ciências e o “porque” das teologias são intimamente ligados. O teólogo, de qualquer religião, precisa sempre reinterpretar os seus mitos, mas partindo da, e visando a realidade sócio natural – que é interpretada pela ciência, na academia. Acontece que as ciências e as religiões se descobrem hoje múltiplas e contraditórias, resvalando por vezes em fundamentalismos e/ou relativismos desumanizantes, seja dentro dos seus âmbitos respectivos, seja na relação entre eles.

Queremos explorar nessa publicação a possibilidade de uma “abordagem integral” do conhecimento, que situe e relacione tanto as crenças mais tradicionais das grandes religiões, quanto os princípios culturais e científicos modernos e pós-modernos, buscando um novo lugar para a religiosidade no mundo: o de uma espiritualidade transreligiosa – em diálogo com uma ciência transdisciplinar. Assim, esperamos colaborar na busca de uma abordagem integral para o diálogo entre religiões.

Uma nova configuração do religioso

Os tempos nos mandam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do Absoluto – no

⁶ Doutor em Teologia, professor e pesquisador no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP. E-mail: gilbraz@unicap.br.

⁷ Fernando Pessoa. **O Eu profundo e outros Eus**: seleção poética e nota editorial [de] Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 242.

próprio âmago da relatividade, uma pluralidade de absolutos! Porque hoje se pode considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida... Em nosso mundo, então, qual é o lugar da religiosidade? Para onde vai o sagrado? O que é feito do Absoluto?

Já não é mais surpreendente no jornalismo cultural, mesmo brasileiro, encontrarmos entrevistas como a oferecida por Luiz Seabra, idealizador de uma empresa de cosméticos que combina ideias filosóficas e tradições espirituais para chegar a uma concepção humanista das relações entre as pessoas e entre elas e o universo, a uma visão de mundo que valorize cada ser humano pelo que é e pelo que representa para os outros seres. Seabra, que não é religioso mas em sua casa de campo possui três templos (budista, xintoísta e católico), recorre a Teilhard de Chardin para afirmar que cada pessoa reflete o universo e diz que, desde a sua entrada no ramo da cosmetologia, preocupa-se mais com a cosmologia – o corpo sendo um “microplaneta”, um vasto campo de relações que abre-se para a transcendência:

Comecei a ler Teilhard de Chardin quando a Natura tinha uns oito anos. Eu menciono com frequência uma fórmula da felicidade dele que me parece uma coisa maravilhosa. Ao encontrar a felicidade, o primeiro passo é que, apesar de todas as dificuldades, a gente possa se voltar para o nosso interior e cultivar isso cotidianamente. O segundo passo é a descoberta do outro, em toda a sua adversidade e dignidade. Com a vida interior cultivada e com a descoberta do outro, que consiga encontrar uma razão para viver maior do que a própria vida. (...) Fé religiosa eu não tenho. Crença não tem a ver com fé. Então, não tenho uma religião. Mas eu sou espiritualista e acredito na sequência desta vida. Agora o que pode e deve explicar a nossa vida é o fato de que todos nós fomos convidados a ela e poderíamos nos unir. Em vez de disputar em nossas individualidades, acho que todas as pessoas deveriam descobrir o dom da fraternidade⁸.

Já não surpreende mais, também, encontrar pessoas, mesmo católicas, apostólicas e romanas, que buscam resignificar a mensagem do seu salvador Jesus, entre as alternativas religiosas da nossa cultura. A piedade cristã diz que Cristo é o centro da história – o que é uma afirmação de fé válida no âmbito do cristianismo. A modernidade, contudo, preocupou-se em encontrar, a partir de razões empíricas,

⁸ Entrevista de Luiz Antonio da Cunha Seabra à Revista CULT. São Paulo, ano 13, n. 151, p. 14s, out. 2010.

válidas do ponto de vista científico e mais abrangentes, qual teria sido o tempo axial da história humana. Karl Jaspers⁹ e outros situam este ponto em torno do ano 500 aC, dentro de um processo espiritual ocorrido entre 800 e 200 aC: é um período no qual simultânea e independentemente ocorre, em três zonas do planeta sem conexão entre si (Ocidente, Índia e China), um amadurecimento que representou um avanço na gestação do ser humano e das suas representações simbólicas.

Em decorrência disso, as religiões pré-axiais são cósmicas, fundidas com a natureza e com a raça. Mas as que surgiram no tempo axial, as grandes religiões ainda hoje existentes, são religiões de salvação ou libertação, orientando-se soteriologicamente através de um chamado profético e ético – certamente relacionado com as revoluções culturais decorridas da sedentarização pela agricultura, que principiou mais de mil anos antes.

Pois bem, será que a globalização humana e o pluralismo cultural que começamos a vivenciar hoje, empuxados pela evolução das comunicações e pelas novas formas de energia e produção, estão nos levando a um novo tempo axial? Emerge cada vez mais com força entre estudiosos da religião, e mesmo teólogos, a hipótese de estarmos entrando em um processo de transformação da figura histórica tradicional das religiões.

A modernidade até esperava o fim do sobrenatural e veio a irresistível personalização do religioso, que constrói espaços de fluxos mais-que-naturais para descobrir a dimensão sagrada da vida, acolhe tempos virtuais para se religar com o eterno. A história não acabou com a dinâmica das religiões nem com a necessidade religiosa. Nessa mundialização pós-moderna, o sagrado tornou-se um fio transversal, pondo em contato sociedades tradicionais com uma espécie de superorganização sociocultural. Culturas e religiões estão se mundializando porque as vias de informação nos apresentam ofertas espirituais dos quatro cantos do mundo, de maneira que é inevitável uma convergência das preocupações com a condição humana, que se manifesta e se esconde, em todas as tradições.

O mundo se ressacraliza e os contatos inter-religiosos e inter-culturais podem trazer ventos benfazejos. Em vez de falar de religiões, como comumente entendemos a expressão, o termo espiritualidade serve melhor para descrever essa dinâmica de “revolução teocultural”¹⁰, onde a religiosidade que emerge é mais de

⁹ Cf. VIGIL, J. **Teologia do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 355s.

¹⁰ BANON, P. **La révolution théoculturelle**. Paris: Presses de la Renaissance, 2008.

baixo para cima ou, melhor ainda, na direção do mistério que se re-vela “entre e além”. Cada pessoa é hoje mais capaz de aprender e oferecer feedback. A religião até então tinha a ver só com credos e doutrinas, enquanto a religiosidade agora é uma espécie de wiki-teologia, pluralista.

A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós: estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade transreligiosa, conjugada com o debate científico transdisciplinar - ou então de um confronto mundial sem proporções.

Uma formatação nova do científico

Ao mesmo tempo em que o fenômeno religioso se transfigura, a experiência científica está se transmutando. Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa do real, que está emergindo, quando nos deparamos com contradições significativas é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção transdisciplinar de princípios lógicos como a recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade.

O desenvolvimento da física quântica, que inspira esses paradigmas científicos pós-modernos, levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não separabilidade. Esses pares são mutuamente opostos quando analisados através da lógica clássica e dos seus axiomas: identidade: A é A; não-contradição: A não é não-A; e o terceiro excluído: não existe um terceiro termo T ao mesmo tempo A e não-A.

A metodologia de conhecimento transdisciplinar ¹¹ considera então a complexidade da realidade, que é composta por níveis, interligados por um Terceiro que se deve incluir: os termos — A, não-A e T — e seus dinamismos são associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se num nível de realidade e os dois

¹¹ Para entender o pensamento complexo (leia-se Edgar Morin) e a sua lógica principal, a transdisciplinaridade (leia-se Basarab Nisolescu), podemos consultar MORIN, E. **Science avec conscience**. Paris: Seuil, 1990; NICOLESCU, B. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.

outros em outro nível de realidade. O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (no quantum, por exemplo).

Nessa perspectiva, a ciência deve se pautar por uma epistemologia das controvérsias¹². De igual sorte, a função de toda teologia, dentro de uma sadia compreensão das coisas, seria “terapeutizar”¹³ as contradições que surgem naturalmente dentro das religiões – e entre elas – e estabelecer o diálogo contraditorial. Esse diálogo do antagonismo é possível e necessário porque há algo que ultrapassa e perpassa todas as culturas e religiões, também em suas variantes internas ou interiores.

Essa tansdisciplinaridade, busca da realidade que está entre e além das disciplinas científicas, pode gerar então uma atitude transreligiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e por isso não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve inclusive as correntes ateias. Com isso se consegue favorecer o diálogo inter-religioso, pela percepção de uma experiência comum, entre e para além das religiões. Afinal, se as oito mil disciplinas precisam se comunicar na academia, em vista da comum missão de compreender – e salvar – os fenômenos da vida, as dez mil religiões contadas no planeta precisam se entender um pouco sobre o significado da salvação que pregam.

Seria possível passarmos de um conceito de salvação, de mais “saúde” a que toda proposta religiosa almeja, não mais como simples união redentora com a imagem divina da minha tradição, mas como transformação humana real, do egocentrismo/etnocentrismo natural, para uma orientação de mais vida, centrada no divino além, no real – que sempre nos escapa?! Será possível ultrapassarmos o entendimento do diálogo como estratégia para convencimento de que o pluralismo

¹² “... Um campo específico em epistemologia contemporânea desdobrado a partir das investigações Kuhnianas é o estudo conceitual e empírico-histórico das controvérsias, tal como vem sendo desenvolvido por Marcelo Dascal e seu grupo de pesquisa em controvérsias científicas, teológicas e filosóficas no período compreendido entre os anos de 1600 e 1800 na Europa ocidental. Focalizando o que chamaria de crises como sendo o eixo central do modo como se dá a construção das teorias em ciência, e a resolução (ou não) destas via apreciação da dialética dos argumentos (a controvérsia em si, no caso de um estudo empírico em particular), penso que seria consistente descrever o seguinte cenário específico: o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso clínico típico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática” (PONDÉ, Luiz F. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino. **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 17).

¹³ LUPASCO, S. **L’homme et ses trois éthiques**. Monaco: Rocher, 1986. Cf. tb. DUFOUR, D. **Os mistérios da trindade**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2000.

religioso é degenerativo, rumo ao encontro de troca entre pessoas, para esclarecer e mutuamente enriquecer as suas respectivas mensagens sobre o mundo, o humano – e o divino?!

A transdisciplinaridade colabora nesse processo, pois engendra uma atitude transcultural e transreligiosa. A atitude transcultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa, indicando que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade elas seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos um outro nível ao menos, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que nos constitui a todos e exige uma atitude ética, ou daquilo que é mais humano no humano e também no cósmico – e por isso sagrado ou divino.

Do transdisciplinar ao transreligioso

Quando uma companhia artística reúne atores de diferentes culturas, durante o espetáculo eles revelam qualidades que atravessam e transcendem as suas culturas originais. Assim também, em um encontro inter-religioso, a certo momento surge uma compreensão que não aniquila as diferentes verdades e experiências místicas, mas as atravessa e ultrapassa.

A pluralidade complexa das culturas e a unidade aberta do transcultural coexistem na visão transdisciplinar. Para Basarab Nicolescu, físico expoente desse pensamento, as diferentes culturas são as diferentes facetas do ser humano. O multicultural permite a interpretação de uma cultura pela outra, e o transcultural assegura a tradução de uma cultura para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse¹⁴. Não se quer chegar ao estabelecimento de uma transcultura ou metacultura, mas sim que as diferentes culturas possam ser mais completas em todas as suas dimensões.

Também para Basarab Nicolescu, a transdisciplinaridade gera uma atitude transreligiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e por isso não contradiz nenhuma tradição religiosa:

¹⁴ Cf. NICOLESCU, B. (Org). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000. Especialmente p. 139-152.

[...] A transdisciplinaridade não é religiosa nem não religiosa, ela é trans-religiosa.(sic) É a atitude trans-religiosa (sic) que emerge da transdisciplinaridade vivida que nos permite aprender a conhecer e apreciar as especificidades das tradições religiosas e não religiosas que nos são estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns nas quais elas estão fundamentadas e, assim, chegar a uma visão trans-religiosa (sic) do mundo¹⁵. .

O modelo transdisciplinar da realidade lança uma nova luz, então, sobre o sentido do sagrado. Uma zona de absoluta resistência liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Para o pensamento transdisciplinar, há um movimento de travessia simultânea dos níveis de realidade e dos níveis de percepção. Este movimento segue em sentido ascendente e também descendente pelos níveis de realidade e de percepção. E a zona de resistência absoluta (o ponto X de Interação) é o espaço de coexistência da transascendência e da transdescendência, ou de transcendência e imanência. Em outras palavras, é ao mesmo tempo transcendência imanente e imanência transcendente.

A palavra sagrado, pois, para Basarab Nicolescu, é a que designa essa zona de absoluta resistência, como um terceiro incluído que reconcilia esses movimentos em tensão. Esse “terceiro” é o espaço de unidade entre o tempo e o não-tempo, o causal e o a-causal. É a origem última dos nossos valores humanos, que está entre e para além das religiões. É o mistério da realidade, que se manifesta e se subtrai tanto em místicas religiosas quanto nas místicas dos cientistas e pensadores.

Em consequência, um fiel pode reconhecer nas outras tradições e religiões caminhos de busca do sagrado pelo ser humano, que se questiona e procura. Esta antropologia pode ser estabelecida como base comum para todas as religiões. Quando essa experiência do sagrado é corrompida, a história se perverte. Também pode ser integrada nesses dados antropológicos a concepção teológica de um divino criador, aquilo que se chamou “teologia natural” ou a percepção do “sobrenatural” como inscrito na “natureza humana” mesma.

Quando confundimos o existencial com o essencial, quando relativizamos o absoluto e absolutizamos o relativo, estamos diante do fundamentalismo. Não somente o religioso. Quando o materialismo racionalista predomina, o fanático é sempre considerado a pessoa religiosa. Reparando nesse sintoma normótico, identificamos também o fanatismo materialista, o cientificista e o tecnicista. Neste momento está sendo travado um violento combate entre o fundamentalismo religioso e o fundamentalismo mercadológico. Entre o terrorismo e o imperialismo

¹⁵ Id., ib., p. 148.

não haverá vencedor, porque o que está em jogo é a mesma lógica da violência e da exclusão. Vencer, no caso, seria transcender essa lógica, oferecendo a face humana da consciência, do amor, e da fraternidade. E esta deve ser a nobre tarefa religiosa: o religare, a re-ligação, a inclusão¹⁶.

Todos os seres humanos, portanto, individual e coletivamente, têm o direito de buscar a verdade e se pode assumir, sem que isso diminua a própria tradição, que todas as religiões e filosofias espirituais são caminhos para o divino. Pode-se também admitir que exista, de fato e de direito, um encontro plural com a divindade – mesmo que na hora de estabelecer a verdade dessas experiências, parta-se sempre da própria crença, para se perceber pelo diálogo, justamente, aquilo que está entre e além.

Esboços de uma abordagem integral

Será que as velhas e novas faces do sagrado podem descobrir o que existe em comum entre e para além delas? Temos de subsidiar mais a reflexão sobre a problemática da paz em nosso mundo globalizado – que se reconhece plural em uma aldeia unificada e certamente precisa enfrentar a vertiginosa aventura de descobrir, igual a Nicolau de Cusa¹⁷, que "Deus é a harmonia dos contrários".

Thierry Magnin, teólogo e cientista, aponta que, junto ao diálogo entre cientistas e crentes e em sincronia com este, o diálogo inter-religioso é um sinal esperançoso para o homem em procura de sentido para o mundo presente. Ele imagina mesmo que o diálogo entre fé e razão pode servir como baliza para os diálogos inter-religiosos¹⁸, pois quando cientistas variados e de diversos credos e filosofias se reúnem, levantam questões de ética e de metafísica, evitando sectarismos. Eles sabem que a realidade está sempre além das nossas representações, mesmo se ela se deixa apreender mais e mais pela razão. É a capacidade de acolhimento e de análise dessa "realidade que resiste a nossas representações" que constitui o pesquisador científico.

¹⁶ CREMA, R. Espiritualidade trans-religiosa. In: WEIL, P.; LELOUP, J.; CREMA, R. **Normose**. Campinas: Verus, 2003, p. 197.

¹⁷ D'AMICO, C.; MACHETTA, J. (Org.). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**, Buenos Ayres: Editorial Biblos, 2004.

¹⁸ Cf. MAGNIN, T. Pour un dialogue inter-religieux basé sur les relations entre science et religion. **Bulletin du Centre International de Recherches et d'Études Transdisciplinaires**. Paris, n. 16, p. 10-15, fev. 2002.

Não é essa mesma atitude que o crente em procura experimenta frente a um Deus que se deixa conhecer e que, contudo, sempre lhe escapa? Deus não se confunde com a realidade física, mas é uma mesma atitude metodológica e moral que pode animar o cientista e o crente, abertos ao mistério que não se acaba jamais de compreender.

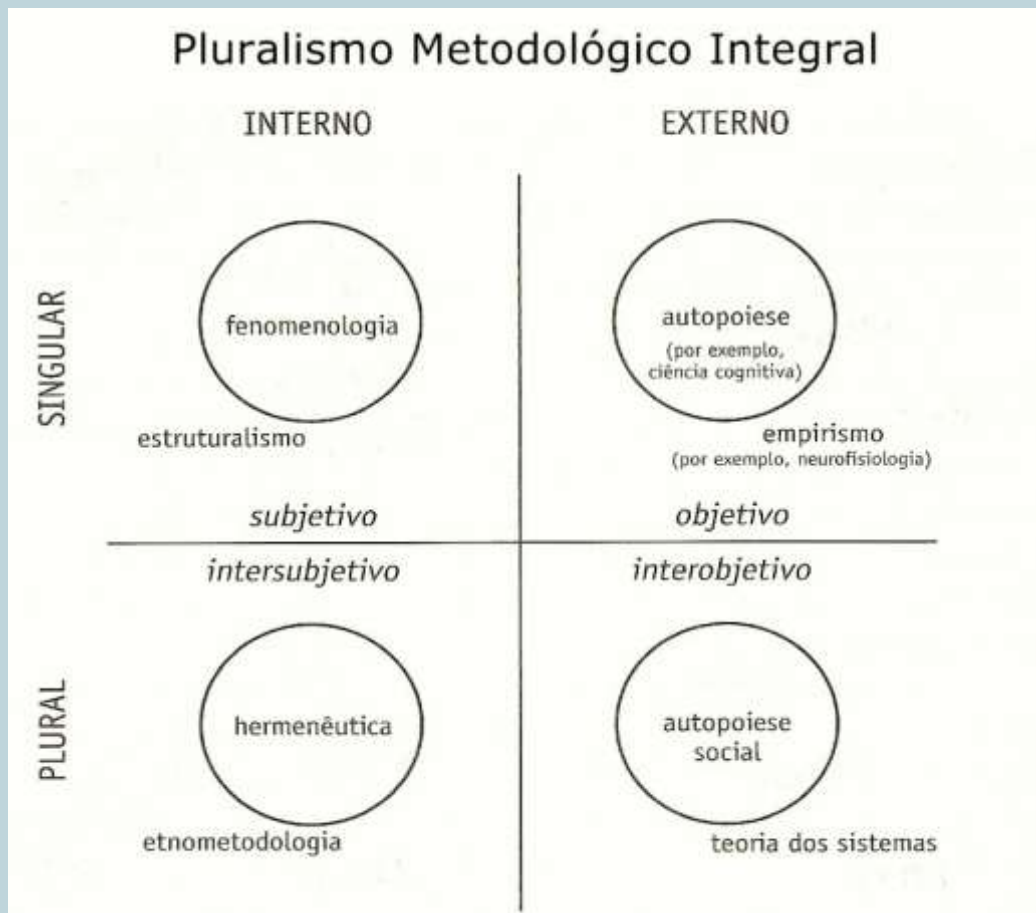
A teologia das religiões e do diálogo está desafiada a refletir sobre as novas dinâmicas da vivência religiosa, ao mesmo tempo em que a incorporar as novas representações da realidade e as novas configurações do seu conhecimento científico. Aliás, para alcançar um tal horizonte de espiritualidade, que o fato religioso atingiu nessa era mundializada, toda teologia carece de novas bases racionais e lógicas, de uma “Abordagem Integral” do conhecimento, que associe tanto as crenças mais tradicionais das grandes religiões, quanto os princípios culturais e científicos modernos e pós-modernos, mostrando um novo lugar para a religiosidade no mundo.

O filósofo e místico Ken Wilber¹⁹ nos permite pensar em um pluralismo metodológico integral. Qualquer ocasião da realidade possui uma dimensão “dentro” e uma “fora”, bem como uma dimensão individual e uma coletiva. Em conjunto, isso nos dá a visão interna e externa do indivíduo e do coletivo. Em geral, esses quadrantes são representados por eu, você/nós, ele e eles (uma variação dos pronomes de 1ª, 2ª e 3ª pessoas; outra variação é o Bom, o Verdadeiro e o Belo; a arte, os princípios morais e a ciência – ou seja, a verdade objetiva da ciência externa, ou do ele/eles; a verdade subjetiva da estética, ou do eu; e a verdade coletiva da ética, ou do vós/nós).

Cada uma dessas zonas não é apenas uma perspectiva, mas uma ação, uma injunção, um conjunto concreto de ações em uma área do mundo real. Por meio das diversas perspectivas, cada injunção gera ou revela os fenômenos compreendidos. E essas oito perspectivas fundamentais, representadas abaixo na figura²⁰, também envolvem oito metodologias fundamentais:

¹⁹ WILBER, K. **Espiritualidade integral**. São Paulo: Aleph, 2006. Neste livro, Ken Wilber, um dos mais importantes pensadores contemporâneos, parte de sua 'Abordagem Integral' para formular uma nova teoria da espiritualidade. O resultado é uma resposta categórica àqueles que negam qualquer validade da religião na sociedade moderna; e, talvez, o caminho para uma nova compreensão que se contraponha ao flagrante fundamentalismo religioso de nossos dias.

²⁰ WILBER. Op. cit., p. 58.



Se a gente começa a analisar um fenômeno, por exemplo, do quadrante superior esquerdo, a experiência de um “eu” pode ser vista de dentro ou de fora. De dentro, terei a percepção de 1ª pessoa vivenciando uma experiência de 1ª pessoa, como introspecção, meditação, contemplação, o que é sobretudo trabalhado pela fenomenologia. Mas posso abordar uma experiência assim de fora, tentando ser mais objetivo e aplicando uma abordagem científica para a consciência, como a teoria dos sistemas e, principalmente, o estruturalismo. Do mesmo modo, no quadrante inferior esquerdo, posso abordar o estudo de um “nós” do lado de dentro ou do lado de fora: de dentro, estão as tentativas que fazemos para chegar a uma compreensão mútua sobre as coisas – e hermenêutica é a arte e ciência dessa interpretação entre “nós”. Mas também posso estudar esse “nós” do lado de fora, como antropólogo cultural ou arqueólogo foucaultiano, enfim, usando alguma etnometodologia. E assim por diante...

[...] A modernidade costumava ressaltar não apenas um determinado nível de desenvolvimento, mas os quadrantes do lado direito da prova externa objetiva. A pós-modernidade, contudo, concentrava-se não apenas em um determinado nível de desenvolvimento, mas no quadrante inferior esquerdo da verdade intersubjetiva e na

construção social da realidade. As culturas tradicionais pré-modernas, que em geral não tinham nem mesmo consciência explícita desses três quadrantes (eles só foram diferenciados com a chegada da modernidade), não estavam à altura das produções da modernidade (por exemplo, ciência moderna) e pós-modernidade (por exemplo, multiculturalismo) nesses domínios. Porém, elas eram especializadas em uma área, que foi esquecida, ignorada ou, talvez, até mesmo reprimida pela modernidade e pela pós-modernidade, o interior do indivíduo – o quadrante superior esquerdo com todos os seus estados e estágios de consciência, percepção, e experiências espirituais. Porém, ao posicionarmos as grandes culturas tradicionais em um modelo integral – que aceita as antigas verdades de percepções pré-modernas, modernas e pós-modernas – podemos resgatar, de modo notável, suas antigas idéias²¹.

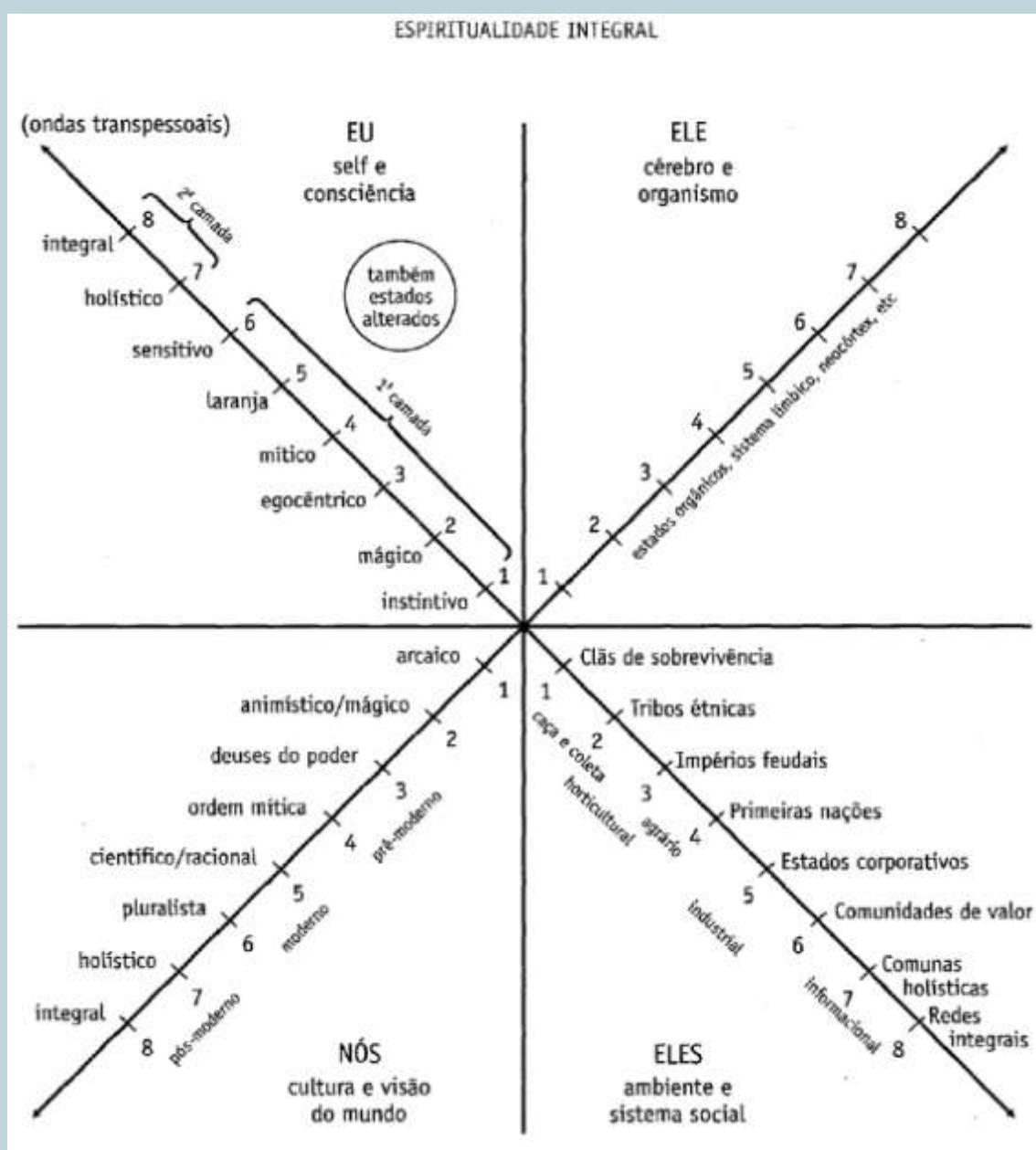
Ensaio para uma espiritualidade integral

Portanto, as verdades profundas e preciosas (tanto quanto limitadas) das tradições religiosas e sapienciais pré-modernas podem ser resgatadas quando se compreende que o que elas dizem e mostram diz respeito, no esquema de Wilber, ao quadrante superior esquerdo – e por isso não devem ser responsabilizadas por desconhecem os outros três quadrantes. Desse modo, as verdades espirituais podem ser honradas e incluídas no banquete integral do conhecimento humano. Da mesma maneira, a modernidade “científica” e “objetiva” lidava principalmente com os quadrantes do lado direito, e a pós-modernidade “intersubjetiva”, com o inferior esquerdo – podendo, igualmente, ser adotadas em uma abordagem integral do conhecer.

Esse Pluralismo Metodológico Integral permite reconstruir as verdades relevantes das tradições contemplativas e místicas, mas sem os sistemas metafísicos que não sobreviveram às críticas modernista e pós-modernista. Por exemplo: a matéria não ocupa o último degrau da espiral de desenvolvimento da realidade, mas é, sim, a forma externa de uma evolução cujos interiores contêm níveis correlativos de sentimentos, percepção, consciência e assim por diante. A Abordagem Integral diz que toda mente tem um corpo, ou cada estado de consciência tem um estado de assinatura correspondente de matéria-energia, ou cada apreensão interna tem uma forma externa – em suma, toda ocasião no quadrante superior esquerdo tem um correlato no superior direito, e vice-versa.

²¹ WILBER. Op. cit., p. 66.

Não é apenas que níveis superiores (de vida, mente e alma) causam impressão ou deixam pegadas na matéria (que permanece no nível inferior), mas que o que denominamos de matéria é diretamente a forma externa de cada um desses níveis internos. Assim, o que os sábios pré-modernos consideraram como realidades metafísicas são, em muitos casos, realidades intrafísicas: elas não estão acima da matéria, nem além da natureza, nem metafísica, nem sobrenatural: elas não estão acima da natureza, mas dentro dela; nem estão além da matéria, mas em seu interior. É o que está representado no esquema abaixo²²:



²² WILBER. Op. cit., p. 284.

Depois, grande parte do que os antigos sábios consideraram verdades metafísicas absolutas eram, na verdade, culturalmente moldadas e condicionadas. A existência de contextos culturais, como se mostra no quadrante inferior esquerdo, não significa que não há verdades transculturais ou universais. Significa apenas que identificá-las exige muito mais cuidado do que a metafísica imaginou; e que grande parte dessa identificação tem de ser feita com metodologia de pesquisa, não metafísica especulativa. Os sistemas sociais, representados no quadrante inferior direito, não estão no nível mais inferior da existência, são apenas as dimensões externas do coletivo – onde a humanidade também vai passando por estágios e estados de desenvolvimento espiritual.

Seguindo a “lei de complexidade e consciência”, de Teilhard de Chardin, podemos dizer, por exemplo, que uma maior evolução resulta em maior complexidade da forma densa (no superior direito), que se relaciona com um maior grau de consciência (no superior esquerdo). A complexidade da forma densa é o veículo de manifestação tanto para energias mais sutis quanto para maior consciência. Nossa teologia, então, dialogando na universidade com as demais ciências, deve ser capaz de mostrar como as lufadas do Espírito estão levando a realidade “para a frente e para cima”, não apenas em possíveis êxtases da consciência, mas em desenvolvimentos mais relacionais da matéria, do coletivo e cultural, da história enfim.

Segundo essa abordagem integral dos quadrantes da realidade (ou dos três grandes eu, tu/nós, ele), portanto, podemos falar, transdisciplinarmente e transreligiosamente até (nada mais inter-religioso do que a mística, a espiritualidade) de manifestações do Espírito na 1ª, na 2ª e na 3ª pessoa:

O Espírito na 1ª pessoa (SE) é o grande eu, o eu-eu, o Maha-Atman, a Sobremente – o Espírito como aquele grande Observador em você, o eu-eu deste e de cada momento [...]. O Espírito em 2ª pessoa (IE) é o grande Você, o grande Tu, o Deus radiante, vivo, generoso diante do qual devo me render em amor, devoção sacrifício e libertação. Diante do Espírito na 2ª pessoa, diante do Deus que é Todo Amor, eu posso ter apenas uma resposta: para encontrar Deus neste momento, preciso amar até doer, até o infinito, até que não sobre nada de mim em nenhum lugar, apenas esse Tu vivo e radiante que concede toda a glória, todo o bem, todo o saber, toda a graça e me perdoa profundamente por minha própria manifestação, que inerentemente traz sofrimento aos demais, mas que o Deus amoroso do Tu deste momento pode e liberta, perdoa, cura e integra [...]. O Espírito na 3ª pessoa é o Grande Ele, o Grande Sistema ou a Grande Teia da Vida. É a Grande Perfeição da existência, o ser de

como as coisas são e de como são maravilhosas, neste momento e em todos os momentos subsequentes. O Espírito surge em seu modo de 3ª pessoa como esse vasto Sistema evolutivo impessoal, a Grande Ordem Interligada, a Grande Holarquia de Ser, de ordens, de esferas, de níveis e de planos interconectados, estendendo-se do pó à Deidade, do barro à Divindade [...]²³.

Dependendo do desenvolvimento das nossas visões de mundo, sobressairá uma ou outra percepção do Espírito: a visão mágica e mítica tende a excluir a relação com o Espírito na primeira pessoa e a se relacionar com ele como divindade objetivada; a visão racional tende a se afastar da relação na segunda pessoa, enfatizando as maneiras da terceira pessoa se relacionar com o Espírito e a Natureza. A visão pluralista se abre para descobrir uma relação na primeira pessoa com o Espírito, rejeitando as versões racionais e míticas de conhecimento, mas aceitando com discernimento as formas exóticas de espiritualidade da segunda pessoa e da terceira pessoa. A visão integral penetra no despertar da primeira pessoa como Espírito (Eu sou Espírito), aprofunda o Espírito na terceira pessoa (vejo o Espírito e o sirvo) e ressuscita a comunhão na segunda pessoa com o Espírito (ponho-me diante de Ti para amar e ser amado por Ti, ó Espírito de tudo).

Então, cabe às teologias reconhecer e tornar mais consciente a manifestação do Espírito no mundo material e no mundo cultural, superando as paradoxais lacerações do conhecimento especializado em cada quadrante da vida, e mais ainda lhes cabe superar as divisões originadas em seu quadrante de origem, pelas diversas revelações (in-conscientemente humanas) do Divino! A revelação que uma religião descobre, o faz por causa das outras – e para todas as outras!

À guisa de conclusão

Precisamos cultivar e pesquisar uma espiritualidade transreligiosa, entre todas as tradições religiosas (incluindo aí a tradição agnóstica, livre de crenças e ritos), como um instrumento de compreensão humana e serviço à humanização. Pois todos os templos apontam para o céu: se ficarmos apenas olhando os templos, perderemos o céu estrelado e o seu além!

Bendita sejas tu, áspera matéria. Terra estéril, dura rocha, que cedas apenas à violência e nos forças a trabalhar, se quisermos comer. Bendita sejas, poderosa matéria, evolução irresistível, realidade sempre nascendo, que a cada momento fazes em estilhaços nossos

²³ WILBER. Op. cit., p. 204-5.

limites e nos obrigas a procurar cada vez mais profundamente a verdade. Bendita sejas, matéria universal, éter sem fronteiras, triplo abismo das estrelas dos átomos e das gerações, Tu, que dissolvendo e transbordando nossas estreitas medidas, nos revelas as dimensões de Deus²⁴.

Todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não dá para entender que um só povo ou religião ou Igreja, um só sexo ou raça ou classe sejam a luz do mundo. Uma nova comunidade de alcance mundial está em processo de formação, o que exige o cultivo do diálogo intercultural e inter-religioso em meio à busca por uma vida sustentável para todos; uma ética mundial, quem sabe, uma espiritualidade universal – cultivada particularmente segundo cada tradição de fé.

Mais até: a mudança do conceito religioso de missão: ao invés de converter o mundo e implantar a minha Igreja, ajudar na disponibilização das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de formação (e transcendência) humana.

²⁴ Teilhard de Chardin. **L'hymne de l'univers. Oeuvres complètes**. Paris: Éditions du Seuil, 1962, p. 267.

FENÔMENOS RELIGIOSOS TRADICIONAIS

O caminho das rezas pelas mãos das rezadeiras

Sandro Roberto S. Gomes²⁵

Deus te fez, Deus te criou,
Deus te livre de quem mal olhou.
Deus é verbo, verbo é Deus.²⁶

Sobre rezas e curas...

A tradição popular guarda tesouros muito valiosos em seus baús culturais que com o passar do tempo ganham forma e se configuram como um acervo privilegiado de força simbólica e profunda expressão do fenômeno religioso.

Ao estudar o fenômeno das rezadeiras o pesquisador se confronta com profundas histórias de vida, e ao mesmo tempo, com atitudes que aproximam o desejo de saúde com o anseio pela salvação. Neste trajeto encontramos sinais que nos ajudam a entender as experiências de seres humanos que conseguem compreender as dores do corpo e do espírito e com suas palavras procuram ressignificar o sofrimento e devolver a esperança às pessoas que as procuram.

Nosso olhar para esse fenômeno se restringiu para as mulheres que rezam, pois em nossa pesquisa²⁷, foi esse o grupo que conseguimos identificar. Sabemos da existência de homens que exercem essa função, entretanto, na realidade pesquisada não encontramos nenhum rezador, por essa razão, em nosso texto sempre vamos nos referir às mulheres que rezam, ou rezadeiras.

Com elas vamos fazer um caminho de orações, de testemunhos, de simplicidade e de doação. Seremos convidados a apreciar as mãos destas mulheres que em seu cotidiano realizam o comum do dia-a-dia, ao mesmo tempo, transformam vidas e reconfiguram o existir de tantas pessoas.

²⁵ Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (1989), e especialização em Metodologia do ERE pela mesma Universidade. É Professor de Filosofia e Sociologia na Faculdade Santa Maria no curso de Administração. Tem experiência na área de Teologia e Ciências da Religião, com ênfase em "A Prática da Benzeção na Região Metropolitana do Recife", atuando principalmente nos seguintes temas: profetismo, educação, ética e espiritualidade. Concluiu o Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, com ênfase nas áreas de Filosofia, Sociologia e Antropologia com uma abordagem transdisciplinar. E-mail: srobertogomes68@gmail.com

²⁶ ALVES, Aníbal Falcato. **Rezas e Benzeduras**. Porto, Portugal: Campo das letras, 1998. p. 86.

²⁷ Pesquisa realizada no município de Paulista, Estado de Pernambuco.

As ciências das religiões nos desafiaram a olhar o fenômeno da benzeção com múltiplos olhares, estabelecendo pontes dialógicas que possibilitem entrar em contato com essa dimensão do sagrado com atitude de reverência e respeito, sem perder de vista o rigor acadêmico exigido daqueles que pretendem estudar as manifestações da experiência religiosa. Neste momento, o pensamento complexo²⁸ surgiu como ferramenta indispensável para análise do fenômeno da benzeção, pois necessitávamos de instrumentos que nos ajudassem a mergulhar na realidade destas mulheres com seus múltiplos desdobramentos.

Inicialmente, perguntávamos o que é o fenômeno da benzeção, da reza? Quais os limites e desafios desta prática para os consulentes e para as rezadeiras? Como a prática de benzeção poderia contribuir com a ressignificação da saúde como caminho de salvação? Essas e outras perguntas guiaram nossos passos no caminho para traçar pistas de compreensão deste fenômeno. Outras questões surgiram em nosso estudo

Saúde e salvação: construindo pontes

Refletindo sobre essa necessidade de integração entre saúde e salvação, reportar-nos-emos a alguns teóricos que pesquisaram essa temática e com o auxílio da antropologia e da sociologia, tentaremos traçar marcos referenciais para o estudo e a compreensão deste tema. Assim, desejamos analisar essa realidade apoiando-nos no método fenomenológico e hermenêutico, sem negar a contribuição das ciências sociais, antropológicas e psicológicas, que serviram de ferramentas na análise do fenômeno religioso.

Nosso esforço de sistematização tentará mostrar como a prática da benzeção contribui de forma decisiva nesta tentativa de integrar o bem-estar material com a saúde (*salus*) espiritual de forma harmoniosa e simples. Temos consciência de que a prática da benzeção materializa-se através de uma linguagem que lhe é própria e os gestos empregados são revestidos de força simbólica transformadora e integradora.

Entretanto, outro componente indispensável que não podemos negligenciar é a dos consulentes. Eles e elas, revestidos de fé e confiança, depositam nas mulheres curandeiras e em suas práticas, a solução de suas “mazelas”. Com isso,

²⁸ Fazer referência ao conceito e aos autores que trabalham com essa linha de pensamento.

acreditamos que a prática da benzeção e a presença das benzedadeiras possibilitam um novo olhar sobre o cotidiano, que se modifica qualitativamente, através de suas preces.

Nossa pretensão, mesmo diante de nossas limitações, é revelar como as palavras e os gestos dessas mulheres contribuem com a construção de um referencial simbólico que dá novo alento aos consulentes que visitam suas casas. Ao mesmo tempo, desejamos verificar como acontece o encontro entre as benzedadeiras e seus consulentes, identificando o significado religioso que se manifesta neste momento e como transparece a dimensão de sagrado na ação da benzeção.

Sabemos, contudo, que essa prática da religiosidade popular está revestida de profunda resistência às instituições oficiais, tornando-se foco de conflito explícito e implícito, de preconceitos e rotulações. Nossa viagem ao universo religioso das benzedadeiras quer abrir um caminho de diálogo com o mundo pós-moderno, e ao mesmo tempo, estabelecer um encontro respeitoso e reverente ao mistério manifesto nesta experiência. Em muitas orações encontramos elementos significativos da cultura e da experiência religiosa que de forma singular manifesta o sentimento de um povo que procura pelo transcendente.

“Tenho sede”²⁹, é essa referência que nos anima na busca de uma maior integração entre ciência e religião, saúde e salvação. Podemos trilhar caminhos muito diversos na busca desta relação, e o método adequado que possibilitará uma visão objetiva da realidade é um desafio que se impõe. Diante disso, assumimos que as ciências das religiões não se constituem uma disciplina a parte, e sim uma estrutura aberta e dinâmica como afirma Filoramo (FILORAMO, 2003, p. 13).

Essa abordagem é um desafio profundo, pois nos leva a buscar criativa e transdisciplinarmente a experiência das benzedadeiras e perceber nela o fenômeno religioso em suas múltiplas facetas. Outro conceito que orientará nossa investigação do fenômeno religioso das benzedadeiras é o de cultura. Neste sentido Hans Küng nos oferece uma definição bastante abrangente e significativa, pois envolve elementos significativos na análise do sagrado. Assim escreve: “cultura é o conjunto de conhecimentos e procedimentos que caracterizam uma determinada sociedade

²⁹ Evangelho de São João cap.19 vers. 28 - Jesus manifesta seu desejo mais profundo e ao mesmo tempo a realidade existencial que está presente em todo ser humano. A sede de Jesus é a sede de todo ser humano que busca e quer saber mais. Nesta sede encontramos todas as insaciáveis buscas do ser.

humana, sejam eles de natureza técnica, econômica, científica, social ou religiosa” (KÜNG, 2004, p.22).

Sabendo que a religião e a ciência descrevem aspectos diversos de uma mesma realidade e que ambas se encontram em profunda sintonia no contexto social e cultural, contribuindo com elementos diferentes para o entendimento do universo humano, nossa tarefa principia pela delimitação dos conceitos do fenômeno religioso. “O sagrado é aquele conjunto de coisas que qualquer humano, em qualquer época ou lugar sempre considerou inviolável e digno de estima” (PADEN, 2001, p. 131). Esse conceito auxiliará na nossa investigação e possibilitará uma maior compreensão dos fatores intrínsecos à realidade social e cultural, como um poder experimentado como outro, real, divino e misterioso.

Compreendemos ainda, como afirma Mircea Eliade (1992, p. 16), “o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais”. Desta forma, nos reportaremos ao campo específico da ciência da religião e ao mesmo tempo à sua legitimidade diante do conhecimento científico. Pois, a religião precisa ser compreendida em sua multiplicidade fenomenológica.

Sendo um desafio ao cientista da religião a busca da validade e/ou verdade, cabe-nos investigar com objetividade os fenômenos e ao mesmo tempo colocar com precisão os questionamentos necessários para o desvelamento daquilo que desejamos conhecer. A validade e/ ou verdade estarão sempre condicionadas ao contexto histórico-social em que estiverem inseridas. Por isso, nossa preocupação fundante é penetrar nas embrenhadas teias da realidade para revelar o papel e o significado dos fenômenos.

Na pós-modernidade, que pode ser caracterizada pelo declínio das grandes narrativas, a religião adquire relevância significativa como fenômeno social e cultural, por isso, se faz necessário delimitar o conceito de religião com os óculos multidisciplinares e transdisciplinares oferecidos pelas ciências sociológicas, antropológicas e fenomenológicas.

Como sabemos, falar de uma Ciência da Religião é algo muito recente, pois o fenômeno religioso e a própria religião como campo de investigação passa por um processo de reconhecimento de sua relevância para compreensão da realidade social (MARTELLI, 1995, p. 9). Essa “novidade” tem possibilitado uma série de preocupações em torno do sagrado, e inquietado o coração humano em busca de um novo caminho para a humanidade. O próprio Mircea Eliade afirma:

A ciência das religiões, como disciplina autônoma, tendo por objeto a análise dos elementos comuns das diversas religiões a fim de decifrar-lhes as leis de evolução e, sobretudo, precisar a origem e a forma primeira de religião, é uma ciência muito recente (data do século XIX), e sua fundação quase coincidiu com a ciência da linguagem (ELIADE, 1992, p. 1).

A possibilidade de investigação científica dos fenômenos religiosos nos favoreceu com uma nova abordagem das religiões e, ao mesmo tempo, estimulou uma maior compreensão dos aspectos inerentes a essa realidade social, cultural, pois não podemos entender a experiência religiosa desligada das mais profundas necessidades do homem/mulher. Na tentativa de delimitar o campo específico da ciência da religião somos desafiados a enveredar em uma abordagem histórico-fenomenológica, que garanta a manifestação dos objetos de estudo com uma maior clareza para uma maior compreensão da realidade. Por isso podemos afirmar que “a Ciência da Religião é, neste sentido, uma hermenêutica da religião humana em seu caráter dado ou positivo” (DREHER, 2001, p. 175). Por isso, um dos desafios ao cientista da religião é o de procurar enfocar a especificidade da religião e dos fenômenos religiosos sem cair no dogmatismo e no reducionismo e ao mesmo tempo superar a tendência de apenas descrever os fatos (fenômenos) sem uma profunda vinculação com a multiplicidade da existência humana.

Partiremos desta compreensão da experiência religiosa do sagrado apresentado por Wach: “entendemos que a experiência religiosa - anteriormente definida como a experiência do sagrado - envolve atitudes definidas e diferentes formas de expressão” (WACH, 1990, p. 31). Pois, como ele mesmo afirma: “Nenhum ato de adoração pode existir sem alguma concepção do divino, nem uma religião pode funcionar sem pelo menos uma quantidade módica de expressão cultural” (WACH, 1990, p. 3).

Nossa aproximação do fenômeno religioso das benzedadeiras será numa atitude de desconfiança metodológica, buscando esclarecer e explorar as contradições e controvérsias. Entretanto, outra atitude que se impõem ao cientista da religião é a de respeito ao mistério do outro, aquilo que não poderá ser compreendido em sua totalidade, que permanecerá oculto e inatingível.

Acreditamos como afirma Pondé e, que “contextualizar a epistemologia é mostrar as bases ‘não científicas’ para aquele conjunto de enunciados que serão aceitos como verdadeiramente científicos” (TEIXEIRA, 2001, p. 31). Faz ciência

quem faz inter-relações, quem é capaz de penetrar no mistério sem perder as referências que iluminam a jornada em busca do conhecimento. Procuraremos entender como esse fenômeno penetra e modifica a realidade possibilitando uma nova interpretação da vida.

No olhar, nas palavras e nos gestos das benzedeiras ou rezadeiras, como são mais conhecidas em Paratibe, bairro da cidade de Paulista onde nossa pesquisa deteve-se de forma mais sistemática, desejamos descobrir essa força que penetra o mais profundo do ser e interfere na vida e no cotidiano das pessoas. Desejamos mostrar como as benzedeiras ou rezadeiras modificam o dia-a-dia dos seus consulentes e criam uma atmosfera de confiança e, desta forma transformam-se em agentes do sagrado, atuando como verdadeiras porta-vozes do conforto, auxiliando com suas palavras e gestos uma nova atitude diante da vida e oferecendo a segurança necessária para desenvolver a paz e a tranquilidade aos seus consulentes.

Com isso, desejamos ressaltar a realidade das pessoas que se dirigem às casas das benzedeiras: eles não são agentes secundários, pois é a crença que os mobiliza na busca de soluções que desempenha papel fundamental na relação e no encontro. Neste contexto aparecem de forma inequívoca e relevante, mulheres que com ramos de plantas, movimentos ligeiros e palavras balbuciadas, invocam a proteção e a cura:

É bem sabido que se o homem não precisasse de 'salvação' as religiões seriam inúteis, mas elas têm igualmente se tornado bastante supérflua em outro caso: quando não são capazes de sanar as doenças e os incômodos físicos e psicológicos cotidianos do homem (TEIXEIRA, 2001, p. 31).

As benzedeiras de hoje, a exemplo de tantas outras do passado, ocupam um lugar de destaque e de confiança para todos os fiéis que visitam suas casas. Elas são senhoras da oração poderosa, suas preces possuem uma força que penetra e transforma a realidade e em contrapartida possuem uma concretização da experiência do mistério no dia-a-dia das pessoas. Rezam com fé, e sua confiança contagia aqueles que se dispõem a receber suas bênçãos contra vários tipos de mazelas.

Penetrando no sentido etimológico da palavra saúde, podemos perceber a imensa amplitude do papel desempenhado por essas mulheres. Desde o sânscrito *svasta* (bem-estar, plenitude), passando pelas línguas nórdicas e mais recentemente

as anglo-saxônicas *heill*, *heil*, *whole*, *hall* (plenitude, integridade) como em outras línguas e culturas – *sóter* (grego), *salus* (latim) – essa palavra adquiriu um sentido de salvação, de regeneração, de vida plena, de dignidade (TERRIN, 1998, p. 154). Perceber o papel das mulheres nas tradições religiosas populares é um grande desafio ao pesquisador das ciências da religião. Elas, durante séculos, estiveram à margem da instituição religiosa oficial, e muitas vezes, foram confundidas com ações e práticas tidas como obscuras.

Diante da realidade de marginalização, exclusão e preconceito podemos vislumbrar figuras significativas que brotam do chão da realidade, e florescem como sinais inequívocos da presença de um fenômeno religioso que possibilita a vida e favorece a saúde de comunidades desprovidas da assistência das instituições – tanto civis como religiosas. Antes, porém, de penetrarmos nas teias do tecido social e cultural das benzedadeiras é necessário contemplar com profundidade a estreita relação que existe entre o conceito de saúde e de salvação, vislumbrando desta forma, a fantástica aventura que se manifesta neste fenômeno religioso:

As religiões desde sempre associaram de maneira bem estreita o conceito de salvação ao de saúde e bem-estar e, muitas vezes, usaram os dois termos indiscriminadamente com um único significado e para indicar uma única realidade geral, da qual o homem tem necessidade num mundo no qual ele está constantemente ameaçado (TERRIN, 1998, p. 189).

Estes conceitos são, muitas vezes, conflitantes, numa concepção mais positivista, mas possivelmente integrados e harmoniosos, quando somos capazes de analisá-los com os olhos multidisciplinares. Assim, somos desafiados a vislumbrar com especial atenção o papel e o significado que a benzeção, como prática religiosa, e as benzedadeiras desempenham, não só como agentes de um possível bem-estar que devolva a vitalidade, mas, sobretudo, como ação que restaura as forças dos seus consulentes.

O sagrado e sua linguagem

Neste momento, o elemento religioso surge como fator que não só reanima as energias vitais, mas, sobretudo, harmoniza as forças espirituais. “A fé religiosa adquire uma nova validade inteiramente dentro da confiança, da fé e do otimismo que uma pessoa expressa em relação a si mesma e ao mundo” (TERRIN, 1998, p. 190).

Aqui admitimos a possibilidade do encontro entre os fenômenos culturais e o sagrado, que faz emergir uma solicitude toda especial, não só através dos gestos e das palavras das benzedeiras, mas, sobretudo, pelo imenso valor hierofânico que essa presença representa. Queremos ainda ressaltar a fé dos consulentes, pois eles mobilizam toda uma energia em busca de restauração e vida. Pois, o que podemos perceber é que a fé se torna elemento imprescindível na transformação da realidade. A fraqueza cede lugar à força, a indisposição à vitalidade, a doença à saúde. “A fé tem um *proprium* irreduzível para as expectativas humanas e para os projetos intramundanos” (TERRIN, 1998, p. 191).

A experiência religiosa e a vivência da fé são revitalizadoras, pois a experiência de dor e sofrimento dos consulentes favorece a relação-encontro entre as benzedeiras e os fiéis que as procuram. Em nossas visitas nas áreas periféricas da região metropolitana do Recife procuramos identificar essas figuras significativas que com gestos e palavras – muitas vezes confusas e misteriosas – desempenham um papel de proteção e alívio das dores físicas e espirituais. Somos assim desafiados a vislumbrar e detectar a profundidade deste fenômeno religioso, apoiado no serviço gratuito e amoroso de mulheres que herdaram uma tradição de seus antepassados, e se sentem obrigadas a dar continuidade a essa missão.

Nossa cultura foi construída na tradição católica popular portuguesa, amalgamada por práticas religiosas indígenas e africanas. Nossa religiosidade sempre incluiu aspectos místicos que foram se difundindo na cultura em geral. E que de outro modo poderia ser, uma vez que uma das expressões humanas é o comportamento religioso – devotado a um deus, aos espíritos, ao capital ou ao partido?

O comportamento religioso e místico é observado em todas as culturas e épocas, mesmo quando a Razão foi elevada à condição de deusa durante o Iluminismo. Sabemos que a primazia da razão ocupou espaços significativos na vida das igrejas tradicionais, e ao mesmo tempo afastou muitos fiéis que buscavam alento para suas vidas.

Desta forma abriu espaços significativos para o surgimento de manifestações religiosas que se utilizaram dessa “brecha” para congregar um número maior de fiéis, não cabendo aqui, uma explicação maior, reportamo-nos a afirmação de Terrin (1998) que diz que “é preciso que na igreja cristã sejam rapidamente encontradas

formas novas de cura, técnicas e orações espirituais aptas a curar os muitos enfermos de espírito de nossa civilização” (TERRIN, 1998, p. 193).

É fato de que em muitas regiões do Brasil as pessoas confiam mais nas tradicionais benzedeiras do que nas práticas médicas convencionais. Certamente este dado evidencia uma sociedade organizada na desigualdade social, em que muitos nunca tiveram acesso a tratamentos médicos adequados e que o apoio místico das benzedeiras foi o único alento em meio ao sofrimento físico e emocional. Não quero dizer com isto que somente o tratamento médico resolveria todo o problema, pois se pode correr o risco de perder a alma sem as rezadeiras. Entendemos alma aqui como raiz, cultura e espírito de uma comunidade.

Com o desenvolvimento das ciências biológicas, psicológicas e sociais, certamente os antigos xamãs, curandeiros, adivinhos e outros foram forçados a ceder lugar aos médicos, psicólogos e sociólogos. Os séculos XIX e XX demonstraram o triunfo da ciência e igualmente o da insanidade. Não estamos nos referindo ao doente mental, que foi institucionalizado na tentativa da sociedade exorcizar o seu próprio mal estar coletivo, personificado no indivíduo que perdia sua identidade:

“O que antes pudesse ser visto como manifestações de bruxaria, magia e feitiçaria, principalmente nos séculos XV e XVI, passa a ser analisado como manifestações de histeria que se tratavam em hospitais, no século XVIII. Nos séculos XIX e XX, intensificam-se as internações em manicômios, momento em que emerge o controle social pela psicanálise, que promove a ascensão da loucura como doença. Neste campo, ela reivindica para si o monopólio da consciência e o da inconsciência dos seus doentes” (OLIVEIRA, 1985, p. 22).

Referimo-nos aos que se julgando portadores da racionalidade científica jogaram o mundo em duas grandes guerras e em holocaustos, para dizer o mínimo, insanas. Nunca houve tanta ciência no mundo, e este conhecimento jamais se comprovou comprometido exclusivamente com o bem estar e desenvolvimento humano. Por isso, pretendemos fazer um estudo do fenômeno das benzedeiras, registrando a sua importância na religiosidade popular e, ao mesmo tempo, contemplar a identidade destas mulheres que com seus ritos de iniciação e experiências xamânicas, são envolvidas pelo sagrado.

Hans Küng (2004) nos oferece uma visão das mulheres aborígenes que auxilia na compreensão de seu papel religioso nas sociedades arcaicas. Ele afirma que

elas são perfeitas conhecedoras da natureza, pois sabem onde encontrar aquilo que contribui com a vida e a saúde da comunidade. Outro papel importante, descrito por Hans Küng (2004), é o de educadoras e iniciadoras das crianças nos mistérios da natureza. A natureza possui segredos, mistérios e são as mulheres que conseguem penetrar com profundidade o sagrado.

Definiremos curandeiro como uma espécie de oficial sagrado que penetra no mundo do “sobrenatural”. Abaixo dele está o benzedor. O curandeiro também benze porque foi um estágio pelo qual passou. Com o tempo, com o lidar com os males físicos que afligem ao homem, consegue entrar em contato com forças superiores. A sua atuação se reveste de gestos, às vezes de trajes especiais, de orações e o uso de implementos religiosos como sejam: cálice, garrafas cheia de certos líquidos com vegetais em infusão ou cobra mergulhada em álcool, velas acesas, toalha no pescoço, à guisa de paramento.

E a benzedeira, definiremos como aquela que tem um papel muito mais restrito. Sua “profissão” não passa de rezar sobre a cabeça do doente. Não receita remédios, apenas benze. Os gestos que pratica são todos idênticos ao da religião dominante: reza fazendo o sinal da cruz. Essas definições são apenas provisórias e carecem de um maior aprofundamento, porém elas serviram para indicar um caminho de investigação e nos ajudarão na compreensão desta prática religiosa. Pensar em termos de saúde é, sobretudo, perceber essa realidade como fator de integralidade entre corpo e espírito, não é possível conceber um ser saudável sem que ele esteja bem corporalmente e espiritualmente. Não basta curar as dores do corpo é preciso dar alento ao interior do ser humano, saciar e alimentar o espírito.

A experiência do sagrado é o ponto de partida para a compreensão da linguagem religiosa, sabemos que a finalidade da vivência do sagrado é o transcendente, mas não podemos esquecer que, essa experiência é sempre humana e se manifesta socialmente, ela é sempre relacional. Essa dimensão pode ser compreendida como socialização da experiência religiosa, “as expressões teórica e prática da experiência religiosa são complementadas por um terceiro aspecto, o sociológico. A religião vital, pela sua própria natureza, tem de criar e sustentar um relacionamento social” (WACH, 1990, p. 41).

Diante dessa realidade podemos identificar que como a vivência humana oscila entre o subjetivo, suas impressões sobre a vida, o mundo, os outros e sobre Deus e aquilo que socialmente é construído. Por isso, um conceito de religião que

nos ajudará a relacionar essas dimensões constitui elemento fundamental para a compreensão do sagrado. A religião e suas expressões podem ser caracterizadas como “uma forma universal de cultura que precisa ser entendida antes de ser explicada, e que entendê-la significa conhecer seus padrões e variedades transculturais de uma perspectiva equilibrada” (PADEN, 2001, p. 123).

Mircea Eliade sustenta que a função dos historiadores da religião é “extrair os valores religiosos vivenciados pela religião, o ponto de vista do crente – pois, como ponte universal da cultura humana, os sistemas de símbolos religiosos têm dominado e inspirado à vida humana por séculos” (PADEN, 2001, p. 128). Aqui podemos perceber que essa abordagem, nos fornece de forma inequívoca um conceito indispensável, pois “a religião não é só uma expressão da sociedade, mas uma criadora de sociedades” (PADEN, 2001, p. 128).

Neste sentido, podemos afirmar que a religião tem a função de dar sentido ao viver em sociedade, definindo mundos e organizando as mais diversas formas de relações sociais. E é a religião que consolidará as mais variadas manifestações e as mais diferentes concepções de mundo, dando-lhes sentido e harmonizando as mais diferentes expressões. “A linguagem religiosa não se apresenta como fantasia ou imaginação, mas como uma descrição daquilo em que o mundo está realmente fundamentado” (PADEN, 2001, p. 128). Aqui podemos notar que a experiência religiosa organiza uma linguagem própria que consolida e harmoniza o mundo, assegurando um sentido, pois “a linguagem religiosa liga os indivíduos a uma ordem moral, oferecendo histórias, ensinamentos e imagens sobre o sentido ou propósito da vida, e orientação para o comportamento correspondente” (PADEN, 2001, p. 129).

Pela linguagem religiosa os adeptos consolidam o seu ser no mundo. A linguagem religiosa se expressa por meio do sagrado. A neutralidade na compreensão e na explicação da experiência religiosa é uma característica importante da abordagem comparada assumida por Mircea Eliade. A preocupação central do cientista da religião é observar como as pessoas fazem e por que fazem, examinando e comparando a experiência religiosa para obter a isenção necessária para o entendimento dos fenômenos. Uma ideia importante assumida por essa concepção é que “se a religião é uma disciplina, não é apenas uma série de fatos isolados, mas uma série de fatos que se relacionam uns com os outros em termos de similaridade e diferenças, padrões e inovações” (PADEN, 2001, p. 134).

A fenomenologia da religião e as práticas de benzeção

Sabemos que a fenomenologia é, antes de tudo, um recurso metodológico utilizado tanto para a filosofia como para a teologia que nos ajudará na “compreensão e na participação no mundo das religiões. Seu pressuposto fundamental está em querer manter a religião no plano de uma experiência vivida” (TERRIN, 2003, p. 23). Essa abordagem metodológica nos ajudará na compreensão do fenômeno religioso e possibilitará uma visão mais abrangente e possibilitará um maior engajamento epistemológico que “favorecendo a experiência religiosa que cada religião é capaz de transmitir, por ser vivida por uma comunidade e ser parte essencial do modo de sentir e de entender o homem que crê” (TERRIN, 2003, p.23).

O esforço em construir uma metodologia que possibilite uma maior correlação no campo do conhecimento poderá contribuir na edificação de uma epistemologia comprometida com a busca pela integração do conhecimento e, por isso:

A fenomenologia da religião repete assim o estudo comparado das religiões, porém num nível mais profundo, uma vez que tem a convicção de que é possível chegar à essência da religião e captar a própria verdade da religião e da experiência religiosa (TERRIN, 2003, p. 23).

Aqui sentimos a necessidade de descrever com maior objetividade alguns elementos presentes neste método de investigação. Inicialmente, as abordagens do fenômeno religioso seguiram caminhos diversos e muitas vezes conflitantes, pois “ao modelo de explicação, válido no campo dos fenômenos naturais, opõe-se o modelo de compreensão, válido no campo dos fenômenos espirituais” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 9). A fenomenologia parte das experiências concretas. Por isso, ao mesmo tempo em que nos desafia a uma análise mais aproximada do fato, pode nos conduzir por desvios que nos afastam daquilo que desejamos perceber no momento de nossa análise. É importante lembrar que uma das funções desse método de análise é, “além de investigar as religiões em seu devir histórico, deveria também evidenciar os aspectos permanentes da religião” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 9).

Neste momento, encontramos a análise fenomenológica como história comparada das religiões. Esse primeiro momento do método fenomenológico ofereceu contribuições significativas na análise da experiência religiosa e abriu desta

forma, novos caminhos para outro tipo de abordagem que contribuísse, de forma mais significativa, para a compreensão da experiência religiosa. Sabendo que o método comparado é a base da fenomenologia, faz-se necessário identificarmos como ocorre a virada fenomenológica, para tanto, precisamos delimitar nossa compreensão, pois:

Por fenomenologia religiosa entende-se a análise descritiva e sistemática dos fenômenos religiosos, a partir de uma base comparada: por um lado, método comparativo cujos critérios e cujas modalidades variam com a variação das inclinações do estudioso de plantão; por outro, análise que em geral é desprovida de verdadeira consciência metodológica (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 29).

Seguindo essa análise sobre o método fenomenológico é possível identificar que:

A fenomenologia religiosa, no sentido mais estrito, técnico e consciente do termo, é filha, como se dizia, daquele mais amplo clima cultural que levou à consumação da rejeição e da superação do evolucionismo científico e do positivismo, no turbulento período de profunda e criativa crise que precedeu a primeira grande guerra (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 29).

A grande preocupação dessa análise é olhar com profundidade a experiência de forma realista, por uma suspensão do juízo em busca da essência da realidade. Uma das grandes preocupações era o de não reduzir ou limitar a realidade, mas analisá-la com profundidade. Pois, ela manifesta com complexidade e variedade os fenômenos que lhe são próprios. Um outro aspecto significativo desse método pode ser expresso pela afirmação dada pela autonomia das ciências do espírito. A fenomenologia pode ser caracterizada por uma atitude de volta as coisas, isto é, uma atitude que analisa a realidade por aquilo que ela manifesta. Cabe ao cientista uma atitude de profunda atenção. Conhecer significa, antes de tudo, interpretar:

O ponto focal desse paradigma interpretativo – em torno do qual deveria girar também o novo modelo de fenomenologia da religião hermeneuticamente orientada – era mais uma vez a reivindicada autonomia do indivíduo e das suas produções espirituais (FILORAMO; PRANDI, 1999, p.30).

A experiência vivida ocupa lugar significativo na análise dos dados da realidade, pois “a virada hermenêutica, [...], devia representar uma parte central na construção de uma fenomenologia da religião não mais apenas descritiva, mas hermeneuticamente orientada” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 31). A evolução do método fenomenológico orientou o estudo desta abordagem a outras características significativas e fundamentais para a compreensão da realidade. A primeira delas, a

epoché e a visão eidética, que é a “suspensão do juízo que o fenomenólogo deve operar, se quiser captar a essência do fenômeno estudado [...] o objetivo da pesquisa é entender os elementos essenciais do fenômeno em questão” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 32).

Outro componente, segundo os autores anteriormente citados, e que nos ajudará na compreensão da realidade, seria de caráter psicológico, pois “atribui grande valor à forma, ao conjunto em cujo seio se apresenta de modo unificado os diversos elementos psicológicos” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 32). Dessas posições, os autores apresentam um terceiro componente, que seria o hermenêutico, pois:

A compreensão (*verstehen*) é a *arché* e *telos* de seu método fenomenológico. A primeira função do estudioso, de fato, é entrar em sintonia, no plano afetivo, com o objeto (*einfühlung*); essa é a *conditio sine qua non* da pesquisa, sem a qual nem se constituiria o objeto de pesquisa, o qual somente desse modo é isolado e justamente objetivado, dentro da massa caótica dos dados. O objeto transfere-se, assim, para o sujeito, ao mesmo tempo em que este se desloca (segundo sugere o próprio termo *verstehen*) para o objeto (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 32).

Após navegar, tão rapidamente, nesses mares somos desafiados a ampliar nossa investigação sobre o fenômeno religioso na modernidade, neste momento somos provocados a perceber que nossas atitudes não podem ser reducionistas, nem tampouco simplistas. Por isso, e em linhas gerais, tentamos propor um caminho de estudo e de compreensão da experiência religiosa das benzedeadas e, ao mesmo tempo, oferecer aos pesquisadores alguns referenciais para uma abordagem preliminar desta temática com os instrumentos transdisciplinares que nos ajudam a entender o fenômeno com múltiplos olhares.

ESPIRITUALIDADE DO CAMINHO

(Artur Peregrino) José Artur Tavares de Brito*

A missão dos profetas é aquela que foi de Jesus:
ir ao mundo dos pobres para despertar
a esperança e fundar o reino de Deus na terra
(José Comblin).

Introdução

Felizes os que colocam toda sua força em vós
e decidem a partir em romaria (Sl 84, 6).

O tema das peregrinações tem sido, nos últimos anos, objeto de estudos teológicos, sociológicos, antropológicos e pastorais. Este texto deseja trazer à tona o tema da espiritualidade do caminho com foco nas peregrinações acontecidas em suas várias formas. As peregrinações se expressam de várias maneiras. Há peregrinações trazidas pelo catolicismo devocional de ida aos santuários, há as romarias da terra que tem sido um espaço propício para celebrar a fé e a vida, a fé e a política, em vista de um compromisso libertador e há experiências grupais de peregrinações que procuram viver dimensões essenciais do Evangelho que remontam o cristianismo das origens.

Na realidade a peregrinação está presente em todas as culturas. O ser humano é um eterno caminhante. Está sempre em viagem. A própria vida está dividida em várias caminhadas: infância, adolescência, juventude, idade adulta, velhice. A própria morte é considerada como a “última viagem”. Há vários cânticos tradicionais no Nordeste que expressam a morte como uma passagem. A carta do apóstolo Paulo aos hebreus é taxativa: “somos peregrinos e estrangeiros” (Hb 11,13). Há uma clara percepção de que a presente situação não é a situação definitiva da existência humana. “Na maioria das religiões da humanidade, há esta convicção profunda: para a gente se encontrar com Deus, é preciso sair de si mesmo e a partir em sua busca (BARROS, 1996, p. 36).

* Mestre em Antropologia pela UFPE; prof. do Curso de Teologia na Unicap e integrante do Instituto Humanitas Unicap; pesquisador do Grupo de pesquisa UNICAP/CNPq Religiões, Identidades e Diálogos, na linha de pesquisa Diálogos inter-religiosos. E-mail: arturperegrino@gmail.com

Um elemento novo e que merece destaque é o caráter ecumênico de muitos grupos que fazem peregrinação. Queremos dar destaque a alguns grupos de peregrinas e peregrinos que são de várias tradições de igreja cristã, mas que estão juntos na luta ao lado do pobre marginalizado. Entendendo que o ecumenismo se faz, sobretudo lutando-se pela justiça. De fato, a luta por um mundo mais justo e fraterno expressa-se como única garantia de que o amor a Deus não é uma farsa.

Portanto, este escrito deseja ser uma conversa, um diálogo de caminheiros. O caminho são as estradas poeirentas do Nordeste. Os viajantes são vocês que estão lendo e refletindo estas páginas juntamente comigo que estou puxando esta conversa.

O sentido das peregrinações

O saber a gente aprende com os mestres e com os livros.
A sabedoria se aprende com a vida e com os humildes” (Cora Coralina-GO).

Desde as origens o ato de caminhar era carregado de um significado especial. A peregrinação não é apenas andar sobre um caminho (no caso da peregrinação a pé) ou realizar um determinado número de quilômetros.

De fato, trata-se de andar num caminho motivado “por” ou “para algo”. Toda peregrinação carrega um mistério dentro dela. Seja ela feita de modo consciente ou não. A peregrinação tem um sentido motivador e uma riqueza pessoal. Como a peregrinação carrega um mistério é, com certeza, um caminho de fé profundo que é necessário descobrir. A peregrinação pode ser feita de várias maneiras. Não importa tanto e de qual maneira. O importante é o Deus que se adora no caminho. O Deus da vida tem sua centralidade no amor. De fato, todo o mais tem utilidade à medida que caminha para o amor. Uma peregrinação é uma grande louvação ao Deus da Vida.

O ser humano na sua vida é, definitivamente, um peregrino: um ser em busca de si mesmo, da sua própria identidade e da transcendência (*homo viator*). É por isso que a peregrinação aporta o caráter simbólico de mostrar visivelmente o caminho que se percorre interiormente. O que constitui a alguém em peregrino?

Todo o ser humano é um ser em caminho. Esta sua característica exprime-se e alimenta-se quer na viagem existencial de cada pessoa, que percorre um itinerário ao longo do seu tempo de vida com todas as vicissitudes que o marcam, quer nas

múltiplas viagens que ela realiza pelas estradas do mundo, por necessidade e interesses vários. Um dos motivos para a viagem é a fé. O ser humano põe-se ao caminho à procura de Deus ou atraído para o encontro com Ele, como diz uma inscrição na basílica de S. João de Latrão, em Roma: “Tu atraíste-nos para Ti, Senhor, e inflamaste os nossos corações”.

O peregrino é aquele que, na sua peregrinação, se torna ele mesmo templo de Deus. Vivemos a esperança como peregrinos neste mundo, como quem deixa o mundo para caminhar nele, sai sem nunca sair, sai ao encontro de uma etapa melhor num movimento que sempre recomeça. A peregrinação é imagem da própria vida. O ser humano está sempre a procura. Não se contenta com o que é. A vida é, de fato, um grande ritual de passagem. Com a peregrinação há uma desarrumação permanente. E nesse sentido, a peregrinação implica numa atitude de desenraizamento, de renúncia à acomodação a um modo de vida e é sinal de se deixar uma situação e partir para um novo lugar na vida” (BARROS, 1996, p. 15).

Olhando para Jesus, o Peregrino Maior

Na peregrinação a gente não precisa abrir a bíblia
porque a própria estrada abre a bíblia
pra nós (Marcos Beato - BA).

A peregrinação está no coração da mensagem bíblica. A Bíblia é, em síntese, a história de um povo peregrino em busca da terra, vida e liberdade, conduzido por um Deus também peregrino que caminha com ele e o conduz. Todo o Antigo Testamento descreve uma grande peregrinação do povo em busca de terra, de vida e de liberdade. A formação do povo de Deus está intimamente ligada a uma caminhada peregrinante do povo de Israel. O Deus bíblico é um Deus peregrinante na história. Vale destacar alguns momentos fortes desta longa caminhada: o chamado de Abraão, a saída do povo do Egito em direção a Canaã, as peregrinações aos santuários e aos templos, as peregrinações para as festas, a grande romaria final anunciada pelos profetas. É significativo a imagem da chegada. Há os vários ritos litúrgicos, como a louvação, a penitência, com o objetivo de pedir perdão e refazer a aliança com Deus.

No Novo Testamento, uma grande romaria aparece com destaque: é o encontro final de todas as nações, já anunciado pelos profetas. Em Jesus, profeta

por excelência, se cumpre as promessas de Deus para com seu povo. Jesus participou das peregrinações do seu povo. O Evangelho fala que seus pais iam todos os anos a Jerusalém para a festa da Páscoa e levaram Jesus, conforme o costume, ao completar doze anos (Lc 2, 41). A vida de Jesus foi uma peregrinação. O evangelho de Lucas a apresenta literalmente como peregrino (Lc 9, 51). Jesus anda de povoado em povoado, percorrendo a Galileia e subindo para Jerusalém, onde termina a peregrinação. No seu povo, a peregrinação a Jerusalém, era parte fundamental da religião. Jesus toma também o caminho de Jerusalém, ainda que com outro projeto.

Jesus não era sequer sacerdote. Era leigo, e dissidente da religião do seu tempo, razão pela qual foi condenado por blasfêmia, heresia, porque ousou inovar a Lei que Javé revelou a Moisés. Em sua missão, Jesus teve uma postura muito crítica em relação ao templo. Jesus via um perigo no Templo. Jesus tinha uma profunda intimidade com Deus, a quem tratava com muito carinho, chamando de “Abba”, meu Pai querido. Deus era, nele, uma experiência de amor. E isso Jesus queria ver presente e encontrar no Templo. Deus era, em Jesus, uma experiência afetiva, afetuosa.

O evangelho de João mostra Jesus subindo a Jerusalém, para participar das festas do seu povo, de modo particular da Páscoa e da festa das Tendias. É muito forte e impactante a cena que mostra Jesus indignado com o que fizeram do Templo. “Vocês fizeram do Templo um covil de ladrões” (Jo 2, 13-22). Já neste texto podemos perceber que Jesus tem uma atitude muito crítica em relação ao Templo como centro cultural e se refere a si próprio, ou a seu corpo, como sendo o templo verdadeiro.

Fica muito claro, que esta ação de Jesus não é um fato isolado, e deve ser interpretada à luz de todo o seu ministério. Para Jesus, a presença de Deus não está no Templo, mas Ele agora deve ser encontrado em refeições com pecadores que não precisavam mais esperar a peregrinação a Jerusalém para fazer a oferta pelo pecado antes de receber o perdão. Também, ou entre os pobres que não tinham nenhuma oferta importante a apresentar, mesmo que não tivessem podido fazer a peregrinação. Havia um estigma social. Claramente se excluía os cegos, doentes e fisicamente incapacitados, a quem se negava plena participação nas coisas do culto de acordo com as leis de pureza que regiam a condução dos assuntos do Templo.

Jesus abriu um caminho novo. Um caminho de esperança. Foi a partir dessa esperança que muitos seguiram o seu caminho. As peregrinações na história do cristianismo tiveram muitas razões para existir por causa de seu inspirador. Muitos foram os movimentos que continuaram o caminho de Jesus. O padre José Comblin nos esclarece que a fé em Jesus é também a fé no caminho de Jesus.

Nem sempre o caminho de Jesus permaneceu claro na consciência dos seus seguidores. Muitos prescindiram dos evangelhos, ou seja, da vida humana de Jesus anterior a sua paixão e cruz. Fizeram como se pudessem entender a cruz sem a vida anterior que a provocou, como se ela fosse o começo da vida de Jesus – como se esta constasse semente da morte e da ressurreição. Se perdermos de vista a vida terrestre de Jesus, com a sua dinâmica própria, sua trajetória, seus fins, suas particularidades, não podemos entender a cruz e faremos dela um mito de salvação inspirado nos mitos de tantas divindades do passado (COMBLIN, 2005, p. 105).

Na história do cristianismo tivemos vários modelos de vivência peregrina. Sabemos que o caminho foi, com certeza, um dos primeiros nomes que os cristãos deram à sua vida de convertidos a Jesus. Para eles a vida nova era um caminho novo, e o que Jesus lhes pedia era que o seguissem nesse caminho. Segundo o padre José Comblin:

A tradição da Igreja sempre fez a distinção entre as virtudes ditas teológicas – fé, esperança e caridade -, que são dons de Deus, e a virtude de religião que é virtude natural, formada pelos povos dentro das suas culturas. A religião é uma criação humana, nascida de um intenso trabalho cultural. O seguimento de Jesus não é produzido por nenhuma cultura e pode ser vivido em todas as culturas (COMBLIN, 2005, p. 8).

Nesse sentido, ter fé é acreditar no caminho de Jesus e tornar-se, como ele, sinal para os desesperados. A mensagem cristã é mensagem de esperança, sobretudo para os vencidos. Jesus foi o sinal de esperança. A sua caminhada pelas aldeias da Galileia despertou uma fermentação de entusiasmo e de esperança.

O contexto do tempo de Jesus era de humilhação e massacre do povo. Jesus veio para os camponeses da Galiléia que eram oprimidos pelos sacerdotes do templo, pelos proprietários da terra e pelos romanos que cobravam impostos impagáveis. O povo era humilhado até pelos que se diziam representantes de Deus e depositários da salvação. É nesse sentido que a pregação de Jesus é carregada de um sentido libertador. O povo humilhado e sem futuro percebe que algo novo está acontecendo no seu meio. Em sua peregrinação Jesus despertou entusiasmo e esperança para os pobres e marginalizados (COMBLIN, 2005, p. 25).

A presença de Jesus no meio do povo já falava por si mesmo. Por isso percebemos, até nos dias de hoje, que pessoas que vivem em condições muito pobres podem viver alegres quando vivem na caminhada da esperança. A mensagem era clara: para ter parte na esperança tem que se tornar irmão dos pobres. Era uma reviravolta.

A Peregrinação na História do Cristianismo

A peregrinação sempre esteve presente na história do cristianismo. Foi sempre um modo de ser cristão (Michel Bergman de Taizé).

É bem verdade que, desde as origens, a peregrinação tenha sido vivida, fisicamente, como o sacramento mais significativo. Alguns relatos nos chamam atenção pelo fato de estarem separados pelo tempo, mas estão muito próximos pela semelhança.

Há um relato chamado Peregrinação de Etéria, no qual a autora relata as Viagens de Peregrinação às Terras Santas que realizou por volta do século IV. Essa mulher, Etéria, liderou um grupo de pessoas para fazer uma peregrinação considerando cidades por onde Jesus passou: Nazaré, Jericó, Cafarnaum, Jerusalém entre outras. A peregrinação acontecia a partir de vivências de momentos litúrgicos. Tudo indica que sua liderança levou-a a ser abadessa em uma comunidade religiosa.

No Ocidente, Bento de Núrcia (século VII) foi muito claro em sua Regra. Recomendou aos seus monges que acolham o peregrino que chega ao mosteiro como um outro Cristo. Era claro para Bento que o peregrino é um sacramento.

Todos os hóspedes que chegarem ao mosteiro sejam recebidos como o próprio Cristo, pois Ele mesmo irá dizer: 'Fui hóspede e me acolhestes'. E se preste a todos a devida honra, principalmente aos irmãos na fé e aos peregrinos (A REGRA DE SÃO BENTO, 2002, p. 155).

Compreendia que o peregrino que chega santificava a comunidade. Era uma bênção para toda comunidade. E em muitos lugares de peregrinação, ainda hoje, há uma cultura de acolhimento que lembra essa dimensão.

Francisco de Assis (século XIII) restaurou a peregrinação e a caminhada. Ele mesmo viveu passando por aldeias e povoados. Enviou os seus irmãos pelo mundo, dois a dois, sem nunca ter casas, nem lugares fixos. Para ele a vida evangélica é uma peregrinação constante.

Os biógrafos de Francisco nos dizem que a pregação dele exercia uma influência extraordinária sobre os seus ouvintes. Contudo, segundo testemunhas oculares, ele não tinha nada dum orador impressionante. A pregação dele era geralmente a continuação de sua conversa. Ele não se afastou da vida profana para ficar dentro do sagrado nem para subir ao púlpito com uma expressão fisionômica de acordo com seu ofício (DOORNIK, 1977, p. 99).

Francisco guardava uma ideia fixa. Queria imitar corporalmente a vida de Jesus e, por isso, precisava andar sem cessar. Ele tinha a compreensão que o seguimento de Jesus deve começar pelo corpo.

No Oriente, a peregrinação e os peregrinos têm uma longa história e ocupam um lugar privilegiado na Igreja, sobretudo na Rússia. A mais famosa é a história do Peregrino Russo. Há um livro, editado aqui no Brasil em dois volumes, pela Paulus, e organizado pelo Pe. Comblin: Relatos de um Peregrino Russo e o Peregrino Russo, volume 1 e 2, respectivamente. Foi escrito por um monge russo anônimo, no século XIX.

O Peregrino Russo conta a história de um homem que queria aprender a rezar. Ele ouviu, certa vez, na Bíblia que deveríamos “orar sem cessar”. Ele procurou muitos mestres, e nenhum o satisfaz, até que encontrou um monge (um *starets*) que lhe ensinou a Oração de Jesus, a repetição do nome de Jesus. O homem, então começou a repetir o nome de Jesus até que a oração tomou conta de sua mente e de seu coração. A Oração de Jesus consiste em sentar-se em silêncio, aquietar a mente e dirigir a atenção ao coração, procurando trazer a respiração ali, sentindo seu efeito. E, ao fazer isso, murmurar ou pensar nas palavras: - “Senhor Jesus Cristo, tende piedade de mim”. Como água em pedra dura, a repetição vai amolecendo o coração do peregrino, “aprofundando-se em sua carne”.

Ele repete as palavras 3 mil, 6 mil, 12 mil vezes ao dia. E passa por vários estados, do desconforto e preguiça iniciais às primeiras sensações de calor no peito, a purificação vinda pelas lágrimas, o sentimento de união com o mundo, a abertura para a paz, até atingir a experiência do amor divino. Esse homem alcançou a oração contínua, aprendeu a “orar sem cessar”. Ele repetia o nome de Jesus o dia inteiro, e até durante o sono o nome de Jesus estava em seu coração.

Podemos perceber que homens e mulheres procuraram viver a dimensão peregrina e, nos exemplos citados, procuraram viver comunitariamente. Essas experiências de vida têm seu significado simbólico que são compreendidos e

valorizados pela antropologia bíblica. De fato, “a caminhada para Deus é caminhada para a terra repartida para todos os filhos e filhas de Deus (BARROS, 1996, p. 161).

Em seu peregrinar, a pessoa humana tem basicamente duas atitudes: saída e busca. A saída implica desinstalação, mudança de rotina. A busca supõe encontro com o outro, com o diferente, com algo que possa preencher sua sede existencial. A irmã Annette Dumoulin que coordena a Pastoral de Romaria na diocese do Crato-CE nos esclarece que

à medida que o ser humano se descentra de si mesmo para procurar outro ponto de referência, outro centro, ele cresce. O peregrino vive uma lei fundamental do vir-a-ser humano: visando outro centro, fora de si mesmo, ele se move e aí se encontra, enfim (DUMOULIN, 1990, p. 44).

Percebemos que há, de fato, uma necessidade de alternância entre a rotina cotidiana, os hábitos de trabalho e a exigência de novidade e criatividade. Neste sentido, a peregrinação implica numa atitude de desenraizamento, de renúncia à acomodação a um modo de vida e é sinal de se deixar uma situação e partir para um novo lugar na vida. Em peregrinação a pé pelo Nordeste escutei de uma pessoa que nos acolhia: “A vida peregrina desinstala os peregrinos e também desinstala quem acolhe”. Há uma verdadeira mudança de rotina. Há uma troca como uma mão dupla.

As pessoas costumam dizer que “seguem” uma religião. A maioria das religiões apresentam-se como caminho. Há até uma religião oriental, o taoísmo, que é a religião “do caminho” (Tao quer dizer caminho). O ato de peregrinar nos diz que a presente situação não é a situação definitiva da existência humana. O ser humano, apesar de seus sucessos, sente-se limitado. Busca então um referencial simbólico num lugar “não comum”, fora do seu ambiente.

Na maioria das religiões da humanidade, há esta convicção profunda: para a gente se encontrar com Deus, é preciso sair de si mesmo e partir em sua busca. Não é arbitrário que, desde as origens, a peregrinação tenha sido vivida, fisicamente, como sacramento mais significativo. A peregrinação coloca o corpo em movimento. Dando-lhe um ritmo, um sentido de vida.

Experiências de espiritualidade do caminho

A experiência mística (que é simplesmente a fé vivida do modo mais profundo) apresenta-se comumente como uma peregrinação, uma

viagem iniciática no sentido estrito da palavra: uma viagem de começo, experiência de iniciante. Abandonando deliberadamente todos os lugares comuns, o místico vai para outro lugar, um lugar além [...] (Yves Cattin).

Os nossos profetas e profetizas, santos e santas fizeram isso na sua prática missionária. Por isso estão no coração do povo. Em todo Brasil temos testemunhas de uma Igreja da Caminhada. Veremos alguns exemplos que vêm do Nordeste do Brasil. Destacaremos pessoas que acolheram e curaram as feridas do povo pobre.

Todos passaram por dificuldades. Também os medos acompanham os profetas, os servos de Deus. Foi assim com Elias no Antigo Testamento. Ele enfrentou as autoridades e os ídolos daquele tempo. Foi assim com os enviados por Deus em terras nordestinas. O centro da mensagem é uma só: desmascarar os deuses falsos e aqueles que o servem. Ajudando o povo a descobrir e escolher o Deus que dá a vida em abundância. Cada enviado e enviada de Deus, que destacaremos, deu sua contribuição à vida do povo pobre. Procuraram viver o mandamento de Jesus quando diz: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (*Jo 10,10*). Vejamos alguns exemplos.

O padre Ibiapina (1806-1883) se embrenhou pelos interiores do sertão nordestino, criando toda uma infraestrutura que favorecesse a vida das comunidades mais carentes do sertão, construindo açudes, os primeiros hospitais da região e casas para acolher crianças abandonadas e pessoas idosas que não tinham quem delas cuidasse.

O Beato Antônio Conselheiro (1830-1897). Teve a sensibilidade de propor um estilo de vida conforme os Atos dos Apóstolos. Para isso era preciso criar uma comunidade de irmãos tendo presente muito trabalho e zelo pela casa de Deus. A exemplo de Antônio Conselheiro lembramos os beatos e beatas que eram conselheiros e conselheiras nos lugares mais afastados. A exemplo do Beato Zé Lourenço, no Caldeirão, CE. Sempre em mutirão, construíam casas, cemitérios, igrejas, plantações e roçados.

O Padre Cícero (1844-1934) representou um centro de irradiação amorosa. Com seu estilo propositivo sempre encontrava jeito de orientar o povo para viver uma vida de irmandade. Baseada no trabalho coletivo. Assim, Juazeiro foi se tornando refúgio dos pobres, o oásis de milhões de peregrinos/romeiros a ponto de Juazeiro representar, para muitos, um pedaço do paraíso na terra.

Naturalmente teríamos infinitos exemplos de homens e mulheres que doaram suas vidas a serviço do Reino e sempre comprometidos com a causa dos mais pobres. As figuras que recordamos buscaram caminhos de vida para as populações mais pobres do Nordeste. O cimento unificador dessas vivências é a abertura e mergulho no mundo dos pobres.

Grupos de Peregrinas e Peregrinos hoje

O Rosto do Deus dos Pobres se faz presente nessa caminhada de travessia. O Deus do Caminho não habita em qualquer santuário, templo. Para que Deus esteja lá ele tem que ser habitado pelo sopro que vem das estradas poeirentas trazidas pelos pobres em peregrinação e romaria de dor e esperança.

Essa caminhada é continuada por grupos de peregrinas e peregrinos, espalhados em várias regiões do Brasil. Temos confirmação de grupos de peregrinas e peregrinos que vivem o ecumenismo no interno do próprio grupo.

Há um grupo de peregrinas na Bahia que caminha pelo Nordeste do Brasil. Já caminha há cinco anos. Faz pelo menos uma grande caminhada a cada ano. E tem o objetivo de viver uma experiência do caminho a partir de um grupo de mulheres. A exemplo das mulheres da bíblia tentam ser uma presença profética. Outro grupo são os peregrinos de Santo Amaro. Caminham a cada ano de São Lourenço da Mata para Taquaritinga do Norte – PE. A mais de uma década colocam o pé na estrada revivendo o mesmo caminho.

Outra experiência é a do Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste (GPPN) que existe a quase três décadas. É composto por homens, mulheres (crianças, jovens, adultos e pessoas idosas), naturais de todas as partes do Brasil. Deste modo, andam sempre a pé, não utilizam e nem recebem dinheiro e não carregam comida. Toda sua manutenção, durante o período da peregrinação, resulta da partilha que as comunidades fazem. Alimentam-se do que lhes é ofertado, partilhando com a comunidade. Suscitam, assim, a comunhão nos lugares por onde passam. A cada ano caminha em um Estado do Nordeste. Tem o objetivo de viver a gratuidade de Deus e a eficácia histórica.

Essas experiências têm proliferado em várias regiões. São experiências que procuram viver a dimensão peregrina nos dias de hoje. Há o cultivo de uma

espiritualidade peregrina. Uma experiência do caminho que amorosamente revela o Rosto do Deus dos Pobres.

Conclusão

A peregrinação tem uma lógica própria. Ela é um ritual de passagem. E por isso tem uma maneira própria e precisa de um tempo de sensibilidade para acolher essa novidade que chega.

O segredo de quem caminha é que tem o horizonte da história aberta. A caminhada nos leva a um momento de purificação. Há uma purificação em todos os sentidos. A própria peregrinação é uma escola. Quem já está lapidado na estrada sabe que no caminho não precisa levar muita coisa. A bagagem pequena ajuda a andar mais rápido. Quem caminha vai apurando o olhar. Normalmente o olhar do peregrino fala ao coração. Ele apresenta o belo e o bem, a fim de alcançar os corações.

Salta aos olhos de um peregrino a forma que se dá o acolhimento. O peregrino vê que as estruturas têm que transformar-se em lugar de acolhimento. Os olhos de quem acolhe devem brilhar. O amor começa por um movimento em direção ao que chega. Após alguém deixar-se atingir pelo olhar, é necessário dar o primeiro passo e ir ao encontro do outro.

Jesus continua curando no caminho hoje através da mística peregrina. Nunca esqueçamos que Jesus, o peregrino maior, “passou fazendo o bem e sarando a todos”.

Descobrir a vida peregrina é descobrir um tesouro. Jesus compara o Reino de Deus a alguém que descobre um tesouro, deixa-o escondido, vende tudo e volta para comprá-lo; ou a um comerciante de pérolas que descobre uma valiosa, vende tudo o que tem e compra tal pérola. Essa parábola pode ser associada a cada peregrino e peregrina que, descobre e garimpa pérolas em cada pessoa que conhece.

Nesse sentido a peregrinação, de fato, não é só caminhar com os pés. O caminho, feito a pé, corresponde a um caminho interior. O bispo profeta, Dom Hélder Câmara, escreveu certa vez:

Missão é partir, caminhar,
deixar tudo, sair de si,
quebrar a crosta do egoísmo

que nos fecha no nosso Eu.

É parar de dar volta
ao redor de nós mesmos
como se fôssemos o centro
do mundo e da vida.

É não se deixar bloquear pelos problemas
do pequeno mundo a que pertencemos:
a humanidade é maior.

Missão é sempre partir,
mas não devorar quilômetros.

É sobretudo, abrir-se aos outros como irmãos.
Descobri-los e encontrá-los.

E se, para encontrá-los e amá-los,
é preciso atravessar os mares
e voar nos céus, então missão
é partir até os confins do mundo.
(DOM HÉLDER CÂMARA, 2009).

Referências

BALBINOT, Egídio. **Liturgia e Política**. A dimensão da liturgia nas romarias da terra de Santa Catarina. Chapecó, Ed. Grifos, 1998.

BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. **A festa dos Pequenos**: Romarias da Terra no Brasil. São Paulo: Ed. Paulus, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.

COMBLIN, José. **O Caminho**: ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2005.

CÂMARA, Hélder. Citado em Boff, Leonardo. **Do Lugar do Pobre**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1984.

COMBLIN, José. **Padre Ibiapina**. Coleção Homens e Mulheres do Nordeste. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

DOORNIK, N. G. **Francisco de Assis**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.

DUMOULIN, Annette. Romeiros/as e romarias em Juazeiro do Norte. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, p. 44, 1990.

DOM HÉLDER. Missão é partir, caminhar... **Família Cristã**, São Paulo: Editora Paulinas, ano 75, n. 879, mar. 2009.

XAMANISMO NO BRASIL: TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS

Andréa Caselli Gomes³⁰

Introdução

Práticas de cultivo da espiritualidade conhecidas como esoterismo e Nova Era ganharam popularidade no Brasil a partir da década de 1980. Foi nesse contexto em que o xamanismo foi identificado como uma atividade possível de ser absorvida pela realidade sociocultural brasileira. O termo xamanismo foi paulatinamente elaborado por antropólogos como Marcel Mauss, Mircea Eliade e Andreas Lommel; em adaptação da fonética siberiana que designa o xamã como aquele que se comunica com os espíritos (ELIADE, 2002, p. 16). O historiador Ronald Hutton defende que o xamanismo siberiano seja o mais original entre todos os outros praticados nas diversas etnias (HUTTON, 2001, p. 52), porém sua opinião não é compartilhada pela maioria dos pesquisadores sobre o tema; prevalecendo a definição atual de que o xamanismo configura-se como conjunto de disciplinas ancestrais que se mesclam a todas as crenças (MATTHEWS, 2001. P. 02). A prática xamânica é uma conjuntura que compõe todas as práticas ancestrais que mantêm relação com o sagrado, divindades, espíritos e estados alterados de consciência. Surgiu no paleolítico, pois por xamanismo se compreende as primeiras manifestações humanas de conexão com o sagrado, em louvor à natureza e à ancestralidade. Sendo assim, pode-se também afirmar que se trata de um influenciador do paganismo e dos sistemas panteísticos.

Há fenômenos xamânicos similares entre os esquimós, entre os índios da América do Norte, da América Central e da América do Sul, na Ásia e em qualquer comunidade humana. O Xamanismo, em sua origem, não pertence unicamente a um determinado povo ou cultura, pois é fruto de um fenômeno que ocorre no início do despertar da própria consciência humana (ELIADE, 2002, p. 1).

³⁰ Historiadora, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Integrante do Grupo de Estudo Diálogo inter-religioso e transdisciplinaridade (CNPQ), integrado ao Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Também é membro do Núcleo de Estudos Oitocentistas – Belvidera (CNPQ), integrado ao Centro de Artes e Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco.

No Brasil sempre houve o exercício dito xamânico pelas comunidades indígenas, principalmente no que diz respeito ao culto ancestral e à busca pelo êxtase. Segundo a arqueóloga Gabriela Martin, “naturalistas e antropólogos estudaram, desde o século XVIII, o efeito de certas plantas utilizadas pelos indígenas sul-americanos como forma de se alcançar estágios psicológicos e espirituais superiores” (MARTIN, 2001, p. 33). Dessa forma, pode-se supor que eram possivelmente incapazes de conseguir maior elevação espiritual através de outros métodos como a meditação e a força natural da mente; sendo necessária a utilização corriqueira de enteógenos ou plantas alucinógenas como forma de atingir relações espirituais. Ainda segundo a autora, “grupos humanos que povoaram os sertões nordestinos atingiram estágios de elevação espiritual que os levaram a desenhar nas rochas enigmáticas gravuras e pinturas” (MARTIN, 2001, p. 34).

Segundo a xamã recifense Regina Oliveira, fundadora da Ordem Xamânica Buscadores da Divina Luz, em entrevista concedida à autora, o xamanismo, tal como é conhecido na contemporaneidade, divide-se em duas escolas: o xamanismo tradicional, que segue as tradições nativas de cada localidade, e o neoxamanismo, que adapta a essência com práticas terapêuticas e de linhas diversas numa realidade urbana; cobrindo práticas de cura de ancestrais primitivos e de indígenas ao redor do mundo. Ainda segundo Regina, há uma terceira denominação conhecida como Xamanismo Universal, que “une o xamanismo tradicional e o neoxamanismo em um só movimento para uma consciência plural e dinâmica do sagrado” (REGINA, 2013).³¹ Existem traços do xamanismo em todas as religiões, por ser uma manifestação que floresceu no paleolítico e foi aperfeiçoada de acordo com a evolução da capacidade de transcender do ser humano. Há a oportunidade de encontrar o xamanismo no interior de um número considerável de religiões, pois ele é uma técnica do êxtase à disposição e constitui de algum modo a mística da religião em questão.

Portanto, torna-se muito desafiante a tarefa de separar o que é e o que não é xamanismo e como classificá-lo, pois suas práticas estão conectadas às demais religiosidades.

³¹ Todos os entrevistados citados neste artigo assinaram e concordaram com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que se define como um documento que informa e esclarece o sujeito da pesquisa de maneira que ele possa tomar sua decisão de forma justa e sem constrangimentos sobre a sua participação em um projeto de pesquisa. É uma proteção legal e moral do pesquisador e do pesquisado, visto ambos estarem assumindo responsabilidades.

O sacerdote no xamanismo é o xamã, aquele indivíduo que faz o intermédio entre sua comunidade e o mundo espiritual. Mircea Eliade explica a sua função:

O xamã é um mago e um medicine-man: a ele se atribui a competência de curar, como aos médicos, assim como o de operar milagres extraordinários, como ocorre com todos os magos, primitivos e modernos. Mas, além disso, ele é psicopompo e pode ainda ser sacerdote, místico e poeta (ELIADE, 2002, p. 16).

O despertar do xamã tradicional para o seu trabalho pode acontecer através de três caminhos: “transmissão hereditária da profissão xamânica, vocação espontânea através da escolha da tribo ou de sonhos, vontade própria” (ELIADE, 2002, p. 25). A vocação xamânica, à semelhança de qualquer outra vocação religiosa, manifesta-se por uma crise, por uma ruptura provisória do equilíbrio espiritual do futuro xamã.

No mundo globalizado e de culturas híbridas, os xamãs urbanos exercem suas funções a partir do desejo da reconexão com a natureza e da vontade em realizar as curas naturais. Em sua maioria são indivíduos que aprendem o xamanismo através de livros, endereços do espaço virtual, cursos com xamãs de outras localidades e, posteriormente, viagens a localidades onde se originou o xamanismo tradicional. Segundo o xamã urbano Siegfried Kahili King:

Apesar de o xamanismo geralmente estar associado aos territórios primitivos ou selvagens, sua aplicação em ambientes urbanos é natural e necessária. Antes de tudo, um xamã é alguém que cura, independentemente da cultura ou do ambiente. Em segundo lugar, atualmente há mais pessoas vivendo em áreas urbanas do que rurais (os subúrbios e os vialrejos são considerados áreas urbanas) e são essas pessoas que precisam mais de curas (KING, 2010, p. 12).

Assim, o xamanismo urbano pode ser o mais frequentemente praticado, inclusive pelos brasileiros, pois a valorização dessa prática no Brasil se deu através de pessoas com bastante afinidade com o processo globalizante, visto que as vivências pagãs no Brasil aconteceram por influências externas através de quem trouxe novas modas e conhecimentos de outros países. Dessa forma, observa-se o xamanismo universal e o neoxamanismo como um hibridismo de tradições que estão constantemente em processo de ressignificação. Sobre esse aspecto, Hobsbawm lembra que:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou regularmente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos

valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBBSAWN, 2008, p.09).

Assim, os xamanistas contemporâneos buscam novas concepções de mito e de rito que envolvam a ancestralidade e as religiosidades provenientes do espaço em que realizam suas vivências. O contraste entre adaptação e reconstrução permeia o exercício xamânico de criatividade. É nesse contexto tradicional, porém modificado, que se pode encaixar de maneira mais apropriada a ideia de sustentabilidade como economia para as gerações futuras. Afinal, quem dá valor ao resgate da memória ancestral, também deverá estar disposto a preservar sua própria memória. Essa memória, pela percepção xamânica, não diz respeito só ao patrimônio artificial, mas, sobretudo à natureza e o que ela representa em sua cosmologia.

Para esses sacerdotes, não importa a origem dos usos e dos costumes, o que importa é a busca de sentido e a capacidade de cura que esses costumes podem desenvolver. Dessa forma, fica clara a verdadeira função do xamanismo na sociedade em que é exercido: a cura. Segundo Mauss, “a magia é individual e a religião é coletiva. A magia está dentro e fora da religião” (MAUSS, 2003, p.49). Para ele, a feitiçaria é o rito acrescido da manipulação da natureza pelo homem e a magia é a feitiçaria permeada pelo mito. Então, observa-se no xamanismo a prática da magia e da feitiçaria com o objetivo da cura integral, ou seja, a saúde da mente, do corpo e do espírito.

As práticas xamânicas têm crescido nas últimas décadas devido às carências contemporâneas da sociedade urbana. A falta de sentido de pertencimento, a ausência de ritos de passagens, o distanciamento da natureza e de si mesmo ocasionados pela pós-modernidade; pois, principalmente no séc. XX, os indivíduos passaram a dar mais atenção às inovações, aos inventos, ao tecnicismo e foram se distanciando de sua conexão com a natureza. É nesse cenário que ressurge o xamanismo como forma de harmonizar as relações e os relacionamentos em todos os ambientes, com o divino, com o planeta, com o universo. Para isso sendo necessário harmonizar-se consigo mesmo.

A roda de cura

A ritualística no xamanismo é organizada em um calendário composto por celebrações sazonais. Além disso, há uma cosmologia que é representada por instrumentos que, quase sempre, provocam o êxtase. O xamã Hugo Silva, sacerdote xamanista em Recife, quando indagado sobre as celebrações no xamanismo, respondeu que “são celebrados os solistícios, equinócios e fases lunares” (HUGO, 2013). Inclusive, observa-se que as festividades citadas são apenas a base para uma programação anual. Na observação das atividades do ciberespaço e na convivência com os grupos xamânicos ficou esclarecido que cada grupo ou ordem difere em seus calendários. Alguns festejam os dias dedicados aos santos católicos, outros seguem a Roda do Ano celta³² e também há os que acompanhem as datas das festividades afro-brasileiras ou dos indígenas de outras tradições que não sejam as brasileiras. Afinal, trata-se de um culto culturalmente híbrido e a eficácia do sagrado está na crença, não na compreensão.

Todavia, atualmente o xamanismo está em processo de expansão e melhor organização. Pois, no princípio de seu exercício pelos brasileiros, havia grande confusão em relação à hierarquia do xamã e à disposição dos eventos.

De acordo com Magnani:

Desprovido de uma hierarquia centralizadora, de uma doutrina apresentada como revelada e um corpo unificado de rituais, aparecia como uma imensa bricolagem, resultado da livre escolha e junção (regida apenas pela criatividade de cada participante e encerrada nos limites de sua individualidade) de elementos tirados, aleatoriamente, das mais diversas tradições e filosofias (MAGNANI, 2005, p. 220).

Inclusive, atualmente o uso de plantas enteógenas já não é tão divulgado pelos xamãs mas experientes, devido ao trabalho social contra a dependência química, pois essas substâncias precisam ser manipuladas com muita responsabilidade. Entrevistado sobre a frequência e a necessidade do uso de plantas enteógenas pelos xamãs brasileiros, o xamã carioca César Cruz respondeu à autora:

Uma das tarefas do xamã é encontrar o ponto de equilíbrio, se estou em equilíbrio eu tenho paz, e se tenho paz eu sou uma pessoa amorosa. Utilizar substâncias enteógenas não é o principal caminho

³² A Roda do Ano celta é um antigo calendário sazonal pagão utilizado atualmente pelos neopagãos em todo o mundo. Consiste em “sabás anuais e esbás mensais” (DUNWICH, 2002, p. 15).

e nem o único para a cura no xamanismo. Não é condição essencial para o equilíbrio. Há participações na roda xamânica em que o indivíduo viaja muito mais com a batida do tambor ou com a dança, por exemplo (CRUZ, 2014).

Os xamanistas trabalham com muitos exercícios elaborados pelas sociedades primitivas, entre eles podem ser destacados o totemismo e o culto aos ancestrais. O totemismo atingiu uma expansão conceitual nessa espiritualidade, pois para muitos xamanistas qualquer animal ou planta pode emanar poder e identificação, inclusive os animais mitológicos. Durkheim explica sobre o totem:

Eis no que consiste realmente um totem: é simplesmente a forma material sob a qual se representa para as imaginações, através de toda a espécie de seres heterogêneos, essa substância imaterial, essa energia difusa, único objeto do culto. [...] E assim o universo, tal como o totemismo o concebe, é atravessado, animado por certo número de forças que a imaginação representa sob a forma de figuras tomadas de empréstimo, com poucas exceções, ao reino animal, e ao reino vegetal (DURKHEIM, 2003, p. 241).

Assim sendo, pode-se constatar que sem esses símbolos, os sentimentos sociais só poderiam ter existência precária. Aliás, o símbolo totêmico traz permanentemente na imaginação a memória do rito coletivo e a ideia de parentesco com a natureza.

Está muito em voga no Brasil a prática totêmica em relação às plantas, porque os indígenas brasileiros sempre obtiveram o êxtase através do uso de vegetais propícios; sendo essa prática expandida para os cultos pós-modernos do Santo Daime e da Jurema Sagrada, religiosidades estas que são constantemente unidas às práticas xamânicas. Para melhor esclarecimento sobre a ancestralidade brasileira no totemismo, Gabriela Martin comenta que:

Podemos dizer que nas religiões indígenas brasileiras existem totens, pois tanto nos grupos indígenas atuais como nos vestígios arqueológicos, incluindo as pinturas rupestres pré-históricas, encontramos toda uma série de figuras zoomórficas que poderiam ter caráter sagrado... Figuras de homens-pássaro ou de homem-veado, que se encontram na arte rupestre figurativa do Nordeste brasileiro, podem ser representações de totens ou seres míticos (MARTIN, 2002, p.34).

Algumas tradições xamânicas, como a siberiana, não dependem tanto do totemismo vegetal, mas o xamanismo brasileiro o tem como uma característica própria de seus primeiros povos. Sobre a eleição do vegetal como totem primordial, Eliade comenta:

Por exemplo, as hierofanias vegetais (isto é, o sagrado revelado através da vegetação) encontram-se tanto nos símbolos (a árvore cósmica) ou nos mitos metafísicos (a árvore da vida) como nos ritos populares (o cortejo da árvore de maio, as fogueiras, os ritos agrários), nas crenças ligadas à ideia de uma origem vegetal da humanidade, nas relações místicas existentes entre certas árvores e certos indivíduos ou sociedades humanas, nas superstições relativas à fecundação pelos frutos ou pelas flores (ELIADE, 2002, p. 14).

Gilbert Durand faz um paralelo entre o totemismo vegetal e o cristianismo, o que serve muito bem à realidade brasileira, visto que o Brasil é um país cristão que apresenta uma crescente realidade neopagã, inclusive sob a vivência do xamanismo. Neste trecho, ele faz um paralelo entre a mitologia em relação ao vegetal e o símbolo máximo do cristianismo que é a cruz:

Eliade parece-nos estar no bom caminho quando relaciona os mitos da vegetação e as lendas narrativas à cruz. Decerto, esta ligação é feita ainda de uma maneira demasiado racional por intermédio das plantas, que ressuscitam os mortos, tanto na tradição índia, como na iraniana ou chinesa [...] A cruz cristã, enquanto madeira erguida, árvore artificial, apenas drena as acepções simbólicas próprias a todo simbolismo vegetal. Com efeito, a cruz é muitas vezes identificada a uma árvore, tanto pela iconografia como pela lenda, tornando-se com isso escada de ascensão, por que a árvore, como veremos, é contaminada pelos arquétipos ascensionais. Na lenda da cruz enxerta-se igualmente o simbolismo da bebida da eternidade, do fruto da árvore ou da rosa que floresce na madeira morta (DURAND, 2002, p. 329).

Quanto ao culto ancestral é possível destacar que, nesse caso, a preservação da memória está essencialmente associada à preservação da natureza e a humanidade, no xamanismo, é sempre percebida como filha do universo natural. Esse conceito leva a uma espécie de nostalgia que remete à experiência infantil, que por sua vez é consubstancial à nostalgia do ser. “A memória pertence de fato ao domínio do fantástico, dado que organiza esteticamente a informação. É nisso que consiste a aura estética que nimba a infância” (DURAND, 2002, p. 402).

O culto ancestral está intimamente ligado à noção de parentesco e de continuidade. Já a noção de continuidade é fundamental para a sustentabilidade que preserva seu conhecimento e sua cultura palpável para os descendentes. E, de acordo com Eliade, essa pode ser uma característica inata dos índios brasileiros. “Os guaranis levavam tão longe a veneração por seus pajés que cultuavam seus ossos” (ELIADE, 2002, p. 256).

Pode-se verificar que a metamorfose em animal, a adoração ancestral e o êxtase são expressões distintas, mas equivalentes, pois fazem parte de uma mesma experiência transcendental. Há então, uma recuperação da existência sobrenatural e mitológica. Percebe-se também que, nesse contexto, a ancestralidade é a grande provedora de sustentabilidade, porque está conectada com a natureza e é a guardiã da moralidade e dos costumes, sendo também a conexão dos indivíduos com o mundo espiritual. Aliás, o próprio sentido em buscar o xamanismo como expressão religiosa é um ato de busca da ancestralidade, por ser uma das mais antigas maneiras de se relacionar com o sagrado.

Alguns dos instrumentos xamânicos estrangeiros que podem ser destacados são o uso do tambor, a busca da visão e a prática da tenda sagrada. O tambor tem origem norte-americana e siberiana e auxilia o xamã no momento de conduzir jornadas espirituais ou exercícios de transe. Segundo Eliade, “tanto a caixa como a pele do tambor constituem instrumentos mágico-religiosos graças aos quais, o xamã é capaz de concentrar-se e estabelecer o contato com o mundo espiritual que está prestes a percorrer” (ELIADE, 2002,p.194). A busca da visão é, na verdade, um rito de passagem. É através dessa busca que o xamã atravessa os estágios e os níveis hierárquicos em sua espiritualidade. Segundo Ken Wilber:

Embora o termo “busca da visão” venha de tradições nativas norte-americanas, a prática é universal. Em certas épocas da vida, muitos praticantes espirituais passam alguns dias em lugares solitários para rezar, jejuar e pedir inspiração espiritual. Essa prática esteve presente na vida de Jesus, Buda, Maomé, Santa Tereza D’Ávila e muitos místicos, santos, yougues e sábios (WILBER, 2011, p. 338).

A partir da observação participante ficou esclarecido que o xamanismo vivenciado no Brasil insere em seu contexto as práticas norte-americanas, peruanas, bolivianas, celtas, siberianas e etc. Mas não deixa de exercer os ensinamentos dos indígenas locais, também valorizando, quando possível, as diversas tradições das tribos brasileiras e as demais religiosidades que possam ser inseridas na prática.

A espiritualidade sustentável

Nas práticas xamânicas está inserida a relação de troca em qualquer atividade. Pois o xamã não faz e nem se sente no dever de fazer algo gratuitamente. Está contida a ideia de que para haver harmonia, é preciso que os opostos estejam equilibrados. Em outras palavras, ninguém pode dar força ou energia sem receber

algo em troca, pois se considera que uma das partes ficará com menos e outra com mais, tornando impossível a harmonia da relação.

Na observação participante foi constatado que um xamã contemporâneo costuma cobrar monetariamente pelos seus serviços, já que o instrumento de troca do espaço urbano e globalizado é o dinheiro. É importante analisar que o único objetivo razoável dessa cobrança seja o simbolismo da troca, visto que, frequentemente, quando os xamanistas não tem o valor sugerido em forma de capital, o xamã costuma cobrar através de troca de serviços ou objetos xamanísticos, a fim de garantir que a atividade de cura não seja interrompida ou bloqueada pela impossibilidade de pagamento.

Assim sendo, o xamanismo apresenta um caráter relacional do pensamento simbólico, o que sugere uma visão sustentável apoiada na ideia de causa e efeito. Pois, nessa configuração, algo só acontece se, conseqüentemente, outro algo exista em relação ao primeiro. E deve haver condições favoráveis para a existência do segundo.

Sobre esse tipo de troca simbólica, Mauss esclarece:

Há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de presentear e de receber. Mas essa estrutura estreita de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se se conceber que existe, antes de mais, nalgum grau, à alma e os indivíduos e os grupos que se tratam, nalgum grau, como coisas (MAUSS, 2008, p. 69).

O hibridismo cultural pode ser considerado o grande formador dessa tradição constituída de diversas outras tradições encontradas pelo mundo. Assim, o xamanismo pode se caracterizar como um fenômeno essencialmente pós-moderno e cosmopolita, admitindo-se que pode ser praticado em qualquer ambiente e adaptado a quaisquer localidades.

Considerações finais

Por fim, pode-se afirmar que essas tradições xamânicas são o repositório do aprendizado coletivo sobre cada aspecto dos caminhos universais para a profundidade e o despertar. Esses indivíduos buscam o poder de ajudar o próximo e de romper com a tendência a usar a atenção apenas em experiências físicas e numa estreita faixa de pensamentos e emoções. Também parte-se do princípio de que a

situação de grupo favorece o conhecimento de aspectos ainda não percebidos de si mesmo enquanto parte do todo.

Fica exposto que a dialética do sagrado permite todas as reversibilidades, pois nenhuma etapa da história humana é definitiva. As religiosidades e as tradições estão sempre em processos de transformação. Sendo assim, não apenas uma comunidade pode praticar - de forma consciente ou não - inúmeras religiões, como também um mesmo indivíduo pode passar por uma série de experiências religiosas.

Não há chances de se encontrar, em parte alguma do mundo ou da história, um fenômeno religioso completamente puro e original. Evidentemente, cada religião que, após longos processos de transformação interna, acaba por constituir-se numa estrutura autônoma, apresenta uma forma que lhe é própria e que passa como tal para a história posterior da humanidade. Mensagens religiosas não eliminam completamente o passado; trata-se, antes, de reorganização, renovação, revalorização, integração de elementos de uma tradição religiosa imemorial.

O ser humano evoluiu tecnologicamente e dominou a natureza, porém, este mesmo humano que criou toda uma tecnologia para facilitar sua própria vida, hoje não tem tempo para si mesmo, para sua família. Diminuiu a saúde, a qualidade de vida. Muitos vivem atualmente com uma sensação de separação, de isolamento, um sentimento de ausência de sentido na vida. Foram estabelecidas formas totalmente antinaturais de viver. Então é nesse contexto que resurge o xamanismo na contemporaneidade.

No princípio de seu desenvolvimento no período pós-moderno, foi visto geralmente sob a característica de sua fragmentação e de uma suposta ausência de princípios ordenadores, esse fenômeno já foi considerado como uma espécie de religião pós-moderna; desprovido de uma hierarquia centralizadora, de uma estrutura apresentada como revelada e um corpo unificado de rituais. Aparecia como uma imensa mistura, resultado da livre escolha e recolhimento (regida somente pela criatividade de cada participante e encerrada em sua individualidade) de elementos tirados, irresponsavelmente, das mais diversas tradições e filosofias. Sendo assim, essa pesquisa buscou mostrar analiticamente que há sim organização, hierarquia e estrutura elaborada na prática xamânica brasileira e na sua expansão desenvolvida.

Referências

DUNWICH, Gerina. **Wicca**: A feitiçaria moderna. 9 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HUTTON, Ronald. **Shamans**: Siberian Spirituality in the Western Imagination. Londres: Hambledon and London, 2001.

KING, Serge Kahili. **Xamã Urbano**. São Paulo: Ed. Centro de Estudos Vida & Consciência, 2010.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Xamãs na cidade**. **Revista USP [on-line]**. São Paulo. V.1, n 67, p. 218-227, setembro/novembro 2005. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/67/16-magnani.pdf>. Acessado em 29/10/2013.

MATTEWS, John. **Xamanismo Celta**. São Paulo: Hi-Brasil, 2001.

MARTIN, Gabriela. In: **História das religiões no Brasil**. V.1. Silvana Brandão (org.). Ed. Universitária UFPE. 2001.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

WILBER, Ken (Org.). **A Prática de Vida Integral**. São Paulo: Cultrix, 2011.

Depoimentos orais

OLIVEIRA, Regina Célia Ferreira. Entrevistada por Andréa Caselli, em 12-05-2013.

SILVA, Hugo. Entrevistado por Andréa Caselli, em 12-05-2013.

CRUZ, César. Entrevistado por Andréa Caselli, em 06-03-2014.

NOVAS CONFIGURAÇÕES DA ESPIRITUALIDADE

Cristianismo e espiritualidade pós-metafísica

Carlos Alberto Pinheiro Vieira³³

Introdução

Segundo o teólogo Hans Küng (2011), as Igrejas cristãs se encontram submersas em uma grave crise, “que é necessário descrever com objetividade e sem preconceitos antes de aplicar a terapia adequada. Crise que se plasma, entre outras coisas, em censura, absolutismo e estruturas autoritárias”. Seus sintomas se refletem no esvaziamento, cada vez maior, das paróquias, por causa de uma mensagem dogmática e absolutista.

Küng (2012) afirma que, a Igreja está doente e em estado terminal, e que para sair do estado de quase morte e sobreviver, se faz necessário deixar algumas práticas retrógradas, como por exemplo, o seu posicionamento eurocêntrico e detentor de uma única verdade.

A crise instaurada no seio do Cristianismo contemporâneo acontece na base estruturante da Igreja e do seu clero, ao fundamentar o seu discurso através de uma “metafísica forte”, que conduz os fiéis a um processo de “esquizofrenia cristã”.

Utilizamos nesta pesquisa o neologismo “esquizofrenia cristã” por entendermos que alguns grupos, denominados de cristãos, vivenciam um processo de delírio, assim como, de alterações no contato com a realidade. Tais grupos, não compreendem o seu contexto histórico, a sua época, assim como, a cultura em que estão inseridos. Atualmente existe uma crise de significados. O dualismo impregnado ainda na gênese do pensamento de determinados grupos ligados ao cristianismo, proporciona aos seus fiéis um medo apocalíptico. Essa religiosidade se distanciou do foco e da centralidade no Cristo que fez de sua vida e missão uma práxis pela caridade. O cristianismo contemporâneo, representado por alguns grupos, tornou-se um grande supermercado, em que os seus produtos são orações, novenas, bênçãos, curas, milagres, receitas de felicidade e até da garantia do céu.

Segundo o psicanalista Rollo May (2005, p. 160), “em qualquer discussão sobre a integração de religião e personalidade, o importante não é saber se a

³³ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2011), membro do Grupo de Pesquisa Religiões, Identidades e Diálogos. E-mail: carmarvieira@gmail.com

própria religião contribui para a saúde ou a neurose, e sim ‘que espécie’ de religião e como é usada”.

Entendemos que por séculos o pensamento que dominou a racionalidade ocidental, foi o das grandes narrativas míticas, ou das grandes questões epistemológicas dominantes do Ser. A esta epistemologia Gianni Vattimo chama de “pensamento forte” (ou tradição metafísica), contra o que ele propõe o “pensamento fraco”. Para Vattimo (2006), o processo de superação por uma “metafísica forte” ocorre no momento em que o “pensamento fraco” numa espécie de “niilismo fraco” supera o pensamento metafísico, das grandes narrativas (ROCHA, 2010, p. 29).

Com o advento do pensamento moderno ou, mais precisamente, do pensamento iluminista, o homem firmou-se como sujeito e autônomo, conduzindo a sua forma de pensar, assim como, a sua existência. Em grande parte do pensamento hodierno não cabe mais incluir um discurso por uma ontologia que se propõe ser a verdade que fundamenta a existência do Ser, proporcionado pelas formas tradicionais, advindas do pensamento platônico, neoplatônico e tomista, enquanto fundamento único.

O pensamento vattimiano, afirma que a religião cristã deixou de participar mais ativamente das mudanças ocorridas a partir do pensamento moderno, e que, o discurso cristão atual está sem sentido e até mesmo perdido, sem saber como se conduzir ao deparar-se com a complexidade de um mundo em que a visão pragmática da ciência tomou conta do pensar. Todo o pensamento ocidental foi profundamente marcado por uma cultura que lhe trouxe fortes consequências na maneira de pensar, assim como, na maneira de conceber o mundo e de direcionar a existência humana e a sua religiosidade.

O dualismo platônico influenciou a cultura e o pensamento judaico-cristão, assim como a maneira de pensar do homem em todo ocidente. Com a chegada da modernidade, o cristianismo e a sua dicotomia, em relação ao mundo natural e o sobrenatural, ruíram no momento em que a “modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e a subjetividade das crenças religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42).

Diante de questões fundamentais para se pensar acerca da importância da religião cristã, assim como a sua crise no pensamento contemporâneo, cabe neste estudo identificar e questionar a pertinência do cristianismo na atualidade: com o

avanço da ciência moderna, o anúncio da “morte de Deus” e com o “fim da metafísica”, o que sustenta a religiosidade cristã na contemporaneidade?

A crise do cristianismo contemporâneo

Ao falarmos em crise do cristianismo na contemporaneidade, falaremos de uma crise que se originou no humanismo, mais especificamente no humanismo cristão. Algumas Igrejas vivenciam uma grande crise ao deixar de exercer a sua *práxis* cristã, ou seja, a grande crise do cristianismo contemporâneo está em deixar de fazer a caridade, promovendo valores (des) humanos. E a grande crise está localizada numa Igreja centralizadora de uma metafísica que se preocupa muito mais em promover a condenação eterna, do que em propor uma metafísica focada no amor ao próximo.

Atualmente os fieis assumem comportamentos religiosos semelhantes aos de consumidores. Habitua-se a escolher as expressões da fé como produtos que atendam a seus desejos e necessidades. Querem escolher uma religião que lhes pareça razoável, que corresponda às suas expectativas e seja compatível com suas experiências de vida. Eventualmente, selecionam partes de diferentes sistemas disponíveis que lhes ajudem a resolver seus problemas pessoais (ROCHA, 2010, p. 142-143).

Um grande exemplo disso está ocorrendo aqui no Brasil, em relação a mudança na religiosidade dos brasileiros. A revista ISTOÉ do mês de agosto de 2011, identificou o surgimento de um grupo de evangélicos não praticantes. São fieis que creem, mas não pertence a nenhuma denominação (CARDOSO, 2011). Essas questões nos conduzem a uma reflexão na busca por entender o efeito determinante de tudo isso. Diz um entrevistado pela mesma revista que o que lhe fez mudar de instituição foi a comercialização da figura de Cristo, não se sentindo mais feliz com a sua religiosidade. Outro entrevistado, o serralheiro paraibano Marcos Aurélio Barbosa, diz que buscou frequentar outra Igreja, porque o culto é ofertado a Deus e não aos fiéis, como acontecia numa denominação pentecostal frequentada por ele anteriormente. O mesmo afirma que, cumpria à risca os rígidos usos e costumes impostos pela denominação. “Eu não vestia bermuda nem dormia sem camisa, não tinha tevê em casa, não bebia vinho, não ia ao cinema nem à praia porque era pecado” (CARDOSO, 2011).

Entendemos que a crise da religiosidade atual, perpassa por um processo que ocorre quando a religião não responde mais as angustias e anseios existenciais dos seus fiéis, apresentando-lhes um Deus sanguinário, vingativo, e que nega a concepção existencial e antropológica do mesmo. A epistemologia que envolve a religiosidade contemporânea ainda está baseada em concepções pré-modernas, portanto numa epistemologia dualista, gerando uma crise sem precedentes em seus fiéis.

Desde a chegada da modernidade o humano entrou num processo de descobrimento de novos paradigmas, o que caracterizou um momento de mudanças tão profundas e generalizadas que caracterizam uma verdadeira mudança de época. O conhecimento tecnológico tornou-se o principal poder de produção. As novas formas de fazer implicam novas formas de ser, de sentir, de pensar, de se relacionar. A velocidade de processamento dos computadores insinua o novo ritmo de velocidade da vida. A rede de comunicações facilitada pela tecnologia revela ao mesmo tempo as proximidades e distâncias, as semelhanças e diferenças. As próprias crises que hoje agudizam acenam para mudanças radicais no modo de se relacionar, assim como, de nos incluir nos processos da vida garantindo a qualidade do nosso existir (ANJOS, 1996, p. 9).

Afirma-nos Marià Corbí (2010, p. 289),

De que chegamos a uma crise radical das religiões. Em certos lugares, ela se mostra mais cruamente e, em outros, de forma mais mitigada. Mas já não se trata só de sintomas de crise, construindo, em muitos lugares, um autêntico colapso. Chegamos a esta situação de crise radical das religiões não por maldade coletiva nem por causa de uma grande degradação dos costumes. Não somos agora nem piores nem mais perversos do que nossos antepassados, que tinham religião sem crise. Caso se devesse a uma degradação dos costumes, a crise da religião seria um problema menor e, além disso, seria um consolo para os que amam as velhas tradições religiosas, suas formas, seus rituais, suas organizações. Atribuir a crise das religiões à degradação da cultura é uma maneira digna de fugir do grave problema que foi lançado sobre nós.

Entendemos que o cristianismo contemporâneo vivencia um processo de “esquizofrenia cristã” ao fazer distinção da espiritualidade com a cultura em que está inserido. A crise que se instaurou no cristianismo contemporâneo iniciou ainda na modernidade no momento em que se questionaram as bases de sustentação que fundiam os aspectos metafísicos, no momento em que a religião se centrou em

questões puramente metafísicas, esquecendo-se da importância do seu papel social.

O avanço científico que ocorreu na modernidade gerou um processo de incerteza, produzindo uma crise de sentido no homem moderno. Ainda na modernidade as grandes certezas começam a ser questionadas. Quando em gerações passadas a religião detinha o controle da ordem social, na modernidade o que ocorre são dúvidas e questionamentos das velhas certezas (COSTA, 2008, p. 13).

Segundo Pedro Rubens (2009, p. 23),

O papel social da religião na contemporaneidade mudou e vive uma situação extremamente paradoxal. Por um lado, ele é solidário com o declínio da civilização cristã ocidental e o eclipse da religião como referencial da sociedade; mas, por outro, a fé cristã é afetada pelo ressurgimento do religioso sob as formas mais arcaicas, no seio da vida moderna.

Esse arcaísmo fez com que a partir do final do século XVI e, com maior intensidade, no início do século XVII, o pensamento ocidental começasse a sofrer uma mudança considerável, manifestando-se na metafísica. Os filósofos clássicos (século XVII) julgavam-se modernos por terem rompido com a tradição do pensamento platônico, aristotélico e neo-platônico e, por conseguinte, por não mais aceitarem a tradição que havia sido elaborada pelos medievais. Um dos exemplos mais conhecidos da modernidade é a recusa do geocentrismo e a adoção do heliocentrismo, em astronomia. Outro exemplo é a nova física ou mecânica, elaborada por Galileu contra a herança aristotélica (ROCHA, 2010, p. 101).

A metafísica clássica começa a sofrer mudanças no momento em que as questões metafísicas deixam de determinar as normas do pensamento moderno, estabelecendo agora uma filosofia diferente por meio de um novo método, capaz de pensar uma nova metafísica.

Segundo Evilázio Teixeira (2005, p. 15, destaque do autor),

A ciência moderna empregou todos os esforços para tornar-se tecnicamente eficaz. A técnica, por sua vez, esvaziou a ciência de todo o projeto que não lhe serve. Já há algum tempo alguns filósofos tem colocado perguntas sobre técnica. Com Heidegger, por exemplo, o tema está ligado àquele da metafísica. “O fim da metafísica” encontra seu anúncio, sobretudo em Nietzsche, segundo o qual acabou aquele tempo que se pretendia o acesso ao princípio de cada coisa, como se pretendesse, a partir deste, regulamentar qualquer

espaço humano. Aqui se coloca a crise da razão que não sabe mais onde encontrar o próprio fundamento.

A emancipação do sujeito moderno proporcionou um mal-estar em todo o ocidente no momento em que se abdicou de questões míticas e/ou religiosas. Todo esse processo ocorreu mais especificamente na Europa, com a legitimação das ciências da natureza. “O período moderno foi marcado por grandes transformações na compreensão do ser humano e da natureza. O mundo perdeu suas características ‘teocêntricas’ para dar lugar a uma visão de caráter ‘antropocêntrico’” (SCOPINHO, 2004, p. 62, destaque do autor).

Enquanto o homem medieval buscava sentido para a sua existência em bases metafísicas e em seus sistemas simbólicos, como base de sustentação na sociedade em que vivia, com o advento da modernidade os sistemas simbólicos que lhe davam sustentação ruíram e com isso estabeleceu-se uma crise, através da crise das utopias, das ideologias, dos metarrelatos, dos paradigmas que lhes proporcionavam sentido. A mudança de paradigma estabelecida pela modernidade baseou-se na pessoa e não mais em questões metafísicas, a crise que se iniciou na modernidade com o fim da metafísica configurou uma crise sem precedentes da religião, consolidada através da revolução científica.

Para alguns intelectuais autodenominados liberais o problema da civilização, hoje, é a religião e todo o seu processo de fundamentalismo radical. O fanatismo religioso que permeia o seio das igrejas contemporâneas é entendido como o eixo central de uma religiosidade violenta. Quando se afirma que na contemporaneidade a igreja ainda possui um discurso violento, entende-se que isso nada mais é do que o reflexo de um pensamento dualista herdado pelo pensamento metafísico clássico.

Se por um lado, a modernidade trouxe progresso e avanço da ciência, por outro, também produziu uma crise de sentido que se estabelece, sobretudo com a chamada pós-modernidade (COSTA, 2008, p. 13). A crise da religiosidade moderna é uma oportunidade para se repensar a posição do Ser na sociedade em que vive, através do aniquilamento da metafísica clássica. As influências recebidas por Nietzsche e por Heidegger enfatizam o processo de debilitamento do Ser, proporcionando uma nova interpretação da mensagem cristã, “a forma do cristianismo tradicional foi contestada por sua incapacidade de responder aos desafios da modernidade, e a solução foi encontrada numa secularização acomodática” (SOBRINO; WILFRED, 2005, p. 32).

O cristianismo contemporâneo ainda não soube lidar com uma nova interpretação da metafísica, assim como não soube mais distinguir a sua importância numa sociedade que a o pensamento racional está balizado numa estrutura pós-metafísica. Por todas essas razões, nas sociedades desenvolvidas, as religiões, tal como foram concebidas no Ocidente, durante quase dois mil anos, chegaram a seu fim ou estão prestes a se extinguir (CORBÍ, 2010, p. 167).

Conforme Pedro Rubens (2009, p. 23),

Numa sociedade mergulhada num contexto contemporâneo, deve ser entendida como uma sociedade pós-metafísica, em que o Cristianismo deve ser repensado para além das categorias do pensamento metafísico, da mesma forma que deveria reencontrar seu lugar numa sociedade que não é mais regida pelas normas religiosas.

O destino da cristandade será o de dissolver todas as estruturas ontológicas e de verdade que o homem, violentamente, tem imposto aos outros homens, e com elas todos os aparatos burocráticos e coercitivos que limitam as liberdades individuais, abrindo o caminho para uma comunidade do amor fundada sobre a partilha de princípios negociáveis à base de um acordo intersubjetivo (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 13).

Conforme pontua Gianni Vattimo (2002), na pós-modernidade há uma batalha não apenas filosófica, mas existencial, no sentido de que a luta pessoal se impõe como uma tentativa de conciliar a tradição católica da qual ele próprio provém e com a qual se sente em débito cultural e moral com o projeto de emancipação política a que dedica bastante tempo parte de sua atividade: uma batalha que tem como um dos núcleos caracterizadores a luta em favor da diferença sexual e que encontra como um dos obstáculos principais exatamente as resistências da Igreja sobre temas como o exercício da sexualidade – sobre os quais, não deveria de fato ocupar-se (GIRARD; VATTIMO, 2010).

Segundo Rubem Alves (2008, p. 15),

Quanto mais a Igreja se volta para si mesma, ainda que a preocupação deste voltar-se seja encontrar uma unidade perdida, mais a Igreja se atola em suas próprias contradições. Ao contrário, ao abandonar-se numa entrega apaixonada à causa da redenção do homem, de forma concreta e sofrida, ela descobre aquilo que não havia buscado: a sua própria unidade.

Acreditamos que a grande questão para superar a grande crise da religião cristã na contemporaneidade estaria na concepção metafísica, analisado por um

fundamento mais sólido da filosofia da religião na experiência fenomênica que acontece para além da violência da metafísica. Portanto Gianni Vattimo (2004) convida-nos à embarcarmos numa “ontologia da atualidade” que se baseia num método hermenêutico de interpretação da questão de Deus para não cairmos em conceitos que embutem “verdades” puramente metafísicas.

O alvorecer de uma espiritualidade pós-metafísica

O pensamento metafísico clássico, ou pensamento dualista, durante séculos foi a base cognitiva do ocidente, refletindo num processo de dominação e negação do Ser. O discurso metafísico clássico se posicionou como uma verdade que nega a sua “realidade concreta, do mundo sensível e da vida diária de cada ser humano por um mundo teórico feito de essências e de normas morais, sistemas muito simples, impostos a todos uniformemente e que exige a saída do corpo” (COMBLIN, 2001, p. 92).

A metafísica, desde Platão, nega a importância do corpo na vida do sujeito, essa dualidade se configurou em todo o pensamento ocidental, o que refletiu no processo de libertação do Ser. Com o fim do pensamento fragmentado e reducionista na modernidade, surge o pensamento pós-moderno ou contemporâneo, contrapondo-se ao pensamento dualista que predominou por séculos no Ocidente, superando todas as formas de repressão gerada pela própria sociedade moderna. Foi a partir do pensamento filosófico de Nietzsche e Heidegger que se instaurou uma crise irreversível nas bases do pensamento moderno de caráter racionalista e cartesiano (PECORARO, 2009, p. 377).

O alvorecer de uma espiritualidade pós-metafísica acontece no auge do fenômeno da secularização na década de 1960, quando se retoma com toda a força o anúncio da “morte de Deus” apresentado por Nietzsche. Heidegger interpretou mais longe ainda a “morte de Deus” como o destino da metafísica ocidental. Programática tornou-se a carta de D. Bonhöffer de 30 de abril de 1944. Do fundo da prisão nazista, anunciava que “passou o tempo da religião” e que “marchamos para uma época sem religião alguma”.

Essas formas de niilismo ocorreram em oposição aos valores tradicionais ou esvaziamento dos valores supremos, dando origem ao movimento denominado de pensamento pós-moderno e pós-metafísico. Com o fim desse pensamento forte só

nos resta explicitar as crenças através de pensamento Pós-metafísico. Ken Wilber (2006) afirma que, o pensamento pós-metafísico surge como possibilidade de descartar a metafísica ou, no mínimo, repensar. Todas as suas categorias tradicionais – entre as quais, Deus, imortalidade, alma, mente, corpo e o saber – simplesmente não suportam o escrutínio do pensamento crítico, não em suas formas fundamentais, pré-críticas, ontológicas. A metafísica, como regra geral, simplesmente supôs que esses níveis de realidade existiam e, depois, passou a usá-los para explicar o mundo, Deus, a alma, a liberação e o sofrimento. Porém, com a mudança crítica na filosofia pós-moderna, essas estruturas exigiam explicação (e defesa). A conclusão mais simples para essa história bastante complicada é que elas não podem ser defendidas, pois não atendem aos padrões de pensamento moderno ou pós-moderno, nem das metodologias críticas. Isso não significa que elas precisam ser descartadas (modernidade e pós-modernidade podem estar equivocadas nesse caso). Porém, a alegação da Pós-metafísica Integral é que podemos, de fato, explicar todos os ingredientes necessários da metafísica ou de uma filosofia espiritual sem elas. Essas suposições metafísicas representam uma bagagem desnecessária e volumosa que mais prejudica a espiritualidade do que auxilia. A espiritualidade – para sobreviver no mundo presente e futuro – é, e precisa ser pós-metafísica.

São muitas as ambiguidades acerca do período em que vivemos. Para muitos, esse período pode ser chamado de “modernidade”, “modernidade tardia”, “modernidade líquida”, “modernidade reflexiva” ou ainda “pós-modernidade”. Para alguns, estamos ainda na modernidade, com o triunfo do sujeito burguês. Para outros, vivemos uma condição pós-moderna, onde a morte do sujeito se apresenta como a última onda de ressaca da morte de Deus (TEIXEIRA, 2005, p. 9).

O que dá fundamentação ao pensamento contemporâneo é o pensamento filosófico da desconstrução, contido na ideia de pós-modernidade, que se vincula na verdade aos chamados pós-estruturalistas, no momento em que pregam a necessidade de reconhecimento do fim das “metanarrativas”.

Na chamada pós-modernidade, com a morte do “velho Deus” e com o descrédito da metafísica, é perceptível a desvalorização do mundo metafísico, assim como da crença no Deus institucionalizado ou dogmatizado. A religião não se desenvolve mais isolada da ciência. Ciência e religião, no contexto pós-moderno, caminham de mãos dadas, dando início há uma nova forma de religiosidade.

Um aspecto importante e que não deve ser esquecido é o caráter ideológico da história.

Os acontecimentos históricos sempre foram escritos na ótica dos vencedores, expressando uma “unilateralidade” que impede qualquer outra forma de narração ou experiência. Legitima-se, assim, uma visão unitária, justificando posturas violentas com relação às outras culturas, não identificadas com uma concepção previamente estabelecida (SCOPINHO, 2004, p. 74).

Na visão de Marcel Gauchet o sagrado é mais outra dessas noções que se lucraria em definir mais rigorosamente. Eu me lanço: há algo sagrado quando há uma materialização do além no aqui-em-baixo. A eucaristia é o sagrado por excelência dos católicos nesse sentido. Sob este ponto de vista, existe um inegável recuo do sagrado. O distanciamento entre o divino e o humano, torna improvável para os próprios crentes a manifestação concreta do sobrenatural num objeto, num lugar ou numa pessoa. Há menos coisas que podem ser tidas como sagradas. Mas, se fala tanto do sagrado, a despeito desse movimento de recuo, é por causa da busca de sensações e de emoções dos humanos “pós-modernos”. Não lhes basta crer, eles querem experimentar, sentir, viver. É uma nostalgia subjetiva de algo cuja objetividade se desvanece inexoravelmente (GAUCHET, 2009, p. 37).

Algumas considerações

Só um Deus pós-metafísico pode nos livrar
de um pensamento forte (Gianni Vattimo).

Entendemos que a crise estabelecida no seio do cristianismo ainda na modernidade, deu-se por uma metafísica forte ou “doentia”, causando em seus fiéis um processo esquizofrênico, no momento em que o pensamento dualista continuou “infernizando” o pensamento de muitos, ao negar o que se tinha de mais humano em seu processo existencial, o corpo. Durante séculos, a pregação cristã negou o que o ser humano possuía de mais humano. A sua questão antropológica, pregando um dualismo desumanizante.

O pensamento metafísico dominou o Ocidente durante muito tempo, marcando profundamente toda a cultura e influenciando na maneira de pensar e na maneira de conceber o mundo, a religiosidade e a existência humana. O que isso quer dizer, é que a associação entre metafísica e Ocidente foi constituída sobre o pensamento de uma matriz grega e cristã.

A gênese de todo pensamento Ocidental na chamada contemporaneidade se constituiu no momento em que as bases de sustentação da metafísica perdem legitimidade e começam a ruir ainda na modernidade. Constitui-se na religião cristã no momento em que a sua postura religiosa se torna incompatível com uma sociedade global, porque cria inimizades, menosprezos ou condescendências baseadas na suposta altura da própria verdade com relação às verdades dos outros. A religião, assim entendida, é inimiga declarada ou encoberta de uma globalização pacífica. Numa sociedade global, as tradições religiosas não devem gerar confrontos, desencontros, menosprezos mútuos. Se as religiões, para dar uma contribuição às sociedades, têm de passar por isso, é melhor que deixem de existir (CORBÍ, 2010, p. 189).

Vattimo aponta, porém, no debate acerca do retorno da religião que ocorreu em Capri, no ano de 1994, o nexos entre o retorno da religião e o discurso pós-metafísico:

É (só) porque as metanarrações metafísicas se dissolveram que a filosofia redescobriu a plausibilidade da religião e pode, por conseguinte, olhar para a necessidade religiosa da consciência comum fora dos esquemas da crítica iluminista (DERRIDA, 2004, p. 96).

A Pós-modernidade é um marco no processo de desconstrução das teorias e dos paradigmas da modernidade. O pensamento pós-moderno e precisamente a “morte de Deus” de que falava Nietzsche, e que era a morte da metafísica racionalista, reabriram a possibilidade de uma visão de religiosidade. Só que, se Deus é de novo possível para a pós-modernidade, pensar encontrá-lo nas formas da religião tradicional é um equívoco; aquele Deus (dos filósofos, como diz Pascal; da estrutura necessária do mundo, etc.) não é mais crível. Por isso, poderemos dizer que “somente um Deus pós-metafísico pode salvar-nos [...]” (VATTIMO, 2010, p. 5).

Faz-se necessário repensar continuamente nossas imagens de Deus e, em caráter de urgência, pensá-lo também através de mediações dialógicas, diante da tensão entre cristianismo e contemporaneidade. Assim como, de refletir filosoficamente de que não existe mais uma verdade que determine em que ou não se deve crer. Portanto, como pensar numa espiritualidade envolvida com a sua cultura, com seus mitos e seus ritos, e ao mesmo tempo estar além dessas concepções, abrindo-se para múltiplas possibilidades diante do mistério insondável chamado Deus?

Referências

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. 7. ed. Campinas: Papirus, 2008. 175 p.

ANJOS, Márcio Fabri dos (Org). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: SOTER; São Paulo: Edições Loyola, 1996, 189 p.

CARDOSO, Rodrigo. O novo retrato da fé no Brasil. **ISTOÉ**, São Paulo, ano 35, n. 2180, 24 ago. 2011. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/152980_O+NOVO+RETRATO+DA+FE+NO+B RASIL>. Acesso em: 30 ago. 2011

COMBLIN, José. **O neoliberalismo**: ideologia dominante na virada do século. 3. ed., Petrópolis: Vozes, 2001. 187 p.

CORBÌ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010, 294 p.

COSTA, Genion Bezerra da. **A recepção da pós-modernidade**: análise das diretrizes gerais da ação evangelizadora da igreja no Brasil de 1996 a 2006. Recife: UNICAP, 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2008.

DERRIDA, Jacques. (Org.). **A Religião**: O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, 231 p.

GAUCHET, Marcel. As religiões não são mais determinantes para a vida coletiva. **Revista IHU on-line**, São Leopoldo, 302. ed., ago., p. 35-37, 2009.

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. **Cristianismo e relativismo**: verdade ou fé frágil? Trad. Antônio Bicarato. Aparecida: Editora Santuário, 2010. 119 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Trad. de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008. 237 p.

KÜNG, Hans. **A igreja tem salvação?** São Paulo: Paulus, 2012. 295 p.

_____. Há um cisma na Igreja entre a cúpula hierárquica e as bases. **Amai-vos**: inteligência e tecnologia a serviço do amor. [Entrevista concedida a Ralf Caspary, publicada originalmente no site espanhol Religión Digital, em 30 jul. 2011]. Trad. Cepat. Disponível em: <http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_Canal=38&cod_noticia=18815>. Acesso em: 04 ago. 2011.

MAY, Rollo. **O homem a procura de si mesmo**. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 230 p.

PECORARO, Rossano. **Niilismo e (pós) Modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005, 154 p.

_____. **Os filósofos**: clássicos da filosofia de Ortega y Gasset Vattimo. Petrópolis: Vozes: PUC, 2009. v. 3. 397 p.

ROCHA, Alessandro. **Deus entre gestos, cenas e palavras**. São Paulo: Reflexão, 2009, 171p.

_____. **Experiência e discernimento**: Recepção da palavra numa cultura pós-moderna. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, 452 p.

_____. **Uma introdução à filosofia da religião**: um olhar da fé cristã sobre a relação entre a filosofia e a religião na história do pensamento ocidental. São Paulo: Editora Vida, 2010, 181 p.

RUBENS, Pedro. O papel social da religião mudou. **Revista IHU on-line**, São Leopoldo, 302. ed., ago., p. 23-26, 2009.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. **Filosofia e sociedade pós-moderna**: crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno. Porto Alegre: EDIPICRS, 2004, 160 p.

SOBRINO, Jon; WILFRED, Felix. **Concilium**: Revista internacional de Teologia. Petrópolis: Editora Vozes, n. 311, mar. 2005. 159 p.

TEIXEIRA, Evilázio B. **A fragilidade da razão**: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. 194 p.

_____. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005. 118 p.

_____. Morte de Deus e fim da metafísica: a luta contra os absolutos. **Revista IHU on-line**, São Leopoldo: UNISINOS, ano X, n. 354, p. 5-7, 20 dez. 2010a.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 208 p.

_____. A idade da interpretação. *In*. ZABALA, Santiago; RORTY, Richard (Orgs.). **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. 110 p.

_____. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio d'Água, 1998. 99 p.

_____. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. 173 p.

WILBER, Ken. **Espiritualidade integral**: uma nova função para a religião neste início de milênio. Trad. de Cássia Nasser. São Paulo: Aleph, 2006. 383 p.

A expansão da Wicca

Karina Oliveira Bezerra³⁴

Introdução

A proteção e a promoção da diversidade dos conteúdos e expressões culturais são elementos estratégicos de construção da ordem democrática e estão entre os deveres básicos dos governos e Estados nacionais. Cada sociedade, grupo social ou indivíduo tem um patrimônio cultural singular, que reflete um modo de viver próprio e um sistema de valores, através dos quais se expressam as diversas identidades. Elas, por sua vez, se reconhecem e se respeitam através do diálogo e dos intercâmbios (MAMBERTI, 2005)³⁵.

Na sociedade contemporânea e especificamente no Brasil, têm surgido e se difundido várias formas de religiosidades. O Brasil é um país que agrega pessoas com origens familiares muito distintas, havendo muito contraste nas identidades culturais. Essa problemática foi muito discutida, pois a complexidade que envolve o Brasil, em torno desse tema, de certa forma não possibilitou uma conclusão tradicional sobre a questão da identidade nacional. Dessa maneira, mediante a diversidade geográfica e territorial do Brasil, nada apresentando de semelhante entre suas regiões e macroambiente; na multiplicidade de costumes, culinárias, ofícios e trabalhos, vestuários e sotaques, na diversidade de valores, ideias, práticas, ritos, religiões, manifestações, tradições, inovações, expressões, sentimentos que podemos verificar nas ruas, praças, casas, famílias, trabalhos, igrejas, empresas, entidades e associações, localidades, estados e regiões, formulou-se que nossa identidade é ter várias identidades (DAMATTA, 1997).

Partindo desse pressuposto, o cidadão brasileiro, também na religião, estaria aberto a se identificar com religiosidades que não a tradicionalmente instituída religião brasileira, no caso, a católica? Vemos que sim: religiões tais como o protestantismo e kardecismo, há muito ganharam fieis no território brasileiro. Assim como as religiões afro-brasileiras, que sempre tiveram na maioria negra e

³⁴ Graduada em História e mestre em Ciências da Religião, ambos pela UNICAP. Professora de Filosofia e Ética, Sociologia, e Metodologia Científica na Faculdade Joaquim Nabuco. Integrante do grupo de pesquisa "Religiões, Identidades e Diálogos", da UNICAP. Karina@cliografia.com

³⁵ Este texto é parte de um artigo escrito por Sérgio Mamberti - Secretário da Identidade e da Diversidade Cultural. Encontra-se no "Portal da Cultura" – site do MinC.

marginalizada do país muitos adeptos, vêm a cada dia mais conquistando devotos das mais diversas classes sociais, e cores. Mas, e sobre as religiões que entraram no país há pouco tempo, que possuem poucos adeptos? Que não possuem em sua maioria antecedente familiar, que não praticam o proselitismo, e que não são cristãs? O que faz um sujeito se identificar, escolher e ingressar em um credo que aparentemente se encontra distante da sua realidade? E o que faz permanecer no mesmo, sem estruturas de plausibilidade que garantam sua fidelidade?

Um movimento denominado neopaganismo vem ganhando espaço e crescendo em todo o mundo, inclusive no Brasil. Esse movimento religioso carrega as especificidades citadas a cima, e o nosso desafio foi responder a problemática mencionada, focando na tradição neopagã mais famosa e com mais adeptos no mundo e no Brasil, que é a Wicca. Mas antes de iniciarmos falando dessa tradição, mostraremos qual foi nosso referencial teórico para responder a problemática.

Para tratar sobre a regulação do mercado religioso, utilizou-se a teoria das *economias religiosas* de cunho pluralista, proposta e defendida por Rodney Stark e William Bainbridge, no livro *Uma teoria da religião*. Em oposição a visão de Peter Berger, monopolista, apresentada em o *Dossel Sagrado*.

Para analisarmos como se dá a adesão e permanência será utilizada a teoria da *escolha racional*, defendida por Rodney Stark e William Bainbridge, nos livros *Uma teoria da religião* e no *O crescimento do cristianismo*. E a teoria das estruturas de plausibilidade, encontrada no *Dossel Sagrado* de Peter Berger.

O que é neopaganismo

Mas o que o movimento religioso do neopaganismo, a qual a Wicca faz parte? Segundo Rosalira Oliveira:

Neopaganismo é o nome atribuído por adeptos, críticos e estudiosos, a um fenômeno relativamente novo: o surgimento na sociedade contemporânea de uma espiritualidade centrada na percepção da Terra como sagrada e que busca sua inspiração nas religiões pré-cristãs praticadas pelos antigos povos tribais europeus. (OLIVEIRA, 2004, p.35).

O vocábulo pagão vem da palavra latina *paganus*, que significava literalmente “rural” ou “do campo”. Para os romanos, pagão era o morador do campo. Após a cristianização do Império romano, o termo pagão passou a designar pejorativamente todos aqueles que adorassem o espírito de uma dada localidade. Posteriormente, os

escritos dos primeiros autores cristãos, referiam-se aos trabalhos de Platão e outros como “filosofia pagã”. Muito mais tarde, com o ressurgimento da literatura clássica no Movimento Renascentista, o termo pagão passou a ser sinônimo de “clássico”. No período da conquista das Américas volta a ter sentido pejorativo, sendo os autóctones, segundo os conquistadores, desprovidos da graça da revelação divina, portanto pagãos. No entanto, já no século XVIII³⁶, verificou-se um despertar do interesse erudito pela herança celta do povo Galês. O Paganismo druídico foi encarado como “uma consciência benigna da harmonia com a natureza” e, no ano de 1717, foi fundada a primeira ordem druídica moderna – paradoxalmente chamada “Antiga Ordem Druídica” (OLIVEIRA, 2004, p. 93/94/110 e 111).

Todavia, esse renascimento do paganismo não tem as características do que conhecemos hoje por neopaganismo. Para melhor entender as diferenças dos paganismos, será apresentado um agrupamento feito por Isaac Bonewits - que encontramos na tese de Rosalira Oliveira (2004, p. 114-115) - das diferentes religiões pagãs em três grandes categorias. A Primeira é o *Paleopaganismo*: aqui se encontram as religiões dos povos tribais de todo o mundo, por exemplo, Hinduísmo (anterior ao influxo do Islã na Índia), o Taoísmo e o Shintoísmo. A segunda é o *Mesopaganismo*, que se caracteriza por uma variedade de movimentos de recriação de uma determinada religião paleopagã, no entanto, fortemente influenciadas pelas visões de mundo judaico-cristã, por exemplo, a Teosofia, Rosacruzianismo, Candomblé, e o Druidismo no seu renascimento. A terceira é o *Neopaganismo*, os movimentos derivados daqui surgiram em sua maioria por volta da década de 1960, e são em grande parte

Tentativas de recriar, reviver ou continuar o que os seus fundadores acharam que eram os melhores aspectos dos caminhos paleopagãos combinados com ideais humanistas e pluralistas modernos e, ao mesmo tempo, com um esforço conscientemente para eliminar, tanto quanto possível, o monoteísmo, dualismo e puritanismo tradicionais do Ocidente. (BONEWITS, apud OLIVEIRA, 2004, p. 115 -116).

Assim o neopaganismo é um termo utilizado para identificar uma grande variedade de movimentos religiosos modernos, particularmente aqueles influenciados pelas crenças pagãs pré-cristãs da Europa. Esses movimentos são politeístas, animistas, panteístas, entre outros. Procuram pôr a vida humana em

³⁶ É bom lembrarmos que o processo de cristianização na Europa não foi homogêneo. O último país da Europa a se cristianizar foi a Lituânia, no século XIII.

harmonia com os ciclos da Natureza vista como “presença” e “expressão” da divindade. As principais religiões são a Wicca, o Druidismo moderno, o Reconstrucionismo Saxão ou Ásatrú, e o Xamanismo.

Mudanças culturais produzem novas necessidades

Vários fatores têm contribuído para o crescimento do neopaganismo. Os problemas contemporâneos que envolvem a destruição do planeta cometida pelo homem, pela falta de respeito para com aquele, aproximam as pessoas das religiões que têm seu foco na adoração da natureza. Também processos característicos da sociedade pós-moderna, como a globalização e virtualidade, contribuem para a evidência do movimento citado. Aspectos pós-modernos, como a desconstrução de identidades fixas, também auxiliam na construção da identidade neopagã.

O pós-modernismo está associado à decadência das grandes ideias, valores e instituições ocidentais – Deus, Ser, Razão, Sentido, Verdade, Totalidade, Ciência, Sujeito, Consciência, Produção, Estado, Revolução, Família. Pela desconstrução, a filosofia atual é uma reflexão sobre ou uma aceleração dessa queda no niilismo. *Niilismo*- da palavra latina *nihil*= nada- quer dizer desejo de nada, morte em vida, falta de valores para agir, descrença em um sentido para a existência (SANTOS, 1987, p. 72).

O niilismo é resultado da crise de identidade, devido ao deslocamento ou descentração do sujeito. Como observa o crítico cultural Koberna Mercer, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER, apud HALL, 2006, p. 9). Essa experiência é testada pelos neopagãos, que constroem sua nova identidade baseada em valores que acreditam ser pagãos e tradicionais. Especificamente na Wicca, por exemplo, sobre o papel feminino, segundo Andréa Osório, opera-se uma inversão valorativa. Os atributos femininos permanecem em grande medida os mesmos das sociedades de dominação masculina, ou tradicionais, mas o valor a eles atribuído não é negativo, e sim positivo (OSÓRIO, 2004, p. 157). Osório diz que as bruxas recorrem ao tradicional para a reformulação de uma nova identidade, mas que mantenha os ganhos da modernidade para as mulheres (independência financeira, escolhas

individuais, por exemplo). Sob este ponto de vista, não há um retorno à tradição, mas uma utilização moderna desta (OSORIO, 2004, p. 166).

Dessa maneira, acontece que muitos dos que não querem cair no niilismo, mas que sentem uma perda de identidade, e fragmentação, e que necessitam de um contato com o sagrado, acabam buscando formas de pensar o mundo, diferentes das antes fixadas.

A maior religião neopagã é a Wicca. Teve seu início na Inglaterra e logo viajou para os Estados Unidos, Canadá e Austrália. Mais tarde, com a popularização da internet, teve sua divulgação garantida nas páginas virtuais. Essa possibilidade de conhecimento da Wicca através da web permitiu uma maior popularização da mesma, antes restrita a grupos isolados. Os frequentadores da internet e das milhares de informações de que ela dispõe puderam encontrar outros referenciais de vida, que não os regulados pela sociedade dominante. Então, na web, a Wicca, fica isenta de qualquer tipo de regulação, e entra na lista das novas tendências a serem seguidas, enriquecendo o pluralismo religioso.

Para Rodney Stark (2008, p. 241) “quando mudanças culturais ou outros fatores produzem novas necessidades e novas condições de vida para inúmeras pessoas, a taxa de formação de culto aumentará proporcionalmente.” A Wicca surge na década de 1950, no cenário de um país em processo de desregulação da economia religiosa pelo Estado. Em 1951 são abolidas todas as leis contra a bruxaria na Inglaterra. Esse país também passava por mudanças sociais e culturais, causadas pelo pós-guerra. Nos Estados Unidos, a Wicca chega em terreno fértil, década de 1960. O Estado não só estava desregulado, como desacreditado, o desejo era ir contra as estruturas vigentes e respostas legitimadoras. No Brasil, chega no período de redemocratização do Estado, fins da década de 1980.

Expansão da Wicca

A Wicca, como vimos, teve um sucesso muito forte de adaptação nos EUA. De acordo com a teoria de Rodney Stark sobre a conversão (2006, p. 30), ela constituiu e manteve vínculos com o meio externo, tendo assim a capacidade de crescer. Descobriu meios de subsistir como redes abertas, capazes de apreender e perpassar novas redes sociais adjacentes. Assim, teve a capacidade de manter taxas exponenciais de crescimento durante longos anos. E ainda mantém essas

taxas, visto ter sido apontada no documentário *Britain's Wicca man*³⁷, lançado pelo Canal 4 da Inglaterra, e apresentado pelo professor Ronald Hutton³⁸, como um dos grupos religiosos que mais crescem no mundo.

No Brasil, percebemos que, esses vínculos com o meio externo não foram bem desenvolvidos. No entanto, foi o suficiente para se ter hoje, segundo a União Wicca do Brasil, por volta de 250 a 300 mil seguidores³⁹, e vários eventos, encontros e organizações que buscam sua legitimidade. E nos parece que, nos últimos quatro anos, tem havido um esforço maior para constituir e manter vínculos externos estáveis.

Na década de 1990⁴⁰ já tinha no Brasil uma quantidade razoável de livros traduzidos e até mesmo de autores nacionais. Em 1998 foi criada a Arawicca – Associação Brasileira da Arte e Filosofia da Religião Wicca. Com o livro de Claudiney Prieto (primeiro presidente da Arawicca) *Wicca: a religião da Deusa*, lançado em 2001, a Wicca ganha notoriedade. Mas o responsável pela popularização da Wicca, foram umas revistinhas intitulada “Wicca”, que começou a invadir as bancas de revistas, da autora brasileira Eddie Van Feu⁴¹.

Em 2004 é criada a União Wicca do Brasil, mas que só é colocada para o público em 2010. E nesse mesmo ano é fundada a IBWB – Igreja de Bruxaria e Wicca do Brasil. E cada vez mais, com a utilização maciça das redes sociais, a Wicca se expande no Brasil.

A escolha

Para conseguir as respostas para as indagações expostas no início desse trabalho, aplicamos 40 questionários com 26 perguntas, e realizamos três entrevistas com wiccanos residentes na Região Metropolitana do Recife, em 2011.

³⁷ O trailer do documentário pode ser visto neste link: <http://vimeo.com/35964445>

³⁸ Ronald Hutton, é a principal autoridade sobre a história das ilhas britânicas nos séculos XVI e XVII, do paganismo antigo e medieval e da magia, e do contexto global de crenças de bruxaria. Além disso, é principal historiador do paganismo moderno.

³⁹ Segue link que mostra um artigo da UWB falando sobre a Wicca e o último Censo Demográfico de 2010, realizado pelo IBGE. <http://uniaowiccadobrasil.org.br/imprensa/noticias/506-religiao-wicca-e-o-ultimo-censo-demografico-de-nosso-pais>

⁴⁰ No entanto, temos relatos de pessoas que praticam desde a década de 1970, sobretudo de 1980.

⁴¹ O conteúdo das revistinhas ressoa o mais simples, pop, e comercial material wiccano feito no Brasil, e a autora avisa nas revistas que o conteúdo não é exclusivamente da Wicca. “É um livro de magia que utiliza os fundamentos da wicca para o crescimento tanto espiritual quanto material do iniciado, da comunidade a que ele pertence e do mundo” (VAN FEU, [s.d], p.8).

Então, por que as pessoas escolhem a Wicca como religião? No meio da grande variedade de produtos (doutrinas e práticas), oferecidos pelo mercado, que muitas vezes tem provedores (conjunto de organizações) amplamente apelativos, quais foram as “boas razões” para o mercado de seguidores (demanda) ter escolhido a Wicca como religião? Quais foram os custos e recompensas/compensadores para a entrada?

Um dos pontos que elencamos foi a percepção que os adeptos têm que “Ser Wicca é privilégio e gera poder”. E vimos também a importância que os wiccanos dão à crença de “uma vez brux@, sempre brux@” e “O chamado da Deusa”. Então deduzimos que ter sido brux@ em outras encarnações é um compensador substituto de uma linhagem familiar, condição essa valorizada no meio bruxo. E garantia da permanência dessa condição em outras vidas. Para Stark “o comprometimento com organizações religiosas depende do equilíbrio entre compensadores e custos que as pessoas percebem experimentar na participação” (STARK, 2008, p.56). Então a crença nessa condição de sempre bruxo, sugere que os bruxos experimentam recompensas/compensadores satisfatórios, já que desejam permanecer sempre nessa condição. Receber “o chamado da Deusa” revela ser uma afirmação dessa condição de escolhido. E esse privilégio explica a crença na proibição do proselitismo, que, por sua vez, contribui para o não crescimento quantitativo e mantém a mística na Wicca. Além de tornar a Wicca ecumênica. Sobre essa condição de privilegiados, Gerald Gardner, o sistematizador da Wicca diz:

A bruxaria não foi, e não é, um culto para todos. A não ser que você tenha uma atração para o oculto, um senso de fantástico, um sentimento de que você pode escorregar por alguns minutos deste mundo para o outro mundo de encantamento, ela não terá uso para você (GARDNER, 2003, p.31).

Mas quais são as recompensas que os wiccanos procuraram? O que atraiu as pessoas foi: *o culto à natureza e a magia*. E o que as faz permanecer é a Wicca ser *“a religião que mais se encaixa nos seus modos de pensarem e os rituais fazem eles se religarem com a divindade”*.

O sentido das celebrações wiccanas é honrar as divindades repetindo anualmente seus mitos, mas, ao mesmo tempo, é se conectar aos mistérios, religar-se à divindade que é a natureza e o próprio wiccano. Para isso utiliza-se a magia que é a energia utilizada para gerar poder nos ritos. Os rituais podem ser vistos como o custo para alcançar algo, e é também. Mas, as entrevistas e os resultados

dos questionários mostraram que essa prática já é, por si, uma recompensa também. O prazer de pertencer a essa religião está nessa relação, de poder cultuar os deuses antigos, de estar em uma religião que se encaixa com seu modo de pensar. O adepto se sente privilegiado.

A prática dos rituais e o controle da razão de troca que lhes confere poder, torna os adeptos seguros (poderosos) a respeito do controle da vida, e apontam para recompensas.

Em suma, a Wicca desperta interesse em pessoas que veem a divindade não como sobrenatural, mas como natural. Que desejam em suas práticas religiosas se integrar à divindade imanente. Desperta interesse em pessoas que já professam uma fé ou não, e encontram na Wicca o modelo de crença que mais se encaixa em seu modo de pensar. O adepto, com o desenvolvimento da leitura e o exercício da prática que apresentam as explicações - que pode ter o intermédio de uma tradição ou sacerdote de um grupo - pode alcançar o controle sobre a própria razão de troca, que significa poder. Ainda ser wiccano causa a sensação de ser privilegiado.

A permanência

E a permanência é plausível? Foi por meio do pluralismo, ou seja, da desregulação da economia religiosa pelo Estado, que a Wicca conseguiu entrar e se manter como uma oferta religiosa no mercado religioso. A Wicca não é uma “tradição religiosa convencional”, causando uma “tensão com o ambiente sociocultural”. E essa tensão é em grau elevado, visto seus preceitos neopagãos chocarem-se com as respostas legitimadas socialmente. Dessa forma, quais são os custos e recompensas/compensadores para a permanência do adepto?

O único problema referente à permanência na Wicca, que teve votação por mais da metade dos pesquisados foi: “Não ter um local adequado para praticar os rituais (68,57%)”. E as outras opções mais marcadas foram “Pré-conceito da família (45,71%)” e “Pré-conceito da sociedade (45,71%)”. Dessa forma, tratando-se de análise geral, as principais dificuldades são externas aos praticantes e estão ligadas às estruturas de plausibilidade.

“A socialização procura garantir um consenso perdurável no tocante aos traços mais importantes do mundo social. O controle social procura conter as resistências individuais ou de grupo dentro dos limites toleráveis” (BERGER, 1985,

p.42). Para escorar esse oscilante edifício da ordem social, Berger aponta outro processo centralmente importante: a legitimação, que é o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social (BERGER, 1985, p.42).

No último livro de Gardner “O significado da bruxaria” (1959), ele comenta sobre um artigo publicado em um jornal da Bretanha:

Em entrevista com um médico, que pratica em Midlands e que acredita firmemente na bondade e beleza da religião das bruxas. Ele afirmou, dada a oportunidade, que acreditava que a bruxaria pudesse torna-se novamente uma religião praticável e nobre. O jornal comentou sua declaração dizendo: “Como um ser humano responsável poderia acreditar que algo condenado pela Igreja como uma monstruosidade fosse uma religião? (GARDNER, 2004, p.271)

O contexto social que a Wicca vive hoje é totalmente diferente da época de Gardner. No entanto, os problemas quanto à intolerância religiosa ainda permanecem. A sociedade atual ainda é composta de inúmeras legitimações ultrapassadas, que através das igrejas são memoradas, garantindo à sociedade a validade dos seus valores e justificativas. Os neopagãos segundo Adler são “pessoas que, por casualidade, circunstância, fortuna, e ocasionalmente luta, escaparam de certas formas de enculturação” (ADLER, apud, OLIVEIRA, 2004, p. 184,185). Na pesquisa vimos que, através da leitura ele se identifica com o modo de pensar pagão, que na verdade, para ele, já era pré-existente em seus ideais. Sobre esse processo de reencontro (que é o chamado da Deusa) e não de conversão, Rosalira Oliveira diz que isso implica a não aceitação acrítica de verdades externas e no privilégio da compreensão – tanto emotiva quanto intelectual – em detrimento da “crença” (OLIVEIRA, 2004, p. 185).

No entanto, apesar de uma estrutura de plausibilidade deficiente – não a consideramos nula - os wiccanos vêm proclamando que memoram as “respostas legitimadoras” pagãs (um sentido de mundo alternativo oferecido por uma outra sociedade), mesmo sem uma “base” socioestrutural segura. E a validade das respostas legitimadoras não só tem sido útil, como tem tido sucesso, com grande crescimento nos últimos 50 anos no mundo, e nos últimos 30 anos no Brasil. Ou seja, os custos gerados pelos problemas socioestruturais, são solucionados de alguma forma e transformados em recompensas ou compensadores.

A dificuldade em obter recompensas intensamente desejadas não só produz uma sensação à qual chamamos de frustração, mas também leva a uma perplexidade intelectual e lógica. Como as pessoas

sabem se estão no caminho certo? Como avaliam as explicações nas quais baseiam suas ações? (STARK, p. 45)

Dos 40 pesquisados, 09 pessoas passaram pelo conflito de pensar em desistir. Mas apenas 04 realmente desistiram por um tempo, e 02 deixaram só de praticar. Eles somam muito menos do que a maioria, mas serve para entender os problemas que assolam alguns wiccanos. Os problemas com a família novamente aparecem aqui: três praticantes que realmente desistiram o fizeram por conta da família. Uma pesquisada deu depoimento que desistiu depois de levar uma surra dos pais. Ela realmente parece ter tentado não mais voltar, pois no intervalo em que se afastou 2 a 3 anos, frequentou outras religiões, mas que não a completaram e a decepcionaram. O encontro de outros bruxos foi que a instigou a voltar. Esse é um dado importante, a socialização com bruxos a fez lembrar as explicações que a deixavam atraída pela Wicca, o respaldo wiccano indicou que o mundo alternativo que ela tentara esquecer existia e ela não estava sozinha. Novamente, então, ela acionou os custos, e para mantê-los com tanta persistência, ela tem que receber pelo menos compensações e sonhar com a transformação em recompensa aqui na terra. Os outros dois retornaram porque ouviram “O chamado da Deusa”.

Nossas entrevistadas tiveram experiências bem interessantes. Khalijnka desistiu de fato, como ela disse, “rompeu com Deusa”. Havia algo que ela queria muito, e que tinha saído de vez da sua vida. Ou seja, a não obtenção da recompensa intensamente desejada por ela, produziu a sensação de frustração e a perplexidade intelectual e lógica: estou no caminho certo? Ela nos disse que, após o rompimento, levou uma queda que rompeu os ligamentos da perna e ela ficou de 4 a 5 meses sem andar. Mas ela diz que não considerou o acidente como castigo, e sim como parte do surto que a fez também romper com a Deusa, e a deixava não saber o que queria da vida. Ela considera que, como bruxa, tinha um complexo de poder, e teve que literalmente parar, para entender que o mundo não girava em torno dela. Ou seja, com a nova frustração do acidente, ela avaliou as explicações nas quais baseava suas ações (o rompimento). Ela disse emocionada que voltou à Wicca porque é encantada pela Deusa e ouviu novamente o chamado.

Novamente aparece aqui o fator “poder” e o “chamado”. Segundo Stark Def.15, *Poder* é o grau de controle sobre a própria razão de troca. Os wiccanos parecem - pelo fato de se sentirem privilegiados mediante o chamado e a condição de bruxo - manter o controle da razão de troca com os deuses. Mas como também

se consideram deuses e ao mesmo tempo realizam o culto aos deuses, também acionam compensadores quando algo não sai como esperado. Mas, ao contrário do que parece, isso não é uma contradição. Dito em primeira pessoa, é o seguinte: à medida que eu cultuo os deuses e eu próprio sou os deuses, quando algo não sair como o esperado, irá ser porque os deuses assim quiseram, justamente porque assim eu mesmo quis, pois quem provocou os resultados fui eu mesmo, com meus atos, mesmo que inconscientemente.

A Wicca é uma religião da Terra em todos os sentidos. O humano (do latim: humus) veio da terra que é o corpo da Deusa, e quando morrer voltará para ela, para novamente renascer dela e nela. E por meio dela, ele controla sua vida, semeando custos para obtenção das recompensas paridas do corpo dela.

Então se, como defende Stark, Def.3, *recompensa* é tudo aquilo que, para ser obtido, incorre em custo para o ser humano, e Def.18, *compensadores* são postulações de recompensa de acordo com explicações não imediatamente suscetíveis a uma avaliação não ambígua, podemos considerar ser a Wicca uma religião mais de recompensas do que de compensações. E que é uma alternativa religiosa plausível e de sucesso para o povo brasileiro

7 Considerações finais

A Wicca iniciou seu caminho alegando ser muito antiga, e hoje pretende ser uma religião do futuro. Suas explicações estão sendo cada vez mais aceitas e vivenciadas. Elas parecem ser plausíveis o suficiente para um investimento. E a sua prática composta de recompensas para as permanências. Essas e as adesões estão crescendo em todo o mundo. A desregulação da economia religiosa pelo Estado e o pluralismo deram-lhe a chance do sucesso. De pequenos grupos e um conhecimento restrito a iniciados, ela ganha praças públicas, onde rituais são encenados. Começou com uma grande tensão com o ambiente sociocultural, e na companhia de outras novidades culturais foi ganhando terreno e se estabelecendo. Em busca da legitimidade, lutou e a inter-religiosidade adotou. Filmes de Hollywood ganhou e a popularidade se alastrou. No início, escondida em poucos livros das sombras, hoje pode ser acessada em qualquer local com luz. Envoltos em mistérios, porém, ela permanece, pois, seu segredo é a magia que lhe concede.

No Brasil chegou tímida e estrangeira, foi conhecida por amantes da leitura, de culturas antigas, da mitologia, da espiritualidade feminina, do movimento ecológico e de vários outros movimentos marginais. Seus adeptos procuraram manter contato com membros estrangeiros, e buscou-se a legitimidade e vínculos com o meio externo, porém timidamente, diferentemente do sucesso popular do livro de Claudiney Prieto e, sobretudo das revistinhas de Eddie Van Feu, que tornaram a Wicca popular. A internet aumentou os vínculos, mas esses estão começando a ficar significativos há pouco tempo. Ela ainda está no processo de descoberta de meios de subsistir como redes abertas, capazes de apreender e perpassar novas redes sociais adjacentes, como fizeram suas equivalentes na Inglaterra e Estados Unidos. Entretanto, a Wicca no Brasil amadureceu muito, e tem havido a aderência e a permanência crescente de adeptos.

Referencias

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

GARDNER, Gerald B. **A bruxaria hoje**. São Paulo: Madras, 2003.

_____. **O significado da bruxaria**. São Paulo: Madras, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MAMBERT, Sérgio. **Artigo escrito por Sérgio Mamberti**. 28 de jan. 2005. Disponível em < <http://www.cultura.gov.br/site/2005/01/28/artigo-escrito-por-sergio-mamberti/> > 06 de jan. 2010.

OLIVEIRA, Rosalira. **Tecendo vínculos com a terra, paganismo contemporâneo**: percepções, valores e visão de mundo. 2004. 309 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

OSÓRIO, Andréa. **Bruxas Modernas**: um estudo sobre identidade feminina entre praticantes de wicca. Campos (UFPR), Curitiba, v. 5/2, p. 157-172, 2004.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

STARK, Rodney. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **O crescimento do cristianismo**: um sociólogo reconsidera a história. São Paulo: Paulinas, 2006.

Mensagens da internet e novas vias espirituais⁴²

Valter Luís de Avellar⁴³

Introdução

Na nossa sociedade pós-moderna temos percebido uma tendência de tolerância religiosa cuja causa, em parte, se deve aos meios de comunicação (publicações, documentários na tv, *internet* e outros) que divulgam informações a respeito das religiões mundiais, propiciando uma melhor compreensão delas, e por outra, aos contatos entre os seguidores de religiões diversas.

A aceitação de todas as formas de vivências religiosas é conhecida como Pluralismo Religioso. Essa visão, que é um dos pilares da religiosidade moderna, tem sido estimulada também pela *internet* com a aproximação das pessoas de religiões diferentes.

Um dos fenômenos espontâneos que surgiu com o advento da *internet* e que ajudou a aproximar pessoas que professam religiões diferentes, dando luz a essa percepção pluralista, é a disseminação de mensagens relacionadas à atitude positiva, valores, otimismo, espiritualidade, sabedoria e sentido de vida. Em nosso envolvimento com a Grande Rede, não observamos nos *blogs*, nas redes sociais e nos *e-mails*, o surgimento de uma nova religião virtual (*ciber-religião*). Esse fenômeno não substitui a crença dos internautas, mas constatamos que ele pode propiciar uma espécie de diálogo inter-religioso que ajuda a percepção pluralista religiosa. Na dimensão virtual do Ciberespaço, diversas pessoas, dos mais diferentes credos e religiões, conseguem “entender-se”, enviando, recebendo, lendo ou postando mensagens que “falam da vida”, sem os conteúdos dogmáticos das Identidades Religiosas Formais que, normalmente, dificultam esse entendimento. Os internautas percebem que num nível mais profundo todos comungam das mesmas experiências que levam ao Sagrado.

Para avaliarmos essa espécie de diálogo inter-religioso presente na *internet*, utilizaremos a metodologia de pesquisa Transdisciplinar. Para isso, analisaremos,

⁴² Trabalho apresentado no FT 6: Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso, do 27º Congresso da Soter, PUC Minas, Belo Horizonte, 15 a 18 de julho de 2014.

⁴³ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco e pesquisador do fenômeno religioso na *Internet*. Autor do livro *Internet e Espiritualidade: o despertar através das mensagens de e-mail*. Email: avellar@unicap.br

dentro desse contexto, os três pilares da Transdisciplinaridade - os Níveis de Realidade, a Lógica do 3º Incluído e a Complexidade - que determinam essa metodologia.

A visão pluralista religiosa

Na história recente, os adeptos do cristianismo passaram por um processo de mudança em sua visão de salvação. Em boa parte da história cristã, o pensamento que permeava as mentes dos seguidores era do Exclusivismo, ou seja, não podia haver salvação sem o conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença à Igreja. A partir do Concílio Vaticano II, muitos católicos passaram a ter uma posição Inclusivista, em que aceitavam os crentes de outras tradições não-cristãos, mas dentro da esfera da salvação cristã (TEIXEIRA *apud* HICK, 2005, p. 11). Mais recentemente, uma nova mentalidade tem surgido direcionada a um pensamento de que todas as religiões são caminhos diferentes para se experimentar e responder no que o cristianismo é reconhecido como Deus. Nessa perspectiva, o cristianismo deixa de ser o único e exclusivo meio de salvação, e as outras grandes religiões são consideradas verdadeiras e não, conforme o Inclusivismo, uma espécie de cristianismo diminuído (TEIXEIRA *apud* HICK, 2005, p. 12).

Essa receptividade a todas as vivências religiosas, que é chamada de Pluralismo Religioso, teve origem a partir do final da Segunda Guerra Mundial. Vários foram os fatores que permitiram que se preparasse o terreno para que a ideia genérica de religião, em que o cristianismo é considerado uma forma particular de religião, alcançasse um lugar de destaque na consciência pública.

Primeiramente, a explosão de informações no Ocidente a respeito das religiões mundiais. Pesquisas de alta qualidade publicadas com preços acessíveis tornaram-se prontamente disponíveis no mercado. Outro fator foram oportunidades de viagem que se multiplicaram. Muitos ocidentais entraram em contato com outros povos de religiões diferentes e perceberam a natureza pacífica, a devoção extática e o poderoso senso do divino delas. Muitos ocidentais também realizaram essas viagens para praticarem métodos de meditação orientais com o objetivo de ter suas próprias jornadas interiores de expansão da mente e de alteração da consciência. No entanto, o mais importante motivo foi a grande imigração de povos provenientes do oriente, com suas respectivas religiões não-cristãs, que vieram estabelecer-se na

Europa e na América do Norte. Juntando-se a isto, a existência de uma população de origem estrangeira que há muito já estava estabelecida (HICK, 2005, p. 35).

A consequência do contato com os povos não-cristãos, através das viagens ou da imigração, foi ter uma impressão mais profunda e significativa deles. Percebeu-se que os indivíduos não-cristãos e suas famílias são, de forma geral, tão gentis, honestos e solícitos com as outras pessoas, e tão honrados, amorosos e compassivos quanto os cristãos. Soma-se a isso, o efeito que a leitura de algumas obras, que representam a literatura das diferentes tradições, proporcionou, reforçando essa impressão. Os livros passam uma ideia de que os frutos espirituais e morais dessas correntes religiosas, embora diferentes, são mais ou menos parecidos com o cristianismo (HICK, 2005, p. 36).

A globalização e o acelerado desenvolvimento da informática também vieram contribuir enormemente para essa visão do pluralismo religioso. A *internet*, nos últimos 19 anos, ajudou a difundir, assim como os livros, a filosofia e os princípios das várias tradições religiosas. Além disso, esse meio de comunicação facilitou extremamente a aproximação de pessoas com religiões diferentes. Um dos fenômenos que reforça o pensamento pluralista é o das mensagens que circulam pela *internet*. Através de mensagens com conteúdos humanísticos e espirituais sem dogmas de Religiões Institucionais, internautas percebem que indivíduos de crenças diferentes vivenciam experiências semelhantes e isto acaba aproximando todos num diálogo fraterno.

A seguir, veremos a metodologia transdisciplinar que irá facilitar esse olhar do diálogo inter-religioso sobre esse fenômeno da *internet*.

A epistemologia transdisciplinar

Segundo Edgar Morin, a partir do filósofo Descartes, no Século XVII, o Ocidente formulou o “paradigma da simplificação” cujo pensamento reducionista, determinístico e unidimensional separou o sujeito pensante do objeto externo, fazendo surgir um hiato radicalizado em dualismo, na qual o observador fora eliminado (2003, p. 16-19). Porém, a partir do Século XX, com o desenvolvimento da Física Quântica, começou um processo de quebra desse paradigma, ocasionando a necessidade do Pensamento Complexo.

A noção de Complexidade envolve uma extrema quantidade de interações e de interferências entre um número muito grande de unidades. Ela compreende,

também, incertezas, indeterminações e fenômenos aleatórios, dentro de sistemas ricamente organizados (MORIN, 2003, p. 51-52). Entre os princípios do pensamento Complexo temos: a incapacidade de conhecermos as partes sem conhecermos o todo e vice-versa (Princípio Sistêmico ou Organizacional); a parte está no todo, assim como o todo está inscrito na parte (Princípio Hologramático); a causa age sobre o efeito e o efeito age sobre a causa (Princípio do Círculo Retroativo); a união de dois princípios ou noções que devem excluir-se um ao outro, mas que são indissociáveis numa mesma realidade (Princípio da Dialógica); a restauração do papel do sujeito: da percepção à teoria científica, todo conhecimento é uma tradução por um cérebro de um sujeito numa cultura e num tempo determinados (Princípio da Reintrodução do Conhecimento em Todo Conhecimento) (2000, p. 209 - 212).

A Transdisciplinaridade pode ser concebida como um modelo dos sistemas Complexos de conhecimento, mas apoiada numa metodologia que lhe é específica (ARAGÃO, 2006). Com base no Diagrama 1 de Basarab Nicolescu, apresentaremos, sinteticamente, esse novo “olhar” que poderá nos ajudar a lançar luz sobre o diálogo inter-religioso que se evidencia nesse fenômeno implicitamente religioso observado na *internet*⁴⁴.

Na sua abordagem Transdisciplinar da Natureza e do Conhecimento, representada pelo Diagrama 1, Nicolescu expressa essa metodologia em três postulados:

Há, na Natureza e no nosso conhecimento da Natureza, diferentes níveis de Realidade e, correspondentemente, diferentes níveis de percepção; a passagem de um nível de Realidade para outro é assegurada pela lógica do terceiro incluído; a estrutura da totalidade dos níveis de Realidade ou percepção é uma estrutura complexa: cada nível é o que é porque todos os níveis existem ao mesmo tempo (2002, p. 45).

No Objeto Transdisciplinar (lado esquerdo do Diagrama 1), estão representados, simbolicamente, os Níveis de Realidade (NR_n), no qual o índice “n” pode ser finito ou infinito. A visão Transdisciplinar é multidimensional, estruturada por múltiplos níveis, diferentemente do pensamento clássico que concebe apenas um único nível. Cada Nível de Realidade possui suas próprias leis. Ao passar de um Nível de Realidade para outro, existe uma mudança nas leis e nos conceitos

⁴⁴ Não levamos em conta a abordagem Transdisciplinar de Berni (BERNI, 2005) porque não concordamos, para esse fenômeno, com a limitação do Sagrado a apenas um nível de Realidade.

fundamentais. Porém, dois níveis consecutivos estão conectados pela Lógica do Terceiro Incluído. Dois elementos contraditórios parecem sempre estar em luta, se permanecemos num mesmo nível de realidade. A Lógica do Terceiro Incluído acontece num outro Nível de Realidade. O que nos parece contraditório e desunido, num Nível de Realidade, é percebido como não contraditório e unido, num outro. Dessa forma, no desenho, o estado de terceiro incluído T1, situado no nível NR1, está conectado a uma dupla de contraditórios (A0 e não-A0) num nível adjacente NR0. Esse estado T1 está associado, por sua vez, a um casal de contraditórios (A1 e não-A1), que se encontra no mesmo nível. Essa dupla de contraditórios (A1 e não-A1) está, por sua vez, unificado por um estado T2, localizado num outro nível NR2, imediatamente vizinho ao nível NR1, no qual está localizado o ternário (A1, não-A1, T1). Esse processo continuará, até o esgotamento de todos os níveis de Realidade conhecidos ou concebíveis, induzindo a uma estrutura aberta e impossibilitando uma teoria completamente unificada. Podemos, então, falar de uma evolução do conhecimento que englobaria todos os Níveis de Realidade, sem chegar a uma não-contradição absoluta. Além do conjunto de Níveis de Realidade, o Objeto Transdisciplinar possui também uma Zona Complementar de Não-Resistência que escapa a nossa compreensão, devido à limitação dos nossos corpos e órgãos sensoriais. A referida zona corresponde ao Sagrado, que transcende a mera racionalização. (2002, p. 47-55). É importante observarmos que a Complexidade está presente no Objeto através do Princípio de Relatividade. Segundo as palavras de Nicolescu:

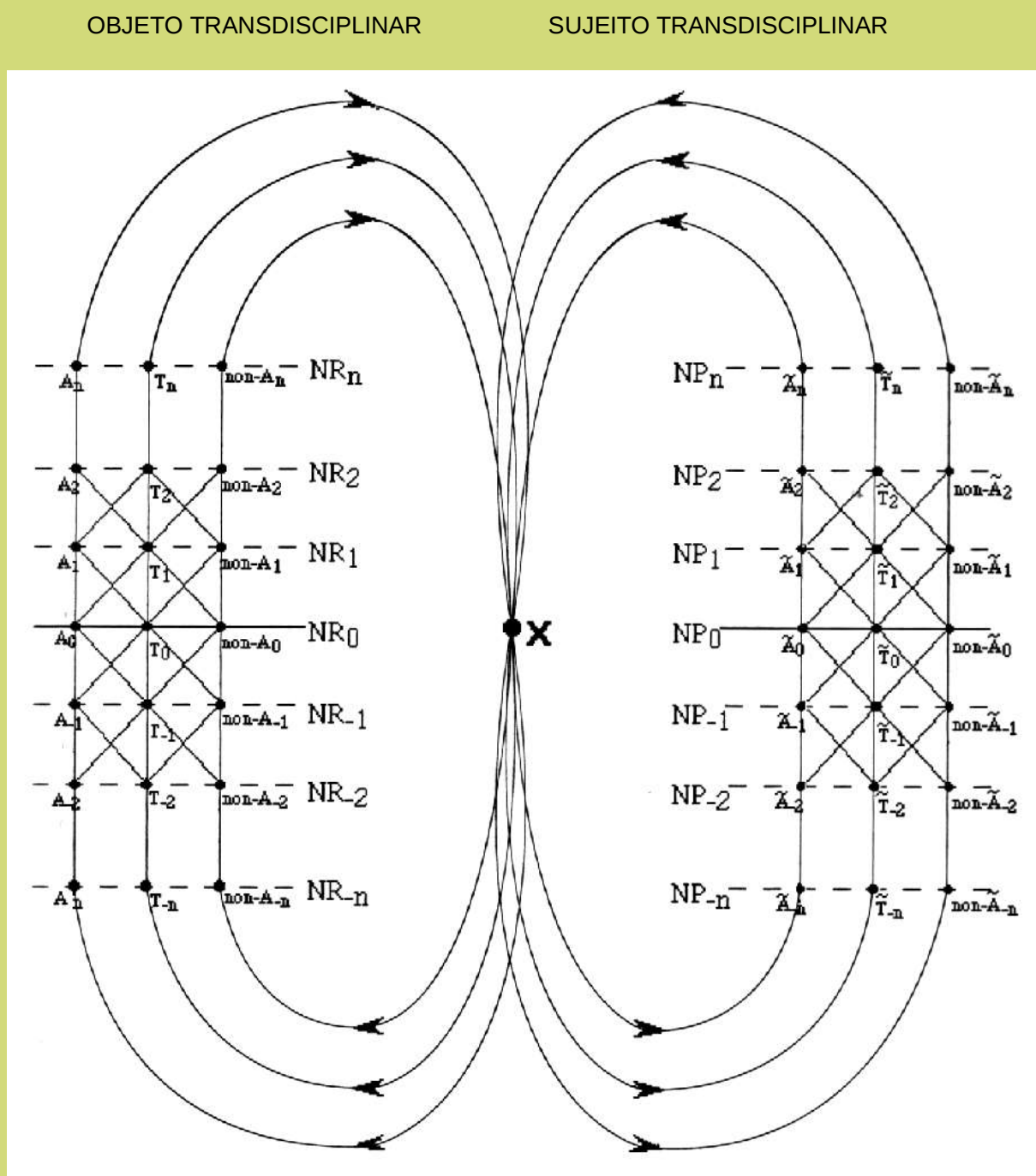
Nenhum nível de Realidade é um lugar privilegiado a partir do qual se possa compreender todos os outros níveis de Realidade. Um nível de Realidade é o que é porque todos os outros níveis existem ao mesmo tempo. Esse princípio da Relatividade é o que origina uma nova perspectiva na religião, na política, na arte, na educação e na vida social. E quando a nossa perspectiva sobre o mundo muda, o mundo muda. Na visão transdisciplinar, a Realidade não é só multidimensional, é também multirreferencial (2002, p. 55).

Os diferentes Níveis de Realidade são acessíveis ao conhecimento humano, graças à existência de diferentes Níveis de Percepção, mostrados no Sujeito Transdisciplinar (lado direito do Diagrama 1). Eles se encontram em uma relação de correspondência com os Níveis de Realidade. Esses Níveis de Percepção (NP_n), no qual o índice “n” também pode ser finito ou infinito, permitem uma visão da realidade

cada vez mais geral e unificadora, sem jamais esgotá-la inteiramente. Da mesma forma que no Objeto Transdisciplinar, o Sujeito Transdisciplinar possui, além da unidade de Níveis de Percepção, uma Zona Complementar de Não-Resistência (2002, p. 55).

Para que exista a comunicação entre o Sujeito e o Objeto transdisciplinares, as Zonas de Não-Resistência de ambos deverão ser idênticas. O Fluxo Orientado de Consciência (representado pelos três círculos à direita do Diagrama 1), que passa coerentemente através dos diferentes Níveis de Percepção, deve corresponder ao Fluxo Orientado de Informação (representado pelos três círculos à esquerda do Diagrama 1) que atravessa coerentemente os diferentes Níveis de Realidade. Existe uma relação de isomorfismo entre esses dois fluxos, porque ambos compartilham a mesma Zona de Não-Resistência. Essa orientação coerente dos fluxos é que permite um novo sentido à verticalidade do homem, no mundo, verticalidade esta, consciente e cósmica, que constitui os pilares para qualquer projeto social viável (2002, p. 55-56).

Diagrama 1 – Abordagem Transdisciplinar da Natureza e do Conhecimento



Fonte: Nicolescu (2002, p. 47).

É importante observarmos, mais uma vez, que a Complexidade está presente, através do Princípio da Reintrodução do Conhecimento em Todo Conhecimento, no papel do terceiro, secretamente, incluído, da Zona de Não-Resistência que permite unificar Sujeito e Objeto Transdisciplinares, mantendo, ao mesmo tempo, sua diferença. Percebemos, então, que o conhecimento não é nem exterior e nem

interior: ele é exterior e interior ao mesmo tempo. O estudo do universo e o estudo do ser humano sustentam-se um ao outro (2002, p. 56). Existe um ponto X em que os seis anéis se encontram, a fim de assegurarem a transmissão coerente de informação e consciência por todo o Universo. É o terceiro termo do conhecimento Transdisciplinar: o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto que não pode ser reduzido nem ao Sujeito nem ao Objeto (2002, p. 56). Nicolescu o chama de Sagrado. Segundo as suas próprias palavras:

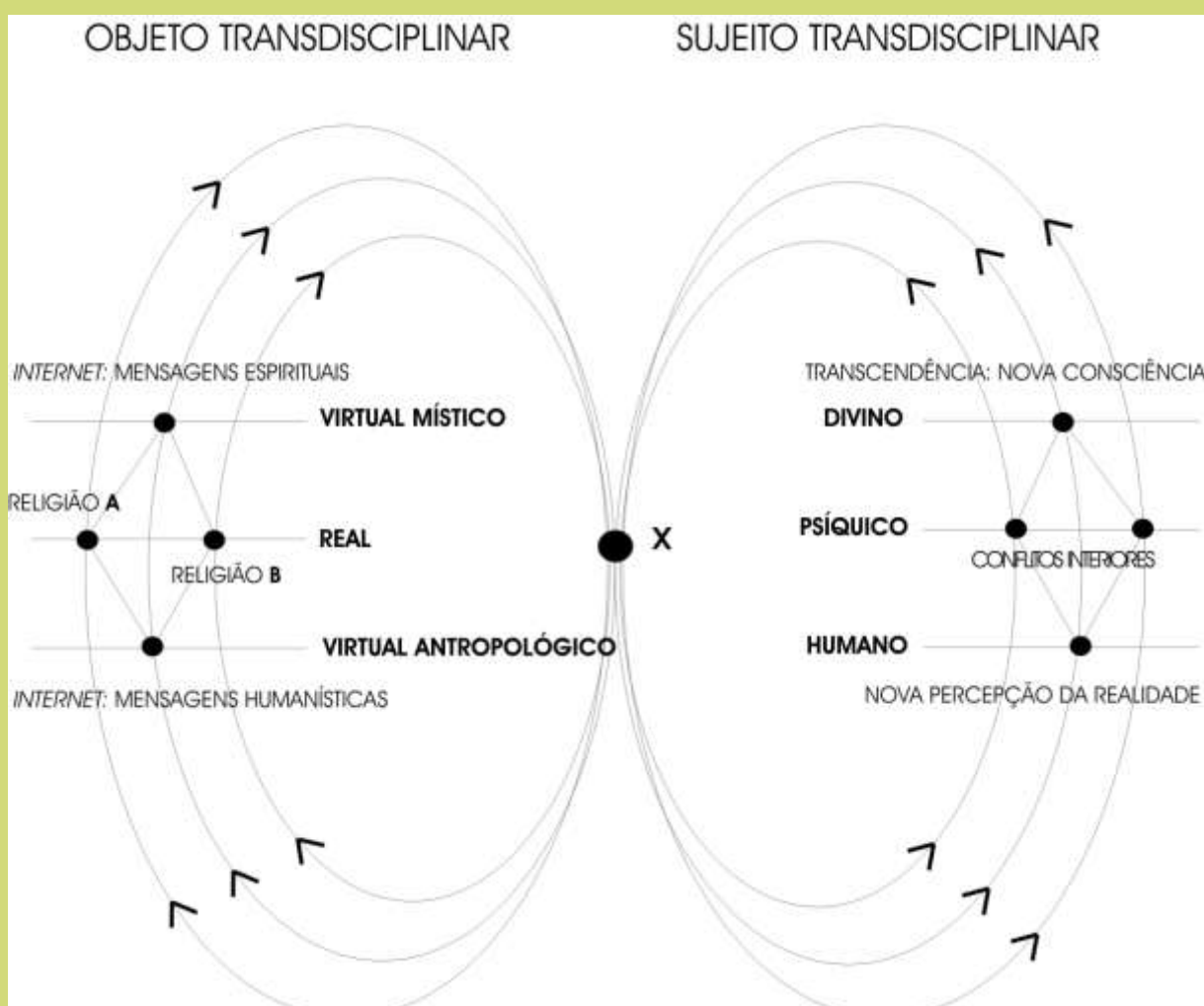
O sagrado é, antes de mais nada, uma experiência que é transmitida por um sentimento – o sentimento “religioso” – do que liga seres e coisas e, conseqüentemente, induz, no mais profundo do ser humano, a um absoluto respeito para com os outros aos quais ele está ligado por partilhar uma vida em comum na mesma Terra (2002, p. 60).

Vimos que a Zona de Não-Resistência tem a designação apropriada de Sagrado. E este permite o encontro entre o movimento ascendente e o movimento descendente da informação e da consciência através dos Níveis de Realidade e dos Níveis de Percepção. Essa questão do Sagrado é que vai definir as religiões formais, mas também as correntes agnósticas e o ateísmo. A experiência do Sagrado é a origem da atitude transreligiosa e esta designa a abertura de todas as religiões para aquilo que as atravessa e as transcende. É a chamada Transreligião. A Transreligião não quer dizer uma única Religião, mas, como fala Basarab, “a unidade aberta, transcendente de todas as religiões. É o Sagrado que permite que essa unidade seja efetiva, mesmo que a transreligião nunca seja formulada em termos de uma teologia” (2002, p. 62). É importante enfatizarmos que a atitude transreligiosa não está em contradição com nenhuma tradição religiosa, correntes agnósticas e ateístas, quando elas reconhecem a presença do Sagrado (2002, p. 63).

O diálogo complexo no fenômeno das mensagens que circulam pela *internet*

Mas como o modelo Transdisciplinar de Nicolescu ajuda a projetar luz sobre o diálogo complexo, no fenômeno das mensagens de conteúdos humanísticos e espirituais que circulam pela *internet*?

Diagrama 2 – Abordagem transdisciplinar aplicada ao objeto de estudo



Fonte: autoria nossa.

Primeiramente, podemos montar um esquema que represente o Objeto Transdisciplinar. No lado esquerdo do Diagrama 2, podemos observar que, na realidade física do mundo real, uma Religião A pode ser muito diferente de uma Religião B, por causa dos dogmas e conteúdos religiosos de cada uma. Por exemplo, uma Religião pode ter concepção monoteísta, enquanto a outra, politeísta. Uma põe a ênfase na Ética, enquanto a outra, no ritual. Uma Instituição Religiosa Formal pode ter uma cosmovisão histórica do mundo e a outra, uma cosmovisão natural. Também, uma corrente pode acentuar a pessoa e a transcendência, enquanto a outra, a família e a imanência (ARAGÃO, 2006). Mas em outros Níveis

de Realidade, que podemos chamar de Virtual Místico e Virtual Antropológico, não existe pregação, culto, dogma ou liturgia. Pela Lógica do Terceiro Incluído, as mensagens conectam de certa forma os seres humanos que vivenciam esta experiência de enviar e receber ou postar e ler porque os conteúdos humanísticos e espirituais assemelham-se muito ao que pregam as diferentes religiões e credos desses internautas. Os conteúdos “falam” da vida, proporcionando um entendimento universal, entre e além das religiões existentes no mundo real.

No lado direito do Diagrama 2, temos o Sujeito Transdisciplinar: o internauta. Este indivíduo pode ser um budista, cristão, espírita, judeu, hindu, agnóstico, ateu, adepto de religiões afro-brasileiras ou ter uma vivência espiritual, sem vínculo a uma Religião Formal. O Sujeito é composto por três níveis de percepção: Divino, Psíquico e Humano. Na Dimensão Psíquica, existem os conflitos interiores, inerentes a nossa espécie. No entanto, num plano superior de transcendência, esses conflitos se misturam e se diluem, através de uma nova consciência: fazemos parte do Universo, do Divino. Em relação às mensagens que circulam pela *internet*, o conteúdo delas tem uma natureza, ontologicamente, de fundo religioso que surte um efeito de transcendência e imanência. Sob o olhar Complexo, observamos que as interações e interferências das Dimensões Divina e Humana, uma com a outra, são influenciadas por esse fenômeno da *internet*. Essas mensagens positivas, ao despertarem no nível de Percepção do Divino, uma religiosidade e espiritualidade inconsciente, quase desaparecida, criam na Percepção Humana um novo modo de ver e racionalizar a realidade.

Na interação entre o usuário da *internet* e as mensagens, nesse ponto X do secretamente terceiro incluído, pode acontecer o encontro com o Sagrado ou o encontro do sentido pessoal de vida, conforme nos movemos para o Nível de Realidade Virtual Místico e de Percepção do Divino ou para o Nível de Realidade Virtual Antropológico e de Percepção do Humano, respectivamente.

A Complexidade estaria presente também na pluralidade humana religiosa dessa rede virtual complexa de relações, na qual o Sagrado e o sentido pessoal de vida fluem num diálogo fraterno por meio das mensagens. Através do olhar complexo, observamos que, nesse mundo virtual, as mesmas mensagens que têm uma ótica de espiritualidade e de Deus, também transmite afetividade, consolação, apoio moral, atitude positiva, otimismo, valores, animação de espírito, sabedoria de

vida e amizade. Não pode haver separação, nessas diversas naturezas, pois elas se conectam, de alguma forma.

Uma mensagem que circulou pelo *e-mail*, por exemplo, foi a história de um viajante que se perdeu na floresta e que tem um conteúdo espiritual muito forte. Ela aborda a brevidade da nossa existência e o desapego às coisas materiais; do que está de acordo com a filosofia de muitas correntes religiosas:

Um viajante que se perdera na floresta viu-se sozinho em meio ao cair da noite e saiu procurando um abrigo. Encontrou uma pequenina casa onde vivia um velho. Explicou sua situação e o velho gentilmente ofereceu sua casa para que lá pernoitasse. Quando entrou, o viajante pôs a mala no chão e surpreendeu-se com a pequenez da construção. Naquela diminuta casa, além de um velho fogão de barro, só havia uma cama, uma mesa e uma cadeira. Sem esconder a incredulidade, o viajante perguntou ao velho se ele vivia ali mesmo. O velho indo além da pergunta, respondeu que não precisava de nada mais do que realmente precisava. Mas o viajante, curioso, insistiu em saber como ele se virava com tão poucas coisas. O velho apontou para a mala no chão e disse que ele devia saber pois também tinha poucas coisas. - Mas eu estou só de passagem [...] Sorriu o viajante, muito lógico. E o velho respondeu: - Eu também.

A mensagem abaixo, que foi postada no *blog Mensagem do Dia*⁴⁵, nos conta na forma de um poema, o processo de conversão de uma pessoa. Nesse caso podemos fazer uma relação com a Iluminação do Budismo e o “ser tocado” pelo Espírito Santo do Cristianismo:

Quase acreditei que não era nada
ao me tratarem como nada.
Quase acreditei que não seria capaz
quando não me chamavam,
por acharem que eu não era capaz.
Quase acreditei que não sabia
quando não me perguntavam
por acharem que eu não sabia.
Quase acreditei ser diferente
entre tantos iguais,
entre tantos capazes e sabidos,
entre tantos que eram chamados e escolhidos.
Quase acreditei estar de fora
quando me deixavam de fora porque...
que falta fazia?
E de quase acreditar adoeci;

⁴⁵ Disponível em: <<https://mensagensavellar.wordpress.com/2013/08/13/quase-acreditei/>>.

busquei ajuda com doutores,
mestres , magos e querubins.
Procurei a cura em toda a parte
e ela estava tão perto de mim.
Me ensinaram
a olhar para dentro de mim mesmo
e perceber que sou exatamente
como os iguais que me faziam diferente.
E acreditei profundamente em mim.
E tenho como dívida com a vida
fazer com que cada ser humano se perceba,
se ame,
se admire de si mesmo,
como verdadeira fonte de riqueza.
Foi assim que cresci:
acreditando.
Sou exatamente do tamanho de todo ser humano.
E por acreditar
perdi o medo de dizer, de falar, participar,
e até de cometer enganos.
E se errar?
Paciência, continuo vivendo...
por isso aprendendo.

Conclusão

Em geral, as mensagens de conteúdos humanísticos e espirituais que circulam pela *internet* não modificam a visão de Deus dos internautas e estes também não abandonam a religião que professam. Na verdade, esse fenômeno pode reforçar a crença do internauta na sua religião. É um fato positivo para as Instituições Religiosas Formais. O sentido descoberto na compreensão dos conteúdos que vem da *Web*, muitas vezes está de acordo com a formação ideológica ou religiosa do internauta.

Por outro lado, as mensagens também podem preencher algumas lacunas deixadas pela Religião Formal. É um novo movimento religioso no sentido de que, se a religião não está suprimindo todas as suas necessidades humanísticas e espirituais, o indivíduo utiliza-se de outros meios como esses tipos de mensagens.

Nesse “complemento” que as mensagens proporcionam, existe o fato de que o usuário da *internet* está inclinado a ter uma visão integradora das religiões. Ele não se importa com as diferenças sociais e religiosas quando participa dessa interatividade. Por quase não haver conteúdo dogmático Institucional, a mensagem, em si, é, mais facilmente aceita, com menos resistências, propiciando uma comunhão de pensamentos em rede. Nesse nível de encontro do Sagrado ou de

sentido de vida, comum aos seguidores das mais diversas religiões e correntes filosóficas que acessam a *internet*, é possível estabelecermos um diálogo através de mensagens com conteúdos humanísticos e espirituais. Um entendimento universal da dimensão espiritual e humana inerente a todos os seres humanos.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz Souza. Transdisciplinaridade e diálogo entre católicos e xangozeiros no Recife. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**. Recife, v. 5, p. 107-130, 2006.

AVELLAR, Valter L. **Blog Mensagens do Dia**: mensagens humanísticas espirituais. Disponível em: <https://mensagensavellar.wordpress.com/>

HICK, John. **Teologia Cristã e Pluralismo Religioso**. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

BERNI, L. E. V. O Vortex sagrado – profano, uma zona de não-resistência entre níveis de realidade. *In*. **Educação e transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 2005. v. 3.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 4. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

MORIN, Edgar; MOIGNE, Jean-Louis. **A inteligência da complexidade**. 2. ed. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2000. (Série Nova Consciência).

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso, *In*. SOMMERMAN, A.; MELLO, M. F.; BARROS, V. M. (Org.). **Educação e transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 2002.

FRIANÇA, Amâncio; ALONSO, Luiza Klein; LACOMBE, Mariana; BARROS, V. M.; MELLO. Educação e transdisciplinaridade III. São Paulo: Triom/UNESCO, 2005.

Religiosidade e Novos Mercados⁴⁶

Mariano Vicente da Silva Filho⁴⁷

O presente trabalho apresenta uma investigação da oferta de bens simbólico-espirituais na internet, a partir da missão dos paulinos, o trabalho da Paulus Editora desenvolvido no site. Uma análise das práticas de oferta de bens simbólicos e de conteúdos religiosos através das ferramentas tecnológicas on-line no site da Paulus. O percurso deu-se procurando entender as lógicas, apelos e estratégias mercadológicas do oferecimento de produtos simbólico-espirituais nesse contexto do ciberespaço, em meio a uma religiosidade difusa e sincrética. Como procedimento metodológico, optou-se por abordagem qualitativa de recorte crítico, descritivo/interpretativo, além da revisão bibliográfica: observação estruturada e análise de site através da técnica da netnografia, complementada por uma hermenêutica transdisciplinar do seu conteúdo. Os resultados demonstram os elementos constitutivos da nova religiosidade na cibercultura interferindo no serviço de evangelização dessa Ordem religiosa católica. Esses resultados contribuem para estimular uma reflexão mais consciente sobre a religiosidade, bem como para fomentar o direito à religião esclarecida; além de subsidiar possíveis estratégias otimizadas para a oferta de bens simbólicos religiosos.

Autonomia do sujeito e privatização da religião

É perceptível a manifestação de comportamento diferente do sujeito, pós-moderno, internauta que navega no ciberespaço, que na busca de uma identidade termina por constituir-se de novas subjetividades, meio difusas, também frente ao pluralismo religioso, que se soma à multiplicidade de serviços e vivências que a internet apresenta. Deste modo, leva o indivíduo a conceber-se, através de exercícios subjetivos e internalizados, ganhos na esfera da autonomia individual, do

⁴⁶ Este trabalho é parte da pesquisa desenvolvida para a formulação de minha dissertação de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Unicap. Tivemos oportunidade de abordá-lo sob diversas formas, em publicações distintas, como: artigos, apresentações em congressos, seminários etc., por achamos que a pesquisa é válida se possibilitarmos democratizar o conhecimento, permitindo a todos uma fé esclarecida.

⁴⁷ Graduado em Comunicação, com habilitação em Publicidade e Propaganda; e mestre em Ciências da Religião Pela Universidade Católica de Pernambuco. Editor Gerente da Paralellus e integrante do Grupo de Pesquisa Diálogos Inter-religiosos Unicap/CNPQ.

poder individual. Dota-o de uma confiança psicológica diante do mundo, de um poder interno de autossugestão que efetivamente tem validade num mundo onde se atribui positividade ao autocontrole, à autoconfiança, à autoestima, à coragem para a iniciativa audaciosa, à impetuosidade empresarial.

A situação em que se encontra a religião atual gera ganho de poder ou autonomia para os indivíduos nela envolvidos, pela verificada perda de importância atribuída ao papel das tradições religiosas institucionais, decorrentes de fenômenos tais como o surgimento do pluralismo religioso e a consequente instauração de uma lógica de mercado religioso.

Reafirmamos o fato de Thomas Luckmann (1973), em sua obra *La religión invisible*, não ter pensado no contexto do ciberespaço⁴⁸, porém, refletiu a maneira em que o indivíduo percebe hoje a sua relação com a sociedade, assim como as condições sociais necessárias para que o significado da existência individual seja subjetivamente compreendido. Assim, Luckmann (1973, p. 92) pontua, “a especialização institucional da religião transforma a relação do indivíduo com o cosmos sagrado e com a ordem social em geral. Como resultado desta transformação a igreja torna-se um fenômeno ambivalente com relação a sua função religiosa”.

Outra consequência da especialização institucional da religião é que

A incoerência entre o modelo oficial de religião e os sistemas individuais predominantes de significação última pode alcançar proporções críticas. [...] O modelo oficial de religião muda num ritmo mais lento que as condições sociais objetivas que co-determinam os principais sistemas individuais de significado último (LUCKMANN, 1973, p. 93).

Para os membros de uma sociedade que situa a religião nas esferas separadas de crença e de comportamento, e que não permanece ingenuamente fiel à meta global da religião, a integração significativa das ações e normas especificamente religiosas e não religiosas com suas respectivas pretensões jurisdicionais constituem um problema. Os determinantes estruturais deste problema estimulam significativamente o indivíduo a refletir. Tal reflexão pode conduzir a uma variedade de soluções. Uma delas é um salto de fé, por assim dizer.

⁴⁸ Na época em que a obra *La religión invisible* foi publicada, 1967, ainda não havia internet e suas características que lhe são peculiares hoje.

Uma atitude que superficialmente considerada se assemelha à atitude ingênua anteriormente descrita. A diferença consiste em que aqui a religiosidade individual calcada unicamente no modelo oficial é reconstruída depois de uma fase de dúvida como uma pura solução individualista para o problema da vida. Outro recurso pode consistir em encontrar-se a si mesmo como incapaz de formular uma solução plausível e retornar por isso a uma atitude pré-reflexiva na qual se passa da ação secular à religiosa de modo rotineiro. Uma terceira possibilidade consiste na formulação de um sistema de valores seculares explícitos: como consequência, a atividade religiosa ou se desenvolve por razões oportunistas ou é abandonada (LUCKMANN, 1973, p. 97).

A religião, por sua vez, ressalta Luckmann (1973, p. 98, destaque do autor), “torna-se um assunto “privado”. A especialização institucional da religião, como também a especialização de outras áreas institucionais, provoca um processo que transforma a religião em uma realidade cada vez mais subjetiva e mais privada”.

Para Luckmann, o sentido de autonomia que caracteriza o indivíduo típico das modernas sociedades industriais está estreitamente ligado a uma difusa mentalidade de consumidor. Esta mentalidade invade também as relações do indivíduo “autônomo” com o cosmos sagrado. Por sua vez, rompe-se a unidade temática do cosmos sagrado tradicional. Assim emergem as diferentes “versões” da concepção do mundo baseadas na complexa estrutura institucional e na estratificação social da sociedade industrial. Luckmann ressalta que, com a difusão da mentalidade consumista, e do sentido de autonomia, é mais provável que o indivíduo encare a cultura e o cosmos sagrado com uma atitude de “comprador”. “Uma vez que a religião foi definida como assunto privado, o indivíduo pode escolher como melhor lhe parecer um sortimento de significados últimos guiado somente pelas preferências determinadas por sua biografia social” (LUCKMANN, 1973, p. 109-110).

Na mesma linha que Luckmann, Jungblut (2011) relata haver uma “afinidade eletiva” entre as lógicas comunicacionais que operam no ciberespaço e as religiões e religiosidades desinstitucionalizadas, evidentemente, favorecida pelas condições históricas e sociais da atualidade que promovem tanto a autonomização do eu contemporâneo, como a otimização maquínica das estratégias de pertencimento social, de posicionamento identitário, de construção de trajetos subjetivos do eu, que se assiste com a emergência do ciberespaço. Trata-se, pois, de processos afins que mantêm entre si uma visível “confluência ativa”, pois, da mesma forma que a religião

e religiosidade de que falamos tira proveito da otimização maquínica promovida pelo ciberespaço, também esse vê suas potencialidades serem bem exploradas pelos usos reflexivistas que agentes desinstitucionalizados dele fazem (JUNGBLUT, 2011, p. 208, destaque do autor).

O autor faz-nos entender que essa afinidade eletiva que os indivíduos autônomos possuem com a Internet – por sua arquitetura multidirecional e majoritariamente muitos-para-muitos – se fortalece ainda mais quando percebe-se o quanto este ambiente ciberespacial favorece os dois “regimes de validação do crer” – “validação mútua” e “autovalidação” – propostos por Danièle Hervieu-Léger (2008) e que se mostram pouco contempláveis pelos modelos criados pela teoria da Economia Religiosa. Segundo Stark (2006, p. 192), a fé religiosa é sempre “um produto social, coletivamente produzido e sustentado”.

Quadro 1 – Classificação típica-ideal dos diversos “regimes de validação do crer”

Regime de validação	Instância de validação	Critério de validação
Institucional	A autoridade institucional qualificada	A conformidade
Comunitária	O grupo como tal	A coerência
Mútua	O outro	A autenticidade
Autovalidação	O indivíduo, ele mesmo	A certeza subjetiva

Fonte: Hervieu-Léger (2008, p. 163).

Sendo assim, o ciberespaço se apresenta altamente acolhedor, tanto para experiências dialogais multidirecionais favoráveis à “validação mútua”, quanto para aquelas atitudes de pesquisa e confrontação de versões que animam a “autovalidação” das formas individualizadas de crença religiosa. A noção de “mercado religioso” utilizável aqui, em quase nada se relaciona com aquela proposta pelos formuladores da teoria da Economia Religiosa na qual as firmas religiosas é que controlam monopolisticamente os processos de “validação do crer”. Se há alguma ideia de “mercado” que seja útil neste caso é aquela que se refere às “negociações” individuais, o “mercado formiga” produzido por atores em busca de conteúdos e interlocuções que lhes auxiliem a melhor formular suas posições religiosas (JUNGBLUT, 2011, p. 210, destaque do autor).

Compreendemos então o contexto no qual ocorre a autonomia do sujeito pós-moderno, constituído de novas subjetividades, numa relação com o cosmos sagrado. Agora no ciberespaço é ampliado seu leque de ação, como diz Luckmann,

uma vez que a religião foi definida como assunto privado, o indivíduo pode escolher como melhor lhe parecer um sortimento de significados, como em uma prateleira de supermercado religioso, guiado pelas preferências, gostos, estilos, determinadas por seu histórico de vida social. Faz escolhas eletivas estabelecendo os muito mais os regimes de validação do crer mútuo e de autovalidação.

Significa dizer que, uma instituição, como a Paulus, precisa estabelecer estratégias para esse perfil de sujeito no ambiente do ciberespaço, ou então, está fadada a virar peça de museu, no aspecto religioso, e tornar-se apenas um comércio comum. Continuamos com a reflexão, tomando conhecimento de mais características devem ser conhecidos a respeito desse sujeito pós-moderno, no ambiente virtual, designado por novos meios.

As implicações dos modos de ser paulino no ciberespaço

Identidade religiosa X religiosidade adaptada às condições de mercado

Importante destacar, os paulinos possuem uma forte identificação com seu fundador Bem-Aventurado Tiago Alberione, o que lhes dá confiabilidade na sua missão de, além de utilizar linguagens e tecnologias novas, serem protagonistas em

Figura 1 – Logomarca Paulus



Fonte – Paulus. Disponível em:
<<http://www.paulus.com.br>>.
Acesso em: nov. 2014.

pensar a comunicação, sempre mais humana, parecendo demonstrar uma sobriedade na missão. Pelo menos, seu discurso revela-se assim. Em todo caso, é possível identificar uma ética nos seus modos de ser. Por outro lado, o uso da imagem do fundador aparece em muitos casos, em discurso publicitário legitimando o posicionamento mercadológico de marca associada a um protagonista na ação religiosa utilizando os meios de comunicação. Exerceu, deste modo, um papel importante na comunicação, dentro da Igreja Católica.

Daí haver uma unidade, tanto na sua presença como Instituição em ambiente *off-line*, quanto na efetivação de seu trabalho evangelizador de carisma paulino nos novos meios. Ou seja, a construção de uma identidade permanentemente pautada no ideário de Alberione e fiéis a instituição maior, a Igreja Católica.

Do ponto de vista mercadológico, os Paulinos desenvolveram não somente uma identidade (unidade e coerência) em torno do seu mentor Alberione, como

também, a criação de identidade visual através de logomarca única, sólida, de força, em todos os lugares em que se fazem presentes.

Assim, em 1993, sob encomenda, o designer italiano Giorgetto Giorgiano desenvolveu a logomarca Paulus atual. Mas o processo de unificação da marca, entre todos os países, já havia iniciado há dois anos antes. Após a criação da mesma passou a ser usada em todos os países. Seu lançamento no Brasil deu-se em agosto de 1994.

Outro ponto a destacar, no entanto, é a opção dos paulinos em não aderir ou promover transformações ocorridas dentro da Igreja Católica, do modo como Lemuel Guerra (2003) justifica que se realizam nos modelos de religiosidade em termos de moldagem dos seus discursos e práticas religiosas. Estas, por sua vez, estão ligadas ao nível de concorrência entre organizações religiosas e suas influências sobre a preocupação das mesmas com as questões de sobrevivência institucional, manutenção e expansão dos espaços ocupados no campo religioso e na sociedade: diz respeito ao movimento da Renovação Carismática – em detrimento da religiosidade popular –, destacando-se dentre o mesmo, o fenômeno Marcelo Rossi.

Ao analisar o site da editora Paulus, em nenhum momento encontrou-se alusão ao movimento carismático, mesmo “dentro da convivência das múltiplas maneiras de conceber a identidade católica” (GUERRA, 2003, p. 2). Cabe lembrar, quando os paulinos, ao tratar do catálogo editorial, justificam sua identidade, estão fazendo seu posicionamento para se distinguir de sua concorrência mercadológica, mas também de seus concorrentes em termos de definição ideológica, dentro da Igreja Católica. Os argumentos são sempre na perspectiva religiosa, no entanto, o que está por trás é o embate de diferenciação eclesial. Deste modo, reproduzimos aqui o trecho descrito e já analisado do ponto de vista do contexto em que se apresenta, porém, faz-se pertinente ressaltá-lo sob outros aspectos.

A princípio, os paulinos se descrevem assim: “ao iniciar suas atividades no Brasil em 1931, a Paulus mostrou que **pioneirismo, proatividade, ética e comprometimento** são traços de sua identidade e norteiam suas ações”. Autorreferenciam-se nas palavras de seu fundador Tiago Alberione: “Vão e anunciem! Eu acredito em um grande futuro para o Brasil”. E, reafirmam: “Nós também acreditamos! Tanto é que nossas iniciativas na missão de ‘falar de tudo cristãmente’ não pararam desde então”. Seu interesse está voltado para a humanização da sociedade, independentemente da profissão de fé:

Temos a plena convicção de que a cultura, a boa informação e a educação transformam a vida do ser humano. Dessa forma, lutamos para humanizar a sociedade a fim de que seja resgatada a dignidade do ser humano, independentemente da fé que professe, por meio de conteúdos que possibilitem a reflexão sobre a influência da Comunicação Social no cotidiano das pessoas (PIA SOCIEDADE DE SÃO PAULO. Disponível em: <<http://migre.me/5sNMz>>. Acesso em: jul. 2011).

Lemuel Guerra ainda explica a despeito da construção dessa identidade, haver fatores determinantes pelas diferenças entre facções religiosas, pelas concepções distintas, pelo enfrentamento de posições ideológicas frente a outras religiões, assim como, fatores da força de demanda de consumidores:

As divergências na definição do que é ser católico e a respeito de como deve atuar a Igreja Católica, existentes no seu espaço eclesial, são determinadas, dentre outros fatores: a) pelas diferenças existentes entre facções de religiosos, relativas às definições dos objetivos da instituição; b) pelas suas variadas concepções a respeito dos meios para alcançar as finalidades institucionais escolhidas; c) pelo enfrentamento de posições ideológicas contrárias, a respeito da maneira pela qual a proposta de religiosidade católica deve se posicionar em relação às questões ligadas às estruturas de poder vigentes na sociedade; d) pela força da demanda dos consumidores (GUERRA, 2003, p. 3).

Encontramos, pelo menos, em dois momentos distintos em que o grupo paulino faz menção a outras religiões, mas os faz na perspectiva de acolhimento e diálogo⁴⁹, não como ressalta Guerra (2003) de ser da característica do movimento carismático o conservadorismo e o embate, impondo a distinção ou a similaridade com os movimentos pentecostais.

[...] O ressurgimento do Movimento Carismático Católico, nas dimensões observadas, somente foi possível por dois motivos principais: (1) a emergência e hegemonia da Reação Conservadora no espaço eclesial católico; e (2) as condições existentes no mercado religioso nacional, que apontavam como principais concorrentes do catolicismo na região os pentecostais e neopentecostais. A Renovação Carismática Católica se constituiu como uma possibilidade concreta de que a Igreja atuasse em duas direções simultâneas: uma referida ao espaço externo à Igreja, visando restringir a ação expansionista dos pentecostais; outra, ao espaço intraeclesial, limitando o espaço dos setores progressistas católicos.

⁴⁹ É justo lembrar, da postura da Paulus, em até abrir seu editorial para publicações que contemplem reflexões de outras religiões, o lançando o livro “O coração ferido: perder um amor, permanecer no amor”.

Ou seja, uma ação destinada a fazer frente à perda de fiéis para os pentecostais – este não é propósito dos paulinos – que ofereciam o que tinha sido deixado de lado no produto religioso dos progressistas, significou efetivamente, uma apropriação de algumas características do principal adversário dos católicos no mercado religioso no Brasil (GUERRA, 2003, p. 11).

Vê-se, conforme Carranza (2011), a presença massiva do Pe. Marcelo Rossi, como numa estratégia *cross media*⁵⁰, de atuação e presença latente em todas as mídias, poderia um utilizar-se do outro, isto é, os paulinos e Marcelo Rossi, – no tocante à exploração das mídias, por se tratar do servir à evangelização – entretanto, não há essa aproximação, não é isso, portanto, o que acontece. A razão (GUERRA, 2003, p. 15s) é que a proposta de um "novo catolicismo", desses padres, *pop stars* da fé⁵¹, são sinais de uma Igreja preocupada em se mobilizar para enfrentar os novos tempos de competição. Esses novos modelos de religiosidade católica não apresentam substancialmente nenhuma grande diferença em relação ao “velho catolicismo”, não havendo nada de radical ou inovador no seu discurso teológico ou catequético. Tudo é mais uma questão de estilo ideológico, no qual se destacam algumas questões:

- a) a ênfase no catolicismo como um chamado ou vocação a ser descoberta, despertada, em contraste com a percepção de que o catolicismo é uma tradição em que os indivíduos nascem;
- b) proposta de mudanças na construção da imagem dos católicos como "espiritualmente descuidados", "permissivos" e "descomprometidos";
- c) proposta de uma liturgia marcada pela ênfase na "alegria", "gratidão" e "felicidade";
- d) o desenvolvimento de uma linha que pode ser chamada de "catolicismo otimista" ou de “catolicismo de autoajuda”.

Lemuel Guerra (2003, p. 17), por sua vez, lembra-nos que a perspectiva do “novo catolicismo” se contrapõe aos elementos negativistas do discurso da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, com sua ênfase no imaginário demoníaco,

⁵⁰ Estratégia mercadológica de publicização em mídia cruzada, muito utilizada na publicidade e propaganda.

⁵¹ Há todo um contexto no qual estão inseridos outros padres *pop stars*, expostos nas mídias, além de Marcelo Rossi na vanguarda, com características similares de atenderem a uma lógica segundo a qual tudo passa a ser decidido em referência aos desejos dos prováveis consumidores de religião, num exercício claro da lógica da propaganda e do *marketing* (GUERRA, 2003).

doenças, luta constante contra as “potestades” espirituais malignas, que são substituídas, principalmente no discurso de Rossi (CARRANZA, 2011, p. 234-236, 241), por anjos protetores, que fazem companhia aos indivíduos, inclusive servindo como seus intermediários nas preces a Deus.

O contexto de identidade religiosa no qual apresentamos aqui ser o dos paulinos quer, na verdade, ressaltar a grande distinção de se estar presente na mídia, no nosso caso, a internet, sem necessariamente ser uma presença espetacularizada, tampouco ter perspectiva de uma lógica segundo a qual tudo passa a ser decidido em referência aos desejos dos prováveis consumidores de religião. Evidentemente, para os paulinos, e de acordo com os aspectos refletidos anteriormente, requer uma identidade, na qual se torna sujeito, que mesmo sendo institucional, em tempos de subjetividade, conforme declara Luckmann, deixa-se transformar e transforma-se em novos modos de relacionar, vivenciar e, por fim, exercitar a fé. Um sujeito que não é “a religião das necessidades e do milagre”, mas que a essa evangeliza (LIBÂNIO, 2002, p. 248). Porém, isso ainda falta aos paulinos, não pelo último aspecto lembrado, mas por ser ainda instituição que precisa curvar-se aos seus interagentes.

Mercado religioso e a arquitetura de “muitos-para-muitos”

Ao analisar o serviço paulino no contexto do ciberespaço, embora os paulinos serem experientes na utilização dos meios de comunicação, para desenvolver sua missão, identificamos haver ainda uma inadequação. Esta, por sua vez, necessariamente, não parece partir ou surgir dos mesmos. O fato é, uma vez que, sendo instituição da Igreja Católica, ter de seguir estratégias de uma lógica de mercado que busca, através da internet, fortalecer-se mercadologicamente, seja auxiliando na consolidação de seus fiéis já conquistados, seja favorecendo o aumento destes.

Segue, no entanto, a crescente necessidade que as diferentes organizações têm de se sintonizar com o perfil dos fiéis - consumidores -, no sentido de moldar a mensagem, as atividades, os estilos de celebração, os temários dos discursos e outros aspectos do modelo de religiosidade em consonância com a demanda dos indivíduos. Essa dependência das instituições religiosas em relação à vontade dos consumidores parece variar de maneira diretamente proporcional ao nível de

competição em um dado mercado religioso e também se relaciona com as mudanças no papel social da religião na vida dos indivíduos, que têm produzido, entre outras coisas, uma tendência que aponta para um consumo fragmentário de religiosidade (GUERRA, 2003, p. 02).

Porém, tudo isso, como ressalta Carranza (2011), evidenciado e discutido por Silva Filho (2012), há dilemas, paradoxos e ambiguidades suscitados, configurando um catolicismo que, inexoravelmente, ao optar pela mídia, é redefinido por ela. A Paulus, como instituição Católica, ressalta que “seu empenho é a evangelização, bem como, a promoção humana, com os meios mais céleres e eficazes de comunicação”. A despeito dessa presença, assim como, as questões surgidas, “a Igreja Católica tenta flexibilizar, a cada momento, sob argumentos teológicos, porque sua opção se ancora em um bem maior: a evangelização”.

Neste caso, de acordo com Jungblut (2011), nada contrapor ao uso da noção de “mercado religioso” proposta pela teoria da Economia Religiosa de Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Laurence Iannaccone e Roger Finke, na qual as instituições religiosas é que controlam monopolisticamente os processos de validação do crer. Porém, conforme o próprio Jungblut (2011, p. 208)

Há uma utilização desajeitada e pouco eficiente dos recursos possibilitados pela internet por parte de grupos religiosos institucionalizados e tradicionais, ao passo que é visível uma utilização mais eficiente desses recursos por parte de indivíduos autônomos, sejam eles vinculados ou não a grupos e tradições mercadologicamente consolidadas.

A questão para o autor mencionado, bem como, identificamos no site estudado, compreende-se que, da mesma forma que as religiões institucionalizadas, souberam no passado e sabem no presente, beneficiar-se dos meios de comunicação massivos (veículos impressos, rádio e TV), as religiões e religiosidades desinstitucionalizadas da atualidade, conforme características vistas em Luckmann (1973), - de autonomia do sujeito e privatização da religião – tendem cada vez mais a ter na comunicação mediada por computador seu principal veículo comunicacional.

Assim, parece haver uma afinidade eletiva entre religiões de firma⁵² e meios de comunicação de massa, dada a utilidade e eficácia desses meios para a divulgação de mensagens e padrões unidirecionalmente enviadas – por exemplo: do clero de uma igreja para os fiéis reais e potenciais; como ressaltado através da

⁵² Religiões de firma, termo utilizado por Jungblut (2011) atribuído as religiões institucionais.

pesquisa sobre Pe. Marcelo Rossi no Capítulo inicial. Como algumas das lógicas desta arquitetura comunicacional “um-para-muitos” se transferem para a Internet – que majoritariamente se caracteriza por uma arquitetura “muitos-para-muitos” – o que, frequentemente, se assiste ali, por parte destas religiões é uma comunicação unidirecional aos fiéis. Essa comunicação em quase nada se diferencia daquela praticada oficialmente através de outros modos de publicização de mensagens validativas do crer de tipo institucional e/ou comunitária (JUNGBLUT, 2011, p. 209).

Com efeito, se o serviço dos paulinos constitui-se da ofertas de bens simbólicos através do site, então, essa atuação, por sua vez, é mais ainda destacada na perspectiva da divulgação de mensagens e padrões unidirecionais porque fazem uso de técnicas e ferramentas do *marketing*, da publicidade, da promoção de vendas etc., para persuadir, conquistar e fidelizar seus públicos. E como ressalta Karla Patriota (2006, p. 8),

O pluralismo religioso e a variedade dos concorrentes no mercado criaram um ambiente propício, e ao mesmo tempo, necessário para o aparecimento das técnicas de *marketing*, visando conquistar e manter os fiéis, ampliando a diversificação de produtos e serviços religiosos com o firme propósito de atender a demanda do mercado religioso.

E sua atuação no uso dessas ferramentas, no Brasil, aparenta mais eficaz, sobretudo quando se compara com o mesmo serviço do grupo paulino na Argentina, que desenvolveu um *site* na *web* com uma arquitetura ainda “pobre”, comparada aos padrões desenvolvidos aqui, no Brasil. Contudo, se essa comparação for com a *interface* gráfica das coirmãs Paulinas – que se caracteriza por apresentar uma quantidade de elementos distintos, ao mesmo tempo, como oferta de programação, notícias, serviços, tendo um layout bastante sobrecarregado – fica evidenciado que as estratégias da Paulus são muito mais objetivas, diretas, ou mesmo, muito funcionais quando trata-se de persuadir seus públicos para a venda de suas ofertas.

Por outro lado, verifica-se distinções quando a comparação é com o *layout* de *interface* gráfica do *website* paulino na Espanha. Embora essa *interface* possuir um *design* gráfico *clean*, isto é, limpo, apreciável de se ver, o mesmo é pouco objetivo, sobretudo, se o interesse inicial é a oferta de produtos, como é no Brasil. O *site* espanhol ainda é caracterizado, deste modo, por estabelecer uma horizontalidade nos elementos da *interface*. Enquanto que, no Brasil, é constituída uma hierarquia

de valores, na composição dos elementos⁵³, de modo que, é enfatizado como sendo mais importante a oferta, a venda de bens, haja vista, ser a página inicial do *website*, a **loja virtual**.

Destarte, esse trabalho dos paulinos ser desenvolvido, a partir de um site, que de acordo com os teóricos em cibercultura, faz parte da primeira fase de implantação e popularização da rede internet, ou seja, da Web 1.0⁵⁴, limitando as possibilidades de interação nos tempos atuais. É deste modo, que ver-se todo um fluxo de movimentação tanto dos indivíduos, quanto das instituições para os espaços onde se pode propiciar melhor a interação.

Um olhar sob a perspectiva transdisciplinar

A análise do site da Editora Paulus, com as suas propostas predominantemente unidirecionais e conteudistas de religiosidade, levam-nos a pensar que por trás dessa parafernália tecnológica moderna esconde-se uma mente que imagina ainda o jogo do conhecimento de modo muito objetivista e trata os sujeitos que conformam a sua clientela como se fossem uma “*tabula rasa*”, necessitada de livros e outros aparelhos de comunicação que levem definições objetivas do divino e do caminho sacramental e metafísico até ele. Ficamos pensando que, no conjunto, o projeto da Paulus na internet tende a se contradizer, por não apostar mais em uma oferta de experiências religiosas condizente com o meio cada vez mais interativo no qual tem se transformado a Web.

De fato, estamos entrando em um novo e alvifareiro tempo na produção do conhecimento e, porque não dizer também, na educação religiosa. Em sites mais criativos de espiritualidade, os conteúdos mais reflexivos vão sendo entremeados com as notícias das comunidades de vivência e as novas tecnologias sempre mais Wiki, proporcionadas pela última geração da internet, permitem a criação colaborativa de hipertextos e links multidirecionais, com os quais se entrelaçam teoria e prática, trabalho e lazer, vida econômico-política dos grupos e busca de uma

⁵³ Conforme Santaella (2003, p. 50), o ambiente “hipermídia não é para ser lida do começo ao fim, mas sim através de buscas, descobertas e escolhas”.

⁵⁴ Na sequência das fases seguintes a Web 2.0. Esta, por sua vez, é a que vive-se hoje, focada nos mecanismos de busca tipo Google e nos sites de colaboração do internauta, como *YouTube*, *Blogs*, *Wikipédia* e os sites de relacionamento social, como o *Facebook*, *Twitter* e *Orkut* etc. Contudo, a Web 3.0, propõe-se a ser, num período de cinco a dez anos, a terceira geração da Internet. Pretende ser a organização e o uso de maneira mais inteligente de todo o conhecimento já disponível na Internet.

qualidade humana profunda para a existência, onde se intercambiam, enfim, autor e leitor. O site da Paulus ajuda, sobretudo, a vender livros e apresentar doutrinas, o que se distancia dessa nova lógica da comunicação.

Como dizia Gandhi, “os meios já contêm os fins”, e esses meios virtuais novos, se bem administrados, podem ajudar em uma prática epistemológica de controvérsias, que é desejável em toda atividade reflexiva e formativa - principalmente sobre as religiões e o religioso. Pois o campo de estudos do fenômeno religioso e da experiência espiritual, somente pode esclarecer o mistério assombroso sobre o qual se dedica, através da tensão sempre reavivada, entre e além, de tese e antítese, do sagrado e do profano, do acadêmico e do crente, de sujeito e objeto.

Acreditamos que faz falta à proposta da Editora Paulus uma lógica do Terceiro Incluído, como a de Basarab Nicolescu⁵⁵, que ajuda a compreender bem a complexidade do real, mantendo a oposição dos antagonismos percebidos sem nunca fechá-la na contradição, além de superar a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento e de permitir uma compreensão mais profunda do sagrado e da sua experiência.

É que o desenvolvimento da nova física levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não separabilidade. Esses pares são mutuamente opostos quando analisados através da lógica clássica e dos seus axiomas: identidade: A é A; não-contradição: A não é não-A; e o terceiro excluído: não existe um terceiro termo T ao mesmo tempo A e não-A. Mas uma lógica dialogal e ternária, transdisciplinar⁵⁶, considera a realidade como complexa e composta por níveis, interligados por um Terceiro que se deve incluir: os termos — A, não-A e T — e seus dinamismos são associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se num nível de realidade e os dois outros em um outro nível de realidade. O terceiro

⁵⁵ Basarab Nicolescu é um dos mais atuantes físicos teóricos no cenário científico contemporâneo. É presidente do CIRET, Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares, fundado na França em 1987. Nicolescu tem produzido diversos textos que procuram desvendar as relações entre arte, ciência e tradição, propondo novos modelos de pensamento que possam resgatar à cultura e à sociedade um ser humano mais completo, capaz de enfrentar os desafios da complexidade - a intrincada teia de relações entre conhecimentos, disciplinas e sistemas (naturais, culturais e econômicos) que caracteriza o mundo contemporâneo.

⁵⁶ Para entender o pensamento complexo (leia-se Edgar Morin) e a sua lógica principal, a transdisciplinaridade (leia-se Basarab Nicolescu), podemos consultar MORIN, E. *Science avec conscience*. Paris: Seuil, 1990, e (NICOLESCU, 1999), conforme Referências.

dinamismo, o do estado T, exerce-se em um outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum).

Com essas novas compreensões do conhecimento, a ciência descobre, transdisciplinarmente, uma lógica da complexidade que envolve o universo em diversos níveis e o abre para o mistério da realidade e da sua polissêmica compreensão. Recupera-se, na ciência, um respeito reverente pelo sagrado que se esconde - e se manifesta - na realidade de todas as coisas. A religiosidade está voltando a ser buscada e respeitada, seu simbolismo tem uma verdade a comunicar sobre o sentido de tudo. Mas a experiência religiosa tem algo a aprender com a relatividade dessa nova ciência, no que respeita à consideração de outras camadas de vivência, de outras possibilidades de acesso à transcendência.

A palavra sagrado, pois, para Basarab Nicolescu, designa um terceiro incluído que reconcilia movimentos em tensão. Esse “terceiro” é a origem última dos nossos valores humanos, que está entre e para além das religiões. É o mistério que surge entre dois diferentes, quando se ultrapassam pela criatividade amorosa que transforma o mundo, pela abertura a um princípio criador que nos antecede e ultrapassa. Em consequência, uma pessoa pode reconhecer, nas outras tradições, caminhos de busca do sagrado pelo ser humano, que se questiona e procura. Sendo assim, qual seria a missão de uma Ordem religiosa e dos seus meios de comunicação: levar a palavra objetiva de salvação para converter as pessoas, ou promover círculos hermenêuticos dos textos de todas as tradições de sabedoria, com quem busca fazer a experiência de descentramento e de transcendência?

Nessa perspectiva, transdisciplinar, transreligiosa, entende-se que todos os seres humanos, individual e coletivamente, têm o direito de buscar a verdade e se pode assumir, sem que isso diminua a própria tradição, que todas as religiões são caminhos para Deus. Pode-se também admitir que exista, de fato e de direito, um encontro plural com a divindade – mesmo que na hora de estabelecer a verdade dessas experiências, parta-se sempre da própria crença, para se perceber pelo diálogo, justamente, aquilo que está entre e além. Acreditamos que uma visão assim, do conhecimento e da religiosidade, dotariam a proposta de comunicação da Paulus de maior interatividade e liberdade.

Referências

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. São Paulo: Idéias & Letras, 2011. 359 p.

GUERRA, Lemuel. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica. *In: REVER - Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, a. 2, n. 3, p. 1-23, 2003. Disponível em: <<http://migre.me/5Xnyj>>. Acesso em: jul. 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

JUNGBLUT, Airton Luiz. O uso religioso da internet no Brasil. **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, v. 1, n. 1, 2010, p. 202-212. Disponível em: <<http://migre.me/5sm6F>>. Acesso em: mai. 2011.

LIBÂNIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002. 283p.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**: El problema de la religión em la sociedad moderna. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1973.

MARTINS, Jorge S. **Redação publicitária: teoria e prática**. 2. ed. São Paulo: Atlas. 169 p.

NICOLESCU, Basarab. (org.). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000.

_____. **O manifesto da transdisciplinaridade**. Trad. Lucia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 1999. 165 p.

PATRIOTA, Karla Regina Macena P. Nós temos o que você precisa: uma reflexão sobre a religiosidade midiática na sociedade de consumo. UNESCOM - Congresso Multidisciplinar de Comunicação para o Desenvolvimento Regional São Bernardo do Campo. 9 a 11 de out. 2006. Universidade Metodista de São Paulo. Disponível em: <<http://migre.me/5T2Ng>>. Acesso em: jul. 2011.

PIAS SOCIEDADE FILHAS DE SÃO PAULO - Paulinas. Disponível em: <<http://migre.me/5pbUI>>. Acesso em: jul. 2011.

PIA SOCIEDADE DE SÃO PAULO – PAULUS. Disponível em: <<http://www.paulus.org.br/>>. Último acesso em: ago. 2011.

SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes do pós-humano**: da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003. 357 p.

STARK, Rodney. **O crescimento do cristianismo**: um sociólogo reconsidera a história. São Paulo: Paulinas, 2006.

EDUCAÇÃO E DIÁLOGOS ESPIRITUAIS

Pluralismo e diálogo inter-religioso nas escolas pernambucanas

Rosália Soares de Sousa⁵⁷

Pernambuco: dimensão religiosa, diversidade e intolerância religiosa

A origem da dimensão religiosa se perde no tempo. Libório (2012), ao fazer um questionamento à origem da dimensão religiosa, afirma:

No evoluir do homem, em sua longa marcha para a consciência reflexiva, e, conseqüentemente, para a transcendência, quando ele, pela primeira vez, se ligou ao Transcendente concebido como “Sagrado” (o totalmente Outro, não fragmentário, Absoluto), diferente de tudo o que o circunda [...] não se pode dar uma resposta objetiva, historicamente, comprovada. Esse problema e tantos outros concernentes à origem da dimensão religiosa do homem primordial estão perdidos na noite dos tempos (LIBÓRIO, 2012, p. 15).

Para esse autor, pode-se dizer que o fenômeno religioso “é resultante daquilo que foi registrado nas figuras rupestres e similares, nos Livros Sagrados das Religiões e em outros meios acessíveis aos arqueólogos, antropólogos [...]” (LIBÓRIO, 2012, p. 15). Portanto, desde a mais remota antiguidade a consciência sobre vida após a morte pode ser observada no processo de inumação.

O ser humano sempre teve a preocupação em enterrar seus entes queridos com cerimônias que expressam a dimensão da religiosidade no processo de inumação. Na região nordestina, a expressão da religiosidade data da ocupação do território pelos povos indígenas. Há registros no sítio pré-histórico denominado Pedra do Alexandre, no estado do Rio Grande do Norte; no sítio arqueológico Toca da Baixa dos Caboclos, no estado do Piauí; Gruta do Padre e a Furna do Estrago em Pernambuco; o Sítio do Justino em Sergipe; e o Sítio Curaça na Bahia. Apenas para citar alguns. Há registro de esqueletos datados de há mais de quatro mil anos no atual Rio Grande do Norte. Nesse estado, teria sido enterrado

Um jovem de dezoito anos, enfeitado com colares de ossos de cervo e que morrera em consequência de uma flechada na cabeça, foi [...]

⁵⁷ Graduada em Geografia e Turismo pela UNICAP, especialista em Oceanografia pela UFPE e mestra em Ciências da Religião pela UNICAP. Professora-Técnica da Gerência de Políticas Educacionais de Educação Infantil e Ensino Fundamental da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco onde trabalha com o componente curricular de Ensino Religioso e Geografia na rede pública estadual.

enterrado numa cova, com uma pedra plana cobrindo-lhe o tórax, fogueiras rituais foram acesas (VASCONCELOS, 2001, p. 19).

Segundo a autora supracitada, havia um respeito pelos espíritos dos mortos e o medo de que eles retornassem para o mundo dos vivos era tão presente na população que era comum reunirem-se para cantar e oferecer alimentos aos que já “tinham partido”. Respeito e medo garantiram a preservação desses túmulos ao longo dos séculos. Assim, profundidade no enterramento com cobertura de pedras sobre eles asseguravam a permanência desses espíritos no mundo dos mortos. A vida após a morte era dada como certa. Os pertences também eram enterrados junto aos corpos.

Nesse contexto e considerando os aspectos da religiosidade estadual, a religião dos pernambucanos, no Censo Demográfico 2010 (Religião – Amostra) apresentou-se com o maior quantitativo de pessoas pertencentes à religião católica, seguida da evangélica. O quadro a seguir oferece mais informações sobre a religiosidade no estado:

Quadro 1 – Religiões em Pernambuco

Religião	Quantitativo	Religião	Quantitativo
Católica ⁵⁸	5.834.601	Judaísmo	2.408
Evangélica ⁵⁹	1.788.973	Hinduísmo	117
Espiritualistas	1.026	Budismo	1.313
Espíritas	123.798	Novas religiões orientais ⁶⁰	2.011
Umbanda e Candomblé	10.830	Islamismo	97
Religiosidade afro-brasileira	152	Tradições esotéricas	2.906
Tradições Indígenas	2.225	Sem Religião	899.032
Ateus	10.284	Agnósticos	5.638
Não Determinada ⁶¹	18.619		

Fonte: IBGE (2010)⁶²

Nessa perspectiva e diante da situação de intolerância religiosa que permeia a sociedade brasileira e pernambucana é preciso re(?)afirmar que a diversidade religiosa é fato consumado no Brasil e em Pernambuco. E quanto maior a diversidade, maior a probabilidade de cairmos em uma onda de intolerância religiosa. Resta saber como viver com essa diversidade. Para tanto, faz-se mister uma abordagem sobre essa temática.

Atitudes ofensivas, desrespeito às diferenças de crenças e religiões, discriminação por motivo religioso ou mesmo àquelas pessoas que não têm religião ou são ateias ou agnósticas caracterizam a intolerância religiosa. Tais atitudes ferem os princípios constitucionais, principalmente o art. 5º, inciso VI, que se refere à liberdade: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias.” Portanto, nem o Estado brasileiro pode interferir na opção religiosa da população. Acrescente-se que essa liberdade faz parte dos

⁵⁸ No Censo 2010, a religião católica refere-se à romana, brasileira e ortodoxa.

⁵⁹ Na religião evangélica, segundo o Censo 2010, deve-se considerar a de missão, como: Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional, Adventista e outras. E as pentecostais como: Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Ig. Casa da Bênção, Ig. Deus é Amor, Maranata, Igr. Nova Vida, Evangélica Renovada não determinada, Comunidade Evangélica, outras.

⁶⁰ Novas Religiões Orientais. No Censo 2010 refere-se à Ig. Messiânica mundial e a outras novas religiões orientais.

⁶¹ Religião Não Determinada e múltiplo pertencimento (mal definida, não sabe, sem declaração), segundo o Censo 2010 do IBGE.

⁶² Censo Demográfico 2010: Religião – Amostra. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pe&tema=censodemog2010_relig>. Acesso em: 30 abr. 2014.

direitos fundamentais do ser humano e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, no art. XVIII já atentava para isso (BRASIL, 1988).

Nos estados brasileiros, encontramos vários casos de intolerância religiosa. Para exemplificar essa afirmação, pode-se destacar um episódio de grande repercussão, que ficou conhecido como “O chute da Santa” WIKIPÉDIA (2014), afirma que um pastor da Igreja Universal, Sérgio Von Helder, chutou uma imagem, católica, de Nossa Senhora durante o programa Despertar da Fé. Era o dia 12 de outubro, dia dedicado a Nossa Senhora Aparecida e feriado nacional. Apesar de esse episódio ter se verificado contra a religião católica, as pessoas que professam o espiritismo também são vítimas de atitudes discriminatórias. E as que professam religiões de matriz afro-brasileira são as maiores vítimas dessa intolerância.

Em julho do ano de 2012, um grupo de evangélicos (EVANGÉLICOS..., jul. 2012)⁶³ realizou protesto em frente a um terreiro de matriz africana e afro-brasileira (umbanda, candomblé e jurema) no Varadouro, em Olinda. Outro caso ocorreu na madrugada do dia 01 de abril de 2014, quando o terreiro de candomblé de Pai Dedo (POLÍCIA..., 8 abr. 2014)⁶⁴, no município de Goiana, Zona da Mata Norte de Pernambuco, foi incendiado. Apesar de a polícia ainda estar investigando o fato, o babalorixá acredita ter sido vítima de intolerância religiosa.

Quem acredita que apenas pessoas comuns são vítimas de intolerância religiosa precisa acessar o site da Bol Notícias (GRUPO..., 2013)⁶⁵.do dia 19 de fevereiro de 2013. Circulava nesse site a matéria “Grupo de Testemunhas de Jeová condena Paula Fernandes por declaração sobre espiritismo”. A matéria informava que um grupo de pessoas da primeira religião condenava a artista, chegando a instigar outras pessoas a jogarem fora os DVDs com as músicas da cantora que haviam comprado.

Não terminam aqui fatos registrados pela mídia denunciando atitudes preconceituosas e intolerantes contra religiões. Essas atitudes vergonhosas existem por vários motivos, como desconhecimento sobre a religião do outro, maldade ou apenas pela intenção de angariar fiéis de outros segmentos religiosos. O fato é que

⁶³ Disponível em: <<http://iadrn.blogspot.com/2012/07/evangelicos-tentam-invadir-terreiro-em.html>>. Acesso em: 18 mai. 2014.

⁶⁴ Disponível em: <<http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2014/04/08/policia-investiga-incendio-e-destruicao-de-imagens-em-terreiro-de-candomble-em-goiana-124252.php>>. Acesso em: 17 mai. 2014.

⁶⁵ Disponível em: <<http://noticias.bol.uol.com.br/entretenimento/2013/02/19/testemunhas-de-jeova-condenam-paula-fernandes-por-declaracao-sobre-espiritismo.jhtm>>. Acesso em: 17 mai. 2014.

a violência tende a se reproduzir em gestos de igual natureza. E tal relação de decorrência pode acontecer perigosamente na escola, onde estão os estudantes, muitos dos quais, filhos de pais intolerantes, violentos e preconceituosos que incitam o caos social, perturbação da ordem pública e ensinam aos filhos um Deus vingador e intolerante.

Nesse contexto, a Assembleia Legislativa de Pernambuco instituiu o dia 25 de maio como o Dia Estadual da Liberdade Religiosa, através da Lei nº 15.102/2013. Nessa data, também é comemorado o Dia Mundial da Liberdade Religiosa⁶⁶.

Fundamentação legal do Ensino Religioso e o universo escolar em Pernambuco

O art. 5º da Constituição do Brasil prima pelo princípio da liberdade e precisa ser vivenciado no recinto escolar, permeando todos os componentes curriculares e se refletindo nas atitudes de todos os agentes que fazem parte desse universo pedagógico. Por sua vez, no tocante à liberdade de crença e de culto, é imperativo que o Ensino Religioso aborde questões que envolvam o sectarismo religioso com estímulo à tolerância tendo em vista a vivência da cultura de paz.

A efetivação desse componente curricular no Estado de Pernambuco está amparada por vários documentos oficiais de âmbito federal, tais como a Constituição do Brasil, a LDB, Lei nº 9394/96, Lei nº 9475/97 e outros. No âmbito estadual, a Constituição de Pernambuco em seu art. 180 determina seja o Ensino Religioso de oferta obrigatória e matrícula facultativa, de maneira a atender também aos estudantes não optantes desse componente, através de atividade pedagógica simultânea às aulas. A Resolução CEE/PE, nº 5 de 9 de maio de 2006, que regulamenta a oferta do Ensino Religioso em Pernambuco e a Instrução Normativa nº 01/2012 da Secretaria Estadual de Educação do referido estado também dão legalidade a esse componente curricular. Esta última determina que a oferta seja no contraturno e com aulas quinzenais, apesar de caminhar na contramão da Constituição de Pernambuco.

No alvorecer do século XX, encontrava-se o Brasil na condição de República. A Constituição de 1891 afirmava que o nosso país era laico. Essa laicidade estatal está nos princípios constitucionais e mais claramente no art. 19 quando afirma a

⁶⁶ Disponível em:

<<http://www.alepe.pe.gov.br/paginas/vernoticia.php?doc=A3C3D80BAACFE18C03257CC50069D4D8>>. Acesso em: 19 mai. 2014>.

separação entre Estado e Igreja. Todavia, ao longo da história do Ensino Religioso não apenas em Pernambuco, mas em todo o Brasil, promoveu-se um ensino confessional ou catequético.

Levando em conta essa prática pedagógica em relação ao componente curricular supracitado, bem como a necessidade de uma oferta em consonância com a diversidade religiosa brasileira e pernambucana - claramente observada no Censo de 2010 - o aumento de pessoas que se declararam sem religião, a diminuição do número de católicos e o aumento dos espíritas e evangélicos, trazer para o recinto escolar pernambucano o mencionado componente torna-se pertinente. Pertinente, necessário e urgente. Temos uma população enorme, um elevado número de estudantes e escolas. Isso pode ser observado nos registros do censo de 2010 a seguir.

Pernambuco está situado na Região Nordeste do Brasil. Possui uma área de 98.148,323 km² para uma população absoluta estimada, para 2013, em 9.208.550 habitantes e um total de 185 municípios. Esses dados referem-se ao censo 2010 (IBGE, 2010)⁶⁷.

No tocante à educação no estado e para efeito deste artigo, o IBGE (2012)⁶⁸ identificou um quantitativo de 1.445.322 estudantes matriculados no Ensino Fundamental em 2012. Desses, 300.191 estavam matriculados em escola pública da rede estadual, e os demais estavam em escolas públicas da rede federal e municipal, bem como na rede privada.

Quanto aos docentes, o IBGE registrou um total de 69.662 no Estado de Pernambuco, distribuídos em 8.843 escolas. Desse total, havia 14.535 professores trabalhando no Ensino Fundamental nas escolas públicas da rede estadual. Os demais pertenciam à rede pública federal e municipal e à rede privada.

Em relação ao Ensino Fundamental, os 14.535 professores lecionavam para 300.191 estudantes, nas 833 Escolas públicas da rede estadual de Pernambuco, distribuídas nos 185 municípios e sob a jurisdição das 17 Gerências Regional de Educação (GRE)⁶⁹. Duas GREs respondem pelas escolas da capital pernambucana, a GRE Recife Norte e Recife Sul. De acordo com o site da Secretaria de Educação

⁶⁷ Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?sigla=pe>>. Acesso em: 30 abr. 2014.

⁶⁸ Pernambuco: Ensino - matrículas, docentes e rede escolar 2012. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pe&tema=educacao2012>>. Acesso em: 30 abr. 2014.

⁶⁹ Gerência Regional de Educação (GRE), Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco. Disponível em: <<http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=1&men=77>>. Acesso em: 30 abr. 2014.

do Estado de Pernambuco⁷⁰, a GRE Recife Norte tem sob sua jurisdição 78 escolas localizadas na zona norte do Recife, sendo 52 do ensino regular e as demais de jornada integral, semi-integral, conveniada (colégio da PM) e técnicas. A gerência Recife Sul tem sob sua jurisdição 84 escolas. Dessas, 58 são do ensino regular e as demais são de jornada integral, semi-integral, presídio e conveniada (Escola Estadual do Recife/UPE).

Quanto às demais gerências e seus respectivos municípios, registrem-se:

- a) GRE Metropolitana Norte, com 108 escolas em 6 municípios: Abreu e Lima, Araçoiaba, Igarassu, Itamaracá, Itapissuma, Olinda e Paulista;
- b) GRE Metropolitana Sul com 106 escolas estaduais em 6 municípios: Cabo de Santo Agostinho, Camaragibe, Ipojuca, Jaboatão dos Guararapes, Moreno e São Lourenço da Mata;
- c) GRE Mata Norte (Nazaré da Mata) com 64 escolas em 17 municípios: Aliança, Buenos Aires, Camutanga, Carpina, Condado, Ferreiros, Goiana, Itambé, Itaquitinga, Lagoa do Carro, Macaparana, Nazaré da Mata, Paudalho, São Vicente Ferrer, Timbaúba, Tracunhaém e Vicência;
- d) GRE Mata Centro (Vitória de Santo Antão), com 43 escolas em 13 municípios: Barra de Guabiraba, Bezerros, Bonito, Camocim de São Félix, Chã de Alegria, Chã Grande, Escada, Glória do Goitá, Gravatá, Pombos, Sairé, São Joaquim do Monte e Vitória de Santo Antão;
- e) GRE Mata Sul (Palmares) com 35 escolas em 15 municípios: Água Preta, Amaraji, Belém de Maria, Catende, Cortês, Jaqueira, Joaquim Nabuco, Lagoa dos Gatos, Maraial, Palmares, Primavera, Quipapá, Ribeirão, São Benedito do Sul e Xexéu;
- f) GRE Litoral Sul (Barreiros) com 19 escolas em 6 municípios: Barreiros, Gameleira, Rio Formoso, São José da Coroa Grande, Sirinhaém e Tamandaré;
- g) GRE Vale do Capibaribe (Limoeiro) com 38 escolas em 16 municípios: Bom Jardim, Casinhas, Cumaru, Feira Nova, Frei Miguelinho, João Alfredo, Lagoa de Itaenga, Limoeiro, Machados, Orobó, Passira,

⁷⁰ Disponível em: <<http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=1&men=102>>. Acesso em: 01 mai. 2014.

Salgadinho, Santa Maria do Cambucá, Surubim, Vertente do Lério e Vertentes;

- h) GRE Agreste Centro Norte (Caruaru) com 63 escolas em 16 municípios: Agrestina, Altinho, Belo Jardim, Brejo da Madre de Deus, Cachoeirinha, Caruaru, Cupira, Ibirajuba, Jatauba, Pannels, Riacho das Almas, Santa Cruz do Capibaribe, São Caetano, Tacaimbó, Taquaritinga do Norte e Toritama;
- i) GRE Agreste Meridional (Garanhuns) com 54 escolas em 22 municípios: Águas Belas, Angelim, Bom Conselho, Brejão, Caetés, Calçado, Canhotinho, Capoeiras, Correntes, Garanhuns, Iati, Jucati, Jupi, Jurema, Lagoa do Ouro, Lajedo, Palmeirinha, Paranatama, Saloá, São Bento do Una, São João e Terezinha;
- j) GRE Sertão do Moxotó-Ipanema (Arcoverde) com 53 escolas em 16 municípios: Alagoinha, Arcoverde, Betânia, Buíque, Custódia, Ibimirim, Inajá, Itaíba, Manari, Pedra, Pesqueira, Poção, Sanharó, Sertânia, Tupanatinga e Venturosa;
- k) GRE Sertão do Alto Pajeú (Afogados da Ingazeira) com 45 escolas em 17 municípios: Afogados da Ingazeira, Brejinho, Calumbi, Carnaíba, Flores, Iguaraci, Ingazeira, Itapetim, Quixaba, Santa Cruz da Baixa Verde, Santa Terezinha, São José do Egito, Serra Talhada, Solidão, Tabira, Triunfo e Tuparetama;
- l) GRE Sertão do Submédio São Francisco (Floresta) com 27 escolas em 7 municípios: Belém do São Francisco, Carnaubeira da Penha, Floresta, Itacuruba, Jatobá, Petrolândia e Tacaratu;
- m) GRE Sertão do Médio São Francisco (Petrolina) com 67 escolas em 7 municípios: Afrânio, Cabrobó, Dormentes, Lagoa Grande, Orocó, Petrolina e Santa Maria da Boa Vista;
- n) GRE Sertão Central (Salgueiro), com 29 escolas em 9 municípios: Cedro, Mirandiba, Moreilândia, Parnamirim, Salgueiro, São José do Belmonte, Serrita, Terra Nova e Verdejante;

o) finalmente, a GRE Sertão do Araripe (Araripina), com 33 escolas em 9 municípios: Araripina, Bodocó, Exu, Granito, Ipubi, Ouricuri, Santa Cruz de Malta, Santa Filomena e Trindade. Portanto, existem 938 escolas da rede estadual conforme consta no site da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco. A gravura a seguir mostra a localização das GREs no Estado de Pernambuco.

Figura 1- Localização das Gerências Regionais de Educação (GRE)



Fonte: Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco⁷¹

Pernambuco: pluralismo e diálogo inter-religioso frente ao Ensino Religioso Escolar

Ao considerar a diversidade religiosa no Brasil e em Pernambuco e ao analisar o quantitativo de professores, estudantes e escolas das 17 GREs, pode-se afirmar que vivemos em um país com acentuado pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso pode e deve ser tematizado na escola através do componente curricular Ensino Religioso.

Todavia, a convivência com esse pluralismo não é fácil, sobretudo, em escola onde não existem professores específicos para esse componente curricular. Onde não há Parâmetros Curriculares que orientem os docentes, quanto aos conteúdos a serem vivenciados, e, também, por essa disciplina ser um componente facultativo para o estudante. O desafio é grande. Deste modo, Aragão afirma:

O pluralismo religioso e a convivência plural das tradições espirituais no espaço público constituem um desafio não somente para as legislações dos Estados e para a ética e a etiqueta da nossa convivência civilizada, mas também para as teologias de todas as religiões (ARAGÃO, 2012).

⁷¹ Mapa da localização das Gerências Regionais de Educação do Estado de Pernambuco. Disponível em: <<http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=1&men=77>>. Acesso em: 30 abr. 2014.

Nesse contexto, apesar das dificuldades existentes, é possível a operacionalização do Ensino Religioso Escolar (ERE) fundamentado no reconhecimento do pluralismo e no diálogo inter-religioso.

A compreensão da experiência religiosa presente no ser humano expressa nas diversas culturas historicamente construídas e o reconhecimento do transcendente e do sagrado identificados nas diversas fontes (escrita e oral), nos ritos, nos símbolos, nas paisagens religiosas e nos lugares sagrados apontam caminhos viáveis para o ERE.

Partindo-se do princípio de que toda religião é verdadeira na busca da relação com o Transcendente, diferenciando-se no modo como essa busca se expressa, pode-se chegar ao diálogo inter-religioso.

Sendo assim, um caminho possível é através da diversidade da paisagem religiosa no entorno da escola. Pode-se iniciar um trabalho de respeito à diversidade religiosa existente no espaço e na vida da comunidade através da contextualização em sala de aula. Conhecer para respeitar e reconhecer que direitos são para todos. Direito a ter uma religião é caminho de mão dupla. É inerente ao ser humano e como tal a relação com o Transcendente (Deus, Deuses, Orixás, Força Cósmica Universal, Buda, Nada e outros) é uma experiência acima de tudo pessoal.

Pluralismo religioso, além de ser real, é legítimo e indispensável em uma sociedade como a brasileira. A diversidade existe na natureza e na sociedade. Temos diversas formas de relevo, de cobertura vegetal, de idiomas, culturas, animais e seres humanos. Enfim, a diversidade permeia todas as sociedades do planeta. Por que então deveria existir uma única religião ou um pequeno grupo de religiões hegemônicas? A diversidade existe em todos os aspectos. O pluralismo religioso é legitimado pela própria constituição natural e humana, característica deste planeta. Admiti-lo é estabelecer uma relação harmoniosa e dialógica entre as diversas tradições religiosas. É estimular o respeito ao outro e a si próprio, é trilhar o caminho da paz que tanto se almeja ou se diz almejar. É ensinar o estudante que a paz é possível na diversidade existente.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. Desafio do pluralismo. **Ciências da Religião**: Bloco de Notícias do Mestrado na UNICAP. Recife, 8 mar. 2012. Disponível em: <<http://migre.me/lgYC8>>. Acesso em: 18 mai. 2014.

GRUPO de Testemunhas de Jeová condena Paula Fernandes por declaração sobre espiritismo. **Bol Notícias**, São Paulo, 19 fev. 2013. Disponível em:

<<http://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/entretenimento/2013/02/19/testemunhas-de-jeova-condenam-paula-fernandes-por-declaracao-sobre-espiritismo.htm>>. Acesso em: 17 mai. 2014.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 11 abr. 2014.

[EVANGÉLICOS tentam invadir Terreiro em Olinda](#). **Blog Arqueologia e Teologia**.

Postado em: 19 jul. 2012. Disponível em:

<<http://iadrn.blogspot.com/2012/07/evangelicos-tentam-invadir-terreiro-em.html>>.

Acesso em: 18 mai. 2014.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **IBGE**: Estados@: Pernambuco. Ensino - matrículas, docentes e rede escolar 2012. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em:

<<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pe&tema=educacao2012>>.

Acesso em: 30 abr. 2014.

_____. **IBGE**: Estados@: Pernambuco. Censo 2010. Rio de Janeiro, 2012.

Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?sigla=pe>>. Acesso em: 30 abr. 2014.

_____. **IBGE**: Estados@: Pernambuco. Censo Demográfico 2010: Religião - Amostra. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em:

<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pe&tema=censodemog2010_relig>. Acesso em: 30 abr. 2014.

LIBÓRIO, Luiz Alencar. **As raízes da psicologia da religião no ocidente**. Recife: FASA, 2013.

PERNAMBUCO. Governo do Estado de Pernambuco. **Secretaria de Educação e Esportes**: GREs e Escolas. Disponível em:

<<http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=1&men=77>> Acesso em: 30 abr. 2014.

_____. Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE). **Assembleia institui o dia estadual da liberdade religiosa**. Recife, 26 abr. 2014. Disponível em:

<<http://www.alepe.pe.gov.br/paginas/vernoticia.php?doc=A3C3D80BAACFE18C03257CC50069D4D8>>. Acesso em: 19 mai. 2014.

POLÍCIA investiga incêndio e destruição de imagens em terreiro de candomblé em Goiana. **Jornal do Commercio**. Recife, 08 abr. 2014. Cidades. Disponível em: <<http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2014/04/08/policia-investiga-incendio-e-destruicao-de-imagens-em-terreiro-de-candomble-em-goiana-124252.php>>. Acesso em: 17 mai. 2014.

VASCONCELOS, Sylvana Maria Brandão de. (Org). **História das religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001. v. 1.

Dançando com os Orixás na Escola Pública

Constantino José Bezerra de Melo⁷²

Introdução

A escola é um espaço que trabalha essencialmente com a produção de conhecimentos e a formação de cidadãos críticos, lugar de sonhar, planejar e experimentar projetos com prazer, ética e seriedade.

Esta idéia está de acordo com Rigal (2008), que defende uma concepção de escola crítico-democrática para o século XXI, fundamentada na formação de sujeitos políticos preparados para conviver com uma democracia substantiva, que exige a participação de cidadãos ativos e organizados, podendo ser governados ou candidatarem-se a governantes.

Identificamos uma escola pública como democrática e de qualidade, quando ela trabalha pela educação como *paidéia*⁷³ para todos, como construção do ser humano, pela obtenção da verdade, pelo exercício da racionalidade, pela autonomia e liberdade das pessoas, pela justiça e solidariedade, pelo bem e pelo gozo da beleza. Tudo isso implica auscultar o mundo que temos e inserir os indivíduos nele como seres conscientes, construídos pela cultura subjetivada (SACRISTÁN, 2008, p. 60).

O projeto da “Oficina de Dança e Cultura Afro-Brasileiras” foi realizado na Escola de Referência em Ensino Médio de Beberibe - EREM Beberibe, situada na zona norte da cidade do Recife, próximo às margens do rio Beberibe. A escola faz parte das escolas de referência da rede estadual de ensino público de Pernambuco, funcionando no horário das 7h às 17h.

As escolas de referência em ensino médio de Pernambuco estão sob a gerência do Programa de Educação Integral - PEI⁷⁴, que está vinculado a Secretaria de Educação do Estado, e tem por objetivo desenvolver políticas de melhoria da

⁷² Sociólogo, psicólogo, especialista em intervenção em psicologia da educação, mestrando do curso de Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco. constantinomelo2012@hotmail.com

⁷³ A *Paidéia* era uma concepção de educação proposta na Grécia antiga, com o objetivo de oferecer ao ser humano, uma visão mais complexa do mundo, envolvendo na construção do conhecimento às dimensões antropológica, social, política, cultural e educativa.

⁷⁴ O Programa de Educação Integral foi criado através da Lei Complementar de n. 125, de 10 de julho de 2008.

qualidade do ensino médio e qualificação profissional dos estudantes da rede pública estadual.

Segundo Costa (2009, p. 12), a escola integral é uma comunidade de sentido fundamentada na educação interdimensional, que busca ver o educando não apenas “como uma cabeça para ser enchida de conhecimentos, mas como uma pessoa que tem corpo, sentimentos e vida espiritual, que precisa ser enriquecida de significado e sentido”.

A proposta pedagógica para a escola de referência do programa de educação integral em Pernambuco é baseada na

Educação interdimensional. Além de uma preparação acadêmica de excelência, as atividades com o corpo serão valorizadas, assim como o desenvolvimento da sua sensibilidade e espiritualidade, para que sua vida inteira seja enriquecida de crenças, valores, significados e sentidos que o tornem um ser cada vez mais humano e pleno (COSTA, 2009, p. 29).

O objetivo deste artigo é relatar a experiência vivenciada entre educadores e educandos da EREM Beberibe na construção e intercâmbio cultural da “Oficina de Dança e Cultura Afro-Brasileiras” entre a cidade de Recife e de *Villa Rica*⁷⁵. O trabalho foi desenvolvido dentro de uma metodologia participativa e de projetos, concebendo a escola dentro de uma perspectiva de uma comunidade de aprendizagem.

O esforço para construir na escola uma comunidade de aprendizagem

Aportamos na escola em fevereiro de 2011, quando, por problemas administrativos e pedagógicos, o Programa de Educação Integral de Pernambuco, substituiu a antiga direção e localizou nesta escola simultaneamente novos professores nas seguintes áreas do conhecimento: Sociologia, Filosofia, História, Direitos Humanos, Empreendedorismo, Língua Portuguesa, Matemática, Física, Química, Artes e Educação Física.

Nosso grande desafio foi sensibilizar os estudantes, professores, pais, gestão e membros da comunidade, para construir na escola uma comunidade de aprendizagem.

Segundo Flecha e Tortajada (2008) a comunidade de aprendizagem é caracterizada por apresentar uma educação de forma integrada, participativa e permanente. Sendo processual, inclui o respeito à diversidade; o estímulo à

⁷⁵ Esta cidade está localizada ao norte da Colômbia no Estado de Cauca.

participação; a sensibilização para a responsabilidade e o exercício constante da fala e da escuta no espaço democrático escolar.

As comunidades de aprendizagem não são as idéias de alguns teóricos. Muito pelo contrário, as comunidades de aprendizagem são resultado do esforço dialogante e igualitário de muitas pessoas: professores e professoras, assessores e assessoras, autoras e autores, familiares e voluntários. Não se justificam com o argumento de que quem deve levá-las à prática não as entende bem e, por isso, fracassa sua aplicação. Todas as pessoas oferecem suas capacidades e motivações para um processo coletivo. Se fracassam, é o fracasso de todas, e se triunfam também (FLECHA; TORTAJADA, 2008, p. 35).

Uma das demandas apresentadas por um pequeno grupo de estudantes era que houvesse na escola um projeto que combatesse o preconceito e a discriminação sofrida pelas religiões afro-brasileiras, o diálogo inter-religioso não fazia parte do cotidiano escolar.

Resolvemos intervir nesta situação baseado no Parecer CNE/CP 003/2004 e na Resolução 001/2004 da Lei federal 10.639/2003, que estabelece o combate a toda forma de preconceito e discriminação, principalmente contra o racismo e a desqualificação das religiões de matrizes afro-brasileiras. “Assim sendo, a educação das relações étnico-raciais impõe aprendizagens entre brancos e negros, troca de conhecimentos, quebra de desconfianças, projeto conjunto para construção de uma sociedade justa, igual, equânime” (NEDIC, 2011, p. 22).

Como exemplo de preconceito contra as religiões afro-brasileiras, os estudantes informaram-nos que no “Dia da Consciência Negra” comemorado em 20 de novembro de 2010, muitos professores e demais atores sociais da escola desestimularam a participação dos estudantes educandos na data comemorativa. Uma hora antes do evento a direção da escola tornou facultativa a presença dos estudantes nas apresentações culturais que foram construídas para a data comemorativa. Como resultado desta determinação, de uma escola com quase 400 estudantes educandos, restaram apenas uns 12 para ver toda uma programação de uma semana de trabalho.

A partir do relato acima percebemos o quanto as práticas pedagógicas desta escola estavam impregnadas de preconceito, e por conseguinte, de combate ao diálogo inter-religioso.

Isso nos faz concluir que “talvez seja este aspecto no qual mais diretamente se centre a crise mais visível do pensamento moderno em educação: a perda da sensibilidade para com a igualdade e a solidariedade” (SACRISTÁN, 2008, p. 53).

Partimos da premissa básica defendida por Sacristán (2008, p. 38), onde “um aspecto essencial em educação é o ser projeto”, e abraçamos o compromisso de desenvolvermos com estes estudantes um trabalho educativo e interdisciplinar de sensibilização para o universo da história e cultura afro-brasileira, contemplando assim os objetivos da Lei federal 10.639/2003.

Elaboramos uma metodologia de projetos, baseada na pedagogia humanista e libertadora proposta por Paulo Freire (2005), que desvela o mundo das contradições das classes sociais, combatendo a imposição de um modelo hegemônico de “branquitude” fundado numa ideologia etnocêntrica europeia, que impossibilita o diálogo com o outro e com a pluralidade étnica e religiosa brasileira.

Criando uma teia educativa através de projetos interdisciplinares

A educação escolar é um processo de construção, deve ser aberta e inclusiva, envolver toda a comunidade do entorno e ser escrita e interpretada nas mãos dos autores e atores sociais. Nesse sentido, “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo (FREIRE, 2005, p. 78).

Diante do quadro apresentado na escola, tivemos que criar uma rede de diálogo e valorização da busca pelo conhecimento, para podermos trabalhar o diálogo inter-religioso e o combate ao preconceito e a discriminação contra as religiões afro-brasileiras.

Segundo Morin (2003), toda realidade é multidimensional e marcada pela complexidade ⁷⁶. A complexidade é efetivamente a rede de eventos, ações, interações, retroações, determinações, acasos que constituem nosso mundo fenomênico. A complexidade apresenta-se, assim, sob o aspecto perturbador da perplexidade, da desordem, da ambiguidade, da incerteza, ou seja, de tudo aquilo que é se encontra do emaranhado, inextricável (MORIN, 2003, p. 44). Não podemos mudar uma problemática escolar sozinhos, e ainda, isolados em ilhas epistemológicas. Desta forma, foi necessário montar um trabalho interdisciplinar com vários professores, para sensibilizar todos os envolvidos na unidade escolar, na tentativa de construir uma comunidade de aprendizagem.

⁷⁶ Segundo Morin (2003, p.43), a palavra complexidade vem do latim *complectere*, cuja raiz *plectere* significa trançar, enlaçar.

Os projetos funcionaram como um espaço de comunicação, permitindo o desenvolvimento da subjetividade dos estudantes, imersa nos novos processos de construção do conhecimento. Isso lhes deu a oportunidade de escolherem e dedicarem-se ao projeto que mais lhes despertasse o prazer pelo saber. Qualquer espaço social que permita às pessoas que o constituem produzir um tecido subjetivo sobre a base de uma atividade compartilhada é uma via de produção de emoções e processos simbólicos que, em seu desenvolvimento e seus desdobramentos, podem gerar o desenvolvimento de novos sentidos e configurações subjetivas, com as conseqüências que isso tem, tanto para o desenvolvimento das pessoas quanto dos espaços sociais nos quais estas se desenvolvem (REY, 2007, p. 171).

Elaboramos um plano de intervenção educativa, composto por vários projetos, com o objetivo de despertar nos estudantes o desejo pelo conhecimento e o sentimento de valorização e reconhecimento da escola enquanto um espaço também de prazer.

Todos os professores da escola foram convidados a participarem da tecitura dos projetos interdisciplinares. Cada professor foi desafiado para construir um projeto que promovesse um elo de reencantamento pelo conhecimento, o reconhecimento da escola enquanto espaço de saber e prazer, e a valorização do diálogo como instrumento de respeito, união e poder.

Conseguimos oferecer aos estudantes a oportunidade de vivenciar 07 projetos, cada um com a oferta de 35 vagas, totalizando a participação de 245 estudantes.

Foram criados os seguintes projetos:

- a) “Projeto *Persona*”, com a facilitadora de arte-educação Lilian Kelen, que dedicou-se ao teatro. O projeto transformou-se numa grande oficina de teatro, chegando a apresentar a peça “A Ópera dos Três Vinténs” de Bertolt Brecht;
- b) “Projeto Fulores do Palco”, com a facilitadora de educação física Ediane Ferreira, que trabalhou a dança contemporânea na releitura dos elementos da dança popular de Pernambuco, sendo requisitada para apresentar com seu grupo coreografias para a abertura do Fórum de Educação Integral de Pernambuco, como também para abertura da II Conferência Estadual Infanto-Juvenil pelo Meio Ambiente em Gravatá, Pernambuco;

- c) “Projeto O Beletrista”, com o facilitador de literatura e jornalista Pedro Henrique, direcionado ao estudo e a pesquisa da literatura, como instrumento de produção textual e desenvolvimento da oralidade. Um dos grandes méritos do projeto foi a organização e publicação de mil exemplares do livro “Dissertando as Raízes do Brasil”. Trabalho coletivo reunindo ilustrações e textos dissertativos produzidos pelos estudantes através do estudo da obra “Raízes do Brasil” de Sérgio Buarque de Holanda. Os livros foram distribuídos para todas as bibliotecas das escolas integrais do estado de Pernambuco. O segundo livro, do gênero de crônicas, estará sendo impresso neste ano;
- d) “Projeto GEDI – Grupo de Encontro e Desenvolvimento Interpessoal”, construído pelo psicólogo facilitador de grupo Constantino Melo, com o objetivo de criar um espaço de fala e escuta, e também de diálogo para os estudantes que viviam numa jornada integral, atendendo principalmente aqueles que tinham mais dificuldades de comunicação e relação com os outros estudantes. O projeto foi apresentado na II Mostra Nacional de Práticas em Psicologia, no Anhembi em São Paulo, em 2012;
- e) “Projeto de Xadrez”, facilitado pelo professor de matemática Ricardo Barreiros, com o objetivo de aproximar os estudantes dos conceitos matemáticos envolvidos neste jogo;
- f) “Projeto de Reaproveitamento de Materiais”, facilitado pela professora de física Rejane Almeida, sensibilizando os estudantes para o estudo do conteúdo da sua disciplina e principalmente trabalhando uma consciência ecológica;
- g) “Projeto de Jogos de Memória e Raciocínio Lógico”, facilitado pela bióloga Mônica Dutra, com o objetivo de treinar a memória e a capacidade cognitiva de resolver enigmas pedagógicos.

A escola possuía um total de 400 matrículas. Cada projeto com aproximadamente 35 estudantes era desenvolvido toda sexta-feira, durante as duas últimas aulas, perfazendo um total de 245 participantes.

Distribuíamos o restante dos 155 estudantes da escola em atividades de educação física na quadra poliesportiva, de pesquisa no laboratório de informática e na biblioteca, e de jogos educativos no auditório.

Desta forma, fomos para o embate durante todo o ano para transformar a escola num espaço de projetos, de sonhos, de pesquisa, de práticas e de produções culturais, artísticas e científicas.

A Oficina de dança e cultura afro-brasileiras

Após o ensaio da possibilidade de construção de uma comunidade de aprendizagem com os sete projetos, chegava a hora de inspirados por Freire (2005), apresentar a ousadia e a coragem na luta por aqueles que representavam uma minoria na escola, pois a maioria dos estudantes apresentavam-se como pertencentes as religiões cristãs. num universo tão povoado pela religião católica e protestante.

A oficina de dança e cultura afro-brasileira foi construída dentro da perspectiva do pensamento complexo (MORIN, 2003), que é simultaneamente articulante e multidimensional.

Para a vivência desta “simples oficina” numa tarde de novembro, foi necessário um trabalho anterior de dez meses em torno dos sete projetos citados anteriormente, religando as sete disciplinas fraturadas por uma educação tradicional, cartesiana, bancária e desagregadora, que tudo isola, oculta e separa. Cada professor visitava os outros projetos, numa tentativa de analisar e sugerir articulações entre eles, avaliando em reuniões mensais o que poderia ser melhorado em cada um deles.

A intervenção educativa em forma de oficina de dança, nos permitiu tecer uma teia de conhecimento multidimensional e dinâmico, abordando vários aspectos da realidade histórica, social, religiosa, política e cultural dos estudantes e da religião afro-brasileira, utilizando do processo de *poiesis*⁷⁷ como elemento de mediação e criação do conhecimento vivenciado.

⁷⁷ Entendemos o processo de *poiesis* como uma ação ou capacidade de produzir alguma coisa de forma criativa.

O candomblé é uma religião de dança⁷⁸, o que nos facilitou a formatação da oficina, uma vez que os estudantes conheciam e dançavam os ritmos do “axé music” da Bahia, onde as coreografias são compostas por alguns movimentos de dança do candomblé.

Segundo Prandi (2005, p. 21):

O candomblé é o nome dado à religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários.

No candomblé, a abertura de caminhos e a resolução de conflitos humanos ficam sob a regência dos orixás, cabendo a Olódùmarè intervir apenas nas pelejas dos orixás, que são ancestrais divinizados. O orixá também é “uma força pura, àse imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles” (VERGER, 2002, p. 19).

Fundamentado na lei Federal 10.639/2003, construímos juntamente com dois estudantes Samuel Calado e Suzy Queiroz a “Oficina de Dança e Cultura Afro-Brasileira”. A oficina teve como objetivo sensibilizar os estudantes para o estudo, o respeito e o diálogo inter-religioso com as tradições religiosas da cultura afro-brasileira através da dança, uma vez que na escola era apresentado um quadro de confronto religioso, registrado no cotidiano escolar nos processos de desinformação e discriminação em torno do sagrado afro-brasileiro.

A oficina foi desenvolvida à tarde, no “Dia da Consciência Negra”, onde adaptamos e preparamos a sala da biblioteca, para receber vinte estudantes pré-selecionados, conforme inscrição realizada na semana anterior da oficina.

Toda a parte teórica da oficina de dança, que incluía uma breve contextualização histórica do processo de escravização do negro no Brasil, da luta pela liberdade, da religiosidade afro-brasileira e das danças, foi repassada a todos os professores da escola para serem trabalhados simultaneamente em todas as salas no horário da tarde.

A oficina iniciou-se com uma técnica de apresentação do grupo, onde cada participante dizia seu nome e criava um movimento corporal que lhe representasse.

⁷⁸ Dentre as danças afro-brasileiras mais conhecidas e praticadas no Brasil, encontramos a capoeira, o maracatu, os autos do boi, congadas, congos, ticumbis, cururu, samba, muitas provenientes de festas africanas de caráter religioso, principalmente do calundu e dos candomblés.

Segundo Sabino e Lody (2011) o corpo é o palco do ensaio da vida, incorpora um repertório de movimentos e executa-os cotidianamente, permitindo a comunicação e construção das relações sociais.

Na sequência, trabalhou-se o alongamento corporal ao som da música afro-brasileira. Todos os estudantes estavam com os pés descalços, pois na religião afro-brasileira, o corpo em contato direto com a terra permite a comunicação sagrada com a ancestralidade e a força dos orixás.

Nas religiões afro-brasileiras dançar é vital, mas o candomblé é democrático e inclusivo, “pois não há ideal estético de corpo magro, corpo gordo, corpo jovem ou corpo idoso, há sim um ritual aberto à participação, à realização autoral de cada passo, gesto, comunicação plena do corpo” (SABINO; LODY, 2011, p. 63).

Em diversas culturas, as danças circulares representam o sentimento de unidade, integração e pertencimento.

A ciranda foi a primeira dança trabalhada na oficina, por ser formada por movimentos mais simples da dança afro-brasileira. O seu desenho coreográfico favorece a comunicação e expressão corporal de forma individual e coletiva, e o sentido anti-horário desta dança é baseada também na organização do *xirê*⁷⁹ do candomblé.

Em seguida osicineiros começaram a introduzir cada movimento coreográfico, dançado a partir dos movimentos dos elementos da natureza e gestual simbólico que representava algumas divindades africanas.

A primeira força da natureza introduzida na oficina como exercício corporal foi o ar. Na dança coreografada inspirada no orixá Iansã, as mãos foram movimentadas como se estas empurrassem o vento ou espanassem os eguns, seres invisíveis. Outro movimento utilizado de Iansã foi a coreografia popularmente conhecida por pratos. Apresenta-se numa sequência rápida, como se lançasse pratos ao chão, uma vez que é considerada pela religião dos orixás a senhora dos acarajés, símbolo de trabalho público, da maternidade e da sustentação da família.

Oxum foi o orixá representante do elemento água. Além de personificar a beleza e o encantamento, apresenta-se metade mulher, metade peixe, ora como pássaro ora como sereia. O fragmento coreográfico da sua dança escolhido para a oficina foi o banho de Oxum. Os movimentos de banhar-se no rio, foram

⁷⁹ “No Brasil, o xirê é a designação geral usada para nominar a sequência de danças rituais dos candomblés, que começa com Exu e é finalizada com Oxalá” (SABINO; LODY, 2011, p.103).

coreografados no ato de lavar-se, pentear-se e perfumar-se. As mãos em forma de concha, joga água sobre o tronco e a cabeça. O tronco do bailarino é movimentado de forma pendular como se estivesse banhando.

Iemanjá também é representante da água, o orixá mãe-peixe. Sua coreografia foi desenhada como a preparação para um mergulho. Os estudantes dançavam utilizando as mãos espalmadas como se remasse para trás do corpo, e com um movimento iniciado pela cabeça simulava um mergulho nas profundezas do mar simbólico afro-brasileiro.

Ode representa a terra, é um orixá caçador, controla o espaço das florestas. Um dos movimentos utilizados para representá-lo na oficina, foi a elaboração da coreografia com o uso das mãos e dedos como se os estudantes apontassem uma flecha, que simbolizava a atividade da caça.

O movimento coreográfico de trabalho do orixá Xangô e do elemento fogo, foi a dança onde os estudantes movimentavam-se como se lançassem pedras e raios pelas mãos.

O encerramento da oficina de dança se deu com a execução de alguns passos do maracatu⁸⁰ e do afoxé⁸¹, que na verdade representam um baile coreográfico da história da realeza africana e da força da religião dos orixás, expressas na memória corporal coreografada das danças religiosas dos terreiros de xangô.

A Oficina de dança e cultura afro-brasileiras em terras colombianas

A oficina de dança e cultura afro-brasileira foi levada para Colômbia pelos nossos dois estudantes, Samuel Calado e Suzy Queiroz, acompanhados pela professora de educação física Sueli Guedes, da Escola de Referência em Ensino Médio Desembargador Renato Fonseca, que manteve o contato e o intercâmbio com a prefeitura da cidade de Villa Rica, no Departamento de Cauca na Colômbia.

⁸⁰ O maracatu é uma dança ou cortejo conhecido em Pernambuco em duas nuances. O maracatu de baque solto ou de orquestra tem na sua formação influência do conjunto musical do frevo, está associado às pessoas do campo, da zona da mata pernambucana. O maracatu de baque virado, conhecido também como maracatus de nação, africano ou de xangô, são os que estão associados aos povos de terreiros e seus instrumentos, batidas e sons produzidos estão associados aos orixás (SABINO; LODY, 2011).

⁸¹ O afoxé é uma dança utilizada por muitos terreiros de candomblé do Recife, principalmente em época de carnaval, para reverenciar a ancestralidade africana e o axé dos orixás através da dança e do canto.

A professora Sueli Guedes não conseguiu na sua escola estudantes com segurança teórica para apresentarem-se no *Festival Afroarte La Fiesta de La Gente*, e também para ministrar duas oficinas temáticas sobre danças afro-brasileiras. Então, Sueli recorreu a Ediane Ferreira, educadora física da EREM Beberibe, pois esta informou que tinha uma dupla de estudantes que apresentaram uma oficina sobre dança afro-brasileira, que incluía na programação, parte teórica, exercícios práticos, folder e certificados. Analisando o material produzido, Sueli de imediato encantou-se com o trabalho, e em menos de duas semanas, os três viajaram e apresentaram-se com competência, responsabilidade e profissionalismo no festival de arte na Colômbia.

No festival, os estudantes foram convidados para apresentar, além das oficinas pleiteadas, uma apresentação no palco central para todo o público da cidade de Villa Rica, o sucesso foi tamanho que eles foram intimados para a participarem na próxima edição do evento.

Considerações Finais

A importância do trabalho realizado em parceria com os estudantes na elaboração, desenvolvimento e execução da “Oficina de Dança e Cultura Afro-Brasileiras”, possibilitou uma nova compreensão do processo de ensino e aprendizado entre educadores e educandos, tendo como fio condutor do trabalho educativo a ousadia, a responsabilidade, a ética e a estética como uma nova forma de fazer educação e produzir conhecimentos.

Os dois estudantesicineiros tornaram-se estudantes universitários do curso de serviço social, e atualmente trabalham como profissionais de dança afro-brasileira, sendo convidados inclusive para ministrar workshops em escolas e faculdades pernambucanas.

É gratificante profissionalmente ver o crescimento pessoal e profissional dos estudantes de uma escola de periferia, que lutam conjuntamente com muito esforço e dedicação com professores que desejam transformar sonhos, idéias e projetos gestados pelos estudantes em realidades transformadoras da própria realidade escolar e comunitária.

Projetos como este permite a valorização do diálogo inter-religioso na escola e na comunidade de forma criativa, “dançante”, empoderando os estudantes com a

história, a cultura e a religião afro-brasileiras, fazendo valer a Lei federal 10.639/2003, fortalecendo a autoestima dos professores e estudantes envolvidos no processo educativo.

As novas viagens empreendidas pelos nossos estudantes afro-recifenses já não são em porões de navios negreiros, são novas jornadas interculturais consteladas pelo axé dos ancestrais africanos, onde através do diálogo inter-religioso e intercultural aprenderam, ensinaram e confraternizaram-se com outros povos sul-americanos, comprovando a força da arte e o valor da cultura afro-americana.

Referências

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Dispõe da inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira. In: NÚCLEO DE EDUCAÇÃO DA DIVERSIDADE E CIDADANIA – NEDIC. **As relações étnico-raciais: história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica de Sergipe**. Secretaria de Estado da Educação de Sergipe, DED, NEDIC, Aracaju, SE: 2011. p. 9-10.

_____. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. In: NÚCLEO DE EDUCAÇÃO DA DIVERSIDADE E CIDADANIA – NEDIC. **As relações étnico-raciais: história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica de Sergipe**. Secretaria de Estado da Educação de Sergipe, DED, NEDIC, Aracaju, SE: 2011. p. 11-50.

_____. Resolução n. 1, de 17 de junho de 2004. Institui diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. In: NÚCLEO DE EDUCAÇÃO DA DIVERSIDADE E CIDADANIA – NEDIC. **As relações étnico-raciais: história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica de Sergipe**. Secretaria de Estado da Educação de Sergipe, DED, NEDIC, Aracaju, SE: 2011. p. 51-56.

COSTA, A. C. G. **Guia do educando: você mensagens a um jovem educando**. Recife: Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco, Programa de Educação Integral, [2009].

IMBERNÓN, F. (Org.). **A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato**. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FLECHA, R.; TORTAJADA, I. Desafios e saídas educativas na entrada do século. In: IMBERNÓN, F. (Org.). **A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato**. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 21-36.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 42. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005a.

MORIN, E. **Educar na era planetária**: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2003.

NÚCLEO DE EDUCAÇÃO DA DIVERSIDADE E CIDADANIA – NEDIC. **As relações étnico-raciais**: história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica de Sergipe. Secretaria de Estado da Educação de Sergipe, DED, NEDIC, Aracaju, SE: 2011.

PRANDI, R. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SABINO, J.; LODY, R. **Danças de matriz africana**: antropologia do movimento. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

REY, F. G. **Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade**: uma aproximação histórico-cultural. São Paulo: Thomson Learning, 2007.

RIGAL, L. A escola crítico-democrática: uma matéria pendente no limiar do século XXI. In: IMBERNÓN, F. (Org.). **A educação no século XXI**: os desafios do futuro imediato. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2008. p.171-194.

SACRISTÁN, J. G. A educação que temos, a educação que queremos. In: IMBERNÓN, F. (Org.). **A educação no século XXI**: os desafios do futuro imediato. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 37-63.

VERGER, P. **Orixás**. Deuses iorubanos na África e no novo mundo. 6 ed., Salvador: Corrupio, 2002.

Ensino Religioso na Cultura Audiovisual

Luis Carlos de Lima Pacheco⁸²

Cultura Audiovisual

O filme ou vídeo é um grande aliado para a educação, especialmente nos dias atuais, em que as crianças e jovens já nascem imersos na cultura audiovisual, marcada por um grande fluxo de imagens e sons. Os avanços tecnológicos da eletrônica viabilizam o acesso dos educandos, não só aos meios tradicionais como cinema, televisão e rádio, mas também a meios audiovisuais cada vez mais interativos, como o computador, os jogos eletrônicos e as redes sociais. Os jovens vivem grande parte do dia diante de uma tela de computador ou de outro dispositivo eletrônico como o celular com acesso à Internet. Esse novo ambiente eletrônico no qual vivem os jovens desenvolve novas formas de compreender, diferentes das formas tradicionalmente desenvolvidas nas escolas. É imprescindível que os educadores conheçam esses novos modos de compreender na cultura eletrônica para falar com uma linguagem compreensível para os educandos.

Em primeiro lugar é preciso entender como os nossos sentidos apreendem as informações nesta nova cultura dos meios audiovisuais. Os nossos modos de compreender, antes marcados pelo cientificismo moderno, agora são regidos por uma lógica ternária não-linear que nos leva a ultrapassar o nível da interdisciplinaridade e entrar no nível da transdisciplinaridade (NICOLESCU, 2002). Os jovens educandos já transitam nesta lógica intuitivamente, enquanto os educadores ainda sentem dificuldades de se comunicar, por estarem marcados pelo cientificismo moderno. Não se trata de abandonar as aquisições da cultura tradicional. Na cultura audiovisual, a educação deve privilegiar os dois modos de compreender, conjugando-os. São necessárias pedagogias que conjuguem de maneira equilibrada os saberes intuitivo, lúdico e artístico, próprios da cultura

⁸² Produtor audiovisual, professor de Comunicação e pesquisador em Ciências da Religião e Comunicação, graduado em Programação Visual pela Universidade Estadual de Minas Gerais – (UEMG) e graduado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – (FAJE), com mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – (UNICAP). Email: lucapacheco@gmail.com

audiovisual, com os saberes dedutivo e racional, próprios do cientificismo moderno, predominando um de cada vez na educação (BABIN, 1993).

Daí a importância do educador buscar conhecer cada vez mais as novas linguagens contemporâneas. Dentre elas o vídeo é um grande aliado na tarefa educativa, sobretudo na educação religiosa, porque conduz o educando a vivenciar intuitivamente o fenômeno religioso apresentado na tela. As experiências religiosas que apresentamos na série de documentários sobre as religiões, disponibilizados no Observatório Transdisciplinar das Religiões do Recife, bem como outros filmes e vídeos que tratam desta temática, ajudam o educando a ultrapassar os níveis superficiais de conhecimento sobre religião e entrar em outros níveis de aprofundamento da experiência religiosa. A metodologia que propomos contribui para que o educando vivencie estas experiências religiosas no nível imaginário, através das imagens e depoimentos dos vídeos, e num segundo momento, aprofunde estas experiências e relacione com suas próprias vivências do sagrado.

O ato de compreender na cultura audiovisual

Vejamos então como acontecem as diferentes fases do ato de compreender quando o educando está diante da exibição de um vídeo. Tudo começa com o que podemos chamar de “choque audiovisual”. É a primeira fase da percepção iniciada por um estímulo que causa uma sensação na pessoa. A imagem que vem à mente é a de uma pedrinha lançada num lago e provoca um choque na superfície da água. O movimento habitual das correntes é afetado e a tranquilidade é interrompida. Um choque provocado pela mistura de som-palavra-imagem age globalmente sobre a personalidade e causa ruptura, mudança de registro. O choque determina uma nova sensibilidade. A atenção do educando é capturada pela imagem e pelo som.

A este choque inicial segue-se um “abalo” sem conteúdo preciso. Um estado emocional confuso e ambíguo. Sente-se e não se sabe qual é o sentido dessa emoção. É um sentimento fundamental porque é a base de uma emoção que definirá a percepção do educando ao longo do vídeo. Um bom filme evoca nos primeiros minutos da apresentação a tonalidade afetiva, em germe, do filme inteiro. É pelo enfoque emocional que vamos determinar a lógica do filme e nossos olhos e ouvidos vão filtrar suas palavras e imagens. Diferentemente de um livro, as sequências não têm nenhuma lógica dedutiva do tipo I, II, III e Conclusão. O que

determinará a compreensão do espectador é essencialmente a tonalidade afetiva do começo. Essa tonalidade afetiva é um elemento sutil e fundamental presente em todas as palavras, ações, imagens e músicas que compõem o vídeo. Nela está a mensagem na linguagem audiovisual. Nesta fase da percepção a mensagem está ainda velada nesta emoção fundamental que toca os sentidos do educando.

Segue-se a “elaboração do sentido”, fase que marca a saída da confusão inicial gerada pelo impacto do audiovisual. Nesse estágio busca-se um sentido para as imagens e sons, mesmo que nada compreenda. O espectador vislumbra o caminho que levará ao sentido. Ele passa a compreender e não somente sentir. Para que aconteça a compreensão, o educando, ao mesmo tempo em que recebe a mensagem audiovisual, perde mais ou menos toda distância crítica em relação a essa mensagem. E essa é uma constatação que assusta aos professores que saíram da cultura tradicional: “Compreender a mensagem audiovisual é perder, num primeiro momento, o recuo dado pela consciência de si, ou perder reflexão crítica; é aceitar estar ‘dentro’ antes de estar ‘acima’” (BABIN, 1989, p. 112). Queiram ou não queiram, essa é a dinâmica da linguagem audiovisual. É preciso se permitir mergulhar fundo e deixar o sentimento fruir para assimilar a mensagem. Nessa altura da exibição do vídeo, o educando está totalmente imerso, num nível imaginário, na experiência que está sendo exibida.

Para a educação religiosa não basta ficar no sentimentalismo próprio desta etapa da compreensão audiovisual. É preciso ultrapassar essa fase para apropriar-se da mensagem. A última etapa é a que denominamos de “ressonância”. Trata-se da distância que permite a reflexão sobre o que se viveu e sentiu, a conceitualização e a apropriação ou reconstrução de sua própria linguagem de maneira integral (WILBER, 2006). Nesta fase se opera o julgamento crítico sobre o conteúdo, a forma, a linguagem, a técnica, os processos e as pretensões. Após o ato de compreensão, afetivamente muito imerso, é tempo de manter uma distância para a análise e o julgamento crítico do vivido. E aqui é imprescindível o papel do educador como motivador de uma reflexão sobre a experiência religiosa vivida no vídeo.

São, portanto, quatro etapas que necessariamente o educando vivencia, na exibição de um vídeo, para que ele compreenda a sua mensagem:

- a) choque inicial
- b) abalo sem conteúdo preciso
- c) elaboração do sentido
- d) ressonância para um julgamento crítico

Podemos perceber que não basta simplesmente “passar o vídeo” para os educandos e daí esperar que haja um aproveitamento considerável no processo educativo. É preciso compreender que a assimilação da mensagem na cultura audiovisual é de uma ordem diferente das formas tradicionalmente praticadas na educação. E por isso mesmo, exige que o educador conjugue esses saberes de maneira equilibrada ao utilizar o vídeo na tarefa educativa. O papel do educador é o de possibilitar que o educando viva a experiência religiosa apresentada no vídeo, num nível sensorial e afetivo, e num segundo momento, motivar um aprofundamento da experiência retratada no encontro com as experiências religiosas do próprio educando, na perspectiva do diálogo e do respeito ao diferente.

Apresentamos a seguir alguns passos metodológicos que auxiliam o educador nesta tarefa.

Passos metodológicos

Propomos alguns passos que permitem ao educador organizar um frutífero trabalho pedagógico com os documentários do Fórum Inter-religioso. Essa metodologia também pode ser adequada ao trabalho com outras produções audiovisuais. Basicamente, o trabalho com vídeo é desenvolvido em três etapas:

- a) a preparação antes da exibição
- b) a exibição do vídeo
- c) o trabalho em grupo

É importante estar atento ao número de participantes da atividade com o vídeo. Para um grupo pequeno, é recomendado envolver todos os participantes, conjuntamente, na dinâmica pedagógica. Para grupos maiores, recomenda-se o trabalho em sub-grupos, para facilitar a participação de todos. Nos subgrupos trabalha-se a dinâmica adotada e a síntese da atividade é apresentada num plenário para todo o grupo.

Antes da exibição

É recomendável preparar o ambiente da exibição e checar os equipamentos com antecedência para evitar a quebra da dinâmica pedagógica. Decorar o ambiente com elementos simbólicos da tradição religiosa que será apresentada ajuda na vivência sensorial da experiência. Uma dica é colocar no ambiente músicas próprias daquela religião, enquanto os educandos se acomodam na sala de exibição. As cadeiras devem estar dispostas de maneira a possibilitar que todos vejam a tela com facilidade. O ideal é que o ambiente seja escurecido durante a projeção e que a tela seja o maior possível. O impacto emocional é totalmente diferente quando se vê o documentário numa tela grande do que numa tela pequena. A qualidade do som também é fundamental para o êxito do trabalho educativo. Na linguagem audiovisual todos os elementos são portadores da mensagem, tanto os visuais como os sonoros.

O educador deve procurar conhecer a tradição religiosa que será apresentada aos educandos. Um material de apoio para o educador acompanha cada vídeo com informações importantes sobre a religião que está sendo apresentada. Além desse material é aconselhável procurar mais informações sobre alguma representação desta tradição religiosa na comunidade circundante das pessoas que irão assistir o vídeo. Esse conhecimento prévio contribui para introduzir o educando no mundo da tradição religiosa que será apresentada. Não se trata de antecipar todas as informações que aparecerão no documentário, o que levaria a uma perda do interesse dos expectadores. Mas sim, trazer informações introdutórias que estimulem a curiosidade sobre a experiência religiosa que será mostrada. O educador expõe brevemente para os educandos estas informações introdutórias sobre a tradição religiosa que será apresentada, procurando motivá-los para a exibição.

A exibição

Os documentários do Fórum Inter-religioso têm uma duração média de 10 a 15 minutos. Não é aconselhável exibir o conteúdo em partes, nem interromper a projeção para dar alguma explicação. Por ser de curta duração, eles são

apropriados para o uso pedagógico durante uma sessão ininterrupta, para permitir que o educando experimente os passos da compreensão e apropriação da mensagem de que falamos acima. No final da exibição, não acenda as luzes da sala imediatamente. Dê um certo tempo antes de iniciar a próxima etapa, para que o educando volte pouco a pouco a se situar no ambiente da sala.

Depois da exibição

Esta é a etapa que chamamos de “ressonância”. O papel do educador é fundamental nesta etapa como motivador da reflexão em torno da experiência vivenciada.

Inicialmente é preciso facilitar uma primeira expressão dos sentimentos e emoções provocados pela experiência apresentada, sem desenvolvê-las muito. Neste momento não se deve procurar reflexões sobre o conteúdo do vídeo, nem mesmo chegar a alguma conclusão. Algumas perguntas podem ajudar:

- a) Quais são as suas primeiras impressões diante desta experiência religiosa?
- b) Que sentimentos ela desencadeou em você?
- c) O que mais te impactou e por quê?

Se algum educando sentir a necessidade de desabafar emoções que estavam contidas, tais como angústias, sofrimentos, frustrações, traumas ou intolerância, não é aconselhável interromper, mas ajudá-lo a interpretar estes sentimentos e direcioná-los na direção do respeito ao diferente, do diálogo, da valorização da vida.

Conhecendo a experiência

O educador conduz o diálogo ajudando os educandos a relembrar a experiência religiosa apresentada no vídeo. O foco deve ser o documentário em si, como esta experiência foi apresentada, quais imagens ajudaram a compreendê-la melhor. A comunicação do grupo é orientada a destacar os valores e os limites da experiência religiosa que apareceram no vídeo. Estas perguntas podem ajudar, mas é importante estar atento ao nível de educação e à idade dos educandos para adequar estas perguntas:

- a) Como o sagrado se apresenta nesta religião? Através de um deus, de vários deuses, outras divindades, ou não há deus?
- b) Como acontecem os ritos? Como é o espaço sagrado? Quais são os principais símbolos religiosos e suas funções?
- c) Como essa tradição se organiza, seus membros, sua hierarquia?
- d) Qual é o papel das lideranças desta religião?
- e) Como é a experiência de fé dos fiéis desta religião?
- f) Como os fiéis se relacionam com o transcendente?
- g) Qual é a repercussão desta prática religiosa na vida de seus fiéis?
- h) Qual é a repercussão desta prática na sociedade?
- i) Qual é a maior contribuição desta tradição religiosa para o mundo?
- j) Quais são os principais valores que essa religião promove?
- k) Como essa tradição religiosa contribui para a promoção da vida?
- l) No vídeo apareceu algo que dificulte a vivência dessa religiosidade?
- m) Como essa tradição religiosa se abre para o diálogo com outras religiões?

Não é necessário colocar todas as perguntas. Elas são indicações de temas que podem suscitar um diálogo educativo. O importante é estar sensível às questões suscitadas pelos próprios educandos e ajudá-los a aprofundá-las.

Relação com a experiência pessoal

Partilha das leituras pessoais de cada um, à partir de suas próprias experiências religiosas, de sua cultura, de suas origens, de suas histórias familiares. Cada um interpreta a experiência religiosa à partir de sua própria história e se identifica ou não com a tradição religiosa, com seus símbolos, porque lhe suscita algo. Ou percebe que existem valores da tradição religiosa apresentada que se identificam com os valores de sua própria religiosidade.

Aqui não se trata de fazer proselitismo, nem mesmo de converter o educando a alguma religião. O objetivo é ajudar a perceber que existem pontes que ligam as diversas tradições religiosas, em diversos níveis, desde o ético até o místico, por mais diferentes que elas se pareçam. E que estas experiências podem iluminar a minha própria prática religiosa, desvelando limites e trazendo novos elementos. Estas perguntas podem ajudar:

- a) Você se identificou com algo desta experiência religiosa?
- b) Esta tradição religiosa pode iluminar algum aspecto de sua vida ou de sua experiência religiosa?
- c) Quais são as experiências comuns entre a sua religião e a tradição religiosa apresentada?

Nesta etapa pode ser frutífero ajudar o educando a retomar as primeiras impressões e sentimentos do item 3.1 e explicá-los melhor, com mais profundidade.

Celebrar

De acordo com o grupo, a atividade pode ser encerrada com uma oração de agradecimento, de pedido, de partilha das motivações para uma mudança de vida, novas atitudes nas relações familiares, afetivas ou sociais incentivadas pela reflexão em torno do vídeo, ou pode-se realizar outro tipo de celebração com os símbolos da religião apresentada.

Nesta etapa, se for necessário, o grupo pode referir-se a alguma fonte de espiritualidade como a Bíblia ou outros livros sagrados, textos poéticos ou filosóficos. Outra opção é encerrar o encontro motivando o grupo a preparar uma breve apresentação artística sobre a religião que foi apresentada, através de uma enquete de teatro, ou uma canção, confecção de cartazes, desenhos, poesia ou dança. Essa atividade pode culminar numa exposição ou apresentação cultural sobre as religiões para a escola e a comunidade.

Algumas dinâmicas para o trabalho com vídeo

Selecionamos algumas dinâmicas que podem auxiliar no trabalho pedagógico com os vídeos do Fórum Inter-religioso.

DINÂMICA 1: O CARTEIRO

É um conjunto de perguntas sobre o vídeo, elaboradas pelos participantes.

A dinâmica

Terminada a projeção, os participantes anotam no papel uma pergunta ou dúvida que desejam esclarecer sobre a religião que foi apresentada. Dobram o papel em forma de

envelope e um dos participantes, designado como carteiro, recolhe todos os envelopes, usando uma bolsa ou urna, mistura-os bem e os entrega a diferentes membros do grupo.

Somente depois da distribuição dos envelopes cada um abre o seu. Cada um lê em voz alta a pergunta ou dúvida escrita e juntos todos buscam a resposta ou explicação mais adequada.

DINÂMICA 2: A PERGUNTA SORTEADA

É um conjunto de perguntas, preparadas pelo educador, que servem para levantar uma discussão em torno do vídeo (por exemplo, as perguntas que foram indicadas nos passos metodológicos acima).

A dinâmica

Depois da exibição, o educador convida os educandos a ficarem de pé, formando um círculo. O educador coloca no chão, na frente de cada pessoa, uma ficha com uma pergunta, de modo que não possa lê-la. Com uma música de fundo ou um sinal apropriado, os participantes começam a se deslocar. Quando pára a música, cada pessoa apanha a ficha que lhe estiver mais perto.

Um de cada vez lê a pergunta em voz alta e com sua resposta dá início a um intercâmbio de opiniões em torno da religião apresentada no documentário e os demais participantes emitem suas opiniões.

Variações

Se o grupo for grande é aconselhável repetir este esquema em pequenos grupos. Outra opção para envolver um maior número de participantes é a pessoa que lê a pergunta pedir a dois ou três colegas que deem sua resposta e, no fim, manifestar a sua própria opinião. Ou, para que todos possam participar, estabelecer que cada participante só pode ser chamado a responder uma vez até que todos tenham se manifestado.

Uma variação simples consiste em colocar as perguntas numa urna, caixa ou bolsa, e chamar aleatoriamente ou sortear pessoas, que tirarão as perguntas para lê-las e obter respostas, como sugerido acima.

DINÂMICA 3: SOCIALIZANDO IDEIAS EM QUATRO TEMPOS

É um trabalho orientado de reflexão pessoal e socialização de ideias, a partir do que foi visto no vídeo, seguindo os passos metodológicos apresentados acima.

A dinâmica

Terminada a exibição do documentário, os participantes são divididos em grupos de 5 pessoas, no máximo. Depois de explicar o trabalho, o educador entrega a cada grupo uma ficha com perguntas diferentes e passa a fazer o controle dos tempos, dando no momento oportuno um sinal combinado: palmas, toque na mesa, etc.

Os tempos

1º tempo: Os membros do grupo terão alguns minutos para responderem individualmente a primeira pergunta (conforme o item 2.3. Depois da exibição).

2º tempo: Os participantes reunidos em grupos irão conversar um pouco sobre a tradição religiosa que apareceu no vídeo respondendo à segunda pergunta (conforme o item 2.4. Conhecendo a experiência).

3º tempo: Cada membro do grupo terá um tempo para escrever num papel qual a relação entre a religião apresentada no documentário e a sua própria experiência religiosa (confira o item 2.5. relação com a experiência pessoal).

4º tempo: Cada educando lê a sua resposta e os demais participantes do grupo podem manifestar suas opiniões.

Plenário

Cada grupo escolhe um porta-voz para partilhar as experiências no plenário para todos os participantes. Se for conveniente, o educador pode motivar para um momento celebrativo (conforme o item 2.6. Celebrar).

DINÂMICA 4: A ASSOCIAÇÃO DE SÍMBOLOS

É uma forma de analisar o conteúdo do vídeo a partir dos símbolos da religião apresentada.

A dinâmica

Antes da exibição do documentário, o educador prepara fichas com desenhos simbólicos, fotos, colagens, objetos, manchetes ou palavras simbólicas da religião que será trabalhada.

Terminada a exibição, distribui os símbolos entre os participantes, aleatoriamente, ou pede a cada um que escolha o símbolo que lhe chamar a atenção. Cada participante tem um tempo determinado para revelar o significado do próprio símbolo e associá-lo com o vídeo: imagens, sons, situações, cenários, falas, informações ou outros elementos.

Os outros participantes podem acrescentar novos elementos ao que foi dito.

DINÂMICA 5: MERGULHANDO FUNDO

É uma forma de mergulhar fundo na religião que foi apresentada no vídeo.

A dinâmica

Antes da exibição do documentário, o educador espalha, em diferentes lugares do ambiente, letreiros com temas relacionados com a religião que será apresentada, como por exemplo, o rito, o espaço sagrado, a espiritualidade, a vivência da fé, os fiéis, a ética, o cuidado com os outros, o diálogo com outras religiões etc. Pode ser conveniente limitar o número de participantes por tema, para que todos os temas sejam abordados.

Terminada a exibição, os participantes se inscrevem naquele tema que gostariam de debater ou analisar mais a fundo. Os grupos são formados e os seus membros trocam ideias sobre o tema e anotam numa síntese a posição do grupo. No final os representantes de cada grupo apresentam suas reflexões para todos os participantes no plenário.

DINÂMICA 6: O ESPAÇO SAGRADO

É uma atividade que ajuda a entender melhor os lugares onde acontecem os ritos e os elementos que aparecem neles.

A dinâmica

Antes da exibição o educador orienta os participantes a prestarem atenção nos espaços onde acontecem os ritos da religião que será abordada no vídeo.

Terminada a exibição, os participantes são divididos em grupos de, no máximo, 5 membros. Cada grupo recebe uma pauta com perguntas que analisam os lugares onde ocorrem os ritos apresentados no vídeo. Estas perguntas podem ajudar:

- a) Como é o lugar onde ocorrem os ritos? Um templo, uma sala, ao ar livre?
- b) Como é a ambientação deste lugar? Há um som ambiente? Como é a luz predominante, ou há pouca luz?
- c) Como é o mobiliário deste lugar? Existem altares, objetos, estátuas?
- d) Como estes objetos estão dispostos neste espaço?
- e) Como as pessoas ocupam estes lugares? Quais são suas ações, seus gestos, danças, movimentos?
- f) Os membros da religião se sentem integrados a este ambiente sagrado?
- g) Este ambiente ajuda na relação com o transcendente?
- h) Este ambiente ajuda na relação entre os fiéis?

Os grupos são orientados a passar um tempo conversando e refletindo sobre as perguntas e a preparar uma conclusão para apresentar aos demais participantes no plenário.

DINÂMICA 7: A IMAGEM MAIS IMPORTANTE

Esta dinâmica procura revisar as imagens contidas no documentário, como preparação para uma análise posterior mais profunda de seu significado.

A dinâmica

Após a exibição, os participantes são divididos em grupos de, no máximo, 5 pessoas. O educador entrega a cada grupo uma folha de cartolina e pincéis atômicos para a elaboração das respostas. Cada grupo deverá selecionar uma imagem que considera mais significativa no vídeo. Pode ser um símbolo religioso, um personagem, um objeto simbólico, etc. O grupo procura reproduzir a imagem escolhida na cartolina, descrever o seu significado e os motivos de sua escolha. No plenário todos os grupos apresentam os seus cartazes.

Referências

BABIN, P; ZUKOWSKI, A. A. **Mídias, chance para o Evangelho**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **A era da comunicação**. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. **Linguagem e cultura dos mídias**. Lisboa, Bertrand, 1993.

NICOLESCU, B. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

OCLACC. **Cine y Espiritualidad: Metodología para la formación**. Quito: Arandú, 2006.

SSV. **Dinâmicas para trabalho em grupo com vídeo**. Apostila. Belo Horizonte, 1996.

WILBER, Ken. **Espiritualidade Integral**: Uma nova função para a religião neste início de milênio. São Paulo: Aleph, 2006.

CONCLUSÃO

Uma teologia transreligiosa e libertadora

Maruilson Souza⁸³

“Uma das condições para obter conhecimento sempre foi a disposição de abandonar o que pensamos que sabemos a fim de avaliar verdades que nunca sequer imaginamos. Para chegar a um novo entendimento, talvez, tenhamos de desaprender muitas coisas sobre religião”.

(Karen Armstrong)

A afirmação acima feita por Karen Armstrong reflete a proposta de uma nova teologia escrita por cerca de 45 teólogos e teólogas dos mais diversos continentes do planeta e que foi publicada entre 2003 e 2010, na coleção “Pelos muitos caminhos de Deus”. Esses teólogos ligados à Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT) propõem a construção de uma teologia não institucional, leiga, multirreligiosa e advinda do cruzamento entre a teologia das religiões e a teologia da libertação. A pesquisa realizada teve como objetivo geral estudar as possibilidades e limites dessa proposta apresentada pela ASETT. A mesma foi dividida em três capítulos, no primeiro percebeu-se haver:

- a) *um anseio pela construção de uma nova teologia.* A pesquisa revelou que, desde o século XIX, estudiosos das mais variadas áreas do conhecimento, vêm indicando o esgotamento da teologia clássica e a necessidade de uma

⁸³ Doutor em Educação Teológica pelo SETECA (Guatemala); Mestre em Ciências da Religião (Universidade Católica de Pernambuco); Pós-Graduado em Teologia (curso livre) pelo Seminário Anglicano de Estudos Teológicos (Recife); Máster in Business Administration pela FAAP (São Paulo); Mestre em Teologia (curso livre) pelo Seminário Batista do Norte do Brasil (Recife); Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (Londrina); Bacharel em Ciências Contábeis pela Faculdade Olindense de Ciências Contábeis e Administrativas. Atualmente exerce as funções de Supervisor Regional para o Nordeste da Assist. Prom. Social Exército de Salvação, é Coordenador Acadêmico do SAET e professor nos Cursos de Mestrado do Seminário de Educadores Cristãos, do Seminário Teológico Congregacional do Nordeste (ambos em Recife), e professor visitante do Curso de Doutorado em Ministério da Faculdade Metodista Livre (São Paulo) e, desde 2010 tem ministrado Cursos de Extensão na UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco. Tem ministrado cursos de METODOLOGIA DO TRABALHO CIENTÍFICO E DE ORIENTAÇÃO À MONOGRAFIA (TCC) para grupos particulares. É membro da Comissão de Acreditação da Associação de Educação Teológica na América Latina (AETAL), membro da Comissão Executiva do FÓRUM DIÁLOGOS da Diversidade Religiosa de Pernambuco, Vice-presidente da Ong DIACONIA e ex-presidente do CONIC/Associação Fraterna de Igrejas Cristãs de Pernambuco.

nova teologia que seja mundial, pós-nicena, pós-provinciana, pós-medieval, pós-metafísica, pós-ontológica, e que dialogue com o pensamento complexo interdisciplinar, buscando integrar o pensamento *primitivo* ao contemporâneo, o ocidental ao oriental e que esteja comprometida com a plataforma epistemológica transreligiosa; que reformule o arcabouço básico dos dogmas cristãos e ausculte honestamente as outras tradições religiosas, encarando a religião como busca conjunta por Aquele que está em, mas que ultrapassa a todas e a cada uma;

- b) *uma crise atual da teologia cristã*. O paradigma que deu, por séculos, sustentabilidade à teologia cristã, nas sociedades ocidentais mais avançadas, perdeu sua relevância levando a uma crise dos fundamentos cristãos. Os caminhos apontados para sua superação não se encontram nem através do retorno às formulas pré-modernas nem modernas da fé, mas via uma teologia aberta ao humano, ao pluralismo religioso, ao diálogo com as ciências, com os movimentos sociais e se fundamente em novas bases epistemológicas;
- c) *uma busca por um novo paradigma teológico*. Parte-se do pressuposto de que a história mostra não ser essa a primeira vez que a teologia cristã entra em crise. No século I, ao deixar o ambiente rural judaico e adentrar no mundo urbano greco-romano, a teologia cristã teve de abandonar o paradigma apocalíptico primitivo. Já no século XVI, não sem traumas, a teologia viu-se obrigada a romper com o paradigma romano medieval para abraçar o paradigma da reforma protestante; no século XX precisou deixar de lado o paradigma moderno-iluminista estabelecido nos séculos XVII e XVIII, para adotar o paradigma ecumênico. Atualmente, necessita-se de um paradigma que a oriente em direção ao mundo, que a impulsione na busca da verdade de forma interdisciplinar e que dialogue ecumênica e criticamente com as diversas ciências, culturas, ideologias e religiões;
- d) *uma ambição para que se repense os fundamentos cristãos*. Tal aspiração perpassa pelo reconhecimento humilde do aprisionamento cultural e contextual das doutrinas, pelo reconhecimento de que somente se tem percepções de Deus e não o conhecimento absoluto a Seu respeito e que Ele não pode ser nem contido e nem apreendido na sua totalidade por uma única tradição de fé. Para isso, a nova teologia aspira mudar o centro da doutrina

para a experiência religiosa e repensar toda a estrutura de plausibilidade teológica do cristianismo.

No capítulo dois, apresentou-se uma síntese da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", na qual se encontra esboçada a proposta de uma nova teologia que se propõe a responder aos anseios das décadas anteriores. Nele nota-se:

- 1) *a origem da proposta da teologia pluralista transreligiosa da libertação*. Teve o início do seu esboço a partir da assembleia da Associação Ecumênica de Teólogo(a)s do Terceiro Mundo (ASETT), realizada em Quito, em 2001, a qual decidiu efetuar o cruzamento entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. Como consequência, nasceu a coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", publicada entre os anos de 2003 e 2010, em cinco volumes, e originalmente em espanhol. Seus autores são teólogos e teólogas das muitas religiões e dos diversos continentes, os quais refletem a complexidade do tema e confirmam estar a humanidade entrando numa nova etapa, a qual exige um novo paradigma teológico. Esse desafia as religiões a uma postura de abertura, de diálogo e de revisão dos seus fundamentos, geralmente estabelecidos nos paradigmas exclusivista e inclusivista. O resultado desse cruzamento é a proposta de uma teologia laica, não institucional e que dialogue com as religiões, com as ciências, com os movimentos sociais, com o agnosticismo e com o ateísmo;
- 2) *os pressupostos da teologia pluralista transreligiosa da libertação*. Essa nova teologia tem cinco pressupostos básicos: primeiro, um olhar positivo à diversidade. Segundo, a convicção de que o Mistério divino revela-se na multiplicidade, não podendo ser apreendido no seu todo por uma única tradição religiosa. Terceiro, a certeza de que a verdade anunciada pelas religiões não está nelas mesmas, mas situa-se antes, entre e para além antes de cada uma delas. Quarto, a segurança de que cada religião é verdadeira à medida em que contribui para a libertação dos oprimidos. Quinto, a indubitabilidade em que a humanidade está no limiar de uma nova era, na qual emerge uma nova consciência, uma forma de pensar diferente de eras anteriores, a qual demanda a reconfiguração da teologia, a forçosamente passará da confessionalidade à transreligiosidade;

- 3) *os objetivos da teologia pluralista transreligiosa da libertação.* A nova teologia propõe-se a reinterpretar todo o edifício da teologia cristã. Para tal, tenciona rever as decisões já desgastadas dos primeiros concílios, especialmente Nicéia e Calcedônia, bem como as interpretações tradicionais sobre Deus, cristologia, trindade, pecado, soteriologia, eclesiologia e missiologia, dentre outras. Sua chave hermenêutica é a presença universal do Mistério em toda a criação e história;
- 4) *obstáculos na construção do projeto.* Dentre os muitos obstáculos enfrentados para a materialização do projeto da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", e a proposta teológica nela contida, três se destacam: primeiro, a dificuldade de reunir teólogos e teólogas de diversas partes do mundo em torno de um projeto novo, que se dispusessem a escrever sobre algo que fosse além da teologia cristã do pluralismo e superassem os temores de represálias por parte das hierarquias eclesiásticas. Segundo, superar a resistência de parte dos setores das teologias latino-americana e contextuais que olhavam com desconfiança o assunto do pluralismo religioso por considerá-lo ou extremamente acadêmico ou como agenda externa, do primeiro mundo. Terceiro, o recuo de editoras, que após iniciada a publicação da coleção, diante das pressões eclesiásticas, recusaram-se a lançar os volumes seguintes;
- 5) *a lógica e os elementos transreligiosos comuns da teologia pluralista transreligiosa da libertação.* A lógica desta proposta teológica não é a ocidental, com seu princípio de exclusão do diferente. Ao contrário, adota o princípio simbiótico da complementaridade recíproca, do pluralismo religioso e cultural de princípio. Nesse sentido, assume como elementos comuns às muitas religiões, o "místico", com seus escritos, seu silêncio frente ao mistério e suas intuições; e o "ético-profético", com ênfase no serviço, onde cada ser humano é chamado a transcender a si mesmo, aos seus problemas e engajar-se na luta para a salvação da vida nas suas diversas dimensões;
- 6) *o ponto de estagnação do projeto desde o seu lançamento.* Como esta proposta teológica se propõe a ir além da teologia inclusivista, as cúpulas eclesiásticas não fazem esforços para compreendê-la nem para promover seu entendimento nas instituições formativas (faculdades e seminários), e dificultam a sua assimilação pelos fiéis;

7) *as indicações internas dos limites da teologia transreligiosa da libertação.*

Internamente, alguns autores da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus" apontam para a complexidade da construção de uma teologia transreligiosa. Seus limites estariam em: (1) na não universalidade do conceito de Deus (teo); (2) na impossibilidade de se conhecer todas as religiões; (3) na dificuldade da elaboração de um sistema que seja amplo o suficiente para abarcar, aplicar e explicar tudo de todas; (4) na desconfiança de ser ocidental a preocupação de universalidade e uma forma disfarçada da busca pelo poder de definir e controlar; (5) a dificuldade em aplicar atitudes teológicas de uma tradição a outra; e, (6) devido à minimização dos conteúdos das diversas tradições, corre-se o perigo de se construir uma teologia tão genérica que seja rejeitada por todas as religiões. No entanto, apesar disso, há quem demonstre otimismo com a intenção de formar "teólogos mundiais", familiarizados com mais de uma tradição, além da sua;

8) *as indicações internas das possibilidades da teologia transreligiosa da libertação.* Por outro lado, mesmo reconhecendo a dificuldade para erguer de uma teologia transreligiosa, a coleção aponta os seguintes caminhos para o avanço da proposta: (1) ser construída em conjunto com pessoas de outras religiões; (2) levar em consideração o aporte autêntico e holístico de cada religião, pois as pessoas viriam não somente com suas teologias, mas igualmente com seus sentimentos, paixões e experiências. O que exige humildade epistemológica de cada um, pois não se pode falar com certeza de questões tais como monoteísmo/politeísmo, pessoalidade/impessoalidade de Deus e se há ou não vida após a morte; (3) focar na complementaridade das tradições na percepção do Mistério que todas buscam compreender e experimentar; (4) priorizar o serviço ao redor de questões públicas relevantes, que afetam a humanidade antes da morte, que visem à preservação da vida, inclusive do planeta.

No terceiro e último capítulo, pesquisou-se o pensamento de quatro estudiosos das áreas da bioquímica, da ciência, da história e da filosofia. Neles, buscaram-se pistas que pudessem auxiliar tanto na identificação dos limites quanto nas possibilidades de avanço da proposta delineada na coleção "Pelos muitos caminhos de Deus":

a) *possíveis caminhos apontados por estudiosos externos que podem fazer avançar a proposta da teologia pluralista transreligiosa da libertação.*

Cinco áreas são indicadas como caminhos para fazer propagar essa teologia:

- 1) *na Antropologia e filosofia:* difusão da antropologia moderna e da filosofia contemporânea, especialmente da Escola de Frankfurt. O conhecimento de tais escolas poderá auxiliar na compreensão do pensamento contemporâneo e levar a teologia clássica a sair do seu gueto institucional, abrir-se aos desafios culturais atuais e à discussão de temas relacionados ao pluralismo. Também apontam a compreensão e difusão das ideias de filósofos como de E. Lévinas (centralidade do outro), Martin Buber (diálogo) como indispensáveis para o progresso da proposta da nova teologia;
- 2) *na interdisciplinaridade.* A inclusão de debates sobre temas transversais relacionados à bioética, à ecologia, a ética, aos novos desafios e fronteiras da ciência, a justiça e a paz mundial podem contribuir ao diálogo interdisciplinar e a transpor os muros da confessionalidade, levando mais estudiosos a iniciar a pensar fora da antiga caixa exclusivista-inclusivista;
- 3) *numa nova epistemologia.* Construção de uma epistemologia que permita a abertura ao absolutamente humano, às ciências, a uma leitura não literal da Bíblia, à revisão dos dogmas estabelecidos e ao diálogo honesto, respeitoso e valorativo das e com as outras tradições religiosas;
- 4) *na história das religiões.* Popularização da história religiosa comum, que perpassa as muitas religiões, com personagens modificados, mas com o mesmo núcleo;
- 5) *na hermenêutica do pluralismo integral.* Que permite tanto a reconstrução quanto a integração das verdades duradouras expressas nos períodos pré-moderno, moderno e pós-moderno, seja nas teologias religiosas seja nas ciências, de modo que os saberes e suas interpretações sejam complementares.

b) *Os seguintes fatores são apontados por estudiosos externos como limitantes à proposta da teologia pluralista transreligiosa da libertação, a saber:*

- 1) *o preço pago pelos novos pensadores por seu pioneirismo e ousadia, pode ser alto demais, e com isso inibir a muitos que poderiam seguir os seus passos. Esses, num instinto de sobrevivência e para salvar suas carreiras, podem buscar outros caminhos e deixarem o assunto para as próximas gerações;*
- 2) *a resistência das hierarquias das igrejas, que ainda encaram a crise da teologia como passageira, mantêm a epistemologia mítica dominante e recusam-se em adaptar-se às novas sociedades;*
- 3) *o fato da teologia, em muitos lugares, ter deixado de ser uma disciplina viva e se tornado mera retórica acadêmica, sem grandes inquietações cujo principal objetivo é aprender o conhecimento acumulado pela tradição e passá-la para as próximas gerações;*
- 4) *o fundamentalismo com sua postura a-histórica, sua hermenêutica literalista, seu exclusivismo e sua recusa em diferenciar poesia de prosa, linguagem mitológica-simbólica da linguagem logos. O fundamentalismo, igualmente, tende a sacralizar imagens de Deus concebidas no passado, como sendo acultural e atemporal;*
- 5) *a indicação de que 70% da população mundial encontra-se no máximo nível de consciência etnocêntrica (âmbar). Logo, predomina a tendência da leitura dos seus textos sagrados como revelação direta da divindade a qual neles revela sua inerrante vontade.*

À guisa de conclusão, fazemos as seguintes reflexões:

- a) o assunto de uma teologia mundial, transreligiosa é complexo. Evocamos aqui o alerta de Panikkar, a respeito da dificuldade em se navegar entre duas religiões, quanto mais entre várias, mais os movimentos sociais e seculares;
- b) a pretensão de desconstruir a estrutura de plausibilidade da teologia cristã não é simples, sendo esse o principal limitador para o avanço da proposta de uma nova teologia. Outro limite a ser levado em consideração é a afirmação de Ken Wilber de que cerca de 70% da população mundial

ainda encontra-se no nível etnocêntrico. Em nenhum momento a proposta diz como irá superar esses limites;

- c) a variedade de terminologia utilizada para designar a nova teologia indica a discordância entre os diversos autores da coleção "pelos muitos caminhos de Deus". As entrevistas indicam não haver consenso nem mesmo entre os coordenadores da coleção e da proposta da nova teologia;
- d) a ausência de definição mais profunda de termos, tais como "pós-niceno", "pós-ontológico" e "transreligioso", dificulta ao leitor da coleção saber qual o sentido dos conceitos utilizados pelos diversos autores. Há, pois, necessidade de se aprofundar e alcançar consensos em torno de expressões centrais do projeto, como "transreligioso" e "pós-metafísico", como também o uso dos conceitos (analógicos) de "fé/revelação" quando se ensaia uma teologia inter-fés;
- e) há certa tensão entre a proposta de uma teologia laica e não institucional e, ao mesmo tempo, a busca por reconhecimento oficial das hierarquias eclesiais;
- f) os proponentes da Teologia Pluralista Transreligiosa da Libertação falam muito pouco a respeito "do lugar" de onde se fará essa teologia: se de uma confissão religiosa ou de uma ciência comparada das religiões;
- g) a proposta, aliás, não é inteiramente nova. Remonta, em parte das suas pretensões, à teologia liberal protestante do século XIX e à teologia liberal católica romana da primeira metade do século XX, ao movimento francês da "nouvelle théologie" e à escola alemã representada especialmente por Karl Rahner e Hans Küng. Sendo recorrente, poderão ainda surgir outras propostas "com mais força e profundidade". Como afirmou um dos proponentes, "a proposta da ASETT não deve ser vista como a última, mas como aquela que amplia compreensões e prepara caminhos para futuras e mais elaboradas propostas".

Recomendações para futuras pesquisas

Para futuras pesquisas a respeito desse tema, deverá ser levado mais em consideração o aprofundamento no estudo de uma epistemologia adequada. Pois uma teologia que se pretende laica, não institucional, transreligiosa, em diálogo com

os saberes e verdades pré-modernas, modernas e pós-modernas, e cuja preocupação central seja a preservação do planeta e a salvação da vida, nas suas diversas dimensões, necessita de outro lastro filosófico, de outra lógica para a organização do conhecimento.

Outra necessidade e/ou possibilidade, ainda, é investigar a relação entre a proposta teológica da ASETT e a proposta de uma Teologia Correlacional das Religiões feita por Paul F. Knitter em meados da década de 1990.⁸⁴ Nela, o autor mostra, talvez da forma mais ousada até então, que ao olhar melhor os textos fundantes do cristianismo, a compreensão tradicional de Jesus, como estando acima de outros nomes de salvadores religiosos, não é a única possível nem a original. Neste mundo, no qual temos uma experiência da pluralidade cultural absolutamente inédita, chegou a hora de ampliar essa tradição que se choca com o espírito do tempo atual e com as evidências históricas desta hora, defende Knitter. Enfim, trata-se, para o futuro, de relacionar melhor a sequência de projetos que, de há muito, clamam e apontam para uma outra teologia, em vista de um novo mundo, globalizado, que está surgindo, trazendo consigo o desafio irrenunciável do pluralismo religioso.

Tomando o último livro da coleção, que apresenta o ponto de chegada do esforço dos teólogos do terceiro mundo, na prospecção por uma teologia planetária, tem-se de reconhecer que ainda não há consenso metodológico e um maior delineamento lógico, porque também não está claro se esse desdobramento mais ousado da teologia pluralista das religiões é possível e desejável. No livro, há autores que parecem não esboçar uma posição clara sobre a questão, enquanto outros são mesmo, em alguma medida, contra a possibilidade de uma teologia multirreligiosa. Entretanto, eruditos do calibre de José Maria Vigil, Paul Knitter, Faustino Teixeira, Teresa Okure, Irfan Omar, Peter Phan e José Amando Robles demais defendem a teologia inter-faith ou world theology.

Os próprios defensores da teologia planetária argumentam que ela terá que deixar de ser de algum modo teo-logia, no sentido em que a concebeu a racionalidade grega e foi apropriada e desenvolvida pelos cristãos e assimilada analogicamente pelas outras tradições de fé no Ocidente. Isso, porque será uma

⁸⁴ KNITTER, Paul F. **Jesus e os outros nomes**: Missão cristã e responsabilidade global. Tradução Leszek Lech. São Paulo: Nhanduti Editora, 2010. Ver especialmente o capítulo dois, p. 43-66.

reflexão sobre a fé, não necessariamente teísta, e nem com o seu eixo principal no logos.

Tradicionalmente, o método da teologia demanda confessionalidade, mas isso pode estar mudando. A teologia, saindo dos ambientes litúrgicos e entrando na universidade, com efeito, aceita a etiqueta do debate científico e aos poucos redefine a sua metodologia (não como procedimento que deriva direto de uma "revelação", mas se desenvolve a partir de uma experiência humana de revelação). Se essa articulação da teologia (como interpretação desde "dentro" da experiência de fé) com as ciências da religião (enquanto interpretações interdisciplinares desde "fora" das religiões) prosperar, então se poderá falar de "teologia" (como esclarecimento da fé) não partindo de um texto sagrado, mas a partir dos fatos religiosos (que incluem os textos, também não escritos, das religiões) e que são analisados criticamente pela história e ciência das religiões. Portanto, a questão metodológica permanece aberta.

Também a mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós: estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade transreligiosa, enquanto cultivo da "qualidade humana profunda", conjugada com o debate científico transdisciplinar – ou então de um confronto mundial sem proporções.

Ao mesmo tempo em que o fenômeno religioso se transfigura, a experiência científica está se transmutando. Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa do real, que está emergindo, quando nos deparamos com contradições significativas é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção transdisciplinar de princípios lógicos como a recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade.

Os tempos nos enviam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do Absoluto – no próprio âmago da relatividade, uma pluralidade de absolutos! Porque hoje se pode

considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida. Estamos às voltas com uma nova configuração da dimensão religiosa da vida, em meio a uma formatação nova da compreensão de ciência e de conhecimento, que apontam para uma lógica de complexidade, transdisciplinar – e transreligiosa.

Referências

Coleção "Pelos muitos caminhos de Deus"

ASETT (org.). **Pelos muitos caminhos de Deus: Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação**. Goiás: Rede, 2003.

VÍGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios V: hacia una teología planetaria**. Quito, Equador: Editorial Abya Yala, 2010.

VÍGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Pluralismo e libertação: Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã**. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005.

_____. **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008.

Gerais

ALVES, Maria de Lourdes Borges. **História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo**. Porto Alegre: Editora DIPUCRS, 1998.

ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A história de Deus: 4000 anos de história**. São Paulo: Ática, 2010.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses**. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **Religión sin religión**. Madrid: PPC, 1996.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1997.

GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995.

HARNACK, Adolf. **What is christianity**. San Diego, CA: The Book Tree, 2006.

KANT, E. **Que es la ilustración? filosofía de la historia**. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KUHN, Thomas S. **As estruturas das revoluções científicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LEADBEATER, C. W. **Os chakras**: os centros magnéticos vitais do ser humano. São Paulo: Editora Pensamento, 2009.

OLSON, Roger. **História da teologia cristã**: 2000 de tradição e reformas. São Paulo: Vida Nova, 2001.

PLANT, Raymond. **Hegel**: Sobre religião e filosofia. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

QUEIROZ, Teresa Aline Pereira de. **O renascimento**. São Paulo: EDUSP, 1995.

ROBINSON, John A. T. **Honest to God**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Sobre a religião**: discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. **Towards a world theology**: faith and contemporary history of religion. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.

SPONG, John S. **The sins of Scripture**: exposing the Bible's texts of hate to reveal the God of love. New York: HarperOne, 2006.

_____. **Um novo cristianismo para um mundo novo**. Campinas: Verus, 2001.

_____. **Why christianity must change or die**: a bishop speaks to believers in exile. New York: HarperOne, 1999.

_____. **Born of a woman**: a bishop rethinks the virgin birth and the treatment of women by a male-dominated. New York: HarperSanFrancisco, 1994.

STARK, Rodney; BAINBREIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, [s.d].

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**. São Paulo: Paulinas, 1995.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1986.

_____. **El futuro de las religiones**. Con una introducción de Mircea Eliade. Trad. de Ricardo Marcelo lauck. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

WILBER, Ken. **Espiritualidade integral**: uma nova função para a religião neste início de milênio. São Paulo: Aleph, 2006.

_____. **Uma teoria de tudo**. São Paulo: Cultrix, 2003.

Fé cristã e espiritualidade transreligiosa

Marcelo Barros⁸⁵

No Brasil e em muitos países, as Ciências da Religião são chamadas a aprofundar o fenômeno da Transreligiosidade, assim como o que alguns autores chamam de “pós-religional”⁸⁶.

É claro que o termo *transreligiosidade* pode ter diversos significados e, no decorrer da história recente, recebeu outros nomes e tinha outros contornos, assim como o que atualmente se denomina “espiritualidade pós-religional”. No entanto, como sublinha José Maria Vigil, “é um problema antigo que aparece de modo novo” (VIGIL, 2015, p. 3). Atualmente, o trânsito religioso e alguns movimentos espirituais se caracterizam como pós religiosos, outras como religiosos em uma forma nova (pós-seculares) e outros ainda simplesmente como transreligiosos. Isso toma uma relevância maior em um mundo no qual a pluralidade e a convivência de culturas diferentes se tornaram prioritárias para o estabelecimento da paz e da justiça internacional. Convido vocês para, em um primeiro momento, clarear os conceitos básicos envolvidos na discussão dessa questão e depois veremos como, especificamente, a fé cristã incorpora e pode se enriquecer com uma espiritualidade pós-secular que, em muitos casos, podemos chamar de transreligiosa.

Por falar em conceitos...

Ao pé da letra, o termo transreligiosidade é estranho. O fenômeno religioso é expressão de uma cultura. Assim como não se poderia falar em *transculturalidade*, no sentido de alguém ou alguma expressão cultural pairar acima, ou ir além de todas as culturas, também não poderia haver uma *transreligiosidade* no sentido de uma religiosidade genérica (como se fala em medicamento genérico). As religiões não

⁸⁵ Marcelo Barros é monge beneditino, teólogo e escritor. Assessor das comunidades eclesiais de base e de movimentos populares, atualmente é coordenador latino-americano da Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT).

⁸⁶ Ver o número especial de Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, (v. 13, jan./mar. 2015) com o Dossiê: Paradigma pós-religional.

são apenas estruturas e organizações. São modos de interpretar a vida, propostas de caminhos comunitários que não se reduzem a um mínimo denominador comum. Não podem ser colocadas como frutas em um liquidificador para fazer um suco ou vitamina. No entanto, não podemos deixar de observar que, cada vez mais, o problema transreligioso e pós-religioso existe no mundo urbano e mesmo rural. Podemos ser favoráveis ou contrários a esse fenômeno, mas é inegável que ele existe. Parece que a realidade se antecipa à compreensão teológica ou sociológica do problema. Mais do que em outras épocas, boa parte da humanidade busca uma profundidade espiritual. Muita gente faz isso dentro das religiões e vai continuar assim. No entanto, muitos buscam um caminho espiritual independente das religiões. Essas já não detêm mais o monopólio do sagrado. E mesmo pessoas e grupos que valorizam a sabedoria das tradições religiosas, às vezes, não se prendem a nenhuma em particular. Um número grande de pessoas vive uma espiritualidade que podemos chamar de transreligiosa.

Já nas antigas missões da Igreja com povos originários ou indígenas, missionários percebiam que, muitas vezes, ocorria um processo que tem alguma coisa a ver com transreligiosidade. Falando do encontro dos ameríndios da América do Norte com a cristandade, Achiel Peelman (1995, p. 66) fala de quatro tipos de respostas, ou de modos de viver a fé cristã nas culturas indígenas: aceitação dupla, dimorfismo religioso, sincretismo e o que seria claramente conversão:

- a) a aceitação dupla é a atitude de tolerância que dá um assentimento exterior à nova religião sem abandonar suas próprias convicções interiores. A pessoa é cristã no plano social, mas interiormente continua a viver a fé a partir dos valores tradicionais nos quais foi educada. Isso existe nos povos indígenas, mas também em todos os ambientes, mesmo na Europa;
- b) o dimorfismo religioso aceita simultaneamente as duas religiões: os dois conjuntos de significação e de rituais respondem a necessidades diferentes da vida e são praticadas em circunstâncias sociais diversas. A pessoa é cristã e é de uma tradição budista ou do Candomblé. Seria o que mais tarde, passou a se chamar de “dupla pertença”;
- c) o sincretismo parece como um passo a mais no sentido da integração. Na situação que Peelman chama de “dimorfismo”, as duas pertenças não

chegam a dialogar. Mantêm-se justapostas. Há sincretismo quando se procura unir os dois conjuntos de significado. Os símbolos de uma tradição religiosa se enchem do significado da outra tradição. Um crente hindu identifica Brahma, Vishnu e Shiva com a Santíssima Trindade cristã. No Brasil, um Orixá do Candomblé é identificado à Virgem Maria ou ao Senhor do Bonfim;

- d) o quarto modo de viver isso é a conversão: mudança de uma religião a outra. Normalmente, a conversão nada teria a ver com transreligiosidade. No entanto, atualmente, acontece que muitas pessoas “se convertem”, por exemplo, a Igrejas neopentecostais, mas lidam cotidianamente com uma cultura que, mesmo ao atacar a outra religião, a leva a sério e, de certo modo, crê nesses valores. Ou o que significaria um pastor neopentecostal que ataca religiões afro-brasileiras fazer culto para “tirar encosto, mau olhado” e usar água e óleo consagrados para vencer influências de Orixás?

Classificações como essas contêm sempre certo esquematismo que é artificial. Uma senhora negra me dizia:

“Para o senhor ver como eu sou profundamente católica, cada sexta feira, eu defumo toda a minha casa. E cada vez que minha filha vai fazer um exame ou concurso, eu lhe dou um banho de cheiro e Nossa Senhora sempre me protegeu por isso”⁸⁷.

Essa senhora nunca aceitaria que o seu modo de viver a fé é sincretismo e nem dupla pertença. Para ela, em sua cultura, aquela era a síntese que ela fez entre a revelação cristã e os costumes que herdou dos seus pais. De fato, o teólogo hindu Michael Amaladoss (1997, p. 155-156) tem razão ao concluir:

Frequentemente são os que representam o sistema (a instituição) que acusam de sincretismo os outros, cuja prática não entra nos limites estabelecidos do seu sistema. Mas, aqueles que têm práticas ditas sincréticas, encontram nelas uma unidade de sentido. Não as veem como artificiais e menos ainda como conflitivas. Todo este conjunto de símbolos e sentidos deve, então, ser explorado mais a fundo por pessoas independentes de um sistema.

⁸⁷ Depoimento verbal.

Aí entram as Ciências da Religião se essas forem capazes de olhar independente do sistema, mas ao mesmo tempo, com um olhar comprometido em partir da pessoa e na busca de compreender sua fé e não fazer dela um mero objeto de estudo e classificação sociológica.

Já nos anos 80, a partir da realidade eclesial brasileira, Leonardo Boff distingue um “sincretismo de confusão” que seria negativo e um “sincretismo de síntese ou de assimilação” que é normal e justo como caminho de fé que toda religião faz. De fato, um teólogo norte-americano observava: “nenhuma religião consegue entrar no coração das pessoas sem alguma forma de sincretismo, isto é, sem a integração de símbolos e significados (STARKLOFF, 1994, p. 66-80, 274-294).

Principalmente o Cristianismo que se propõe a prolongar e continuar a encarnação – inserção – de Jesus nas realidades do mundo, sempre incorporou em si mesmo valores e expressões das culturas nas quais se inseriu. Mesmo no ponto de vista da organização religiosa, nenhuma religião se mantém isolada de influências culturais e espirituais de outras. Vale para as religiões o que Edgar Morin afirmava sobre as culturas: “é preciso lembrar que não há cultura pura. Todas têm sangue misturado, inclusive a nossa” (MORIN, 1987, *apud* VINCENT SCHMID, 2001, p. 15).

Uma religião incorpora elementos da outra. Esse processo pode ser consciente ou inconsciente, mas é como um enxerto. O ramo de uma planta enxertada em outra. O apóstolo Paulo usou essa imagem para falar da relação entre a Igreja cristã e Israel (Rm 11, 16- 20). Só que nessa comparação, o ramo enxertado toma o lugar do ramo-tronco que serviu de base. Esse desaparece já que a planta enxertada será a do ramo que foi acoplado. Em sua época, Paulo não havia conhecido ainda uma religião cristã separada do Judaísmo (a ruptura só se deu pelos anos 80). Então, ele usa a comparação do enxerto da oliveira como uma transição de espiritualidade dentro do próprio seio da sinagoga ou da tradição judaica. Algumas pessoas místicas e proféticas foram adiante nesse caminho. Não apenas viveram essa experiência como um enxerto em que uma religião é enxertada em outra, mas descobriram uma forma de viver a fé na qual duas ou mais tradições se expressam de forma autônoma, mas integrada.

Religião e Espiritualidade

Uma das distinções mais fundamentais desses tempos é entre religião e espiritualidade. Enquanto a religião é a instituição que propõe nos ligar ao Mistério, a espiritualidade é uma dimensão antropológica de todo ser humano. Significa a abertura ao que de melhor temos em nós mesmos e que, pela fé, os cristãos acreditam ser dom divino. Por isso, podemos compreender a espiritualidade como “viver segundo o Espírito, ao sabor da dinâmica da vida” (BOFF, 1993, p. 165). Essa perspectiva mostra que se pode viver a espiritualidade, seja em um caminho religioso, seja fora das religiões em qualquer processo que nos leve a uma maior capacidade de amar e se doar uns aos outros.

O primeiro sentido de uma espiritualidade transreligiosa não é de uma religião genérica que pairasse no ar dos valores, sem inserção comunitária e sem assumir nenhuma vestimenta cultural. Se fosse assim, seria uma religiosidade superficial. Trata-se muito mais de ter um rosto próprio e um corpo cultural concreto (portanto a partir de uma tradição concreta), mas indo além da sua referência teológica de crenças e ritos para uma dimensão maior que chamamos de “transreligiosa”, porque aberta a diferentes expressões religiosas, sem se restringir a nenhuma.

Ainda há pessoas que se perguntam como abrir-se à outra tradição religiosa, sem perder a própria identidade (cristã). É claro que, para responder a isso, precisamos antes de tudo clarear o que significa a identidade pessoal. Alguém pode se identificar com um partido político ou com um clube esportivo, mas a sua identidade deve ir além disso. Mesmo no campo religioso que é mais profundo do que o esporte e a política partidária, a identidade da pessoa tem de se abrir a uma dimensão mais planetária e pluralista e isso é um caminho espiritual.

O diálogo entre culturas e entre religiões se passa como entre pessoas. Um adolescente expressa sua identidade própria fazendo questão de ser diferente dos pais e dos amigos. Uma pessoa adulta não tem esse tipo de problema. Não precisa se contrapor a ninguém para expressar sua identidade própria. Ao contrário, para haver diálogo entre duas pessoas ou dois grupos, cada parceiro do diálogo tem de ter uma identidade clara e definida, sem a qual o diálogo não poderá ser verdadeiro e profundo. Já quando falamos em transreligiosidade, essa questão retoma e a resposta não é tão simples. Podemos sim afirmar que se cada religião não tem sua razão de ser em si mesma, mas na missão no mundo, também sua identidade não

reside em sua institucionalidade ou naquilo que a diferencia das outras e sim no caminho comum a ser percorrido pelo bem da humanidade. É claro que essa afirmação responde a uma pergunta e levanta outras.

Compreensões diversas de transreligiosidade

A concepção mais comum de diálogo inter-religioso e, no mesmo percurso de uma busca de espiritualidade transreligiosa parte do princípio que todas as religiões têm em comum o mesmo núcleo de conteúdo espiritual, ou seja, uma só base de fé (Deus é um só, embora com muitos nomes e com manifestações diversas). Com nomes diferentes, todas as religiões teriam uma mesma ética de valores (o amor, a compaixão, a misericórdia). Há até quem diga que as religiões são como idiomas (linguagens diferentes) para expressar o mesmo conteúdo que é o amor divino e a resposta humana a esse amor (a espiritualidade).

No entanto, existe outra forma de compreender as religiões e o caminho do diálogo entre elas. Diferentemente da primeira, essa forma as percebe como caminhos diversos, tanto no ponto de partida, como na proposta de chegada. Nessa perspectiva, não seria possível reduzir diversas tradições espirituais a um núcleo comum. As diferenças de religião não seriam apenas, como dizem alguns, como a diferença de idiomas, que, embora em linguagens diferentes, servem para expressar a mesma verdade ou mensagem. As religiões não se reduzem jamais a uma espécie de essência abstrata ou a uma substância genérica sem cor, cheiro nem sabor. Essa redução não seria ecumênica, nem respeitosa, nem menos ainda espiritual. Primeiramente porque, para dialogar e para aprender com o outro e escutar do outro uma palavra divina, não precisamos convertê-lo a nós ou a algo parecido conosco. Ao contrário, o enriquecimento do diálogo e do aprendizado espiritual transreligioso se dará na acolhida ao outro como diferente e irreduzível a nós.

Um olhar mais profundo sobre cada caminho religioso nos convida a levar a sério a originalidade de cada tradição, sua irreduzibilidade a um mínimo denominador comum. No entanto, mesmo nessa descoberta de uma diversidade pluralista e não passível de redução a uma religião genérica, é possível aprofundar um caminho de missão comum a serviço das causas nobres da humanidade e uma espiritualidade transreligiosa.

Certamente, embora pareçam contrárias e excludentes, cada uma dessas duas formas de compreender as religiões completa a outra. A experiência de quem trabalha no diálogo inter-religioso é de que só quando se respeitam as diferenças e características próprias de cada tradição e as consideram como únicas e irreduzíveis, se podem descobrir, apesar de todas as diferenças, elementos comuns e bases que unem o todo. De novo, vale a pena afirmar que muitas pessoas conseguem fazer essa síntese entre tradições diferentes não por um trabalho teórico de estudo, mas pelo caminho concreto de vida. É importante compreender que a intuição de uma Teologia e uma espiritualidade transreligiosa e pluralista da libertação não nasceu da curiosidade ou do devaneio intelectual de alguns autores.

A proposta de uma teologia e de uma espiritualidade transreligiosa tenta colaborar com um mundo de paz e de diálogo intercultural e inter-religioso. Ninguém pensou em abarcar a todas as tradições religiosas e sim em, partindo da realidade, desenvolver um ponto de encontro entre as que, em cada região da terra, podem contribuir para a convivência pacífica e plural das populações.

O caminho de uma espiritualidade transreligiosa pode ser vivido ou aproveitado por pessoas e grupos – espiritualistas ou não, que se dizem pós-cristãos, ou pós-budistas ou sem religião. No entanto, não é essa intuição que me proponho a desenvolver aqui. Nessas páginas, convido vocês a desenvolvermos a possibilidade de uma espiritualidade transreligiosa, vivida e aprofundada a partir da opção de fé cristã e como caminho espiritual para cristãos e cristãs que querem viver a sua fé de modo plenamente ecumênico e em comunhão com grande parte da humanidade que, hoje, vive esse caminho trans ou pósreligioso como percurso espiritual.

Formas ou expressões atuais de transreligiosidade

É quase impossível descrever as tantas formas de espiritualidade transreligiosa que as pessoas vivem atualmente. Podemos tentar compreender algumas mais comuns que aparecem na sociedade.

Uma primeira expressão de transreligiosidade aparece em grupos espiritualistas, movimentos ligados à educação, ao trabalho pela paz, à valorização das culturas ancestrais (indígenas ou afrodescendentes) e em grupos ecológicos e

movimentos da nova era. Em geral, nesses casos, a espiritualidade transreligiosa se dá no estilo de vida de pessoas que, embora não se sintam ligadas a nenhuma tradição, mantêm elementos e valores da fé e da espiritualidade. Em geral, essa espiritualidade transreligiosa se caracteriza por um maior cuidado com a saúde, a paz interior e uma vida mais harmoniosa. As pessoas se interessam muito por elementos das culturas indígenas ou de antigas espiritualidades (por exemplo, céltica) e pelas sabedorias do Oriente. No entanto, vivem isso a partir de uma cultura urbana e até de certa inserção no mundo capitalista. Há expressões de certa transreligiosidade no neoxamanismo urbano e em outras expressões semelhantes. Em um mundo que se urbanizou muito depressa, as tradições religiosas nascidas e desenvolvidas a partir de culturas orais já não conseguem falar à boa parte da humanidade. E, mesmo que não se queiram julgar as religiões como superadas, muita gente busca um caminho além. Mariano Corbí chamava de *“Religión sin religión”* (CORBÍ, 1996). Outros, mesmo sem concordar com as conclusões de Corbí sobre o pós-religional, valorizam o que, em seu belo texto nesse livro, Gilbraz Aragão chama de “espiritualidade transreligiosa em diálogo com a ciência transdisciplinar”. Essa busca, centrada, não tanto na própria religião e nem mesmo em Deus, explica Gilbraz, pode provocar uma espécie de ação transformadora. Essa consistiria em “terapeutizar as religiões e ajudar para que elas eduquem em mutirão os novos cidadãos” (ARAGÃO, 2015).

Outra forma como, atualmente, tem se manifestado a busca de uma espiritualidade transreligiosa é na participação de grupos religiosos e ecumênicos no conjunto dos movimentos sociais e ecológicos comprometidos com a transformação do mundo. Além da diversidade cultural e religiosa, atualmente, existente no mundo, em certos ambientes, há um pluralismo no sentido de um movimento que não só respeita, mas atua a partir dessa diversidade. Boaventura de Sousa Santos tem chamado esse fenômeno de pós-secular (SANTOS, 2014). Em fóruns sociais e em diversos níveis, grupos religiosos abertos ao mundo e comprometidos com a sua transformação dialogam e se põem a serviço das melhores causas da sociedade. E fazem isso, juntos e de forma comum. Nesses movimentos, acaba se expressando certo pluralismo cultural e religioso, assim como no nível da espiritualidade certa transreligiosidade. Em alguns contextos, chega quase a se constituir como a proposta de um mutirão de religiões para salvar o planeta e apontar caminhos de

salvação para a humanidade. No fundo, é como se a realidade atual fosse complexa demais para ser respondida ou atendida por uma única tradição religiosa. Os desafios para reencontrar o que os índios andinos chamam de “bem viver” e “bem conviver” da humanidade se tornaram tão difíceis que temos de unir a sabedoria espiritual de diversas tradições e, quanto mais numerosas, melhor. De forma meio simplista ou superficial, poderíamos dizer que precisamos juntar Javé, Alá, Krishna, Olorum e fazer uma ponte de união entre as profecias de Moisés, Jesus, Maomé, Bahá'u'lláh (fundador da fé baha'i) e todos que aceitarem se reunir a serviço da paz, justiça e defesa da natureza.

Evidentemente, esse tipo de trabalho orienta, atualmente, as pessoas que trabalham pela convivência social baseada na diversidade cultural e religiosa. Aparece nas pessoas vindas de várias tradições, atualmente atuando mais em uma área pós-religiosa preocupada, por exemplo, com a educação “ecumênica” nas escolas e a atuação das culturas na sociedade plural. Também se manifesta esse tipo de sensibilidade em grupos espiritualistas que reúnem pessoas que se poderiam considerar pós-cristãos ou pós-budistas e assim por diante. Muitas vezes, essas pessoas experimentaram na própria pele o fechamento da instituição em suas normas litúrgicas ou morais muito “engessadas”. Por algum motivo, decepcionadas ou frustradas com a sua religião de origem, continuam inquietas e sempre em busca de uma espiritualidade que, no caso, seria humana no sentido de secular, mas, ao mesmo tempo, transreligiosa no sentido de manter símbolos e expressões de uma ou diversas tradições religiosas.

Experiências de um passado recente

Na primeira metade do século XX, Louis Massillon, cristão francês, viveu um itinerário místico de diálogo espiritual com o Islã no qual ele viveu profundamente no seu interior esse diálogo ou síntese entre os dois caminhos religiosos. Desde os anos 50, vários monges e monjas cristãos viveram um tipo de inserção nas tradições espirituais do Oriente. Ao se assumirem como *sanyasi* em ashram na Índia, eles (e elas) se sentiram como membros de, ao menos dois caminhos religiosos. A experiência deles não pode ser chamada de sincretismo no sentido de mistura e sim de incorporar no seu próprio ser as intuições e propostas tanto cristãs, como

hinduístas. Até hoje, nomes como Henri le Saux, Bede Griffis, Cornelius Tollens e vários outros podem ser lembrados nesse caminho de uma espiritualidade transreligiosa.

Um teólogo asiático como Aloysius Pieris faz uma distinção entre dois tipos de religiões. Algumas, como as diversas tradições do Hinduísmo, o Budismo, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã têm “soterologias metacósmicas”. Outras religiões que antigamente se chamavam “religiões da natureza” têm “soterologias cósmicas”: tradições indígenas, afrodescendentes e algumas formas de neopaganismo que se propagam hoje em todo o mundo. Pieris sustenta que as religiões metacósmicas podem perfeitamente se ligar e se integrar com as religiões cósmicas de uma cultura ou de um povo. Elementos destas práticas religiosas cósmicas podem ser supressas, outras guardadas e integradas, enquanto outras continuam subterraneamente uma existência secreta. Já a integração ou síntese entre duas religiões da mesma natureza, por exemplo, o Cristianismo e o Islã, seria mais difícil (PIERIS, 1988, p. 71-74).

Sem dúvida, intelectualmente, ele tem razão. Mas, os místicos já mostraram que conseguem fazer o que nem sempre os teólogos compreendem bem. Quem conheceu o monge beneditino Bede Griffis que foi abade do mosteiro de Prinash (Inglaterra) e se tornou sanyasi na Índia, sem deixar de ser monge cristão, sabe que ele viveu uma experiência transreligiosa, não por desenraizamento de uma comunidade concreta e sim como vocação intercultural e transreligiosa. No seu livro “Retorno ao Centro” (GRIFFITHS, 1992, p. 9), ele afirma:

Além de ser cristão, preciso ser hindu, budista, jainista, zoroastrista, sikh, muçulmano e judeu. Só dessa maneira, poderei conhecer a verdade e encontrar o ponto de reconciliação de todas as religiões [...]. Esta é a revolução que se deve processar na mente do ser humano ocidental. Há séculos, ele vem se voltando para fora, perdendo-se no espaço exterior. Agora, precisa voltar-se para dentro e descobrir o seu ser; empreender a longa e difícil caminhada ao Centro, profundo interior do Ser.

Outros monges e monjas viveram isso no Cristianismo europeu, como aqui no Brasil, muitas pessoas de cultura negra viveram e vivem isso profundamente (uma mística transreligiosa) ao unir sua fé nos Orixás e sua adesão ao Cristo no caminho

cristão. Quem conviveu com pessoas como Mãe Menininha do Gantois testemunha de que era uma pessoa mística que, na sua sabedoria, conseguia unir de forma transreligiosa sua devoção e amor aos Orixás e à sua fé católica. Até à morte, ela foi fiel aos dois caminhos, sem misturá-los e sem reduzi-los.

Sobre esse tipo de experiência espiritual e de fé, Claude Geffré se pronunciou:

Na medida em que o cristianismo não faz número com uma outra religião, creio na possibilidade de uma “dupla pertença”. Tal pessoa, convertida a Jesus Cristo, batizada que vive realmente do Espírito de Cristo, parece-me capaz, na ordem espiritual da disciplina corporal e mental da ascese e até na ordem dos gestos de adoração e louvor, de continuar a assumir elementos estrangeiros ao cristianismo histórico. Estou convencido de que esses casos de “dupla pertença”, se a palavra é legítima, são prometedores de novas figuras históricas do cristianismo. A forma que tomou realmente o cristianismo histórico, desde vinte séculos, não prejudica o futuro e não proíbe a utopia de um verdadeiro “cristianismo mundial”, um cristianismo que sendo sempre idêntico a si mesmo, seja verdadeiramente enraizado em todas as grandes culturas. Quando digo “enraizado nas culturas, ainda é uma maneira imprópria de falar porque se ele se enraizou verdadeiramente em culturas diferentes da Ocidental, será necessariamente enraizado também nas tradições religiosas diversas (GEFFRÉ, 1999, p. 242).

Trata-se de processos interiores ou espirituais como caminhos de fé. Cada pessoa faz do seu modo. O importante é que a nossa reflexão sobre isso não contenha julgamentos preconcebidos e se coloque em um caminho de abertura do coração e de busca de compreensão do que muitas pessoas vivem, não por novidadismo ou por capricho pessoal e sim para se manterem fieis a si mesmas e à sua busca pessoal.

Para uma leitura bíblica aberta à transreligiosidade

Muitas vezes, grupos fundamentalistas cristãos leem a Bíblia e a citam para contradizer a proposta de uma abertura às outras religiões. De fato, estão habituados a uma leitura bíblica que valoriza o confronto e a luta às vezes violenta com as outras religiões. É preciso compreender os textos bíblicos que insistem em

condenar os outros cultos como idólatras como dentro de um contexto histórico e social. De fato, os profetas defenderam a fé javista contra as religiões cananeias como defesa de um projeto que além de ser religioso, era também um modelo de sociedade, portanto uma proposta social e política. A crítica da Bíblia às religiões cananeias, egípcias e mesopotâmias da época poderia ser atualizada para o mundo atual na crítica à idolatria do mercado, a divindades do Capitalismo que absolutizam o dinheiro e escravizam o ser humano. Não podemos usar esses textos contra as religiões indígenas ou negras (BARROS, 2015). Assim como várias expressões de fé pré-judaicas entraram como nomes divinos (Shabbaot, El Shaddai, etc), também os nomes das divindades indígenas e negras são legítimos e devem ser respeitados (Êx 6, 2s.

Conforme o livro dos Reis, quando o profeta Eliseu despediu o sírio Naamã de volta para a sua terra, curado de sua lepra, este disse ao profeta: “quando o rei, meu senhor, me fizer acompanha-lo ao templo de Rimon e quiser apoiar-se em meu ombro para adorar a Rimon, eu terei de me curvar e adorar esse deus. Perdoe-me por isso!” O profeta respondeu ao estrangeiro que aceitava que esse fosse ao templo de Rimon e o adorasse: “Está bem. Vá em paz” (2 Rs 5, 16- 17).

O profeta Isaías anunciou que todas as nações iriam, conduzidas pelo Deus de Israel, caminhar para a paz e a justiça (Is 2, 1- 5). O profeta Miqueias também falou a mesma coisa, anunciou a mesma esperança, mas em uma perspectiva mais pluralista e mesmo transreligiosa: “as nações caminharão, cada uma conduzida por seu deus. Nós seremos conduzidos pelo nosso Deus” (Mq 4, 5). É o texto mais pluralista e macro ecumênico de todo o primeiro testamento.

Em geral, as Igrejas e comunidades cristãs sempre ligaram a fé ao testemunho do Cristo no mundo. Afinal, conforme o evangelho, Jesus ordena aos/às discípulos/as: “vão pelo mundo inteiro e preguem o evangelho a toda criatura” (Mt 28, 18s. “Quem der testemunho de mim diante dos homens, eu também darei testemunho dele diante do meu Pai que está nos céus. Quem, diante dos homens, me negar, eu também o negarei diante do Pai” (Mt 10, 32- 33). Essas e outras passagens dos evangelhos serviram para justificar um Cristianismo de pregação, conquista e confissão pública da fé. Esses versos e outros de São Paulo (“Ai de mim se não pregar o evangelho!”) e de outros livros do Novo Testamento fortaleceram a consciência de uma religião cristã pública e que durante muito tempo se impôs à

sociedade. Atualmente, as sociedades fazem questão de serem seculares ou pós-religiosas e têm a tendência de pedir às religiões que se reduzam à área íntima da consciência de cada pessoa. Mesmo sem concordar com essa redução da religião ao nível do sentimento individual, somos como cristãos interpelados a viver a fé em um mundo organizado de forma laica e sem fazer apelo a nenhuma crença. A intuição retomada pelo pastor Bonhoeffer⁸⁸ de “viver em Deus e com Deus, como se Deus não existisse” nos oferece uma pista de como, no mundo atual, viver uma espiritualidade laical e pluralista.

Essa proposta oferece uma perspectiva nova a partir da qual se pode compreender a “encarnação” de Jesus, ou aquilo que Paulo chama de *Kenosis* e o latim antigo traduzia por *exinanitio*, esvaziamento do Cristo (Fl 2, 5s).

No início do século XX, o irmão Carlos de Foulcaud chamava isso de “espiritualidade de Nazaré”. Muitos religiosos e religiosas aderiram a essa proposta se inserindo nos bairros populares, nas fábricas e nos ambientes do mundo, como anônimos, sem nenhum sinal externo de fé, simplesmente para viver a fraternidade e a solidariedade humana. Na cultura religiosa do começo do século XX, esse anonimato e inserção eram vividos no trabalho. No entanto, ao chegar em casa, os irmãos tinham várias formas de visibilizar sua pertença religiosa e sua espiritualidade devocional. Atualmente, os cristãos e cristãs são chamados a viver a fé não em iglus de devoção ou em ilhas sagradas em meio ao mundo secular, mas em plena diáspora. Se quando Jesus enviou os discípulos ao mundo, foi “como ovelhas em meio de lobos” e marcados pela urgência do reinado divino que virá, em nossos dias, essa realidade é ainda mais atual. Em um mundo não religioso ou pós-religioso, não devemos viver a fé como pessoas separadas e diferentes do resto da humanidade. Se formos assim, estaríamos falhando na missão que Jesus nos confiou de sermos fermentos na massa.

Antigamente, ao ler e meditar o evangelho de Marcos, compreendíamos o tal “segredo messiânico” (o fato de que Jesus cura as pessoas e as proíbe que divulguem quem ele é) como uma etapa da missão. Até a morte na cruz, se deveria fazer segredo sobre quem é Jesus. Só depois da ressurreição, viria o anúncio

⁸⁸ Em uma prisão nazista, Dietrich Bonhoeffer retomou um princípio do jurista Grotius (do século XVII) para afirmar como devem os cristãos se inserirem no mundo secularizado. Ver Carta a Eberhard Bethge, em 16 de julho de 1944. In: **Resistenza e Resa, Lettere e Scritti dal cárcere**, Milano, San Paolo, 1988, p. 440.

missionário a todos os povos. Atualmente, podemos compreender esse segredo de Jesus como forma de respeitar a “mundanidade” da sociedade e a opção por um anonimato humilde que vai na linha da cruz. O que Jesus testemunhou não foi sobre ele mesmo, mas sobre o reino de Deus, o projeto divino de um mundo como Deus quer que o mundo seja. E esse é o núcleo de toda espiritualidade cristã.

Nos evangelhos, Jesus revela que essa ação divina está além (trans) seja da instituição religiosa judaica, seja de qualquer outra religião.

“Chegará a hora e já chegou em que nem nesse monte, (o monte Garizim, lugar sagrado da religião samaritana), nem em Jerusalém, (na religião judaica) deveis adorar. O Pai é espírito e verdade e os seus adoradores devem adorá-lo em espírito e verdade. É esse tipo de adoradores que o Pai procura” (Jo 4, 23).

Essa é a base evangélica de uma espiritualidade cristã e, ao mesmo tempo, transreligiosa. Uma espiritualidade que recebe a revelação de que “a salvação vem dos judeus” (v. 22), mas está chegando agora uma nova realidade, uma nova hora. E aí Jesus revela essa graça presente na mulher sírio-fenícia (“Mulher, grande é a tua fé” (qual, judaica, pagã??? “Seja feito conforme queres” – Mt 15, 28s). Revela-a no oficial romano (“Nunca vi uma fé dessas em Israel. Por isso, muitos virão do Oriente e do Ocidente e se sentarão à mesa com Abraão, (no reino), enquanto vós (religiosos) ficareis do lado de fora” – (Mt 8, 10- 11). Do mesmo modo, mostra a salvação no agradecimento pessoal do leproso samaritano, o único dos dez que, ao se ver curado, voltou – (Não podia entrar no templo – era samaritano – e voltou para agradecer pessoalmente a Jesus, fora de qualquer esquema ou tradição religiosa – Lc 17). É esse tipo de espiritualidade que nós, cristãos, podemos sim, aprender com Jesus na vivência de uma espiritualidade humana e transreligiosa.

Como viver hoje uma espiritualidade transreligiosa

Bonhoeffer (1986) afirmava:

O Cristo que está em mim, está em mim para você e o Cristo que está em você, está em você para mim. O Cristo que está em mim, para mim mesmo, é fraco. Ele é forte para você. Assim, o Cristo que está em você, é fraco para você e forte para mim.

Essas palavras que ele aplicava às pessoas na comunidade cristã podem nos orientar em uma espiritualidade transreligiosa. Deus – o Espírito Santo que nos é

dado pelo Cristo ressuscitado nos abre para escutar a sua Palavra e receber a sua inspiração sempre através dos outros (isso é, das pessoas e comunidades de outras tradições culturais e religiosas), assim como essas, se quiserem, poderão receber uma inspiração divina através de nós. A espiritualidade transreligiosa se vive na abertura espiritual para aprender com o outro e dialogar. A confiança na graça divina (e não em uma lei) e de abertura ao outro abre nosso olhar de fé a todo caminho intercultural e inter-religioso no qual o Espírito Divino se manifesta e através do qual ele constrói um mundo novo possível.

Se é assim, a dimensão transreligiosa da espiritualidade não é algo que vem se somar à substância ou ao estrato fundamental da fé cristã. Como abertura amorosa, ela é uma dimensão constitutiva de uma fé que nos leva a ser pessoas que testemunham a presença divina no outro. Ela é cristã porque é crística, isso é, revive o modo de ser de Jesus. Retoma a abertura de Jesus com pessoas de outras culturas e religiões.

O rabino norte-americano Abraham Heschel, um dos maiores pensadores judaicos do século XX, expressa esta realidade quando escreve:

É o sentido do sublime que devemos considerar como a raiz das atividades criativas do ser humano nas artes, no pensamento e na nobreza da vida. [...] A tentativa de comunicar o que vemos e não conseguimos dizer é o eterno tema da sinfonia inacabada da humanidade. É uma aventura cuja realização jamais será consumada. Somente aqueles que vivem de palavras emprestadas acreditam na sua capacidade de expressão. Uma pessoa sensível sabe que o intrínseco, o mais essencial, nunca é expresso (HESCHEL, 1974, p. 16).

Referências

- AMALADOSS, Michael. Quelqu'un peut-il être hindou-chrétien? In: **Chémins de Dialogue**, n. 9, p. 155-156, 1997.
- ARAGÃO, Gilbraz. Do Transdisciplinar ao Transreligioso. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano (Orgs.). **Espiritualidades, Transdisciplinaridade e Diálogo**. Recife, UNICAP, 2015. V. 1.
- BARROS, Marcelo. **Na casa do meu Pai, há muitas moradas**: a Bíblia e as outras religiões. Brasília: CONIC, 2015.
- BOFF, L. **Ecologia, Mundialização e Espiritualidade**. São Paulo: Ed. Ática, 1993.
- BONHOEFFER, Dietrich. Carta a Eberhard Bethge, em 16 de julho de 1944. In: **Resistenza e Resa, Lettere e Scritti dal cárcere**. Milano: San Paolo, 1988.

_____. **Vida em comunhão**. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1986.

GEFFRÉ, Claude. **Profession Théologien**, Paris: Ed. Albin Michel, 1999.

GRIFFITHS, Bede. **Retorno ao Centro**. São Paulo: Ibrasa, 1992.

HESCHEL, A. **O Homem não está só**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1974.

MARIANO CORBI. **Religión sin religión**, Madrid: PPC, 1996.

MORIN, Edgar. *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard, 1987. Apud

PEELMAN, Achiel. **Christ is a Native American**. Maryknoll: Orbis, 1995.

PIERIS, Aloysius. **Na Asian Theology of Liberation**. Maryknoll: Orbis, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

STARKLOFF, Karl F. **Incultural and Cultural Systems**. *Theological Studies* 55, p. 66- 80, 274-294, 1994.

VIGIL, José Maria. Paradigma pós-religional: entre crisis y una buena noticia. In: **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 13, n. 37, Apresentação, p. 3, jan./mar. 2015.

VINCENT SCHMID, Pasteur. Vers le Réel. In: **Voies de l'Orient**, n. 79, p. 15, avril-juin 2001.

