



A RELI GIOSI DADE BRASILEIRA É A FILOSOFIA

Ronie Alexandro Teles da Silveira
Marcos Carvalho Lopes
(Orgs.)



*Sertão é onde manda quem é forte,
com as astúcias. Deus mesmo,
quando vier, que venha armado!*

João Guimarães Rosa.
Grande Sertão: Veredas

*O único assunto é Deus
o único problema é Deus
o único enigma é Deus
o único possível é Deus
o único impossível é Deus
o único absurdo é Deus
o único culpado é Deus
e o resto é alucinação*

Carlos Drummond de Andrade,
“O Único” in: As impurezas do branco



fi editora *fi*
www.editorafi.org

A RELIGIOSIDADE BRASILEIRA E A FILOSOFIA

Comitê Editorial da



Gilberto Mendonça Teles (PUC-RJ)

Márcio José Silveira Lima (UFSB)

Marcos Carvalho Lopes (UNILAB)

Rafael Hadock-Lobo (UFRJ)

Renato Nogueira (UFRRJ)

Ronie Alexsandro Teles da Silveira (UFSB)

Susana de Castro (UFRJ)


Charles Feitosa (UNIRIO)

Wanderson Flor Nascimento (UNB)

Ivan Melo (UNILAB)

Sérgio Schaefer (UNISC)

Aldir Araújo Carvalho Filho (UFMA)



Ronie Alexsandro Teles da Silveira
Marcos Carvalho Lopes
(Orgs.)

A RELIGIOSIDADE BRASILEIRA E A FILOSOFIA



*P*editora fi

Direção editorial: Ronie Aleksandro Teles da Silveira

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia Brasileira - 2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVEIRA, Ronie Aleksandro Teles da; LOPES, Marcos Carvalho (Orgs.)

A religiosidade brasileira e a filosofia. [recurso eletrônico] / Ronie Aleksandro Teles da Silveira; Marcos Carvalho Lopes (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
296 p.

ISBN - 978-85-5696-034-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Religião. 2. Filosofia. 3. Cultura brasileira. 4. Antropologia.
5. Teologia.. I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

ÍNDICE

RELIGIOSIDADE: LIBERDADE COMPARTILHADA

Marcos Henrique de Oliveira Nicolini 11

1 – Conversas em torno da religião e da filosofia; 2 - Conversas sobre as liberdades; 3 - Reconhecendo diferenças homogêneas; 4 - Autenticidade compartilhada; 5 - Religiosidade sem religião; 6 - Em torno de uma outra conversação; Referências

DEUS OU DEUSES, A PLURALIDADE RELIGIOSA E SEUS DESAFIOS

Karla Samara dos Santos Sousa 47
Glício Freire de Andrade Júnior

1- Como falar de religião; 2- O fenômeno religioso para além da verdade e da razão; 3- A linguagem religiosa: o que é possível compreender; 4- Quando as religiões se misturam, o que temos?; 5- O pluralismo religioso brasileiro, como compreender?; 6- Intolerância religiosa: um desafio a ser vencido; 7- Liberdade de expressão e estereótipos; 8- Pluralidade religiosa, um caminho possível; Referências.

DA VINCI, VOLPI E A IMAGEM RELIGIOSA

João Coviello 74

1 – Introdução; 2 – A Imagem Religiosa; 3- A ceia; 4- Da Vinci; 5- Volpi; 6- Conclusão; Referências

ELEGBARA NÃO É KANT

Ronie Alexandro Teles da Silveira 103

1- Introdução; 2- A teleologia da democracia; 3- Autonomia e heteronomia; 4- O Brasil não é um país civilizado; 5- Religiosidade

sem dogmas; 6- Sem sujeição, sem objetivação; 7- Conclusão; Referências.

MACUMBA, MACUMBIZAÇÃO E DESMACUMBIZAÇÃO

Bas Tele Malomalo

132

1-Introdução; 2- Macumba como parte da epistemologia das africanidades; 3- Da poética e da didática da macumba: saborear para aprender juntos; 4. Ciências Humanas na encruzilhada da cultura negra: Filosofia e Sociologia da macumba; 5- Conclusão; Referências

A RELIGIOSIDADE POPULAR NAS LETRAS DE SAMBA

Ricardo Azevedo

161

1- Introdução; 2- A crença em forças transcendentais e superiores interferindo e determinando a vida dos homens; 3- A noção de *sociedade da vida*; 4- O pensamento mágico-religioso ou encantado; 5- A inseparabilidade entre o bem e o mal; 6- O pressuposto da renovação periódica do mundo; 7- A crença utópica de que um dia, no futuro, a justiça será finalmente restabelecida;

ANCESTRALIDADE AFRICANA - UM MODO DE SER, ESTAR E CUIDAR: UMA APRENDIZ E UMA INICIADA.

Adilbênia Freire Machado

214

Patrícia Pereira de Matos

1- Abrindo portas: ancestralidade, casa, chão...; 2- Ancestralidade Tecendo a Academia ou A Pesquisadora Potencializada pela Ancestralidade Africana; 3- A Arte Ancestral Tecida nos Terreiros: Tear Ubuntu – Sentir de uma Iniciada; 4- Tecendo o Bem-Viver no Com-viver; 5 – In-concluindo: nosso pensar / refletir / sentir ancestral.

CIÊNCIA E RELIGIÃO: A QUESTÃO DOS MILAGRES

Luís Carlos Silva de Sousa

231

1- Introdução; 2- Um ponto de partida: religiosidade católica brasileira e os milagres; 3- Teísmo cristão: ciência e milagres de acordo com Tomás de Aquino; 4- Argumentos contra os milagres: (a) “Mitologia medieval” e religiosidade cristã; (b) Argumentos filosóficos contra os milagres; 5- Milagres e o papel da ciência: um ponto de vista crítico; Referências

ENSINO RELIGIOSO: POSSIBILIDADE DE VIVÊNCIA E DE CONVÍVIO DA DIVERSIDADE RELIGIOSA DO BRASIL

Ivanaldo Santos

252

1- Introdução; 2- Atual modelo de ensino religioso brasileiro; 3- Ensino religioso: possibilidade de vivência e de convívio da diversidade religiosa existente no Brasil; 4. Conclusão; Referências

O ENTUSIASMO DOS DEUSES: UMBERTO ECO ANTE A IRREALIDADE BRASILEIRA

Marcos Carvalho Lopes

269

1- Introdução: a religiosidade na terra dos infiéis (*in partibus infidelium*); 2 - O futebol e a epifania do caos de um universo sem Deus; 3 - Os redemoinhos da razão na selva de semelhança; 4- Conclusão ou o entusiasmo dos deuses; Referências.

RELIGIOSIDADE: LIBERDADE COMPARTILHADA

Marcos Henrique de Oliveira Nicolini

1. Conversas em torno da religião e da filosofia

A religião e a filosofia têm uma longa história de amizade e de antagonismo mútuos. Uma história que podemos buscar muito antes do Cristianismo tornar-se a religião da maioria dos ocidentais. Lembramos que é entre os séculos VI e o IV a. C., na Grécia, que vimos surgir um tipo de discurso, uma conversação pública, que passou a ser chamada de filosofia, da amizade dos sábios, da amizade pela sabedoria (STRAUSS, 2013, p. 18). Há de se sublinhar que tal discurso não estava plenamente desapegado da Religião da Cidade. Porém, são os últimos dois mil anos, aproximadamente, que esta intrincada relação se torna próxima e instigante para muitos de nós, de maneiras distintas daquelas dos gregos.

De passagem, e apenas como nota, devemos salientar que não existe “a religião” e “a filosofia”, mas religiões e conversações entre amigos da sabedoria, permitindo, assim, que inúmeras relações possam surgir desta multiplicidade. As relações entre religiões e filosofias nestes vinte séculos, que despertam interesse a alguns de nós, se tornam ainda mais complexas, tanto mais quando percebemos o longo trabalho de *synkresis* (JAEGER, 1952) produzida por certos cristianismos, ao buscarem realizar uma mistura entre o pensamento dos filósofos gregos, os escritos sagrados dos judeus, a cultura romana e os evangelhos e cartas trocadas entre os primeiros cristãos. Grosso modo, falar de religiões e filosofias é falar das

misturas de ingredientes, nem sempre claras e distintamente identificáveis.

Uma vez processada certa mistura, ainda que não estabilizada, o trabalho de segregação, de separação das partes misturadas, torna-se quase impossível. Trabalho assemelhado àquele do Mito de Sísifo, o qual fora obrigado pelos deuses a mover uma grande pedra desde a base até o topo da montanha, contudo, ao atingir o cume do monte, a rocha rola até a base, exigindo que retornasse a seu castigo eterno, o de conduzi-la montanha acima. Em particular, a filosofia moderna, aquela que tem em Descartes um patrono privilegiado, diz buscar libertar-se dos limites impostos pela teologia, segundo advogam seus filósofos. Não nos esquecendo que foi Platão, em *A República*, quem cunhou o verbete “teologia” (PLATÃO, II, 379a). Mas este esforço de libertação da modernidade, poderemos dizer, permite-nos certa caracterização pela busca da autonomia humana, contra uma ordem que seria imposta desde fora de um mundo humanamente produzido pelo e para os humanos, que chamamos de heteronomia.

Devemos, contudo, perceber que, se levarmos em conta que não existe uma definição, um conceito aceito pela comunidade que estuda as religiões, que possa nos dizer o que é religião, devemos ter muito cuidado ao tratarmos a questão da heteronomia. No entanto, vamos propor como uma forma simplificada que a heteronomia venha ser uma ordem determinada por forças que ultrapassam o homem, que podem ser deuses, espíritos, destinos, etc. Todavia, a própria ordem determinada pode ou não ser uma imposição intransponível.

A característica da autonomia, por sua vez, seria qualquer ordem autoimposta pelo homem ao homem, prescindindo dos deuses, espíritos, etc. Mais precisamente, como autonomia pode-se dizer que é aquela ordem produzida pelo engenho da humanidade ou do “homem abstrato”, ou seja, de todos os homens e nenhum em

concreto. Se for assim, uma das leituras possíveis de síntese da modernidade seria aquela da passagem da heteronomia para a autonomia, o eclipsamento de “deus” como hipótese explicativa para o mundo, este que passa a ser iluminado pela razão. Como movimento da libertação do humano daquela necessidade do não humano, a autonomia, então, nos fala da liberdade do “homem abstrato”, da humanidade, fazendo emergir a questão da liberdade do “homem concreto”.

A passagem da heteronomia (da religião) para a autonomia (modernidade) nos faz pensar na liberdade. Caso tomemos como referência a liberdade de impor-se uma ordem e obedecer às leis autoimpostas, as quais visam uma ordem humana, a autonomia não seria, contudo, plenamente moderna, antes, podemos encontrá-la, em germe, sua semente em florescimento no pensamento grego e romano. A liberdade dos antigos (gregos e romanos), como quer Benjamin Constant (2002), é a liberdade da cidade, entendendo que uma cidade livre seria aquela em que os cidadãos determinam as leis a que eles mesmos se submeterão. O homem grego, embora vivesse numa cidade livre, obedecendo apenas àquelas leis que os cidadãos impuseram a si mesmos, não eram livres para expressar suas individualidades, antes, as normas políticas e sociais prescreviam, de maneira ampla, grande parte da conduta privada. Livres politicamente e constrangidos na vida privada.

No entanto, na modernidade, ainda acompanhando o texto do mesmo autor, o sentido da liberdade sofreria uma mudança significativa, pois, agora, o indivíduo pouco ou nada participaria na elaboração das leis e normas políticas, enquanto gozasse de uma grande liberdade privada. Assim, quando nós, modernos, dizemos que somos livres, porque nos submetemos às leis que nós mesmos nos impusemos, este “nós” aponta para o conjunto da humanidade (em especial, o “homem abstrato” moderno), pois cada um de nós (os “homens concretos”) pouco ou nada realiza em

termos das leis que normatizam as relações políticas. Portanto, este “nós” moderno quer dizer “alguns de nós” e não todos nós (“homens concretos”), enquanto “todos nós” (“homens abstratos”) realizamos nossa autonomia. Mais ainda, não apenas alguns de nós, como aquela parte que permanece além da existência dos indivíduos, isto é, as verdades universalizáveis permanentes, que permanecem a despeito do tempo e do espaço.

Em outras palavras, enquanto ser cidadão da cidade/pólis grega democrática implicava na participação ativa nas assembleias, propondo leis, defendendo suas teses, votando e submetendo às deliberações políticas, que incluíam normas privadas que regiam a religião, o casamento, as atividades comerciais, a guerra, etc., nós, modernos, nos distanciamos desta participação política direta e constante, voltando nossa atenção a uma vida privada livre. Somos livres para termos esta, aquela ou nenhuma religião, por exemplo, mas não escolhemos diretamente a taxa Selic ou os impostos que devemos pagar. Para isto, confiamos em representantes, que buscam, esporadicamente, nossos votos.

Outra mudança significativa nesta passagem histórica se dá em torno da religião. Na Grécia, dos séculos VI ao III a. C., e em Roma, dos séculos VI a. C. ao IV d. C., a religião fazia parte das obrigações cívicas, em outros termos, ser um cidadão era ter a religião da cidade. Na Roma, destes séculos, por exemplo, do cidadão romano se requeria a piedade, isto é, o respeito às leis da Cidade, a honra aos antepassados e observância da Religião (ELIADE, 2011, p. 110). Devemos notar que entre os gregos atenienses não se dava algo muito diferente disto, lembrando que Sócrates, o filósofo de grande parte dos diálogos de Platão, foi acusado de impiedade, isto é, de ser ateu, de não observar os preceitos da Religião de Atenas, sendo obrigado a tomar cicuta, um veneno extremamente poderoso. Conforme dissemos, viver em uma cidade livre significava submeter-se às leis desta

cidade, as quais determinavam inclusive a piedade requerida e a observação religiosa dos deuses da Cidade.

O Cristianismo veio a ser a religião que, pela primeira vez ou de maneira contundente no Ocidente, fez crer que se deveria “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (MATEUS 22, 21), segundo as palavras atribuídas a Jesus, portanto, formadora da religião cristã. Isto aponta para a segregação do Estado (o poder civil) e da Religião. Estas palavras estabelecem uma pequena fenda na história, cujo efeito se faz sentir mais forte hoje. Tal fenda abre ao Estado um espaço para um vir a ser a-religioso, em outras palavras, o Cristianismo em um Estado sem religião e uma religião sem o Estado. Mas, se tal segregação se realiza e o Estado e a religião se apartam, o indivíduo pode se tornar livre para escolher em quem crê e em quem não crê.

Devemos lembrar que Montesquieu disse que o “homem é um animal que crê”. Dar crédito, acreditar não é algo de pertença exclusiva do religioso. Damos crédito aos nossos pais quando dizem que fomos o bebê mais lindo da maternidade; as partes dão crédito mútuo quando assinam um documento etc. Ainda que possamos segregar a crença religiosa ideal e a crença não religiosa ideal, podemos admitir que tanto o religioso quanto o ateu dão crédito a algo. O Cristianismo permite que percebamos a emergência da liberdade política apartada da liberdade individual, da liberdade do “homem abstrato” e do “homem concreto”.

De uma maneira original, inusitada, uma parcela significativa da sociedade decide escolher suas crenças religiosas, isto é, a qual divindade prestará culto, a despeito da piedade requerida na Cidade. A Religião Civil, aquela que está imbricada na piedade, esvazia-se em prol de uma religiosidade privada, poderíamos mesmo dizer, “individualizada”. Surge a liberdade do indivíduo, que não é a liberdade de alguns, mas de qualquer um, antes, de um número crescente e significativo de pessoas que passam a crer e a descreer nos deuses de uma Cidade ou de qualquer

cidade. Lembrando que há estimativas de que, no terceiro século de nossa era, havia entre 10% a 20% de cristãos dentro do império romano. Não por acaso os cristãos daqueles primeiros séculos eram perseguidos sob a acusação de impiedade e ateísmo, assim como de subverter a ordem pública (JAEGER, 1952, p. 44). O ateísmo era uma acusação que se fazia àqueles que questionavam a piedade normativa, a Religião Civil, o que implicava em questionar a ordem na Cidade, o poder político.

O que procuramos ressaltar até aqui já nos permite perceber que a autonomia moderna pode ser entendida, de alguma maneira, como que tributária à liberdade da Religião. Assim como a liberdade moderna pode implicar em uma forma de heteronomia, ainda que tenhamos nos acostumado a atribuí-la apenas à religião. Se questionarmos o “homem abstrato” (a humanidade) e nos interessarmos pelo “homem concreto” na modernidade, então, será possível desconfiarmos que a maioria de nós não participa da elaboração das leis e não as faria se estivesse em condições de realizar tal trabalho. Desta maneira, o “homem concreto” não gozaria da liberdade política, dependendo do “homem abstrato”, este ser transcendente (que ultrapassaria e permaneceria além de “nós”).

Haveria, assim, algo como uma heterogeneidade (diferenças verticais entre indivíduos, essencialmente distintos) social tal que implicaria numa heteronomia (uma norma externa aos “homens concretos”) de muitos diante da autonomia de alguns. O Estado, os poderes, as leis e os dispositivos para alterar o funcionamento destes são de uma ordem tal que o “homem concreto” não consegue acessar, sendo alheio a ele. Para o “homem concreto” moderno, a vida parece que ganhou um tom trágico, inelutável, apontando para a escolha entre a renúncia ou a resistência. O mundo se torna autônomo diante do homem, que deve operar nele de maneira heterônoma.

Podemos atentar, assim, para uma das complexidades emergentes quando ousamos falar de filosofia e de religião, depois de dois mil anos de *synkresis*. Isto não quer dizer que não podemos nos dar à liberdade de um trabalho neste sentido. Antes, é em nome da liberdade que devemos nos aplicar a este trabalho, a despeito de virmos a ser tomados por novos Sísifos, o que não corresponde plenamente. Tal liberdade nos permite vias para rompermos com o sentimento trágico de nossos dias e nos abrir para formas de ampliação na participação da autonomia, isto é, uma resistência à heteronomia, quer seja religiosa, quer seja política.

Num tempo em que a pluralidade religiosa se apresenta como possibilidade de escolhas e as liberdades individuais reclamam abrangência social, pensar a partir da filosofia e da religião nos parece ser um instigante exercício em vista a uma cidadania possível. De ampliação da cidadania que apontaria para a autonomia daqueles que estão assujeitados por uma ordem que lhes é externa: heteronomia. Pensar, a partir da Religião, nas inúmeras liberdades advindas das escolhas entre pertencer (a uma ou mais instituição) e não pertencer, articuladas com o crer (nas diversas maneiras de crer) e não crer (na diversidade do não crer) pode nos auxiliar nas estratégias de reassentar a cidadania no binômio liberdade-comunidade.

Propomos aqui como que uma “visão em paralaxe” (artifício matemático para determinar a posição de objetos a grandes distâncias, ao se tomar dois pontos distintos, permitindo uma perspectiva de um terceiro) da liberdade-partilha a partir da filosofia e da religião, pretendendo uma perspectiva distintiva e que nos lance novos olhares sobre nossa contemporaneidade. Buscaremos perceber como o pensamento sobre as liberdades podem estar eivados, contaminados por aquilo que seria contrário à própria liberdade, mais especificamente, como as falas sobre a liberdade podem implicar em compromissos contra a

liberdade. Por outro lado, como a livre determinação de uma autonomia, religiosamente comprometida, pode nos levar a pensar em novas maneiras de exercício de cidadania, de um compromisso com o outro. Assim, escaparmos do reducionismo excludente que lança o pensamento moderno contra a religião e esta com suas revanches buscando retomar espaços perdidos. Pretendemos apontar não para esferas opostas e antagônicas e nem para misturas não estáveis e nem passíveis de serem desfeitas, mas para as tensas relações de certa heterogeneidade que nos permitem novos discursos de resistência com vistas à ampliação da cidadania e contraposição a certas tendências trágicas.

2. Conversas sobre as liberdades

Se a questão da passagem do pré-moderno para o moderno se deu em um pretense movimento da heteronomia para a autonomia, de uma ordem divina para uma humana, nos termos acima apresentados, então, é a liberdade que estaria colocada no centro deste trânsito. Mas a autonomia como liberdade, isto é, ser livre para obedecer leis autoimpostas (leis elaboradas por qualquer um e passíveis de serem obedecidas por todos), nos fez lembrar que é o “homem abstrato” quem se liberta, enquanto a maioria dos “homens concretos” continuam a estar sujeitos às leis que não se impuseram e, em muitos casos, não se imporiam.

Se, anteriormente, não pudemos falar em religião e em filosofia, porém, apenas em seus plurais indefinidos, também haveremos de perceber que a liberdade não pode ser singularizada, ainda que possamos propor algumas aproximações conceituais. Levando a sério a ideia de que a filosofia é o que surge em meio a conversações amistosas, devemos nos aproximar das conversas entre amigos, aquelas que nos permitam perceber certos acordos que se fazem em torno de assuntos privilegiados por eles. Tomemos,

inicialmente, dois acordos que buscam aproximações conceituais sobre a liberdade, lembrando as palavras de Norberto Bobbio que nos diz que devemos buscar os “diferentes usos da mesma palavra ‘liberdade’ e que, se não desejamos perpetuar as confusões que caracterizam a linguagem política, será preciso esclarecer a diferença” (BOBBIO, 2000, p. 279).

Começemos pelo conceito de liberdade negativa (BERLIN, 1981). Chamam de negativa, pois entendem que liberdade seja ausência (negatividade) de coação, de impedimentos. Somos livres quando e se nada nos impede, ou não há uma força contrária aos nossos atos, nossas ações: o que nos propomos a fazer realizamos. Em termos mais corriqueiros diríamos: “faço o que quero fazer.” A liberdade negativa é a do indivíduo e toma como referência a sua ação livre, o ato livre. Esta liberdade aponta para a ausência de condições e limites para que um indivíduo possa se autodeterminar e ser causa de si mesmo (ABBAGNANO, 2003). O privilégio aqui é oferecido ao indivíduo, à parte diante do todo, à sociedade. A liberdade negativa é a do homem só, atomizado, sabendo que átomo é uma palavra grega que significa o que não é divisível a nada menor, indivisível. Indivíduo também traz este mesmo sentido: indivíduo, in-divíduo, não divisível, o que não se divide. Pensar no indivíduo é pensar naquele núcleo indivisível, o “eu”.

No entanto, este privilégio dado ao indivíduo nos conduz a um problema quase que intransponível para a liberdade negativa e à disposição dos homens em viverem em sociedade. Devemos imaginar que a grande maioria de nós, em geral, queremos e vivemos em sociedade, todavia, a liberdade negativa é a do homem só, embora este viva em sociedade. Assim, somos confrontados com o fato de que os indivíduos que lograram êxito em ser livres, obtiveram-no à custa “da exploração da vasta maioria que não a possui, ou pelo menos escapando à visão desta maioria” (BERLIN,

1981, p. 138). Em outros termos, a liberdade negativa, realizada por alguns, implica numa relação tal que muitos se veem alijados dos benefícios. Conforme nos apontará Albert Camus (CAMUS, 2010), a liberdade negativa é a liberdade apenas reservada a Deus, àquele ser supremo e soberano que, desconhecendo qualquer impedimento ou coação à sua ação, impõe limites a todos os demais seres. Mas, contrariamente à ideia de um Deus livre e amoroso, que visa o bem do homem, a liberdade negativa é exercida por um deus egoísta, auto-interessado. A liberdade negativa, desta maneira, gradua ou impõe uma hierarquia de liberdades, desde o divino, o totalmente livre que desconhece limite para sua ação, até aquele que tem o grau mínimo de liberdade, diríamos, o escravo.

A liberdade negativa, lembrando do que dissemos mais acima, oferece a um, ou a poucos, esta condição divina de não ter impedimentos para a ação, portanto, a autonomia para se autodeterminar e ser causa de si mesmo, visando o interesse do homem solitário. Entretanto, este mesmo conceito, não podendo ser estendido a todos, implica numa heteronomia, porque estes livres serão causa determinante de muitos não livres. A humanidade encontra a liberdade, negativa, à custa da perda da liberdade da maioria numérica de “homens concretos”, mais do que isto, estabelece regiões cuja diferença é constitutiva, estrutural, diríamos, na linguagem dos filósofos, ontológica. Haveria classes de homens, poderíamos arriscar a dizer, raças distintas: dos livres e dos não livres, de deuses e de diabos. Os homens ocupariam dois espaços de seres distintos, heterogêneos. Os deuses (“os homens abstratos”), assim, continuariam ordenando a vida dos “homens concretos”.

O contraposto desta liberdade dos deuses seria a liberdade positiva. Se a liberdade negativa parte do indivíduo que não encontra impedimentos à sua ação, a liberdade positiva toma o todo como causa. Este todo pode ser Deus, o Estado, a Natureza, a ordem cósmica ou divina etc. O todo

é o que é anterior e além da soma das partes. Assim, a liberdade do indivíduo, como nos lembra Nicola Abbagnano, é apenas a adequação entre assentimento e ordem cósmica (ABBAGNANO, 2003).

Para que o indivíduo seja livre, há de renunciar à sua liberdade negativa e aderir, identificar-se ao Todo que o excederia. Este Todo é o “homem abstrato” que excede a totalidade dos “homens concretos” mortos, vivos e a viver. Como esta identificação não é plena, possível, o “homem concreto” conviveria em si com duas naturezas, dois egos conflitantes: o primeiro seria a identidade do “homem abstrato”, o sujeito cósmico, a realidade do Todo, do ego superior; o segundo seria o “homem concreto”, o indivíduo com suas paixões e desejos de autonomia, enquanto submetido por uma heteronomia.

Deparamo-nos com o “homem esquizofrênico”, fendido no espírito entre uma ordem superior, totalizante e livre, e outra inferior, particular e escrava. A ordem cósmica, o Todo, que precede e transcende o indivíduo se vê legitimada, assim, a coagir o “homem concreto” a fim de que sua vontade particular se torne idêntica à vontade do todo, à vontade geral (BERLIN, 1981, p. 143). O “homem concreto” se torna livre quando submete sua vontade à vontade livre, à vontade do Todo.

Podemos abrir um parêntesis aqui e lembrar a crítica que faz Isaiah Berlin ao pensamento de Rousseau, chamando-o inimigo da liberdade, concordemos ou não com ela. Segundo Berlin, Rousseau teria tomado a ideia de liberdade em João Calvino, o líder religioso da Reforma Protestante em Genebra. Para Calvino, a liberdade do homem não está em fazer o que quer, mas em renunciá-la em favor da obediência a Deus. Rousseau teria secularizado este conceito de liberdade positiva e substituído Deus pela Vontade Geral (BERLIN, 2004). Mais do que uma discussão pró e contra a leitura de Berlin, o que nos importa é perceber

a possibilidade de aproximação, de mistura entre religião e filosofia. Fechemos o parêntesis.

Quando nos ativemos às conversas daqueles que tomavam consenso na liberdade negativa, percebemos que ela era causa de uma heterogenia social, isto é, instaurava dois tipos de humanos, de homens, duas raças: uma divinamente livre e outra não livre, os que se dão bem e os que não se dão bem. Agora, estamos em meio àqueles que acordam sobre a liberdade positiva, a identificação da parte no Todo, e haveremos de perceber a emergência de classes de homens aqui também. Conforme nos fala Norberto Bobbio (2000), a liberdade positiva traz consigo o modelo de participação direta na elaboração das leis, sem a qual não surge uma vontade como sendo a vontade geral. Como é impossível, inexecutável, que o tempo todo todos participem das elaborações de leis, então, surge, emerge, uma classe de homens, a maioria, a vanguarda, que falará pelos demais, a minoria. Neste momento, o sentido de maioria deixa de ser aquela definida pelo número, pela quantidade e se torna a voz hegemônica, o pensamento que prevalece, a vontade determinante, conforme nos propõe Gilles Deleuze (1992). Maioria nos fala de mais, e minoria nos fala de menos.

O pensamento vanguardista nos permite ver um movimento de um clero iluminado que se torna o portador, articulador e realizador da vontade do Todo. Este núcleo seletivo, esta maioria, se desprende da sociedade, da minoria (no sentido de minoridade, de menor, de menos) e ao efetuar tal desprendimento torna-se o “homem abstrato” que age sobre o “homem concreto”. A sociedade que se pretendia como que composta de homens iguais e livres, torna-se indiferenciada, mas heterogênea, assujeitada a uma vontade que lhe é exterior, heterônoma. O que se pretendia extirpar retorna contra a sociedade com violência, pois, agora, a diferença é cotada como uma doença de sedição e que está sujeita às coações de uma vontade geral que há de se impor pelo Estado.

Devemos perceber que estes dois conceitos de liberdade apontam para o “homem concreto” e para o risco da perda da liberdade. Ambos os modelos vão implicar, enquanto buscam a liberdade política, numa instauração de grupos de humanos distintos, como dissemos acima, ontologicamente segregados. Se as liberdades, positiva e negativa, instauram heterogeneidade, isto é, espaços segregados pela distinção essencial, natural, ontológica, é esta arbitrariedade que há de ser colocada no centro de nossa discussão. Enquanto a modernidade veio como crítica ao pensamento que a antecedeu, que segregava os humanos em grupos distintos segundo a dignidade de cada qual (do clero, dos nobres e dos sem dignidade, os homens da terra), a mesma modernidade pode ser questionada quanto ao retorno da heterogeneidade. É como aquela imagem de quem, tendo expulsado o indesejado pela porta da frente, o vê retornar pulando a janela dos fundos. O que há de ser expulso não é a religião, mas a arbitrariedade das segregações e esta parece retornar de outra maneira. O que está em jogo é a desarticulação destas heterogenias.

3. Reconhecendo diferenças homogêneas

Até então, nos deparamos com a questão da liberdade e a contraposição entre aquela de ordem política, que sugere a liberdade do “homem abstrato”, e a dificuldade do “homem concreto” em ser livre, pelo menos quando nos voltamos às minorias sociais. Talvez tal dificuldade esteja relacionada com certa indisposição de estender a liberdade às periferias, diante de certa exigência por alguma racionalidade própria das elites, e do risco que estes indivíduos viriam a representar para o todo. Neste momento, podemos, novamente, nublar a distância entre a filosofia e a religião, quando lembramos que “lutar contra a liberdade significa lutar contra Deus” (TOCQUEVILLE *apud* BECK, 2002a, p. 7), o que, em termos seculares, seria

dizer que as promessas de liberdade feitas pela modernidade apontariam para todos os “homens concretos”. Assim como a segregação do Estado e da Religião, contida nos Evangelhos, esperou um momento propício para sua realização, na modernidade, também o eco da liberdade individual, de todos, oferecida pela Religião e ratificada pelo discurso moderno, parece que visa desvencilhar a exclusividade da liberdade de certo homem divinizado. Conforme nos lembra Ulrich Beck:

“[...] uma autorização que o indivíduo se outorga a si mesmo, característica da modernidade européia, que não tem sua origem no capitalismo; tampouco surge a partir do humanismo e menos ainda com a ‘morte de Deus’ (Nietzsche), senão, com as experiências religiosas que modificam o mundo do antigo judaísmo e do cristianismo primitivo, assim também como o descobrimento e o desencantamento do poder da razão que a filosofia grega leva à cabo.” (BECK, 2002a, p. 8)

As liberdades, positiva e negativa, apontam para uma ordem centrada num único modo de pensar, emanado do homem divinizado, ou abstrato. Uma norma que unifica a sociedade a partir da indiferenciação, enquanto recorta-a em dois espaços, como dissemos: dos “homens abstratos” e dos “homens concretos”, daqueles que são livres e daqueles cuja liberdade está na identificação de ideais que lhes são dadas desde fora. Enquanto “todos são iguais perante a lei”, esta lei é escrita por alguém com poder que vai além da lei, anterior à lei. A norma é determinada por aqueles que têm em si os valores universais, enquanto os demais são coagidos a se identificarem com estes valores, a agirem segundo a utilidade da ordem instituída.

A questão da igualdade na liberdade, no entanto, já está dada, a qual traz consigo duas ameaças: primeira, a

atualização da crise entre a liberdade que se quer solitária e a vida em comum; segunda, a internalização da liberdade em qualquer um e em todos, colocando em risco a ordem hierarquizada pelas outras liberdades. Como nos lembra Ulrich Beck, há um horror a esta individualização da liberdade:

Aqueles que se lamentam da queda dos valores exibem uma arrogância altamente perigosa. Insistem em seu convencimento de base e se queixam da sociedade sem gratidão, da juventude sem gratidão, que simplesmente não quer reconhecer quão maravilhosamente manejam todos (os dirigentes de) nossas instituições. (BECK, 2002a, p. 15)

O que se coloca, então, não é a descrição de uma nova liberdade, mas a liberdade ampliada em face das demandas plurais, isto é, das liberdades do “homem concreto”, diante da escolha de uma partilha social, partilha do social. A internalização da liberdade, em qualquer um e em todos, torna homogênea a autodeterminação, a causa de si mesmo, enquanto pode abrir a uma diferenciação de todos os indivíduos.

Se a modernidade realizou, ainda que de maneira incompleta, a migração da ordem pré-moderna para a ordem moderna (que enfatizamos pela polarização do binômio heteronomia e autonomia), em larga medida, o fez sobre os fundamentos de uma ordem centrada num ponto arquimediano, num lugar a partir do qual tudo se organizaria, um ponto de apoio, que faz mover sem ser movido. A partir deste, pretendeu centralizar, organizar e fazer confluir tudo. Cabe aqui lembrarmos que a secularização pode ser definida como a apropriação de bens de religião para uso secular. O próprio Deus pode permanecer presente, de maneira eclipsada, na secularização, quando aparece fundando o mundo, sendo o ponto de Arquimedes que move tudo sem

ser movido. As diversas faces de Deus são secularizadas no Estado, na Razão, na Natureza. Para uma leitura mais ampla sobre a questão da secularização, convidamos ao texto de Giacomo Marramao, “Céu e Terra” (1997).

Deixou, no entanto, um fio da meada solto: a liberdade do homem, entendendo-o como o “homem abstrato”. Contudo, este fio que escapa não foi percebido comumente com a liberdade de um homem (o proletariado, o burguês, o clero, o intelectual, cada um segundo uma roda de amigos em conversação unânime), mas da liberdade para os homens e mulheres, que ensejam suas autodeterminações, como causa de si mesmos. Tal percepção ecoa aquela *synkresis* que a religião havia produzido e que abriu a possibilidade de que qualquer um poderia crer por si a despeito da piedade cívica. O “homem concreto” passa a crer nisto, naquilo, ou em ambos.

Esta liberdade que pluraliza a sociedade, como que atualizaria aquela que a religião cristã primitiva fez operar em sua relação com Roma, põe em risco a ordem arquimediana, a qual aponta (ainda vigora) para as instituições que esta ordem preconizava como legítimas para o exercício da liberdade: a Igreja, os Partidos, os Sindicatos, as Associações, etc. (BECK, 2002a, p. 15). O que escapa a estes meios e à ordem geral é a capacidade de reter as liberdades individuais, enquanto o que aumenta o perigo é a ruptura da sociedade diante do individualismo que se moveria apenas pelo autointeresse. A saída, que até então passava pela coação, se vê diante de uma encruzilhada: ou reforça a coação, voltando-se para a violência, modelo este já testado na primeira metade do século XX; ou, percebendo na liberdade plural dos indivíduos não uma ameaça, mas um vetor que determina novas articulações sociais.

É possível perceber, assim, um confronto entre duas disposições. A primeira parte do “homem abstrato” e age no sentido de uniformizar o “homem concreto”, quer pela via da liberdade positiva, quer pela da negativa. A segunda parte

da pluralidade de “homens concretos” que agem de maneira livre em vista à autodeterminação livre. Neste ponto, devemos manter a questão de fundo, a qual nos faz atentar para a vida em sociedade plural, que contabiliza o aspecto da homogeneidade (todos são igualmente livres em suas diferenças) e da diferenciação que se defronta com a questão da partilha social.

Diante destas duas disposições, haveremos de perceber que a primeira determina espaços heterogêneos entre o homem superior (“abstrato” e livre) e o inferior (“concreto” e coagido), enquanto uniformiza o “homem concreto” em vista a uma indiferenciação, chamada de igualdade. Conforme nos fala Ulrich Beck, os homens, “agora, vivem cada vez mais em apenas um mundo. Os homens leem coisas parecidas, escutam e veem coisas parecidas, vão diariamente, por conta de seus trabalhos, a lugares parecidos” (BECK, 2002b, p. 289). A heterogeneidade está articulada com a igualdade, imposta por coações e violências, pela rejeição, na sociedade civil, de particularidades autônomas. Coações e violências estas que agem no sentido de reduzir o desvio-padrão das escolhas livres e conduzir todos para o lugar modal, visando eliminar dissidências. Enquanto a segunda disposição, da homogeneidade da diferença e diferença diante da partilha social, nos permite atentar para novas vias, mais do que isto, traz consigo a desarticulação da primeira disposição e determinação de novas disposições, plurais e livres, na sociedade civil.

4. Autenticidade compartilhada

O apontamento de riscos da perda de coesão social, que se poderia pensar como resultante da individualidade, isto é, das liberdades individuais que abrem a cada um a possibilidade da autodeterminação, podem vir a ser sobrevalorizados quando da defesa de uma disposição

heterônoma (ditada ao “homem concreto” pelo “homem abstrato”) e heterogênea (segregação ontológica da humanidade a partir de hierarquias de racionalidade), com indiferenciabilidade (uniformização do “homem concreto”). Amparados por este medo de dissolução, o relativismo moral pode ser apontado como um dos perigos mais evidentes. Neste sentido, há de se confundir a individualidade com o egoísmo, misturados sob a sigla do individualismo.

Embora o indivíduo e as individualidades sejam apontados como uma das conquistas da modernidade, a homogeneização das liberdades, promotora de diferenciações, pode ser entendida como individualismo relativista, o qual acarretaria no risco “da perda do significado, o enfraquecimento dos horizontes sociais”, cujo desdobramento seria “perda da liberdade” (TAYLOR, 2011, p. 19). No entanto, o que Charles Taylor nos permitirá antever é que a individualidade, articulada com o conceito de autenticidade, ou da causa de si mesmo em si, pode ser operada como uma forma de desarticular as hierarquias que, quer pelo modo tradicional (pré-moderno), quer pelos conceitos modernos (que apresentamos sob a alcunha da autonomia e da liberdade), tornam o espaço social heterogêneo. A emergência do indivíduo acarreta a dissolução das segregações que tornam o espaço social heterogêneo.

Poderiam dizer tais detratores das liberdades homogêneas e diferenciais que se, de um lado, a modernidade toma o indivíduo como um lugar privilegiado, de outro, correria o risco de desagregação, ao fundar-se num átomo egocentrado, conforme dissemos acima. Assim, a coação externa (quer pela via do Estado, quer pela via do Mercado) pode ser evocada a fim de se estabelecer limites a este indivíduo. Contudo, Charles Taylor entenderá que este indivíduo, autocentrado, há de transcender os limites do *self* (o “eu” autossuficiente) ao assumir preocupações de caráter

religioso, político e histórico (2011, p. 24), isto é, por significados encontrados fora do eu, do indivíduo. Tais preocupações que ultrapassam o “eu” egocentrado, abre horizontes de sentidos que não eliminam ou restringem a liberdade autodeterminante, antes, ratifica-a.

Tal ratificação da autenticidade implica em concomitância de liberdade e diálogo, pois, de um lado, este indivíduo tem um compromisso com sua própria vida (escolhas autênticas), por outro, encontra um horizonte de significados partilhados. Nas palavras de Taylor:

[...] não existe algo como geração interna, entendida monologicamente [...] O meu descobrir a minha identidade não quer dizer que a trabalho em reclusão, mas que a negócio através do diálogo, parcialmente exposto, parcialmente internalizado, com outros [...] Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações com os outros. (TAYLOR, 2011, p. 55)

Se, contudo, não há geração interna e exclusiva, há uma autenticidade singularizada, única, daquele indivíduo, que o torna diferente de todos os demais, cuja diferença é exercida numa geografia mais ampla do que o “eu”. No entanto, o exercício de liberdade traz consigo a ruptura da identificação a um Todo antecedente e maior que se impõe coativamente, rompendo com a imitação de valores e modos externos que se imporiam ao interno (*self*). A despeito desta ruptura mimética, o exercício da liberdade individual encontra na fronteira de sentidos o sentido de uma partilha do social. A autenticidade original do indivíduo “envolve revolta contra a convenção” (TAYLOR, 2011, p. 72), assim como articula:

(i) criação e construção, assim como descoberta, (ii) originalidade e, frequentemente, (iii) oposição às regras da sociedade e mesmo potencialmente a que

reconhecemos como moralidade [...]”, com “(i) abertura aos horizontes de significados [...] e (ii) auto-definição no diálogo. (Idem, p. 73).

Importante, neste movimento, é a percepção de uma articulação da liberdade de autenticidade, isto é, autorrealização autônoma, num horizonte de sentidos que é construído numa partilha do social. Os sentidos, as fronteiras de sentido para a autenticidade, encontram-se fora do *self*, mas é um exercício livre do indivíduo. Este indivíduo não é um reproduzidor dos modelos dados desde fora, nem é imitador de normas e conceitos impostos, quer pela via negativa, quer pela positiva. As contrições impostas pelo Mercado e pelo Estado são postas em questão por indivíduos que não estão dispostos a sacrificar suas liberdades e autonomia, mais propriamente, suas autenticidades, todavia criam tensões na sociedade civil. Estas tensões não são, contudo, revolucionárias, ainda que impliquem em resistência. Uma resistência sem violência, que pode expandir desde o “eu”, até uma dimensão política.

Uma vez que aproximamos o “eu” às fronteiras de sentido com implicação política, abre-nos a possibilidade de pensarmos na liberdade em geografias ampliadas desde o “eu”, em um crescente, até um nós. Entretanto, para que possamos apreender tal aproximação, propomos inverter o encaminhamento desde o “eu” até a liberdade política. Francis Wolff nos permite antever quatro dimensões da liberdade que, de alguma maneira, fecha um circuito entre o espaço de ação política e a liberdade do “eu”, de ser causa de si mesmo.

Se em Charles Taylor nos deparamos com um “eu” livre em sua autodeterminação, em sua autenticidade original, mas que escapa do egoísmo ao encontrar sentido do exercício desta liberdade nas fronteiras de sentido dadas como partilha do social, Francis Wolff nos permite entender o caminho inverso, a partir de uma geografia da liberdade

em quatro dimensões. Primeiramente, a liberdade legal, aquela que temos nas liberdades políticas (de expressão livre de ideias e pensamentos) e de direitos (de ir e vir, por exemplo, de estabelecer acordos comerciais, de estabelecer arranjos familiares etc.). O segundo espaço de liberdade é o de fato, dado pelas condições materiais, econômicas, físicas e outras, pois, uma coisa é o direito legal de ir e vir, outra são as condições materiais para o trajeto. Um terceiro espaço é o da liberdade de querer, ou seja, para que alguém seja livre não basta que lhes estejam liberadas as condições políticas, de direito e de fato, mas que tenha acesso aos dados e às informações, aos recursos de conhecimento, a saberes tal que lhe abram alternativas de escolha e que possa exercitar livremente tal escolha, o seu querer: que queira isto, aquilo, ou isto e aquilo, nem isto nem aquilo. Que queira exercer uma escolha entre alternativas que realmente possa exercer e tenha o direito para tanto.

Por fim, há um quarto espaço de liberdade que é o que se dá independentemente da legalidade, dos fatos e do querer: a liberdade do “*self*”, isto é, “ter o espírito livre [...]”. Esta progressão implica a passagem de um sentido a outro daquilo que sou, uma definição cada vez mais essencial desse “eu” livre, como um núcleo puro em mim” (WOLFF, 2002, p. 17). Este “eu” livre estaria, grosso modo, livre de coações externas, de limitações impostas e postas sobre si. Tal “eu” livre apontaria para a autenticidade de um si-para-si-mesmo, cujo exercício de liberdade, no entanto, encontra seu espaço num si-diante-de-um-outro. Deste modo, o “eu” livre não busca seu autointeresse egoísta, visando apenas contemplar sua autossuficiência (como na liberdade negativa), tanto quanto não está coagido pela positividade do Todo que se impõe sobre si. A ação política e as fronteiras de sentido para o exercício de si-mesmo articulam-se a partir de um “eu” livre que se volta para um outro.

O “eu” livre do homem concreto, ao retornar ao espaço de fato e de direito, não é um “eu” passivo, antes,

questionador da ordem, segundo os modelos da heterogenia e de indiferenciabilidade que a normatização lhe impõe (heteronomia). Um “eu” revoltado contra as convenções. Se, na passagem da pré-modernidade para a modernidade, se questionava a norma revelada (por Deus) ao clero (desta maneira, se questionava a heteronomia e a heterogeneidade), culminando num afastamento de Deus da esfera pública, podemos perceber um novo movimento que visa desarticular as segregações ontológicas (relativos ao ser, à heterogeneidade) que se legitimam pelas liberdades positiva e negativa (heteronomias). Podemos, assim, retornar à religião e perceber nas transformações da religiosidade movimentos que podem ser, talvez, ampliados para a sociedade civil.

Como um passo em prol desta abertura ao tema da religiosidade (e não mais pela via da religião), devemos notar algo significativo. Ao passarmos pela liberdade negativa e pela crítica de Camus, dissemos que o homem livre (negativamente) era como que um deus egoísta, voltado à satisfação de seus interesses. Contudo, precisamos sublinhar que o Deus cristão, sobretudo aquele do primeiro século e das heresias medievais, é o que se volta para o outro: é o Outro do outro. É o Outro, absolutamente livre em ser-em-si-mesmo, mas que se move para o outro. Movimento este que podemos perceber nas palavras de Paulo, o apóstolo cristão, quando diz:

Não atente cada um para o que é propriamente seu, mas cada qual também para o que é dos outros. De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo [...] (Filipenses 2:4-8)

Cabe lembrar que a heresia tem uma história, uma genealogia. Quando buscamos a produção do conceito de heresia, percebemos que um dia o que viria a ser “ortodoxia” (a correta interpretação) também foi uma heresia. *Haeresis*, palavra grega que foi transliterada como heresia, significava, até o século IV de nossa era, uma seita, um grupo, um partido. Assim, nos termos bíblicos do Novo Testamento, havia na Palestina inúmeros hereges: dos saduceus, dos fariseus, dos cristãos etc. O sentido de heresia como um desvio doutrinário precisou esperar até o século V, para ser compreendido desta maneira. Precisou que a ortodoxia fosse produzida e que a Igreja se tornasse a religião única de Roma. Muitos dos hereges medievais foram assim nomeados ao questionarem o desvio da Igreja diante dos ditos de Jesus registrados nos Evangelhos e nas Epístolas.

A religiosidade que devemos buscar, quando nos movemos em prol de um vir a ser da liberdade como partilha, é do homem (concreto) divinizado, mas que, contrariamente ao homem (abstrato) da liberdade negativa e positiva, exerce sua liberdade de ser em vista do outro. Movemo-nos do “homem abstrato” (pseudo) universal, que dava e impunha sentido às segregações heterogêneas, para o “homem concreto” e a homogeneidade das liberdades que assentam diferenças as quais tomam referência a partilha do social. Neste sentido, ao tomarmos distância da religião, podemos retomar à religiosidade de um homem divinizado, sob a alcunha de Emanuel, importando, sobretudo, não o dogma, a teologia, mas a liberdade do eu-para-e-com-o-outro. Lembramos que Emanuel significa “Deus conosco”, nome dado a Jesus, por um anjo em conversa com Maria. Jesus, o Emanuel, é o homem divinizado. Este é um assunto cuja controvérsia valeu a muitos a acusação de heresia, acompanhada de perseguição e morte cruel.

Evocamos, assim, aquela liberdade primaveril do Cristianismo do primeiro século, daqueles que se permitiram crer a despeito da piedade da Religião Civil ou das liberdades

que impõem identidades externas. Mas haveremos de salientar que a passagem da religião para o religioso é algo mais do que revolta contra a dogmática, a ortodoxia, fazendo emergir a liberdade de ser para o outro. Assim, não é uma questão teológica que surge, e nem mesmo uma contrateologia, mas uma articulação singular interessada pela partilha social. A liberdade de crer e não crer, articulada com a de pertencer e não pertencer, permite-nos ver a distância entre a religião e o religioso e, neste, a articulação da autenticidade diante do outro.

Se neste momento estamos diante da evocação da primavera cristã, estaremos, sincronicamente, diante de Roma. Esta dupla proximidade nos permite pensar na religião e na religiosidade, na piedade e na negligência. Conforme nos fala Giorgio Agamben, a palavra religião vem do termo latino *religio* cujo conceito é tributário ao de *relegere* e pouco traria referência a *religare*. O *religare* é o que faz ponte entre os homens e os deuses, que liga o sagrado ao profano, contudo, o *relegere* é o que deve manter separado deuses e homens, é o que deve garantir a separação. Manter a separação, ratificamos, de esferas heterogêneas, essencialmente diferentes. O *relegere* visa conservar a piedade sacra romana, conservação esta que encontra oposição não pela descrença, pela incredulidade, pelo ateísmo, mas pela profanação. Devemos salientar que o conceito de fé, como o que temos hoje, não existia na Religião Civil da Grécia ou de Roma, portanto, era possível ser piedoso sem ser crente, isto é, pertencer e crer não estavam necessariamente imbricados. A *fides* romana estava articulada à piedade, enquanto o *credere* articulava-se à credibilidade dos contratos, dos acordos. Conforme nos fala Agamben, o que se opõe à religião não são:

A incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distráida” – ou seja, desvinculada da *religio* das

normas – [...] Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular. (AGAMBEN, 2007, p. 66)

O ato profanatório é como aquele da criança que tomando pelas mãos um crucifixo brinca com ele como se fosse um avião; ou um gato que toma um novelo de lã e joga livremente com aquele objeto. Profanar não é, portanto, uma revolta, uma ação contrária, que se mantém no limite da dependência daquilo que se opõe, mas é negligenciar como se não houvesse o sagrado. A religiosidade, então, como aquele exercício de liberdade de crer, bricolar crenças e voltar-se para o outro, é uma profanação da norma. Bricolar é juntar peças cujo encaixe não é rigoroso, antes, é provisório, instável, inconcluso, o posicionamento de peças que podem gerar atritos, falhas, espaços. Não é um trabalho sistemático, mas de oferecimento de sentido sempre em mutação. Profanar pode ser um crer (no sentido absorvido da religião cristã), sem um pertencer; como pode ser um conjunto livre de crenças e pertencimentos frágeis e temporários. O que importa não são as identidades dadas exteriormente, mas a autenticidade (ser livre) e a auteridade (o outro e a partilha do social). Profana-se a religião (dogmas, ritos, cleros, lugares sagrados, segregações, etc.) em vista de uma religiosidade (a liberdade de ser com o outro).

5. Religiosidade sem religião

Até aqui procuramos um caminho que nos permitisse pensar para além das exclusões religião/modernidade, ou sagrado/profano, ou todo/indivíduo, público/privado, por meio de conceitos como autonomia e heteronomia, heterogêneo e homogêneo, liberdade positiva e negativa, indiferenciação e diferenciação. Buscamos mostrar que estas relações se inscrevem num

embate do tipo “ou-um-ou-outro”, cujas fronteiras conceituais procurariam, em vão, permitir clareza e distinção (de deus e do diabo). Ao aproximarmos a liberdade da religiosidade à liberdade política, propusemos uma forma de profanar estas segregações, esta heterogeneidade indiferenciável, que nos abria à possibilidade de uma homogeneidade da diferenciação. Ao transitarmos da normatização religiosa para certa liberdade da religiosidade, abrimo-nos para a possibilidade do “tanto-um-quanto-ou-outro”, ou mesmo “nem-um-nem-outro”, esforçando-nos em nos afastar do risco do relativismo.

O relativismo, como que resultante de certo individualismo, seria contraposto ao reconhecimento do outro como aquele que partilhamos o social. Partilha esta que é determinada pela tolerância mútua e diálogo fraterno. Reconhece-se o outro como alguém que está além da ideia do “diferente que tem direitos”, mas, ainda mais, como o “diferente que compartilha de uma igual liberdade de ser e dialoga em prol de uma partilha do social”. O outro deixa de ser alguém que permito estar em minha presença, para se tornar o outro indispensável à minha autenticidade, ao exercício de minha liberdade, uma vez que é com ele que partilho o social. Ademais, não é apenas o “eu” (meu eu) que é divinizado, mas qualquer “eu” é igualmente divinizado em sua diferenciação. Desta maneira, o “eu divinizado” se encontra com o outro divinizado. O espaço homogêneo é ocupado por “homens concretos” igualmente diferentes, em suas autenticidades, cuja tolerância mútua é fraterna. Deste modo, profana-se a religião, suas segregações, visando uma liberdade com o outro que é diferente. A religiosidade se daria na diferença, na partilha com o diferente, enquanto as liberdades positivas e negativas se davam na identificação, quer seja de um deus egoísta, quer de um Todo que exige absorção.

Esta proposição de uma liberdade compartilhada, este convite ao outro, permite-nos, ainda sob o signo da

religião e da religiosidade, perceber a emergência exemplar de um crescente número de pessoas que não mais se identificam como religiosos, mas que se permitem dizer de si: “sem religião”. Como exemplo deste movimento de autenticidade dada pela religiosidade, apontamos, primeiramente, para o caso brasileiro. No Brasil, desde o censo de 1960 até o censo de 2010, o número de sem-religião passou de 0,5% da população, para 8,04% (destes, 0,07% se autodenominam agnósticos, 0,32% como ateus e 7,65% como sem religião, contudo, com algum tipo de crença). Há algumas pesquisadoras (es) que têm se voltado aos sem religião no Brasil, destacadamente: MAGALDI (2014), STEPHAN (2013), RODRIGUES (2009) e NICOLINI (2015). Para além dos dados censitários brasileiros, abundam outros que apontam para a presença crescente destes em inúmeros países, principalmente, nas Américas. Não é, contudo, nossa intenção rever estes dados e as teorias sociológicas que buscam explicar tais tendências, antes, pretendemos pontuar a liberdade profanatória compartilhada.

Pesquisando a periferia de Juiz de Fora, Ana Stephan encontra-se com jovens que se autodenominam sem-religião e constata que as demandas individuais e coletivas destes “não são satisfeitas pelos dispositivos institucionais (assim) eles se veem na contingência de encontrar seus próprios caminhos e contam neste momento mais com a ajuda horizontalizada dos colegas e de pessoas na mesma linha de diálogo” (STEPHAN, 2013, p. 93). Estes jovens resistem à submissão de suas identidades individuais às instituições, voltando-se ao compartilhamento de um bem reconhecido por eles mesmos. Isto, nos sugere Stephan, não significa a negação da crença de fundo, mas uma outra articulação, sabendo que “em situação difícil ou inesperada voltam-se para a busca de proteção divina” (Idem, p. 132). Entretanto, este voltar-se para Deus não implica na identificação religiosa, na pertença institucional utilitária, em ir a templos

e ritualizar a crença, pois, como disse um dos jovens, “Deus não está lá”. Neste sentido, diz a pesquisadora, “declarar-se sem religião pode ser pensado como protesto e resistência” (Idem, p. 133-134).

Embora com alguma distância do sul mineiro, os sem-religião das periferias da baixada fluminense, no Rio de Janeiro, partilham, em larga medida, desta distância institucional e interiorização da crença, sem a perda das fronteiras de sentido. Assim, nos sugere o trabalho de Denise Rodrigues, tendo caracterizado os sem-religião com religiosidade com sendo aqueles “que não rejeitam o transcendente, apenas deslocam sua religiosidade para uma esfera muito privada, estabelecendo uma relação particular ou mesmo íntima com suas representações. Isto sinaliza o desprendimento entre crenças e práticas das instituições” (RODRIGUES, 2012, p. 1136). Haveria, ademais, “um ambiente dinâmico e de alta reflexividade que possibilita seu desprendimento das instituições religiosas” (p. 1144) e não devemos deixar de aproximar a autenticidade como liberdade de ser, da reflexividade e desprendimento.

Também, na periferia da Região Metropolitana de São Paulo, podemos nos encontrar com indivíduos que se autodenominam sem-religião. Segundo Dario Paulo Barrera Rivera, é possível verificarmos, nestas periferias, “práticas de reciprocidade de bens materiais e simbólicos dos moradores (de favelas, ou comunidades vulneráveis)”; tais práticas “encontram sua eficácia nas redes sociais, de parentesco, de vizinhança, de lugar de origem, de migrantes, e também em redes religiosas” (RIVERA, 2012, p. 25). As relações nestes espaços sociais se fundam em credibilidade mútua, em confiança recíproca. Constata Rivera que é cada vez mais comum nestas periferias e comunidades, diante da indagação sobre a pertença religiosa, ouvir como resposta: “‘Não tenho religião no momento’, ‘Não frequento nenhuma igreja’, ‘Eu ia, mas agora eu estou quieto’, ‘nunca fui membro da igreja’, e ‘Acredito em Deus, mas, não vou à igreja nenhuma.’” (p.

50) A relação entre pertencer e crer se dissolve diante da autenticidade como liberdade partilhada.

Também pudemos (NICOLINI, 2015) constatar algo semelhante em conversas com indivíduos autodenominados sem-religião, na periferia paulista. Nestes diálogos com os sem-religião, notamos críticas às prescrições normativas impostas pelas religiões e a contraposição de uma ação moral incoerente, por parte dos religiosos. Em outros momentos, percebemos que as religiões em suas disputas doutrinárias, em torno de pequenas distinções, causam espanto e distanciamento. Mas o que esteve mais presente nas falas daqueles indivíduos foi a crença de que Deus não está em outro lugar que não seja no próprio indivíduo. Alguns destes sem-religião atribuem sua liberdade institucional a partir da crença na filiação divina, como nos disse uma das mulheres: “no final de tudo isso, acho que as pessoas vão muito para o lado da espiritualidade... nesta questão do ser... sou filho de Deus..., no fundo de tudo isso, acho que é muito mais o nosso potencial de ser humano mesmo.” (NICOLINI, 2015, p. 508). Das falas destes sem-religião podemos dizer que a validade da experiência religiosa está em que o indivíduo encontre sua “filiação divina”, isto é, encontre em si a força interior para suplantar os problemas.

Afastando-nos um tanto no espaço e no tempo, podemos encontrar este movimento de liberdade em si para fora de si, em Etty Hillesum, judia holandesa que, em 1941, escreveu em seus diários o acontecimento da divinização de si, que se voltando para o Outro, encontra-o outro [“diálogo consigo mesma (que) se converte em um diálogo com Deus” (BECK, 2009)]. Etty, quando está falando com Deus, fala consigo e, ao falar consigo, fala com Deus, fazendo esgotar esta distância imposta pela religião, como religião. Antevendo o desenvolvimento dos fatos que apontam para o assassinato nos “campos de extermínio”, Etty diz: “Isto é o que unicamente importa: salvar em nós mesmos um

pedacinho de Ti, Deus [...] nós temos que ajudar-te a Ti e defender Tua morada em nosso interior até o fim.” (BECK, 2009, p. 14) Conforme nos diz Ulrich Beck, Etty tanto desarticula o dispositivo de vitimação, em sua proatividade, quanto desenvolve uma religiosidade sem lugares sagrados, sem dogmas, sem clero (p. 16) Mas, em seu diário, há o registro de suas orações, e “quando rezo, diz Etty, nunca rezo para mim mesma, senão para os demais”, e nos fala Beck que “estes ‘demais’ também são os que a atormentam, como ‘esta polícia militar jovem e triste’ [...]” (p. 17). A autenticidade de Etty está em sua liberdade que se volta para o outro, mesmo aquele que está pronto a assassiná-la, este “homem abstrato” que procura exterminar o “homem concreto” e livre.

6. Em torno de outra conversação

Começamos nossa conversação procurando ouvir atentamente a fala de outros. Em algum momento, percebemos que a religião e a filosofia permitiram um edifício artificialmente estruturado em torno de liberdades, que, no entanto, provocam segregações, separações. Tais distanciamentos, em tempos mais modernos, foram distinguidos pelos conceitos de heteronomia e a autonomia. Pretendia-se que a heteronomia apontasse para uma ordem transcendente à humanidade, determinada externamente e por um poder abstrato que se impunha aos homens em concreto, enquanto a autonomia pretendia ser uma ordem imanente à humanidade, portanto, dos homens para os homens. A heteronomia estaria imbricada à religião e à ordem de Deus aos homens, a partir da Igreja, e a autonomia seria a ordem Moderna, articulada pelo Estado e pelo Mercado.

Tudo parecia que andava bem no Paraíso, até que nos deparamos com um conjunto de abstrações, estas que buscavam dar conta da escolha humana em viver em

sociedades. As liberdades modernas, positiva e negativa, produziram suas abstrações e suas transcendências a fim de legitimar certa ordem, aquela que seria a forma civilizada de viver em sociedade. A despeito das pretensões, tais liberdades, positiva e negativa, ainda se mostraram tributárias às religiões, quer pela via de um Todo que ordena e harmoniza a vida, quer pela via do indivíduo divinizado que decide desimpedido de piedade. Desta maneira, suspeitamos que a transcendência foi atualizada pela modernidade, sem abandonar plenamente seus fundamentos teológicos.

Ora a transcendência se impôs como Todo, ao qual as partes devem se identificar e se assujeitar, implicando numa liberdade enquanto ação totalizada, quando se dança conforme a musicalidade do Todo. Aqui a liberdade é a do “homem abstrato”, aquele que é portador da vontade geral, enquanto o “homem concreto” se torna fendido entre os apetites desviantes e os de identificação com o que a abstração que o transcende; ora se impôs como um indivíduo totalmente livre, que não conhece coações externas e nem limitantes, que a partir de si ordena as relações de homens autointeressados e menos livres. Este homem totalmente livre é como um deus que não conhece rival e que se autocontempla e, ao ver-se apenas a si mesmo, exerce sua liberdade em prol da apropriação daquilo que lhe é de seu interesse ter como próprio. Este indivíduo divinizado é igualmente um “homem abstrato” que regula as relações entre os “homens concretos”. Sua liberdade de ação e de escolha é universalizada, isto é, torna-se norma de conduta exercida pelas trocas mercantis.

Este “homem abstrato”, quer seja aquele que encontramos no exercício da liberdade positiva quer seja aquele divinizado em sua liberdade negativa, não o encontramos em sua materialidade. Desta maneira, as liberdades inscreveram, concomitantemente, segregações que chamamos de “ontológicas”, essenciais, que determinam classe, tipos, raças, grupos distintos de humanos. O que seria

a igual liberdade vem a ser a liberdade daqueles que tipificam, que representam o “homem abstrato”. Portanto, em nome da liberdade e da autonomia, entregamo-nos ao serviço da heteronomia dos representantes do “homem abstrato”. A heteronomia moderna se funda numa heterogeneidade ontológica, que segrega o “homem abstrato”, dos “homens concretos”, estes que são coagidos, forçados a uma crescente indiferenciação.

No Éden, lembramos, comemos do fruto do conhecimento do bem e do mal, das segregações, dos cortes, dos sacrifícios e vimos ruir o mito de uma ordem harmônica. Vimo-nos num deserto. Nossa desertificação trágica, no entanto, nos permite a abertura de outras possibilidades, a partir do próprio questionamento deste ordenamento que diz “ou-um-ou-outro”, que nos permite arriscar a dizer “tanto-um-quanto-outro.”

Haveremos de sublinhar, no entanto, que a possibilidade aberta não é de um conluio ou, ainda, uma cópula, nem mesmo uma *synkresis* entre religião e filosofia. A via é profanatória e visa à metamorfose da religião em religiosidade e da filosofia em conversações que adotam a tolerância à diferenciabilidade, a humildade da razão diante de seus limites, enquanto nem a religiosidade abandona sua liberdade de crer, nem a filosofia a sua em conversar buscando a sabedoria entre os homens. Pensamos aqui numa liberdade como autenticidade promotora de diferenciações, que nos coloca permanentemente diante do outro que é igualmente livre. Antes de buscarmos uma ordem a partir de um ponto arquimediano, num centro, num lugar fixo, a ordem seria buscada numa multiplicidade de diálogos entre indivíduos igualmente diferentes. A liberdade da autenticidade não é apenas defendida, como promovida, entendendo que ela é que permite as diferenciações, as escolhas, a autenticidade. Assim, não é apenas aceitar o diferente, mas perceber nas diferenças a possibilidade de ser autêntico.

Procuramos mostrar brevemente aqui que um dos lugares de onde vem o questionamento desta ordem moderna, heterônoma em sua abstração, é a religiosidade concreta de indivíduos das periferias urbanas, especificamente, de cidades brasileiras. A disposição reflexiva destes indivíduos lhes permite crer sem pertencer, isto é, compor suas identidades a partir de escolhas individuais sem, contudo, abstraírem das fronteiras de sentidos que lhes são oferecidos por outros. Desprendem-se das imposições e coações que lhes vêm de fora, mas não abandonam plenamente tais proposições. No mesmo momento em que desarticulam o poder heterônomo, voltam-se para a partilha do social, a partir daqueles que lhes são aproximados. Neste sentido, e contrariamente ao determinado pela liberdade negativa, estes indivíduos se divinizam, pois são livres para ser por si, porém, acham no outro o lugar em que suas liberdades encontrarão uma geografia pragmática e concreta de exercício. Longe de realizarem a desagregação e renunciarem à partilha do social, exercitam a comunidade de partilha.

Este nosso exercício está longe de ser conclusivo, ou mesmo apontar linhas de ação definitivas. Linhas essas que denunciariam prescrições e limitariam o acordo, a fala, o diálogo. É um exercício de proposição de encontro entre amigos que decidem livremente salvar Deus em si no encontro amistoso com o outro. É um exercício de amizade, muito próprio dos amantes da busca da sabedoria. Mais propriamente, um convite a mantermos acesos a amizade e o antagonismo entre a religiosidade e as conversações, entre a liberdade e a partilha.

Referências

ABBAGNANO, N. Liberdade. In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGAMBEN, G. Elogio à profanação. In: **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

BECK, U. Hijos de la libertad: contra las lamentaciones por el derrume de los valores. In: **Hijos de la libertad**. México: FCE, 2002^a.

_____. Los padres de la libertad. In: **Hijos de la libertad**. México: FCE, 2002b.

_____. Diario del ‘Dios personal’: Etty Hillesum, una introducción no sociológica. In: **El Dios personal: la individualización de la religión y el ‘espíritu’ del cosmopolitismo**. Barcelona: Paidós, 2009.

BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Brasília, DF: UnB, 1981.

_____. La traición de la libertad. In: **Seis enemigos de la libertad humana**. México: FCE, 2004.

BOBBIO, N. Da liberdade dos modernos comparada à dos pósteros. In: **Teoria geral da política: Filosofia política e as lições dos clássicos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

CAMUS, A. **Mito de Sísifo, O**. 8^a ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

CONSTANT, B. **Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos**. 2^a ed. Madrid: Tecnos, 2002.

DELEUZE, G. Controle e devir. In: **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

ELIADE, M. Religião romana, A: das origens ao processo das bacanais (186 a. C.). In: **História das crenças e**

das ideias religiosas. Vol. I, Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JAEGER, W. **Cristianismo, o primitivo e a paideia grega,** O. Lisboa: Ed. 70, 1952.

MAGALDI, J. **Categoria “sem religião” no Brasil.** Disponível em: <<http://www.Abhr.org.br/wp-content/uploads/2015/04/A-categoria-sem-religião-no-Brasil-Juliana-Alves-Magaldi-UFJF.htm>>. Acesso em: em 25 abr. 2014.

MARRAMAIO, G. **Céu e Terra.** São Paulo: UNESCO, 1997.

NICOLINI, M. Pragmática das crenças dos sem-com-religião, A. In: **Reconhecendo-se sem-religião nas periferias da Cidade:** liberdade compartilhada como resistência. Tese de Doutorado apresentada ao PPG-CR da UMESP, 2015.

PLATÃO. **República, A.** 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

RIVERA, D. Religião e desigualdades sociais no Município de São Bernardo do Campo: estudo comparativo de grupos de dois bairros de condições sociais e econômicas opostas. In: **Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro:** Estudos de sociologia e antropologia urbanas. Curitiba: CRV, 2012.

RODRIGUES, D. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. In: Dossiê: Religião e o Censo IBGE 2010. **Revista Horizonte,** v. 10, n. 28, p. 1130-1153. Belo Horizonte: PUC-MG, 2012.

_____. **Os “sem religião” e a crise de pertencimento institucional no Brasil:** o caso fluminense. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado apresentada ao PPG-CS da UERJ, 2009.

STEPHAN, A. Deslocamento da religião do discurso dos adolescentes. In: **Adolescentes e a poética das religiosidades:** Reflexões sobre (des)crenças e invenções. Juiz de Fora: Tese de Doutorado apresentada ao PPG-CR da UFJF, 2013.

STRAUSS, L. **Jerusalém e Atenas.** Tradução: Tersinha Costa e Marília Mazzuchelli. Revisão: Mario Miranda Filho. Extraído de Periódicos Eletrônicos em Psicologia. Disponível em: < em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062013000200003>. Acesso em: 29 abr. 2013

TAYLOR, Ch. **A ética da autenticidade.** São Paulo: Realizações, 2011.

DEUS OU DEUSES, A PLURALIDADE RELIGIOSA E SEUS DESAFIOS

Karla Samara dos Santos Sousa
Glécio Freire de Andrade Júnior

1. Como falar de religião

Preconceitos, discriminações, estereótipos, intolerância e violência são predicados que têm se tornado comuns no contexto das religiões, especialmente na relação entre elas. Com efeito, há tempos as pessoas veem se acostumado com esses discursos e práticas negativas. Para que saibamos lidar com tais conflitos, é preciso ter em mente que o fenômeno religioso é um fato cultural e também social, o que implica afirmar que ele ultrapassa suas pretensões e referências divinas. Outra recomendação importante é que a questão não deve ser tratada como unívoca, pois a própria definição de religião mostra-se abissal, já que não há um conceito plausível a contemplar todas as expressões religiosas. Melhor que isso é abordar a questão de uma outra forma, considerando que em todas as culturas conhecidas, embora distintas, encontramos sistemas de práticas, crenças, rituais e símbolos, os quais podemos denominar de religiosos. Para que tenhamos essa compreensão mais abrangente acerca do fenômeno religioso sugerimos um duplo caminho: o caminho da *des-construção* e o da *re-construção* de algumas impressões e visões cultivadas a respeito do assunto (PEREIRA, 194). Daí a necessidade de adotarmos uma postura mais reflexiva e crítica.

No caso do conceito de religião, permanece insustentável a ideia de que as religiões, em última instância, pretendem falar de Deus. Essa visão equivocada não é exclusiva do Brasil, pelo menos, no imaginário popular, onde ela reside com maior persistência. Em línguas europeias, por exemplo, a palavra religião em algumas literaturas vem do latim *religio*, estando associada profundamente ao cristianismo. Por esse fato, quando os europeus ouvem a palavra ‘religião’ pensam, em primeiro lugar na religião cristã (GRESCHAT, 2005). Ou seja, grosseira percepção indica que quem fala sobre religião, mas conhece apenas uma, pouco sabe sobre as demais. A constatação, no entanto, não significa o reconhecimento em seus *fiéis* de que existe nessa proposição um *embotamento religioso* muito nítido. O embotamento religioso, utilizando o termo de Greschat, ocorre quando expressões religiosas não cristãs são tratadas sempre em referência a Deus, revelação, salvação etc. Por outro lado, na mesma proporção em que se concebe a pluralidade religiosa, aumentam-se nossas inquietações em torno dela.

Nesse cenário, perguntamo-nos muitas vezes se haveria um fio condutor a ligar as inúmeras expressões religiosas, ou mesmo se existiria uma possível essência/verdade em cada um desses grupos. Mais profundo ainda seria buscarmos, a partir disso, ao invés do confronto, estabelecer um caminho capaz de diminuir os conflitos existentes. É nesse cenário meio pantanoso que pretendemos refletir sobre o fenômeno religioso, destacando em meio a sua rica multiplicidade, aspectos relacionados a linguagem, objeto, sujeito da experiência religiosa, fundamentos e valor da religião.

2. O fenômeno religioso para além da razão e da verdade

Uma religião, seja ela monoteísta, politeísta ou sem divindade alguma, pode reunir diferentes expressões simbólicas, sem, contudo, deixar de ser coerente em si mesma (BORAU, 2008). Religiões como a Umbanda e o Candomblé, por exemplo, não possuem cânones escritos, paradigmáticos, como a bíblia ou alcorão, mas utilizam-se de imagens, mitos, ritos, experiências pessoais para se referirem ao sobrenatural, ao transcendente, ao sujeito, ao próprio mundo. Da mesma forma, há tradições religiosas como o Judaísmo que, mesmo com um texto base, alicerce de sua ética e ontologia, recorrem ao arcabouço simbólico para comunicar sua mensagem. Por isso, entendemos que o *objeto* religião não é puramente racional nem irracional, como outrora reivindicavam os medievais, apoiados na dicotomia intransponível entre fé e razão, e posteriormente o Iluminismo, ao sustentar que a razão pode explicar todos os fenômenos humanos.

O desafio, portanto, é não mascarar esses elementos, mas valer-se deles para compreender o fenômeno. Ademais, a pretensão de veracidade não pertence a todas as religiões (ESTRADA, 2007). O Budismo, enquanto religião ou forma de pensar, notadamente é uma delas; os budistas não buscam *a verdade*, muito menos alçam o objetivo de ser *a única religião* a ser praticada. Em cima dessas incursões, o que queremos dizer é bastante sutil: muito provavelmente, uma reflexão filosófica sobre a questão “religião” que pretenda ser de fato profícua, deve prescindir deste tipo de enquadramento, entre o racional e o irracional, entre o falso e o verdadeiro, e dialogar com outras formas de ver e compreender o fenômeno religioso.

É suficientemente claro que a pluralidade religiosa é um ponto essencial quando nos propomos a refletir sobre o fenômeno religioso, seja qual for a abordagem empreendida

(SANCHEZ, 2010). Entretanto, a busca criteriosa de algumas nuances norteia nossa compreensão: a) constata-se que a religião, em um determinado ponto de vista, está muito próxima da filosofia, pelo menos naquilo que tange ao cenário e elementos de sua origem b) ainda que próxima da filosofia grega e seus espalhamentos na Europa, a religião não é majoritariamente um feito Ocidental e não pode ser vista exclusivamente sob este prisma.

Percebemos que a filosofia, assim como a religião se interessam pelo significado da vida e as questões a ela intrínsecas. Nesse sentido, podemos dizer que o *modo pelo qual o homem se relaciona com a natureza* aparece como a principal dessas questões. No plano filosófico quanto no religioso essa relação está permeada pela admiração, fascínio e temor. Enquanto a filosofia interpreta-a racionalmente, a religião ultrapassa essa esfera. Vejamos os argumentos.

Em sua gênese, o que marca o surgimento da filosofia grega e sua separação da mitologia é justamente a curiosidade, o espanto, daí a necessidade dos primeiros filósofos tentarem explicar a realidade de uma forma distinta da anterior, a explicação racional ao invés das narrativas míticas.

A religião possui os mesmos caracteres, espanto, admiração e temor, todavia, seu escopo vai muito além da interpretação filosófica. A religião rompe com tais fronteiras, pois, ainda que expresse os desejos e carências humanas, ela transforma-se em mistério, fascínio, num processo de repulsa e atração indescritíveis (OTTO, 2007). Não por acaso, alguns afirmam que a religião está acima das misérias humanas, porque ela mesma é algo superior à condição do homem. Essa impressão transcendental da religião é pertinente, todavia é praticamente indubitável que além de se referir ao transcendente, a religião só pode ser experienciada pelo homem.

O caráter não absoluto da religião é a leitura chave para o caminho que propomos nessa reflexão. O próprio

pluralismo das formas religiosas corrobora nossa perspectiva que não apenas Deus, mas o mundo e o homem são objetos do pensar filosófico sobre o fenômeno religioso. Cada expressão religiosa proporciona maneiras de ver, sentir e de se relacionar com o sagrado, que de modo algum, precisam ser universalizados ou unificados.

A heterogeneidade das questões que as formas religiosas propõem são diversas. O praticante budista, por exemplo, não perguntaria *de onde viemos e para onde vamos*, o cristão sim. O cristão, por sua vez, questionaria a *ideia da reencarnação*, já para o espírita essa questão faz todo sentido. Observa-se, portanto, que cada expressão religiosa elabora construções, enquanto respostas, conforme suas próprias perguntas e inquietações, o que revela o caráter polimorfo da religião. Assim, devemos considerar que as construções podem ser racionais, psicológicas, afetivas etc.

Dentre as inúmeras construções propostas pelas religiões, recorreremos à mais conhecida delas, a antropomorfização do divino. Os deuses e os homens se misturam de tal forma que os deuses se comportam humanamente, e o homem, além de imitá-los, adora-os. Essa reciprocidade não é intencional, mas intuitiva, já que o homem recorre de imediato ao transcendente, ao divino para explicar sua própria natureza e realidade. Em contrapartida, argumentos ateístas afirmam que a identidade entre Deus e o homem, a relação de imagem e semelhança entre criador e criatura, remete à conclusão que Deus não é outra coisa senão, uma criação humana, assim como a cultura, a política, a arte.

Conforme esse raciocínio, tudo aquilo que o sobrenatural possui como predicado, na verdade, são predicados pertencentes ao próprio homem. Quando o homem diz que Deus é amor, que Deus é benevolente, que Deus existe, no fundo é ele mesmo que ama, que é bom e existe, pois afinal, o homem não consegue pensar outra coisa além, senão sua própria natureza (FEUERBACH, 2007).

Em outras palavras, tudo que o homem é em si mesmo ou almeja enquanto perfeição, ele projeta em um outro ser, neste caso Deus. Toda essa ideia faz parte daquilo que antes indicávamos, que a natureza humana, essencialmente, busca o absoluto. Essa percepção, no entanto, não constitui regra-geral. A ideia do absoluto, sobretudo, como personificação da divindade tem lugar marcadamente apenas nas religiões monoteístas.

Outra construção importante que encontramos em várias expressões religiosas é a oposição entre o sagrado e o profano (ELIADE, 2001). O que seria o sagrado? O sagrado é tudo aquilo que orienta o homem no espaço circundante; temos espaços sagrados, tempos sagrados, objetos sagrados, experiências sagradas. Por meio da manifestação do sagrado, o qual denominados hierofania, o homem diferencia a realidade, transformando o que é profano, ordinário e homogêneo em extraordinário e heterogêneo (ELIADE, 2001). Em nossos dias, por exemplo, quando em um estádio de futebol reúnem-se milhares de pessoas e lá ocorre uma missa católica ou um show gospel, o ambiente antes profano torna-se sagrado. Uma casa comum ao ter como finalidade ser um centro umbandista torna-se um espaço sagrado. De forma geral as hierofanias rompem a realidade comum. Ademais, é fundamental considerarmos que o Deus pessoal não é o referencial último entre as manifestações sagradas existentes, muito menos a única possível.

Bem mais surpreendente e perigoso dentre essas construções é o desejo de superioridade e tentativa de universalização de algumas correntes religiosas. Relatos históricos e doutrinários demonstram perfeitamente que discursos sectaristas e henoteístas do tipo *minha religião é melhor e superior a sua, meu deus é melhor e superior ao seu*, prevalecem em algumas tradições e são causa principal dos conflitos e fundamentalismos religiosos (ESTRADA, 2007). Enquanto o cristianismo insiste em afirmar a conversão e a ideia de que Deus se manifesta de alguma forma em todas as culturas, as

religiões orientais seguem outra linha; elas se baseiam no conhecimento interior e na lucidez mental enquanto caminho para negação dos infortúnios e libertação da ignorância. Discordamos dessa postura universalista defendida por algumas religiões, pois ao nosso ver, a expressão religiosa existe independente dessa pretensa universalidade. As formas religiosas, mesmo com discursos distintos, práticas distintas, procuram responder as perguntas-limites e necessidades constitutivas do homem, conforme seu tempo, espaço e cultura.

3. A linguagem religiosa: o que é possível compreender

Como vimos anteriormente, desde os tempos mais remotos, o ser humano tem buscado compreender o enigma de sua existência, de onde surgiu a filosofia e também a religião. Nessa busca, o homem criou formas de compreensão racionais e analíticas, em boa parte oriundas do próprio saber filosófico que, embora plausíveis, a religião manteve-se problemática em relação ao absoluto. A questão seria a seguinte: em termos racionais, é possível conceber a estrutura, organização e valor da religião, todavia, a questão parece indissolúvel quando busca-se compreender como o absoluto pode, de múltiplas formas, se manifestar e se representar. Acerca do primeiro ponto, a filosofia aponta caminhos coerentes e elucidativos, sobre o segundo não.

Em partes concordamos com essa leitura; em primeiro lugar consideramos realmente possível compreender racionalmente a estrutura, organização e valor das religiões; em segundo lugar, é preciso salientar que essa leitura não é estritamente filosófica, mas, pode ser feita ainda sob ótica sociológica, antropológica, psicológica e tantas outras (PASSOS; USASKI, 2013). O que parece contestável, no entanto, é o fato de tentar-se reconhecer que o absoluto, no caso o próprio Deus, se manifesta e se representa de múltiplas formas em todas as culturas. Devemos superar essa

percepção, afinal cada expressão religiosa, com seu conjunto de crenças, doutrinas e formas de pensar, possuem seu valor e riqueza em si mesmas.

As religiões possuem uma linguagem peculiar. Nem sempre a linguagem conceitual objetiva consegue expressar o que o homem vive em um rito, ou apreciando um símbolo, ou interpretando um trecho de um livro sagrado. A linguagem religiosa é considerada assim justificável, mas não demonstrável. Ela inclui ainda a base experiencial, emotiva, vivencial, simbólica, logo não necessariamente racionalizável. A experiência mística é a melhor forma de se falar de uma linguagem religiosa não racionalizada. O que os místicos vivem e sentem é de uma natureza inefável que somente o silêncio das palavras conseguem expressar. A linguagem religiosa põe-se, portanto, diante de todas as formas de expressão fundamentais para sua manutenção, identificando-se ou não com a razão.

Uma das funções da linguagem religiosa, além da interpretação da existência humana e da própria realidade, é fornecer um marco orientador da conduta humana, comprometido consigo mesma e com o outro. Certamente isso implica a não universalização de uma forma religiosa, que desemboca fatalmente em fundamentalismos e intolerâncias. Nesse cenário, consideramos urgente que a religião seja vista como um elemento de escolha pessoal, livre e independente.

Se bem observarmos, vivemos em um mundo de demarcações e fronteiras religiosas. Cada grupo reivindica seu espaço e *verdade*. Nessa busca desenfreada por terrenos, temos massacrado e ignorado as formas de pensar do outro. Isso explica-se pelo desejo de afirmação de identidade e superioridade que temos sobre aqueles que julgamos como *falsos* e contrários a nossa crença. É evidente que isso não é premissa fundamental de todas as expressões religiosas. Claramente ela está latente no *corpus* doutrinário das religiões monoteístas. Por outro lado, quanto se trata de religião, é

inegável que os conflitos estão em toda parte, seja por razões políticas, culturais, econômicas ou sociais, independente da pretensa universalidade outorgada.

Afora isso, um fenômeno que não podemos negar é que há entre as múltiplas expressões religiosas uma espécie de mistura, entrelaçamento de crenças, de ritos, mitos, práticas diversas entre as religiões. Esse emaranhado é fecundo, pois antes que se sustente a inexistência de experiências religiosas puras, atentemos para o outro lado da questão. Existem fatos, os quais concebemos como primordiais, como a criação do universo, a morte, a passagem das estações, que são constantemente atualizados ou reconstruídos. Esses fatos estão nas religiões. Como? Na forma como cada uma delas os interpreta ou os concebe.

Em cima desses fatos, o sujeito ajusta as crenças antigas, modela-as, costura-as conforme suas experiências e necessidades. Por isso, podemos dizer que as crenças e práticas tendem sempre a adquirir novos sentidos. Não se trata apenas de um recorte, mas de uma síntese de elementos religiosos já existentes que se realiza em favor da construção de um novo universo religioso. Muitos autores denominam esse emaranhado como sincretismo (BARRETO, 1986), bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1970), hibridismo (KERN, 2004) religioso. Seja qual for o termo ou a concepção, é fundamental que não caímos no seguinte erro.

É amplamente impensável considerar que qualquer inspiração divina ou o próprio Deus pessoal das religiões monoteístas, manifesta-se em culturas e religiões distintas, tanto agora quanto no passado, como já apontamos anteriormente. Essa percepção além de equivocada, revela o majoritarismo e pungência do imaginário Ocidental cristão sobre o resto do mundo. Ratificamos ainda que é infundada a ideia segundo qual, tudo no universo religioso se resume a inspiração divina ou caminha em direção ao Deus único, ou como muitos insistem, que todas as crenças têm o absoluto como pano de fundo, e este é o mesmo Deus. Por exemplo,

não há como conceber que uma inspiração divina possa ser interpretada com imagens e conceitos por um hinduísta. A própria ideia de inspiração divina não pertence a tais religiões. De modo geral, não há como considerar que o Deus pessoal e absoluto das religiões monoteístas possa ser compreendido num sentido amplo, distante do literalismo da revelação.

4. Quando as religiões se misturam, o que temos?

A ideia do emaranhamento religioso ocorre em diversos níveis. Todavia, confusões como estas que mencionamos, são no mínimo paradoxais, e nada tem a ver com a tese supracitada. No emaranhamento religioso o que há é a multipertença de práticas, valores e crenças entre grupos de uma mesma corrente ou de correntes distintas, sem obrigatoriedade de supremacia de uma ou de outra expressão religiosa. Aquilo que entendemos como o entrecruzamento das religiões nada mais é que um *mix* de pensamentos ou opiniões diversas para formar uma única. Esta perspectiva não trata evidentemente da absorção de tudo em vista da construção de uma religião universal. Seria totalmente errôneo esse caminho e cairíamos nos mesmos ditames das religiões monoteístas. No Brasil, particularmente, encontramos essa mistura por toda parte.

À primeira vista, algumas misturas parecem inaceitáveis, pelo menos no imaginário popular de algumas religiões, todavia elas ocorrem. Poucos cristãos católicos, por exemplo, reconhecem o fato de que muitas práticas xamânicas se fundiram ao catolicismo. Outro exemplo bastante conhecido é a mistura de santos católicos com os orixás. Quem nunca ouviu falar que São Jorge é Ogum, que Iemanjá é Nossa Senhora da Conceição, que Santa Bárbara é Iansã? Além desses entrecruzamentos, ocorre algo bem interessante que chama atenção e é uma tendência contemporânea, quando adeptos declaram “pertencer” a

uma religião e procuram práticas de outras expressões religiosas para satisfazer suas necessidades.

Existem muitos relatos de casos segundo os quais pessoas, mesmo declarando-se cristãs, procuram pais ou mães de santo, em busca de respostas para problemas amorosos, financeiros, ou de saúde. Há ainda casos de espíritas que praticam meditação budista, católicos que participam de reuniões mediúnicas em centros kardecistas etc. Esse fenômeno não é recente, entretanto, nos últimos tempos, a mistura tem sido alvo de muitas críticas. De um lado, temos a tão debatida falsa pureza das formas religiosas, e de outro lado, a pejorativa ideia da permissividade: se tudo é permitido não teríamos fieis, praticantes, adeptos *verdadeiros*, mas ultrajes daquilo que considerávamos como fieis, adeptos, praticantes. Seguindo esse pensamento, afirma-se que não haveria nas religiões um elemento essencial, imutável, assim como conclui-se que as igrejas, mesquitas, templos, terreiros ainda que lotados, seriam espaços vazios.

Discordamos dessas críticas, pois conforme sugere a própria reflexão filosófica, precisamos levar em conta que a natureza humana possui várias dimensões: é cultural, política, econômica, social e religiosa. Mais que isso, foi suficientemente provada a capacidade do ser humano de assumir-se em diferentes grupos. Como pensar então o fenômeno religioso em tais contextos? Seria o fenômeno religioso o mesmo de outrora? Quais mudanças ocorreram de lá para nossos dias? Antes de tudo, é fundamental perceber que o fenômeno religioso além de plural, é dinâmico, e isso implica que nenhuma formulação cabal sobre ele é possível. O primeiro passo para respondermos a tais questões é se desvencilhar dessa visão enrijecida e valorizar as diferenças. Como? A partir do diálogo e da alteridade.

Uma rápida leitura da Constituição Federal mostra que é direito de todo cidadão ser tratado como igual diante

os demais, independentemente de sua crença, raça ou ideologia política. A constituição brasileira reconhece assim que vivemos em um país híbrido, permeado por inúmeras influências, daí que o assunto pluralidade religiosa seja um marco indelével em nossa história. No cotidiano, porém, a coisa muda de figura, o direito à liberdade religiosa é violado por dois motivos: por a questão não ser aceita ou simplesmente por ela não ser colocada em prática.

5. O pluralismo religioso brasileiro, como compreender?

Ora, como vimos anteriormente, nossa Carta Magna nos garante e nos dá pleno direito de ir e vir e de ter livre direito de culto. Vimos também um fenômeno que ocorre, não exclusivamente no Brasil, mas que aqui podemos observá-lo com uma maior veemência, que é o *hibridismo*, ou seja, um tipo de mistura entre as várias culturas de nosso país. O cenário religioso segue o mesmo passo; ele, em sua grande maioria, mostra-se como uma verdadeira *colcha de retalhos*. Contudo, há de se questionar – como se dá essa dinâmica, ou esse entrelaçamento no âmbito brasileiro? Para podermos ter uma clara compreensão desse processo, será necessário fazermos uma viagem ao passado, para ser mais específico, até o século XVI e ver um pouco de nosso processo histórico, num período em que nossas terras eram habitadas apenas por nativos, os quais os portugueses chamaram de índios. Esse encontro entre a cultura europeia e os nativos da então terra desconhecida, seria o primeiro encontro entre duas culturas tão distintas.

Ainda no mesmo século, na primeira metade do XVI, por volta de 1530, terá início o processo do tráfico negreiro. Chegam as terras brasileiras os primeiros negros africanos, que trazem para cá, seus traços culturais dos vários pontos da África. Este, então seria o berço de todo o processo de miscigenação do campo religioso brasileiro.

Nossa religiosidade é, pois, fruto dessa mistura, mistura que tem sua origem a apenas pouco mais de 5 séculos. É evidente que de lá para cá muitos outros emaranhamentos surgiram. Traçando um panorama geral, temos a certeza de que a tentativa de cristianização das culturas ditas heterogêneas pelos europeus foi bastante significativa. Observa-se aí que o discurso de ‘igualdade de oportunidades’ ou ‘liberdade de crença’ não foi efetivamente considerado. Antes de se preservar a identidade ou a essência da religiosidade desses povos, por uma questão de “sobrevivência”, foi necessário que tais culturas subjugadas reelaborassem seus credos tradicionais. Foi nesse contexto que os santos católicos se misturaram às religiões de matrizes africanas. Não se tratava de um processo de conversão; essa visão além de deturpada, mostra-se sectarista.

Em tempos mais recentes, é notório que o cristianismo, e principalmente o cristianismo católico, foi e continua sendo a religião dominante desse vasto campo religioso. Segundo dados do IBGE do censo de 2010, o percentual de cristãos atinge cerca de 86,8% da população brasileira; desse total tínhamos 64,6% católicos e 22,2% de evangélicos. Esse quadro demonstra, portanto, o majoritarismo das religiões cristãs em nosso país. Ainda nesse quadro, quando analisamos o real contexto dessas religiões, podemos observar que o cristianismo aos poucos deixa de ser uma tradição religiosa fechada e unilateral. Assistimos nos últimos tempos, o surgimento de movimentos diversos dentro do próprio seio cristão; tais movimentos têm alcançado números expressivos, ou seja, conquistado cada vez mais adeptos.

No mais, há de ser levado em consideração um outro fenômeno peculiar brasileiro, que é o *Trânsito Religioso* (ALMEIDA; MONTEIRA, 2001). Já falamos a respeito desse fenômeno. Basicamente o trânsito religioso ocorre quando praticantes, fiéis ou adeptos de um determinado sistema religioso circulam em outras religiões. Na maior

parte, o fenômeno explica-se pela busca excessiva por novas alternativas religiosas; muitos praticantes, fieis ou adeptos acabam por considerar insuficientes as respostas para problemas comuns da vida fornecidas por sua crença de origem. Temos muitos casos no Brasil onde cristãos católicos frequentam terreiros de umbanda; pastores que consultam pais e mães de santo e vice-versa.

O trânsito religioso, assim como a mistura entre as religiões revelam uma outra questão fundamental. No Brasil quanto nos demais países ocidentais, embora muitos insistam na ideia de que o mundo, desde os primórdios da modernidade, é secular, exacerba-se algo bem diferente no cotidiano, a busca constante pelo sagrado, ou senão, pelo elemento religioso. Isso significa que teoricamente vivemos em mundo secular, mas na prática religioso. A história revela que as pessoas barraram os discursos religiosos tradicionais de caráter teológico soteriológico, principalmente como mantenedores da ordem social, política e cultural. O objetivo dessa separação era não permitir que tais esferas da vida comum fossem ditadas puramente por uma ordem transcendente. Isso não significava, porém, que a religião deixaria de existir. A religião continua existindo na modernidade, mas sem a centralidade de antes, ou pelo menos, sem o mesmo escopo.

Diante esse contexto, hoje temos uma tarefa árdua e desafiadora, que é trazer à baila a importância do fenômeno religioso na modernidade, principalmente a questão do seu pluralismo, sem, contudo, outorgar a ele o papel de mantenedor da ordem social, política ou cultural. Eis os grandes questionamentos: Como e onde falar sobre religião nos dias atuais? Como permitir que o assunto religião possa ser debatido de forma plausível, sem cairmos em proselitismos ou fundamentalismos? É nesse cenário, que muitos líderes religiosos veem na necessidade de reavaliarem seus conceitos, a fim de se enquadrarem nesse novo paradigma. Antes de tentarmos responder a tais questões,

vejamos como a pluralidade religiosa vem tornando-se marca notória da modernidade.

A busca pelo sagrado deu origem a várias religiões, ou em seu interior e de forma mais recente, a vários movimentos religiosos que também trazem consigo novas verdades. Esse é o exemplo da *New Age* ou nova era, ao afirmar que estamos ao fim de uma *era* e início de outra, a *era de aquário*; poderíamos citar também a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias – Mórmons, em que Joseph Smith, em 1828, recebeu uma mensagem de Deus dizendo que a população dos Estados Unidos era constituída pelas tribos de Israel. Oportuno destacar, como exemplo claro contemporâneo dessa imbricação de elementos culturais, a Ordem Espiritualista Cristã, ou, como é popularmente conhecida, o Vale do Amanhecer. Esse movimento religioso foi fundado em 1969 no seio da capital brasileira, por Neiva Chaves Zelaya, ou tia Neiva. O Vale do Amanhecer agrega elementos das mais variadas religiões, a exemplo do cristianismo, das religiões afro-brasileira, indígenas, religiões da antiguidade como a dos persas e egípcios. Poderíamos, aqui, citar vários outros movimentos religiosos contemporâneos, diante do enorme *leque* religioso que está se construindo (GUERRIERO, 2006). De modo geral, temos em nossos dias sistemas religiosos tão diversos, institucionalizados ou não, que seria ingênuo de nossa parte, ignorá-los ou tratá-los de forma irrisória.

A religião está arraigada de tal forma ao homem, que alguns pensadores irão considerar o homem como *homo religiosus* (ELIADE, 2001, p. 15), ou seja, o homem é um ser essencialmente religioso; e mesmo aquele que se diga não-religioso, é religioso. A religião está presente em seu dia-a-dia. Ela lhe acompanha onde quer que vá. O meio em que vivemos está cheio de religião, mesmo que muitas vezes não nos damos conta. Exemplo disso seriam as imagens sacras que algumas pessoas carregam como o crucifixo, os símbolos que encontramos, principalmente em locais

públicos, como a cruz ou capelas que são construídas no interior de recintos governamentais etc.

O assunto torna-se um problema: o reconhecimento do religioso pelo Estado brasileiro. Não sabemos ao certo como o estado enfrenta ou legitima o religioso dentro de seu espaço, no espaço público. A Constituição faz menção a esse fato, todavia, de forma não objetiva, pois ainda é forte a querela entre a máxima do Estado laico e a presença de imagens religiosas em repartições públicas, do ensino religioso em escolas públicas. Há de se considerar pertinente a problemática. De todo modo, entendemos que é muito difícil delimitarmos fronteiras para as religiões, principalmente quando adentram a espaços externos, que não a subjetividade do indivíduo.

6. Intolerância religiosa: um desafio a ser vencido

Nesse contexto, que é o do pluralismo religioso brasileiro, não poderíamos deixar de escapar às nossas vistas, os perigos nas tradições religiosas dos pensamentos dogmáticos, que se tornam em boa parte fundamentalistas. O fundamentalismo sobremaneira está ligado a intolerância religiosa. Potencialmente onde há práticas fundamentalistas haverá intolerância. Mas quando surge intolerância religiosa? Embora não tenhamos uma raiz precisa de sua origem, temos ciência que os conflitos religiosos estão em toda parte. Por outro lado, é possível identificar no Ocidente, onde as religiões monoteístas prevalecem, principalmente nas relacionadas as matrizes judaico-cristãs que a prática é comum.

É notório que quando tratamos de intolerância religiosa no Ocidente, deixa-se nítida a oposição entre dois grandes grupos: os cristãos e os não cristãos. Há de se ter consciência de que o próprio cristianismo, enquanto religião monoteísta é, em si, uma religião intolerante. Temos nela um Deus que não aceita repartir sua glória com outros deuses,

como expresso no êxodo 20:4 – *não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagens de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra.* Precisamos ainda reconhecer os vários tipos de violências que ocorrem hoje em nossa sociedade advindos desse pensamento. Ora, poderíamos conceituar o termo *Intolerância Religiosa* como sendo a incapacidade do indivíduo ou grupo, de reconhecer as crenças religiosas do outrem. Bem assim, a Constituição Brasileira garante a seus cidadãos a liberdade de culto e crença, mas...

Na Constituição da República Federativa do Brasil, está explícito em seu Art. 5 incisos VI, VII e VIII, ao dizer que:

VI – 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 a suas liturgias; VII – é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva; VIII – ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei. (p.13)

Infelizmente, a mesma Constituição que garante nossos direitos, como citados acima, é a mesma Constituição que morde sua língua ao dizer que:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia

social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de **Deus**, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil. (p. 9)

Vejamos, ela se auto contradiz, pois ao mesmo tempo em que afirma a proteção e o direito a pluralidade religiosa, assume uma posição filosófica, ideológica e religiosa única e exclusiva - “sob a proteção de Deus”, ou seja, neste sentido, partimos do pressuposto de que ela exclui todas as outras expressões religiosas ao exaltar apenas o Deus cristão.

Comumente vemos imagens sacras cristãs em ambientes públicos, a exemplo da cruz, fixadas em locais como o Supremo Tribunal de Justiça – STJ, ou até mesmo em escolas públicas, das quais deveriam zelar pela pluralidade e não pela singularidade de um único pensamento ideológico religioso, do qual isso deveria ficar à tarefa das escolas confessionais. Até pouco tempo, tínhamos expressa em nossas cédulas de ‘Real’ uma pequena frase que dizia “Deus seja louvado”. Questionamo-nos, portanto, como pode, um país, ou melhor, uma República Democrática, ou melhor, um Estado Laico, que deveria preservar por sua neutralidade religiosa, optar claramente por uma tradição religião, infligindo o direito a pluralidade aparentemente conquistado? Não seria o próprio Estado a garantir o pleno direito de livre escolha de crença, através da isonomia de crenças assegurada por sua Carta Magna?

Observa-se, portanto que o Estado não garante a isonomia entre as expressões religiosas, assim como privilegia um grupo religioso em detrimento dos demais. Esse posicionamento vem refletindo na sociedade. Aqui lembramos um caso de bastante destaque na mídia nacional, a Parada Gay de São Paulo (2015). Nela, a transexual Viviany Belebani, se crucificou (encenando Jesus crucificado), em

protesto aos preconceitos pelo público LGBTQ+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros). Antes de julgamos o caso como propriamente intolerante ao cristianismo é preciso analisar o seguinte ponto. A chamada “Bancada Evangélica” constituída por vários deputados cristãos, rapidamente criticou o ato, considerando-o uma afronta a família e ao cristianismo. Esse caso, como outros, foi repudiado por essa classe, com injúrias e preconceitos.

De fato, isso chama nossa atenção e já acena a algo notadamente preocupante, a incursão de ideologias religiosas majoritárias no ordenamento político do nosso país. Primeiramente, observamos que este grupo vem ganhando grande força em nosso cenário político; em segundo lugar, que já apontam estratégias de ataque as religiões ditas minoritárias e tratam questões relacionadas aos direitos humanos com arguições infundadas, resquícios de seus fundamentalismos, o que requereria uma discussão frutífera.

Assim, nos perguntamos como lidar com esse impasse. A saída parece ser mais uma vez a educação, tendo em vista que a educação é a única possibilidade efetivamente plausível para a construção de uma cidadania em favor do respeito e da diversidade. Neste processo, apontamos a importância do Ensino Religioso – ER. O ER pode contribuir para a construção de uma consciência que valorize a si quanto o outro. Ele pode proporcionar aos educandos um conhecimento básico sobre as religiões, seus credos, seus ritos e doutrinas, além de incentivar o respeito à diversidade religiosa, desenvolvendo possibilidades de diálogos entre eles.

7. Liberdade de Expressão e Estereótipos

Louvável constatar que o tema religião e sua diversidade aparece em vários meios e pode, de alguma forma, ser tratado. Nas escolas, nas ruas, em hospitais, aeroportos, centros ecumênicos, encontramos signos e

símbolos de várias expressões religiosas. Esse quadro é expressivo, pois o Estado embora considerando-se laico, não exclui essas vivências. Por outra parte, o reconhecimento e respeito para com essa pluralidade ainda são mínimos diante os índices de preconceitos, discriminações e intolerâncias gerados em torno dela. Não basta apresentarmos casos estarrecedores de intolerância, já que são muitos os casos ocorridos e muitas as vítimas dessa prática negativa; porventura, chegaríamos apenas a esmo do quadro geral.

Alguns casos de intolerância religiosa ganharam tanto relevo que se tornaram manchetes nacionais e objeto de *marketings* sensacionalistas contra alguns grupos religiosos como o caso em que a imagem da padroeira do país foi destruída, o pai de santo hostilizado na comunidade onde residia, as charges satirizando o profeta Maomé e todo o islamismo que resultou em mortes trágicas. A menção desses exemplos é aqui fundamental para tentarmos desconstruir algumas confusões em torno do assunto.

Em primeiro lugar acreditamos que é preciso separar a questão da intolerância religiosa da ideia da liberdade de expressão. Vivemos em um país democrático, onde a liberdade de expressão é um direito fundamental e inalienável garantido pela Constituição Federal. Apoiados nisso, podemos falar sobre diversos assuntos, inclusive aqueles *tabus*, ou alvo de críticas, a exemplo do casamento homoafetivo e do aborto, antes censurados. Por outro lado, pesa-se o fato de que a liberdade de expressão tem seus limites. Qual seria o limite? Os danos provocados a terceiros. Algumas críticas à religião entram nesse patamar. Repercutiu o caso em que uma atriz transexual encenava a crucificação de Cristo na parada LGBT. O objetivo do ato era mostrar a violência que sofrem os gays, lésbicas e pessoas transexuais na sociedade brasileira, principalmente por parte de religiosos.

Após o ato, foram muitas as reações que surgiram; alguns taxavam-no de falta de respeito, abuso da liberdade

de expressão, mau gosto etc. Parlamentares cristãos, inclusive, apresentaram na época um Projeto de Lei que propunha torna crime hediondo o desrespeito a cultos religiosos, a chamada *Cristofobia*. Como se vê, o ato traz exatamente esse ponto limítrofe entre a liberdade de expressão e a intolerância religiosa. Fato é que não sabemos ao certo quais casos ferem tolerância religiosa e, por conseguinte, extrapolam à liberdade de expressão, com exceção daqueles previstos no próprio ordenamento jurídico, passíveis de penalidade. Os casos que expressam ideias, opiniões pessoais não entram nesse bojo; alguns casos “extremos” requerem uma avaliação pormenorizada, para que não se castre o direito conquistado. A saída talvez seja a responsabilidade ética. Na responsabilidade ética os atos tomados objetivam a manutenção da harmonia social, principalmente como garantia de estabilidade e promoção da justiça.

Em segundo lugar, não menos importante, está a questão da estereotipação e marginalização de alguns sistemas religiosos. Por que compreender tais conceitos? Para não cometermos o seguinte equívoco. Lançar estereótipos a determinados grupos ou simplesmente marginalizá-los é hoje uma via de mão dupla quanto tratamos o assunto religião. Ao rotularmos uma religião ou negligenciarmos sua riqueza corremos o risco que outrem faça o mesmo com a nossa própria crença. A rotulação além de superficial, apresenta traços de discriminação. Ela significa antes de tudo a generalização de julgamentos, com visões e padrões preconcebidos, impondo-lhe muitas vezes um lugar inferior ou qualificando-o de incapaz. São essas características que configuram a estereotipação das religiões.

Diferente das rotulações, a marginalização nas religiões ocorre em uma menor proporção. Isso porque nem todas são tratadas sob este jugo. São justamente as minorias religiosas que sofrem com esse problema. Religiões que tem um grande número de adeptos, ditas majoritárias, acabam

difundindo percepções negativas contra as religiões de menor número. Também agrega-se o fato de que essas religiões possuem pouca visibilidade no cenário político, econômico, social.

No que diz respeito aos estereótipos, é comum a propagação da imagem de que todos os indivíduos de um mesmo grupo religioso são iguais, ou ainda, se tratando de grupos de uma mesma corrente, que práticas, rituais, símbolos, mitos tem o mesmo sentido. Sem dúvida, tratam-se de julgamentos imprecisos. Na realidade, observamos que o que ocorre é bem diferente daquilo que é difundido. A estereotipação mostra-se como uma atitude preconceituosa e em sua grande maioria, negativa. Exemplo disso temos os famosos casos em que povos islâmicos são tratados como terroristas, judeus como culpados pela condenação de Cristo, religiões de matrizes africanas associadas a práticas de magia negra, padres como pedófilos, pastores como gananciosos, prega-se que budistas não comem carne, que ateus são demoníacos etc.

A estereotipação em todos esses casos tende a ser equivocada e preconceituosa. O islamismo não é puro terrorismo como muitos afirmam. Uma coisa bem distinta é que determinados grupos do islã enveredem por uma vertente política radical, em sua busca desenfreada por “território”, outra é ele no todo como religião. No senso comum ambos se confundem, todavia, não podemos considerar que os atos terroristas de um grupo radical do islamismo se estenda a todos os demais membros da religião. O resultado lamentável dessa postura é o ódio indiscriminado aos seguidores de Maomé. Também é falsa a percepção que as religiões de matrizes africanas provocam o mal ou possui elementos diabólicos. Essa impressão é superficial e distante da realidade mística e ritualística dessas expressões religiosas.

Sobre a exclusão de alguns grupos religiosos nos cenários político, econômico e social em nosso país, é

preciso salientar como já acenamos, que tal fato resulta justamente do crescimento de algumas correntes religiosas majoritárias nesses contextos. Não como regra, observamos que a força cada vez maior dos grupos religiosos cristãos, principalmente de grupos fundamentalistas, vem contribuindo para a perda de espaço de grupos minoritários. As religiões de matrizes africanas, a exemplo da Umbanda e do Candomblé sofrem com esse feito. Infelizmente a própria estigmatização de tempos históricos precedentes pesa nessas religiões. Sabemos que são elementos étnicos e raciais, tolhidos de preconceito, que explicam a exclusão ou não visualização dessas religiões. Por outro lado, é fundamental considerarmos que o direito de crer e não crer, seguir ou não uma religião, em particular ou em público é algo garantido pelo Estado. Essa garantia é amplamente reivindicada. Diferente das construções aí modeladas, espera-se que o Estado não distinga grupos religiosos majoritários de minoritários, pois todos gozam desse mesmo direito.

8. Pluralidade religiosa, um caminho possível

Quando propomos uma reflexão coerente sobre a pluralidade religiosa, entendemos que ela deve ser além de teórica, prática. Prática no sentido de apontar caminhos. Além disso, reafirmamos que toda forma de proselitismo ou majoritarismo é equivocada ou senão, gera conflitos. A liberdade de crença que reivindicamos implica a conquista e o desprendimento bem mais profundos. Estamos diante de uma conjuntura real de amadurecimento. Cada vez mais os sistemas religiosos se conscientizam da necessidade de um mundo mais humanizado. A diferença está entre os que pregam essa perspectiva e os que efetivamente a praticam.

A construção de um mundo mais humanizado através da pluralidade religiosa não é simples, todavia, mostra-se como uma possibilidade plausível para o equilíbrio entre as diferenças e consonâncias dos sistemas religiosos.

Acreditamos que por meio desse prisma, muito provavelmente se estabeleça a confiança e a tolerância entre grupos considerados heterogêneos. O fenômeno religioso em si apresenta-se de múltiplas formas, através dos ritos, símbolos, mitos, seres transcendentais, etc. Essa diversidade de manifestações também está presente nas culturas; estas que, de modo algum, podem ser vistas como totalmente homogêneas. Em outras palavras queremos dizer que o próprio reconhecimento da pluralidade de manifestações do fenômeno religioso em culturas próximas ou distintas, propicia a formação de sistemas religiosos diferenciados. A partir dessa consideração, podemos pensar em um caminho alternativo de convivência e reciprocidade entre essas diversas expressões religiosas que, para “sobreviverem”, não necessitam subjugar o outro ou impor seu pungência (SANCHEZ, 2010).

O quadro é promissor e muito se evoluiu nesse sentido. O caminho que ora propomos não preconiza o poder divino ou a majestade de um Deus absoluto. Essa percepção é imperiosa e no mínimo, ultrapassada. A religião em nossos dias tornou-se uma dessas esferas que se metamorfoseiam, sem, contudo, perder seu caráter essencial, orientar o homem no mundo, mesmo dele ser o centro. Neste caso específico, a mudança é motivada pela multipertença e pluralidade. O hibridismo quanto o trânsito religioso são fenômenos decorrentes dessa transformação. Nesse contexto, antes que se pense que o diálogo é o ponto de encontro entre expressões religiosas distintas, o que temos, na maior parte, são disputas e conflitos atrelados a preconceitos e intolerância. Por isso é urgente um novo caminho que reorienta a relação dos grupos religiosos. O discurso contemporâneo mais se assemelha a formação de *ghetos* reunidos em prol de uma causa isolada. Seguindo esse discurso, grupos minoritários utilizam as mesmas armas dos majoritários para se fazerem ouvir. O atual caminho deve ser substituído por um caminho de esperança, solidariedade,

onde a identidade de cada expressão religiosa, o que inclui também sua cultura, possa ser preservada. É nesse projeto que o pluralismo religioso pode ser caminho para harmonia.

Referências

ALMEIDA, R; MONTEIRO, P. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 3, jul./set. 2001. p. 92-100. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300012&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso: 24 mai. 2008. Acesso em 25 de outubro de 2015.

BARRETO, M. A. P. Sincretismo. In: _____. **Dicionário de ciências sociais**. Rio de Janeiro, FGV-MEC, 1986.

BÍBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BORAU, J. **O fenômeno religioso**: símbolos, mitos e ritos das religiões. Tradução Lara Almeida Dias. São Paulo. Paulus: 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 35. ED. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012.

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

ESTRADA, J. **Imagens de Deus**: a filosofia ante a linguagem religiosa. São Paulo. Paulinas: 2007.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis. Vozes. 2007.

GRESCHAT, H. **O que é ciência da religião?** Tradução Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRIERO, S. **Novos movimentos religiosos: o quadro religioso**. São Paulo: Paulinas, 2006.

IBGE – *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*. Disponível em:

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_xls.shtm.

Acesso em: 20/10/2015, 15h30min)

KERN, D. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. **MÉTIS: história e cultura**, v. 3, n. 6, p. 53-70, jul./dez. 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.

PASSOS, J.; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

PEREIRA, M. Hermenêutica e desconstrução. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, nº 6, p. 229-292, 1994.

OTTO, R. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

SANCHEZ, W. **Pluralismo Religioso:** As religiões no mundo atual. – coleção temas do ensino religioso. 2º.ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

DA VINCI, VOLPI E A IMAGEM RELIGIOSA

João Coviello

1. Introdução

Havia no passado uma imagem recorrente em grande parte dos lares brasileiros. Era uma reprodução da *Última Ceia*, de Leonardo da Vinci (1452-1519). Diferente do original, já esvaecido por causa das experiências do Mestre florentino, a imagem quase perfeita da cópia reluzia colorida. Um colorido que o original perdeu pouco tempo depois do artista terminar sua obra. Essa imagem rivalizava com outra imagem também colorida, a do Cristo com os braços abertos. Ela provavelmente mimetizava o Cristo que estava no centro da obra de Da Vinci. Era um Cristo de realização anônima, materializado num momento chave para a compreensão do cristianismo e que abria generosamente seus braços para aqueles que estavam na sala.

Tais imagens antecipavam o que todos já sabiam: o destino trágico do Mestre. Trata-se de um cenário de despedida, quando Cristo divide, pela última vez, o pão e o vinho entre todos os Apóstolos. Na obra de Da Vinci, e em suas cópias, está marcado o símbolo máximo dessa passagem bíblica que tanto fascinou os artistas renascentistas: o sacrifício do próprio Cristo. Porém, há outras maneiras de interpretação dessa *última ceia*: ao comerem o pão e beberem o cálice de vinho, os Apóstolos participaram de um momento expiador da morte, pois essa imagem representa mais que uma solene despedida, ela é um anúncio de uma das bases éticas do cristianismo, a fraternidade, simbolizada, nesse caso, pelo ágape. Isto é o núcleo da liturgia eucarística, o sacramento central da Igreja. Contar a história da obra de Da Vinci é contar a história desse momento fundador.

Alfredo Volpi (1896-1988) entrará aqui como outro intérprete desse momento. Sua *Ceia* revela um outro jeito de compreender e de interagir com o momento mais solene do ofício religioso cristão. Volpi não foi tão solene quanto Da Vinci, mas, a seu modo, ocupou-se de um tema clássico caro aos artistas de todas as épocas.

A Ceia de Volpi é dos anos quarenta do século XX. É anterior ao auge de sua carreira, quando foi considerado “o mestre brasileiro de sua época” (PEDROSA, 1981, p. 59). Este era o título do artigo que o crítico Mário Pedrosa escreveu no *Jornal do Brasil* de 18.06.1957. Nesse momento ocorria a primeira grande retrospectiva de Volpi no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, organizada pelo próprio Pedrosa. Antes, em 1953, na 2ª Bienal de São Paulo, Volpi ganhara o prêmio de Melhor Pintor Nacional, dividido com Di Cavalcanti. Esse prêmio, vale dizer, só foi alcançado por insistência do crítico inglês Herbert Read, membro do júri da Bienal. Portanto, *A Ceia* é anterior à fase em que o espaço pictórico volpiano torna-se mais geométrico. É a fase mais conhecida de Volpi. Os anos 40, contudo, representam um período determinante para a transformação do artista do Cambuci, bairro de São Paulo no qual morou a vida inteira, no “mais notável pintor brasileiro contemporâneo” (AMARAL, 2006, p. 143). *A Ceia* não é apenas uma obra de transição, ela sugere sentidos para o tema proposto neste artigo: compreender a natureza da imagem para o homem que crê em Deus. Esse homem acredita que a imagem da obra de Da Vinci, presente em sua sala, o aproxima ainda mais de Deus. Neste artigo, porém, buscaremos sentido menos nos problemas teológicos apresentados e mais nos temas artísticos que essas obras sugerem. Como representações simbólicas, as duas *Ceias* são capazes de levantar questões artísticas, antropológicas, filosóficas e, sobretudo, teológicas. Este artigo ficará reservado à conexão entre arte e filosofia.

2. A Imagem Religiosa

A arte nos apresenta argumentos que contrariam os princípios lógicos com os quais estamos acostumados. Essas contradições estão presentes em sua própria natureza. Mesmo assim, representam um bom começo de reflexão para compreensão de nossa relação com a imagem religiosa. A contradição é a mais antiga relação que temos com a arte, a outra é a experiência que mobiliza a relação entre a obra e o espectador contemporâneo. Este paradoxo é bem retratado por Richard Shusterman: “A arte emergiu em tempos antigos do mito, da magia e da religião, e desde então ela mantém seu poder arrebatador por meio de sua aura sagrada” (2012, p. 82). Se antes as obras de arte eram objetos de culto e adoração, agora elas continuam a causar os mesmos sentimentos intensos e, muitas vezes, a mesma exaltação mística de antes. Assim, nossa relação com a obra de arte continua a mesma desde o passado mais remoto. A explicação está na possibilidade de significados espirituais que ganhamos com a experiência estética. No entanto, esta relação entre arte e religião não foi e nem é assim tão tranquila. A chave para a tentativa de compreensão está na própria história do cristianismo.

Os textos medievais não são prescritivos na forma de pintar; eles se preocupam, antes de tudo, com o significado e a função da imagem. O artista ainda não tinha o estatuto que passará a ter: não é sobre ele a preocupação de São Tomás de Aquino, por exemplo, mas com a transcendência teológica que a imagem provoca. No fundo, há também uma preocupação antiga e atual com o belo, pois está em Platão e está nos pensadores contemporâneos. Mesmo com significados diferentes, o belo na arte religiosa surge como uma questão a ser tratada. Porém, a grande questão para os teólogos da Idade Média era se a imagem de Cristo poderia levar à idolatria, comprometendo a relação do homem religioso com sua fé. Essas representações não

estavam no âmbito da arte, pois tinham, antes, uma função espiritual. O papel dessas imagens também se transformou, tal qual o vaso grego, que passou de objeto funcional para objeto estético ou artístico, que contemplamos agora em alguma sala de exposição. As mudanças na nossa forma de fruição complicam ainda mais as explicações que procuramos nessas imagens, que mantinham uma relação vigorosa com o texto bíblico. Essa relação permaneceu no Renascimento, como prova a *Última Ceia*. No entanto, com uma renovação plástica que ecoa até hoje. O *espaço plástico renascentista* criado por Da Vinci e seus contemporâneos é visível até hoje, apesar da revolução promovida pelas vanguardas históricas do século XX. Picasso acabou com o plano único, destruiu a ideia de profundidade e matou definitivamente a necessidade da representação realista, mas quando queremos criar a sensação de tridimensionalidade num quadro, usando a ilusão de profundidade a partir do uso da cor ou da simples aplicação da perspectiva geométrica, estamos adaptando as noções de Mestres como Da Vinci.

Outros pontos de vista, porém, demonstram que a periodização é sempre uma construção difícil, apesar de ser útil didaticamente. Há numerosos elementos interligados que complicam nossa tentativa de rigor. O importante medievalista Jacques Le Goff acredita que “a mudança de período, ao final da *longa Idade Média*, se situa em meados do século XVIII” (2015, p. 123, grifos meus, JC). Em outra passagem, Le Goff não admite dúvidas: “Agora é preciso mostrar que, nos campos econômico, político, social e cultural, não há, no século XVI, e de fato até meados do século XVIII, mudanças fundamentais que justificassem a separação entre Idade Média e um período novo, diferente, que seria o Renascimento” (p. 97). A descoberta da América em 1492 não impressionou Le Goff tanto quanto os progressos da economia rural, a invenção da máquina a vapor, o nascimento da indústria moderna, a introdução do pensamento iluminista ou o momento decisivo que foi a

Revolução Francesa. Por isso, o Renascimento é tratado aqui apenas como o primeiro movimento moderno nas artes plásticas. O uso do termo “movimento” é usado no seu sentido mais simples: o de deslocamento. Assim, o Renascimento representa um novo lugar, ao menos para a pintura, já que a historiografia contemporânea questiona a “invenção” do Renascimento, empreendida por pesquisadores do século XIX como uma disputa não só teórica, mas também uma disputa entre conjuntos de convicções filosóficas ou políticas. Portanto, usaremos o termo Renascimento com “R” maiúsculo para falar das mudanças empreendidas por um grupo de artistas que modificaram nosso jeito de encarar a obra de arte, sem nenhum tipo de confrontação com a Idade Média ou como um período de redescoberta do pensamento greco-romano antigo. Ao contrário, a Idade Média é o momento chave para a compreensão do estatuto da imagem religiosa, que depois será tratado também no Renascimento do mesmo jeito que sempre foi, com períodos de mais liberdade artística e outros com menos.

Podemos começar com um antigo monge que depois se tornou Papa e viveu num momento conturbado da Europa. Seu nome é Gregório Magno, chamado também de Papa Gregório I. Foi Papa durante o período de 590 até 604. Após a queda do Império Romano que mergulhou a região num período de caos social, São Gregório pensou em levar as Escrituras a povos que não tinham nenhum registro escrito. Atacado por todos os lados por esses povos ágrafos, São Gregório teve que, ele próprio, defender Roma. A Igreja era naquele momento a única instituição romana ainda organizada. Foi assim também com a educação, quando a relação entre cristianismo e a cultura clássica se tornou mais próxima: “Enquanto sobreviver algo desta última [*a cultura clássica*], a Igreja continuará a servir-se dela” (DANIÉLOU e MARROU, p. 445). É preciso conservar vivo o culto das letras e, principalmente, o culto do Livro:

O cristianismo é uma religião douta, não pode passar sem certo nível de cultura, de saber, de letras; vimo-lo no Oriente civilizando os bárbaros desde a Etiópia até o cáucaso: não podia, sem perigo de soçobrar, permitir que o Ocidente caísse na barbárie” (idem, p. 445).

Em 601, São Gregório reuniu o primeiro Concílio, seguido de outros em 603 e 604, ano de sua morte. Desde então, tornou-se constante em todos os Concílios uma discussão sobre a iconoclastia. Tal doutrina vinha sendo reatualizada em Bizâncio, e repudiava qualquer idolatria, representação e veneração de imagens consideradas santas. O iconoclasta não se opunha apenas à adoração de imagens religiosas, ele as destruía. Por isto, é curiosa a correspondência que São Gregório enviou a Sereno, Bispo de Marselha, que destruía imagens e pinturas nas Igrejas. Suas palavras serviram de cânone para aqueles que lutavam contra o dogmatismo dos inimigos das imagens. Nesta correspondência está a famosa frase de São Gregório que serviu de inspiração para o processo de evangelização da Europa: “A imagem é o livro daqueles que não sabem ler” (PEREIRA, 2011, p. 77, GREGORIO MAGNO, 1958, XI, 10). Gregório pede ao Bispo de Marselha que não quebre o que foi colocado nas igrejas e faz uma distinção entre “adorado” e “venerado”. As imagens não foram colocadas ali para serem adoradas, mas para serem simplesmente veneradas. Há um engenhoso jogo de palavras do Papa, tentando convencer o Bispo iconoclasta. Elas são sinônimas, mas Gregório usou a seguinte diferenciação: adorar é prestar culto a uma divindade, não necessariamente a Deus; venerar é dedicar um respeito reverente a Deus. Uma parece se referir a um amor descomedido, excessivo, uma idolatria. Outra parece estar ligada a um respeito profundo àquilo que representa a imagem e não a imagem em si. Gregório

também diferencia o que é “adorar uma imagem” e “aprender por meio de uma imagem”. O Papa conclui que aquilo que a Bíblia é para quem sabe ler, a imagem é para aqueles que não sabem. A partir dessas imagens, aqueles que não sabem ler aprendem o caminho a seguir. Nem sempre estas sutis diferenças convenceram os iconoclastas, como os protestantes nos séculos XVI e XVII que tiveram a mesma atitude que o Bispo de Marselha.

João Calvino num discurso de 1599, cujo título é explicativo, denunciava o culto das imagens. O título é *Por que não é lícito atribuir a Deus qualquer figura visível, e por que todos os que recorrem a imagens se revoltam contra o verdadeiro Deus*. Se Lutero reclamava do uso das imagens e tentava compreender seus fins pedagógicos, em Calvino os argumentos se transformam em total oposição. A associação entre imagem e texto estabelecida por São Gregório, transforma-se em antagonismo de difícil resolução. Para Calvino, a imagem está associada à corrupção e a superstição. Quando se representa a imagem de Deus, “corrompe-se a sua glória com falsidade e mesquinhez” (CALVINO, 2004, p. 58), Calvino recorre a própria Bíblia para demonstrar que há séculos tenta-se driblar o que o Grande Texto deixa claro e sem ambiguidades: “Se os Papistas têm um pingão de honestidade, que doravante não se valham mais desses subterfúgios – que as imagens são os livros dos idiotas –, visto que os testemunhos da Escritura os convencem do contrário” (p. 60). Quando Calvino cita os testemunhos do texto bíblico, ele está pensando em várias passagens, como a de Êxodo, Capítulo 20, Versículo. 4, citada nominalmente: “Não farás para ti imagem de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima dos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra” (A BÍBLIA SAGRADA, 1973, p. 77). A Igreja Católica dará sua resposta à Reforma Protestante com a Contrarreforma. O Concílio de Trento, que se estendeu de 1545 a 1563, terá uma sessão sobre as imagens religiosas. Se a Igreja sempre fora, na

maioria das vezes, tolerante com os temas pictóricos dos artistas, a partir do Concílio ela se preocupará em examinar com mais cuidado o que os artistas estão realizando, como no *Juízo Final*, de Michelangelo, por exemplo. Provavelmente com menos poder, a Igreja se tornará menos liberal. Contudo, apesar das restrições, a Contrarreforma acabou movendo os artistas a uma renovação estética que alterou também nossa sensibilidade. O Barroco é um exemplo dessa renovação.

Desde Gregório, e, portanto, desde a Idade Média, sempre se questionou o estatuto da imagem. Se indagava, sobretudo, se a veneração ou a prece diante de uma imagem não seriam contrárias ao que está na Bíblia, ou se elas não seriam contrárias aos Sacramentos da Igreja, os ritos sagrados instituídos pelo próprio Jesus Cristo. Idas e vindas, portanto, sempre ocorreram, e seria possível citar várias disputas teológicas e filosóficas sobre a função da imagem. Chama atenção um discurso apaixonado de João Damasceno (*Discurso apologético contra os que rejeitam as imagens sagradas*) em resposta a um decreto de Leão III proibindo os ícones. Esse imperador bizantino, em 730, assustado com a possível idolatria e o culto das imagens, resolveu proibi-las. O Discurso de Damasceno é uma resposta a mais um movimento iconoclasta, e revela uma “metafísica da imagem” até então inédita. O futuro monge, defensor ardente dos ícones, procurou responder a pergunta “o que é uma imagem?”, e partindo da noção de semelhança a um modelo ele vai desconstruindo o motivo da proibição.

Em dado momento, Damasceno lembra que Moises fora advertido para providenciar o acabamento do Tabernáculo e para adornar a Arca Sagrada, o *Sanctus Sanctorum*. Ele pergunta: “Ademais, que são, diz-me, a arca, o cântaro e o *Sanctum*? Não são produtos do artesanato? Não são eles produtos das mãos dos homens? Não são de uma matéria vil, como dizes, fabricados?” (DAMASCENO, 2008, p. 37). Esse apaixonado defensor das imagens quer

avançar, ele tem contra si décadas de iconoclastia. Precisa, portanto, ser mais direto: “O que é, em verdade, todo tabernáculo? Não é uma imagem?” (idem). Uma imagem, diz Damasceno, torna manifesto o que está oculto. Ela é um caminho para o conhecimento, principalmente das coisas ocultas. Se o Tabernáculo é uma imagem feita de outra imagem, ele pergunta, “como pode a Lei impedir a iconografia?” (p. 38). Todas estas questões são familiares ao estudioso do destino das imagens. Lembrando um grande artista moderno, Paul Klee, que dizia que a “arte não reproduz o visível, mas torna visível” (2001, p. 43), Damasceno dizia que o ícone “não representa o invisível, mas aquilo que se faz visível” (p.31). Num diálogo imaginário entre os dois pensadores da imagem, Damasceno perguntaria a Klee:

Como dar forma ao invisível? Como representar aquilo que não admite qualquer representação? Como figurar aquilo que é imponderável, sem dimensões, indefinido e amorfo? Como pintar aquilo que é incorpóreo? Como definir, por meio de um contorno, o que em si mesmo não tem forma? (p. 31).

Sua resposta resume a argumentação que dera ao imperador iconoclasta: as imagens religiosas não são meras representações pintadas. “Quando o invisível é tornado visível na carne, então fabricamos uma imagem de visível semelhança” (p. 31). Damasceno sabe que nem toda figuração é possível, afinal, se Deus é incorpóreo, a materialidade de Cristo já é, em si, a imagem da imagem. O Filho é a imagem do Pai. Damasceno explica: Cristo é o incorpóreo feito homem, então fabricamos uma imagem que se parece com esse Homem:

Quando vires ao incorpóreo, indeterminado e imponderável na grandeza de sua própria natureza,

com a forma de Deus, tomando a forma de um humano, tu então desenha Seu corpo, definindo-o de acordo com suas dimensões, linhas e caracteres e, então, na pínax [*a prancha de madeira onde é pintado o ícone*] gravas Sua imagem e a expões para que seja contemplada e conhecida (pp. 31-32).

Assim a vida de Cristo pode ser pintada, pois seus atos foram cumpridos por meio de sua operação corporal, conclui Damasceno. No Segundo Concílio de Nicéia, realizado em 787, Damasceno continua a defender suas teses. Nele, foi restaurado o culto à imagem de Cristo. A questão da idolatria, porém, sempre será alvo de crítica.

3. A Ceia

A Páscoa para os judeus começa quando a primeira lua cheia surge após o equinócio de primavera. No calendário judaico, o *Pessach*, ou festa do pão ázimo, durava vários dias. Quinta-feira era o dia de festa, a sexta-feira era o dia de jejum. E o sábado era o Pessach. Festejava-se e respeitava-se a libertação da escravidão egípcia. Na quarta-feira à noite, Jesus e seus discípulos jantaram na casa de Simão, o leproso. Ainda faltavam algumas horas para a Páscoa. Provavelmente na quinta-feira, Cristo resolveu voltar a Jerusalém e conduzir seus discípulos ao local onde farão a última refeição juntos. E assim foi feito: Quando os discípulos perguntaram onde gostaria de fazer a refeição de Páscoa, Cristo enviou dois de seus discípulos, João e Pedro, para encontrarem o local da Ceia:

(...) Ide a cidade, e um homem, que leva um cântaro d'água, vos encontrará; segui-o;
E, onde quer que entrar, dizei ao senhor da casa: O Mestre diz: onde está o aposento em que hei de comer a páscoa com os meus discípulos?

E ele vos mostrará um grande cenáculo mobiliado e preparado; preparai-a ali.

E, saindo os seus discípulos, foram a cidade, e acharam como lhes tinha dito, e prepararam e páscoa.

E, chegada à tarde, foi com os doze (Marcos, Capítulo 14, vers. 13 a 17, 1973, p. 60).

Assim que chegaram ao local da *Última Ceia*, Cristo, humildemente, lavou os pés de cada discípulo. Demonstrou, assim, a medida do seu amor para cada um deles. Durante a Ceia, contudo, o clima se transformou e Cristo disse: “Em verdade vos digo que um de vós, que comigo come, há de trair-me” (Marcos, Capítulo 14, ver. 18, 1973, p. 60). É este o momento congelado por Da Vinci em sua *Última Ceia*. Apesar da refeição já ter sido servida, a tristeza tomou conta de todos. Como Da Vinci retratou, os discípulos se olharam e, um após o outro, perguntaram: Porventura sou eu, Senhor? E Ele respondeu: É um dos Doze, alguém que come comigo do mesmo prato. Mais adiante, falou: Ai daquele que trai o Filho do homem! [*Adaptações do Texto Bíblico*]. É o burburinho causado pelas afirmações de Cristo que Da Vinci materializou. Cada um dividiu com o homem ao seu lado a perplexidade causada pela notícia da traição.

Cristo durante a Ceia usou o pão e o vinho da Páscoa para criar uma cerimônia simbólica. Ao partir um pedaço de pão, pediu aos discípulos que o comessem. “E, quando comiam, Jesus tomou o pão, e, abençoando-o, partiu, e o deu aos discípulos, e disse: Tomai, comei, isto é o meu corpo” (Mateus, Capítulo 26, ver. 26, 1973, p. 36). Da mesma forma, tomou um cálice de vinho e pediu para que todos o bebessem, dizendo: “(...) isto é o meu sangue, (...) que é derramado por muitos, para remissão dos pecados” (Mateus, Capítulo 26, ver.28, 1973, p. 36). Após a Ceia, Cristo e seu grupo seguiram até o Monte das Oliveiras. Ali, aconteceu

tudo o que dissera: os discípulos se dispersaram e Cristo foi preso.

Conta-se que Da Vinci se inspirou no Capítulo 13, Versículo 21, do Evangelho de João: “(...) na verdade vos digo que um de vós me há de trair” (1973, p. 125). Contudo, mais do que revelar a traição de Judas, Da Vinci retratou um dos momentos mais importantes do cristianismo: a Eucaristia. No cristianismo primitivo, a reunião pascal era repetida na casa de algum devoto, com o pão sendo dividido entre todos os presentes. Esse ritual simples era o momento mais importante para esses homens e mulheres. A eucaristia passou a fazer parte da Missa quando o sacerdote passou a repetir as palavras de Cristo na *Última Ceia*. Na Missa, o católico recebe a Comunhão, ou seja, recebe a hóstia sagrada. É esse momento de comunhão, com os presentes dividindo o mesmo pão, que Da Vinci parece, de fato, querer retratar.

4. Da Vinci

Pesquisar a obra de Da Vinci é revisitar os grandes Mestres da História da Arte. Henrich Wölfflin, por exemplo, escreveu em 1898 que a *Última Ceia* é, ao lado da *Madona Sistina*, de Rafael, “a obra mais popular de toda a arte italiana” (1990, p. 34). Curiosamente, duas obras com temas religiosos. Para Wölfflin, um dos maiores méritos de Da Vinci é a simplicidade com qual criou mais uma de suas obras-primas. O historiador também recorre ao Cristo histórico para analisar a *Última Ceia*:

Sua simplicidade e expressividade impressionam de tal modo, que é impossível esquecê-la. Cristo no meio de uma mesa comprida, os discípulos sentados à sua esquerda e direita; Ele disse: há um entre vós que me trairá! – e esta afirmação inesperada alvoroça o grupo. Somente ele queda mudo, mantendo os olhos baixos, e este silêncio contém a repetição das palavras: sim, há um entre vós que me trairá. Seria de

se supor que o episódio jamais poderia ser narrado de outro modo, no entanto *tudo* é formulado de uma maneira nova no mural de Leonardo, e a simplicidade é, precisamente, a conquista da arte mais sublime (p. 34).

Na monumental *Vida dos Artistas*, publicado em 1550, George Vasari (2011, p. 447) foi o primeiro a observar que Da Vinci “expressou com sucesso a suspeita que medrava nos Apóstolos, desejosos de saber quem traía o Mestre”. Mais do que isto, Vasari percebeu que se distingue no rosto de todos os discípulos “amor, medo e indignação, quando não dor, por não poderem entender o que ia na alma de Cristo” (idem). Outro Mestre da História da Arte, Giulio Carlo Argan (2003, p. 377), também destaca estes aspectos ao afirmar que Da Vinci não “concebe mais a ‘história’ como uma ação definida, mas como uma *situação* psicológica complexa, feita de atos e relações entrelaçadas, inseparáveis para valorizarem-se apenas no seu resultado global”.

É provável que, intuitivamente, o jovem Leonardo já pensava no papel do pintor como alguém capaz de representar não só a complexidade da figura humana, mas também sua natureza. Em seu *Tratado da Pintura*, Da Vinci escreveu: “O bom pintor tem de pintar duas coisas principais, isto é, o homem e o estado de sua mente. O primeiro é fácil, o segundo difícil” (2004, p. 43). Ao chegar em Florença, para fazer parte do ateliê de Andrea di Cione, chamado de Verrocchio, o “olho exato”, o jovem encontra num dos Mestres de maior prestígio de Florença a oportunidade de aprender todas as artes. Quando começou a trabalhar por conta própria, Da Vinci já era um artista maduro, apesar de incompreendido. Após vários desencontros em Florença, Da Vinci decide, em 1483, partir e se apresentar a Ludovico Sforza, duque de Milão. Tinha 31 anos. Na corte de Ludovico, Da Vinci faz de tudo: pinta, esculpe, decora festas, planeja armas militares. É um

autêntico discípulo de Verrocchio. Quando Ludovico decide transformar o Convento Santa Maria delle Grazie num monumento no qual serão edificados os túmulos de sua família, Da Vinci receberá sua grande encomenda: um painel na parede úmida do refeitório do Convento, cujo comprimento é maior que a largura. O mural será pintado na parede oposta de 5m x 9m e revelará, segundo Gombrich, a mesa de Cristo e seus Apóstolos ao lado das longas mesas dos monges: “O episódio sacro jamais parecera tão real. Era como se outra sala se tivesse juntado à deles e nela A Última Ceia houvesse assumido uma forma tangível” (2013, pp. 223-224). *A Ceia* já era um dos temas favoritos dos renascentistas, pois era também um dos temas mais simbólicos do cristianismo, mas a versão de Da Vinci era totalmente diferente. O prédio também tinha uma origem importante: em sua construção teria participado um dos grandes arquitetos do Renascimento, Bramante. O artista optou por uma mistura de óleo e têmpera, apesar dela secar mais devagar que o afresco. Da Vinci quer que demore, pois assim poderá fazer correções ou fazer acréscimos. O Mestre nunca está satisfeito. É quase impossível, para Da Vinci, trabalhar rapidamente. Assim, demorou três anos para terminar seu trabalho. Argan (2003, p. 377) explica assim o método do Mestre:

Da *Ceia* permanece apenas a sombra. Leonardo serviu-se de uma técnica inteiramente sua (têmpera de ovo sobre um reboco áspero, duro e polido, quase um estuque em duas camadas, das quais a superior é muito fina), que em pouco tempo arruinou a obra-prima, agravada depois pelas tentativas de remediá-la. Leonardo planejou essa técnica, tão diversa do afresco, para experimentar um modo de voltar sobre o já feito, corrigir, mudar. É o primeiro artista incontentável, atormentado, mas não tanto por uma torturante necessidade de perfeição quanto pelo fim particular a que se propõe.

Esta característica da personalidade de Da Vinci chamou atenção de Freud, que tentou entender por que o artista não terminava as obras que começava e, principalmente, por que não se preocupava com o destino delas. Outro traço da personalidade de Da Vinci analisado por Freud foi a vagareza com o qual executava seus trabalhos:

Depois de meticulosos estudos preparatórios, levou três anos inteiros para pintar a Última Ceia para o Convento Santa Maria delle Grazie, em Milão. Um de seus contemporâneos, o contista Matteo Bandelli, que na época era um jovem frade daquele convento, conta que Leonardo costumava muitas vezes subir nos andaimes pela manhã cedo e lá permanecer até o cair da tarde sem nem uma vez descansar o pincel e nem se lembrar de comer ou beber. Depois, passava dias sem tornar a tocar no trabalho. Muitas vezes passava horas diante de sua obra, somente analisando-a mentalmente. Algumas vezes vinha para o convento diretamente do pátio do castelo de Milão, (...) dava algumas pinceladas em algum de seus personagens, partindo logo a seguir (1997, p. 14).

Sobre Da Vinci e sobre a *Última Ceia* sempre correram anedotas, principalmente a respeito do Mestre retocar incansavelmente sua obra. Walter Pater, importante estudioso do Renascimento, comenta que essas anedotas mostram Da Vinci “recusando-se a trabalhar a não ser nos momentos de invenção, desprezando aqueles que supunham que a arte pudesse ser obra de mera indústria e regra, e atravessando com frequência Milão inteira para nela aplicar uma única pincelada” (2014, p. 124).

Para Argan, contudo, Da Vinci quer apenas ter, até o fim, a possibilidade de mudar. E *mudar*, para o Mestre, era

buscar retratar com mais precisão a personalidade de seus personagens, a relação complexa entre eles ou a exatidão de um gesto revelador. Na *Ceia*, todas as figuras, escreveu Argan (2003, p. 377), “são reunidas em grupos de três; as expressões dos rostos, os gestos das mãos são o resultado de um excitado pedir, responder, consultar-se: só Cristo está isolado e o seu gesto é absoluto. Nos homens, tudo é relativo”. O gesto absoluto de Cristo não foi pintado por acaso. Para Michael Baxandall, “a maior parte das pinturas do século XV são religiosas” (1991, p. 48); o pintor “era por profissão alguém que visualizava as histórias santas” (p. 53) e, por fim, a unidade efetiva das histórias religiosas contadas pelos pintores renascentistas era a figura humana (p. 61). Lorenzo Mammì (1999a, p. 11) mostra como Argan conseguiu demonstrar que também há um Renascimento religioso, repleto de “arrebatamentos formais que antecipam o Barroco”. É um renascimento místico, não tão racional como imaginamos. Talvez, por isto, como faziam os gregos para atingirem a perfeição, Da Vinci também alterou as proporções dos homens que participavam do jantar. A mesa parece pequena para o número de homens que ali comem. Desta forma, o Cristo fica ainda mais em destaque. Da Vinci seguiu as ideias de Filippo Brunelleschi (1377-1446), arquiteto florentino que desenvolveu a *perspectiva linear*. Brunelleschi manteve as proporções entre o objeto real e sua representação no quadro. Para ele, todas as linhas num plano convergem para um ponto. No caso da *Última Ceia*, as linhas convergem para a figura de Cristo. Brunelleschi chamou esse ponto de *ponto de fuga*. Ou seja, todas as linhas convergem para um ponto de fuga, dando a ilusão de profundidade ou de tridimensionalidade.

Como Da Vinci chegou até a *Última Ceia*? Ele, aos 21 anos, já sabia que não queria apenas descrever um fenômeno, mas embrenhar-se nele: “A pintura e o desenho já não são uma linguagem para dizer visualmente coisas já conhecidas, são a chave pela qual penetramos no mundo dos

fenômenos; mais precisamente, são o meio pelo qual o evento ou acidente visual se constitui para a consciência como fenômeno” (ARGAN, 1999, p. 262). Por isto, para estes grandes Mestres da Crítica e da História da Arte, citados neste artigo, a busca de sentido na obra de arte, necessita de um repertório além da História, ou seja, o evento visual se torna o que é com a associação de outras disciplinas, como a filosofia ou a sociologia. Na *Última Ceia* convergem múltiplos temas. Uma disciplina sozinha não conseguiria dar conta de tanta complexidade.

5. Volpi

Foi a professora e crítica de arte Aracy Amaral, em artigo de 1996, quem chamou atenção para um quadro de Alfredo Volpi que faz parte da coleção do Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo – MAC-USP. Como sempre, Volpi não colocou um título em seu trabalho. Ele mede 81,4 x 60,3 cm e sua data é imprecisa, mas se tem certeza de que é de um período determinante na vida do artista, os anos 40 do século XX, quando, nas palavras de Amaral, “Volpi se transforma de pintor de arrabaldes num grande artista” (2006, p. 153). É na década de 40 que Volpi assume uma caligrafia pessoal, cujo desenho é realizado com a cor, diretamente sobre a tela. Essa agilidade no uso da cor teve nesse período seu processo de formação, quando conheceu o pintor italiano Ernesto de Fiori. Nesse período, também, conheceu o pintor popular de Itanhaém Emídio de Souza, que o ensinou a valorizar aquilo que é essencial num quadro. Também trocou aos poucos a tinta a óleo pela têmpera de ovo, que passará a usar de modo exclusivo a partir da década de 50. Seu trabalho se torna, assim, mais artesanal: prepara os pigmentos, a tela, o chassi. Em 1944 realiza sua primeira individual. Tinha 48 anos. Um pouco antes, em 1940, acontece uma exposição de arte francesa com Cézanne, Matisse, Gauguin, Van Gogh e outros. Volpi

visita essa exposição diariamente e lá passa horas. Apesar da paixão pelos franceses que estavam em São Paulo, Volpi radicalizou sua busca de inspiração nos artistas italianos. Inspiração que seria decisiva quando viajou pela primeira vez para a Itália em 1950.

Aracy Amaral chamou a tela, doada por Francisco Matarazzo Sobrinho ao MAC da USP, de *A Ceia*. Volpi ainda usou o óleo, daí a dedução de que ela é do início dos anos 40. O Museu, contudo, a nomeou como “Reunião à mesa – A Ceia”. Amaral manteve o nome na retrospectiva que organizou em 1972. Olívio Tavares de Araújo, na retrospectiva de 1986, chamou o quadro de “Doze figuras à mesa”. Amaral crê que se trata de fato de uma ceia, uma das obras-primas de Volpi. No artigo da Professora, porém, ele será chamado de *A Ceia* ou de *Última Ceia*, como o trabalho de Da Vinci. Tal procedimento será importante para propósitos comparativos. *A Ceia* tornou-se um tema clássico. Andy Warhol também a representou com sua verve pop. A cenografia é quase sempre a mesma, de inspiração davinciana, mesmo que existam outras *Ceias* realizadas antes do Mestre florentino.

A Ceia não foi a única obra religiosa de Volpi. Em 1951 ele pintou, por exemplo, os murais da Capela do Cristo Operário de São Paulo. Pode-se perceber um caráter autobiográfico nesses murais. No lado esquerdo o Menino Jesus aparece ajudando São José na carpintaria. Na nave central o Menino já se transformou no Cristo Operário e foi retratado em frente de uma fábrica. No lado direito, Volpi retratou Santo Antonio. Volpi também pintou os murais da Igreja Nossa Senhora de Fátima de Brasília, mas eles foram danificados e hoje não mais existem. Sem citar *A Ceia*, o crítico Olívio Tavares de Araújo, que conviveu com o artista nos anos 70 e 80, assim descreveu a relação do Mestre do Cambuci com a religião:

Volpi não acreditava em Deus. “É uma invenção do homem”, afirmou um dia. Isso não impede que um dos segmentos mais notáveis de toda sua arte sejam quadros de tema religioso, especialmente madonas. Desde sempre, faziam parte de seus deveres profissionais, tanto como pintor-decorador quanto como pintor de cavalete; integravam-lhe o repertório obrigatório, junto com as naturezas-mortas, as marinhas, as paisagens e os retratos. E se não nasciam de fé religiosa, nasciam de uma fervorosa crença na pintura (2007, p. 16).

Volpi não deu um título ao seu quadro, mas há nele outros enigmas. Amaral (2006, p. 158) chama atenção para o formato vertical de *A Ceia*, como “uma caixa do teatro renascentista”, e seu “ambiente fechado, recluso, angustiante em sua tensão e desnudez”. A perspectiva é diferente daquela usada por Da Vinci. Apesar da pirâmide central, a perspectiva de Volpi é aérea. Olhamos de cima, mas nosso olhar segue direto para a figura central, como na obra de Da Vinci. Ela está na cabeceira da mesa e parece ser maior que outras figuras. Além disto, a cabeceira da mesa é o lugar de maior destaque em uma refeição. Está de terno e gravata como os outros, com as mãos postas sobre a mesa e com um olhar que o pincel do artista procurou dar ênfase nos contornos bem definidos. Esses olhos marcados parecem buscar o espectador. É um olhar triste, de quem prevê seu destino. Os homens em volta da mesa também estão em grupos de três, mas um dos trios não se completa, há apenas dois. Num dos trios, há um homem ligeiramente desgarrado, que, nas palavras de Amaral, parece se esvaír do quadro. Para a Professora é provável que seja a figura de Judas, “a sair para cumprir seu destino, parecendo soturnamente observado pela figura sentada, de costas para o observador, e solitário em frente à figura de Cristo na cabeceira oposta da mesa” (p. 158).

Não será esta figura apenas um dos discípulos lamentando o destino trágico que o Mestre previu para si mesmo? Afinal, uma das coisas que transforma esta *Ceia* diferente é presença de onze e não doze Apóstolos. Não seria, o ausente, o próprio Judas? Neste caso, Volpi o teria “expulsado” de seu quadro. Toda a dramaticidade estaria sintetizada nesta falta. O Cristo de Da Vinci é representado no momento da afirmação que haverá a traição de um dos seus discípulos. No quadro de Volpi, o Cristo engravatado é representado depois que Judas se retira. É um momento meditativo, silencioso e de tristeza. Volpi decidiu pintar o *depois*, interditado pelo peso de retratar o traidor.

Atrás da cabeça do Cristo volpiano, há uma cruz talvez pintada de forma incidental. Não é possível saber se ela foi pintada de forma consciente ou inconsciente. Ela aparece no desenho da porta. Se há algo de metafísico nas formas pintadas por Volpi a partir do final da década de 40 – triângulos, quadrados, faixas alongadas – com cores cada vez mais sóbrias, também há algo de “religioso” na representação psicológica dos personagens de sua *Ceia*. Tavares de Araújo (2007, p.18) assim explica:

Se em Volpi existiu algum tipo de religiosidade, não se ligava a nenhuma confissão explícita. Proviria, antes, daquela angústia metafísica, daquela sede de absoluto, de eterno e de infinito que nos assalta inevitavelmente a todos...

Mais que a sensação de infinito, o que transparece neste *A Ceia* é o sentimento de finitude nos olhos do Cristo de Volpi. Nunca o Mestre foi tão realista.

6. Conclusão

Uma grande obra se *revela* sem parar. Isso pode ocorrer por anos ou séculos. “As grandes imagens revelam

seus segredos lentamente”, disse Kit White (2013, p. 55). “Quanto mais complexa é uma imagem, mais lenta é a revelação”, ele completou. Assim é a *Última Ceia*. Este tema clássico foi pintado por grandes artistas, mas a imagem que permanece e que sempre nos acompanha é a de Da Vinci. Depois de tantas imagens anteriores à *Última Ceia*, “era estranho o esforço de ver a Eucaristia, não como uma pálida hóstia no altar, mas como alguém que se despede dos amigos”, diz Pater (2014, p. 125). Paul Valery, escreveu em seu livro *Introdução ao Método de Leonardo da Vinci*, de 1894, ano da morte de Pater, que “não é de imprecisas observações e de signos arbitrários que se servia Leonardo” (1998, p. 81). De outra forma, a *Giocondo* ou a *Última Ceia* não teriam sido feitas. Uma sagacidade perpétua guiava Da Vinci, conclui Valery:

Ao fundo da Ceia, há três janelas. A do meio, que se abre por trás de Jesus, é distinguida das demais por uma cornija em arco de círculo. Se se prolongar essa curva, obter-se-á uma circunferência cujo centro está sobre Cristo. Todas as grandes linhas do afresco terminam nesse ponto; a simetria do conjunto é relativa a esse centro e à longa linha da mesa de ágape. O mistério, se existe algum, é saber como julgamos misteriosas tais combinações... (p.81).

O mesmo pode se dizer de Volpi. Às vezes pensamos que *A Ceia* não é sua melhor obra. Outras vezes pensamos o contrário, mas ninguém pode duvidar de sua camada simbólica que desafia nossa interpretação. Não há signos arbitrários também em Volpi. Como defendia Argan (Mammì, 1999a, p. 8), a obra de arte é um fato histórico que continua agindo no presente, e por isso requer uma avaliação do que ela é e o que significa atualmente, e não apenas uma decifração. A isto ele chamava de avaliação crítica. Assim, uma leitura que fazemos do passado será sempre renovada a partir do que a obra de arte nos oferece no presente. Este

movimento é contínuo e não separa a historiografia da crítica. Portanto, uma abordagem histórica é sempre interdisciplinar. Por isto a análise, de caráter sociológico, empreendido por Michael Baxandall é necessária. Para ele, “uma pintura do século XV é o testemunho de uma relação social” (1991, p. 11). De um lado, o pintor. De outro, alguém que encomendava o quadro. Além de encomendar, essa pessoa também fornecia fundos para sua realização e definia a forma a ser dada à pintura. Essa relação, para Baxandall, influiria no caráter do pintor. Talvez essas relações tenham influenciado a complexa relação entre Da Vinci e suas criações. Freud não levou em consideração as dificuldades em lidar com um mecenas que tinha o prazer da posse ou o prazer do colecionismo que se iniciava. Da Vinci viveu num período onde a quase totalidade das obras eram realizadas sob encomenda. Baxandall afirma que o século XV foi um período de pintura sob encomenda (pp. 14-15). Volpi, na primeira metade de sua vida profissional, até meados da década de 40, dividia-se entre a pintura realizada em seu ateliê no Cambuci, e o trabalho de artista-decorador que fazia murais ornamentais em residências. Volpi é da segunda geração de modernistas, diferente da primeira geração em quase tudo, a começar pela dificuldade de receber informações.

Enquanto a primeira geração estudou na Europa, a geração de artistas-operários da segunda geração dependia de revistas, informações de amigos que chegavam de viagem ou de exposições como aquela de artistas franceses que fez Volpi se deslocar diariamente ao museu apenas para ver Cézanne. Este difícil exercício fez com que Volpi adquirisse uma cultura visual rara. O contato com viajantes, o aprendizado com as raras exposições de arte europeia em São Paulo e o trabalho compartilhado de artista-decorador com outros profissionais, transferiram para a obra de Volpi uma tradição que ultrapassa o fenômeno artístico. Portanto, se Da Vinci não conseguiu ultrapassar, sem dor, a sujeição

às encomendas, Volpi, apenas a partir dos cinquenta anos, conseguiu pintar o que julgava bom e depois, sim, pensar num possível comprador. Décio Pignatari (1971, p. 227) lembra de uma frase de Volpi de 1957 – o grande ano volpiano: “o importante é ter o desenho, a ideia. A execução, depois, é fácil”. É uma frase irritante para vários pintores, lembra Pignatari, pois “resume em si a crise e a superação do artesanato”, e sugere o quanto Volpi é singular. É uma frase que poderia ser de Da Vinci e sua luta para estabelecer a superioridade da pintura sobre outras artes. Para o Mestre florentino, porém, a arte vai além: ela está no ápice do edifício do saber. Volpi é o melhor exemplo da superioridade davinciana da pintura. Pignatari relata seu percurso: começou a pintar aos 16 anos, foi decorador de paredes, aprendeu sozinho a representar em imagens o que via. Na década de 40, ainda segundo Pignatari, fez mais de 50 trabalhos sacros, copiados de estampas-modelo, para sobreviver. Esses trabalhos feitos em série iluminaram salas humildes de muitas casas. À margem de seu trabalho com as cópias, dedicadas à sobrevivência, Volpi criou outra série de trabalhos, que “acabaria por se transformar numa das mais extraordinárias revoluções individuais da história da pintura”, concluiu Pignatari (p. 230).

Quem sabe, na direção de um ponto comum que procuramos, a informação de Pignatari não seja a mais sugestiva. Terá Volpi copiado o Cristo davinciano para sobreviver? Onde repousam, hoje, essas imagens? Para além desta provocação, vale continuar a refletir sobre a questão levantada por Da Vinci em seu *Tratado da Pintura*. Na história dos paralelos entre as artes, a defesa que Da Vinci faz da pintura ocupa um lugar fundamental. Há um trecho no *Tratado* em que o Mestre tenta demonstrar que a pintura é a mais nobre de todas as atividades humanas. Da Vinci toca, assim, na questão de fundo deste artigo: o estatuto das imagens religiosas. Em sua comparação, o Mestre diz que a “pintura serve a um sentido melhor e mais nobre que a

poesia” (2005, p. 18). Esta superioridade estava relacionada à superioridade da visão. Quando diziam que a pintura é uma poesia muda, Da Vinci rebatia afirmando que a poesia é uma pintura cega. Havia, contudo, um argumento útil à conclusão deste artigo: “entre o nome de Deus escrito sobre uma parede e sua figura em outra, não havia dúvida sobre qual dos dois seria mais reverenciado” (BYINGTON, 2009, p. 54). São Gregório Magno concordaria.

Apesar da fragilidade que o espectador contemporâneo encontra na *Última Ceia*, mesmo após os processos de restauração pelas quais passou, é possível perceber, como afirmou Gombrich, que “nada há de caótico no quadro”. Para este outro Mestre da História da Arte, “há tanta ordem na variedade, e tanta variedade nessa ordem, que não se consegue esgotar o harmonioso jogo de movimento e contramovimento” (p. 225). Há uma ordem e uma fragilidade também na *Ceia* de Volpi. Um pouco na paleta utilizada, um pouco no olhar e no silêncio meditativo do Cristo. Não há populismo nem piedade em Volpi. “Ao salientar a singularidade intrínseca de cada indivíduo, Volpi logra situá-los em uma universalidade diversa, alheia a estereótipos puramente simétricos”, sugeriu Rodrigo Naves (1996, p. 186).

Em 1950, com 55 anos, o artista fez a única viagem à Itália. Vê Matisse, vê todos os renascentistas e se depara com a paleta de Giotto. Sua pintura, que já vinha se transformando, modifica-se ainda mais com a adesão irrestrita à têmpera. Sua cor fica plana, porosa, opaca. Uma cor diluída, próxima do afresco. Volpi torna-se mais simples. Agora, o hábito de construir o chassi e preparar a tela ganham significado com o preparo dos pigmentos e do ovo. Desta forma, sua preocupação passa a ser a cor, não mais a natureza. Paulo Pasta conclui que a têmpera proporciona ao Mestre “a possibilidade de voltar a uma certa dimensão artesanal. Ele fazia tudo com as mãos, até o cigarro que fumava” (2009, p. 63). Para entender esse momento, é

preciso compreender o Volpi dos anos 40, o Volpi da *Ceia*. Mammì diz: “Com efeito, o percurso de Volpi, do começo da década de 30 até meados da de 40, embora tortuoso, pode ser esquematizado como uma busca progressiva de soluções formais sempre mais tensas, equilíbrios sempre mais precários” (1999b, p. 17). *A Ceia* parece demonstrar a tese de Mammì. Do outro lado, Gombrich diz que há de se admirar a compreensão de Da Vinci com o comportamento humano. Voltando à anedota sobre as horas que o artista passava em frente a obra sem fazer nada, Gombrich faz o seguinte comentário:

Ele subia no andaime e lá ficava dias inteiros, os braços cruzados, limitando-se a olhar criticamente o que havia feito até então, antes de dar a próxima pincelada.

É o resultado de sua reflexão que ele nos legou, e, mesmo nesse estado precário, a “Última Ceia” continua sendo um dos grandes milagres operados pelo gênio humano (p. 226).

Da Vinci e Volpi deram um novo estatuto à arte religiosa. Ambos tinham como objetivo retratar o clima emocional que gira em torno do Cristo. Retrataram, assim, o gesto, o sentimento, o estado de espírito de cada personagem. Mais que a dor, eles celebram uma promessa futura. Os dois, simbolicamente, mostraram que já tinham acumulado experiência para refletir sobre a natureza desses homens. Tinham quase a mesma idade quando da criação de suas obras. Se tornariam famosos. E não se pode dizer que transgrediram os textos religiosos. Há compaixão e comunhão, duas das bases éticas do cristianismo. E há o ágape fraternal, a refeição comum dos antigos cristãos, quando celebravam a Eucaristia.

Os dois Mestres não eram homens religiosos, mesmo assim criaram obras transcendentais. A paixão pela

pintura os inspirou a transcender qualquer questão de ordem teológica. Esse era o milagre do qual Gombrich falou.

Referências

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1973.

AMARAL, A. *A Ceia*, de Alfredo Volpi. **Textos do Trópico de Capricórnio : Artigos e Ensaios (1980-2005) Vol.1: Modernismo, Arte Moderna e Compromisso com o Lugar.** São Paulo : Ed. 34, 2006.

ARAÚJO, O. T. DE. A certeza de uma verdade e um acerto. In **Volpi: o mestre de sua época.** Catálogo. Curitiba : Museu Oscar Niemeyer, 2007.

ARGAN, G. C. **Clássico anticlássico : o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel.** Tradução de Lorenzo Mammì. São Paulo : Ed. Companhia das Letras, 1999.

ARGAN, G. C. **História da Arte Italiana. Vol. 2.** Tradução de Vilma De Katinsky. São Paulo : Ed. Cosac & Naify, 2003.

BAXANDALL, M. **O Olhar Renascente : Pintura e experiência social na Itália renascentista.** Tradução de Maria Cecília Preto R. Almeida. Rio de Janeiro : Ed. Paz e Terra, 1991.

BYINGTON, E. **O Projeto do Renascimento.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CALVINO, J. Por que não é lícito atribuir a Deus qualquer figura visível, e por que todos os que recorrem a

imagens se revoltam contra o verdadeiro Deus. In **A Pintura : Textos Essenciais – Vol. 2 : A teologia da imagem e o estatuto da pintura.** Organização de Jacqueline Lichtenstein. Tradução de Magnólia Costa. São Paulo : Ed. 34, 2004.

DA VINCI, L. Tratado da Pintura. In **A Pintura : Textos Essenciais – Vol. 6 : A figura humana.** Organização de Jacqueline Lichtenstein. Tradução de Ana Elvira Luciano Gebara. Coordenação da tradução de Magnólia Costa. São Paulo : Ed. 34, 2004.

DAMASCENO, J. Discurso apologético contra os que rejeitam as imagens sagradas. In **A Pintura : Textos Essenciais – Vol. 2 : A teologia da imagem e o estatuto da pintura.** Organização de Jacqueline Lichtenstein. Tradução de Paula da Cunha Corrêa e Robert de Bröse. Coordenação da tradução de Magnólia Costa. São Paulo : Ed. 34, 2004.

DANIÉLOU, J. e MARROU, H. **Nova História da Igreja. Vol.1: Dos primórdios a São Gregório Magno.** Tradução de Dom Paulo Evaristo Arns. Petrópolis : Ed. Vozes, 1973.

FREUD, S. **Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância.** Tradução de Walfredo Ismael de Oliveira e órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro : Imago Ed., 1997.

GOMBRICH, E. H. **A História da Arte.** Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro : LTC, 2013.

KLEE, P. Confissão Criadora. In **Sobre a arte moderna e outros ensaios.** Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2001.

LE GOFF, J. **A História deve ser dividida em pedaços ?**
Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo : E.
Unesp, 2015.

MAMMÌ, L. Apresentação. In **Clássico e Anticlássico : o
Renascimento de Brunelleschi e Bruegel**, de
Giulio Carlo Argan. Tradução de Lorenzo Mammì.
São Paulo : Ed. Companhia das Letras, 1999a.

MAMMÌ, L. **Volpi**. São Paulo : Ed. Cosac Naify, 1999b.

PASTA, P. In **6 perguntas sobre Volpi**. Diálogo entre
vários autores. São Paulo : Instituto Moreira Salles,
2009.

PATER, W. **O renascimento : estudos sobre arte e
poesia**. Tradução de Jorge Henrique Bastos. São
Paulo : Ed. Iluminuras, 2014.

PEDROSA, M. **Dos Murais de Portinari aos Espaços de
Brasília**. Org. Aracy Amaral. São Paulo : Ed.
Perspectiva, 1981.

PEREIRA, M. C. **Revista de História**, São Paulo, n. 165,
p. 73-92, jul./dez. 2011

PIGNATARI, D. **Contracomunicação**. São Paulo : Ed.
Perspectiva, 1971.

SAN GREGÓRIO MAGNO. **Obras**. Tradução para o
espanhol de Paulino Gallardo. Madri : Biblioteca de
Autores Cristãos, 1958.

SHUSTERMAN, R. **Arte e Religião**. Tradução de Inês
Lacerda Araujo. Revista Redescrições. Revista do GT
de Pragmatismo. Ano 3. Número 3, 2012.

VALÉRY, P. **Introdução ao Método de Leonardo da Vinci**. Tradução de Geraldo Gérson de Souza. São Paulo : Ed. 34, 1998.

VASARI, G. **Vidas dos Artistas**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2011.

WHITE, K. **101 lições a serem aprendidas na escola de artes**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2013.

ELEGBARA NÃO É KANT

Ronie Alessandro Teles da Silveira

1. Introdução

Gostaria de iniciar esse capítulo afastando dois pontos de vista que *não* adotarei aqui. O primeiro é aquele que entende que o Brasil é um país que ainda não deu certo. Essa avaliação só teria algum sentido se partíssemos de um critério bem estabelecido e diferente do atual modo de vida brasileiro, porque só assim poderíamos chegar a uma conclusão comparativa sobre nosso fracasso. Como não disponho desse critério independente, não é esse o meu ponto de partida nesse capítulo.

O segundo ponto de vista, também a ser evitado, é aquele que superdimensiona o valor do debate intelectual. Como se verá adiante, irei tomar a teoria moral de Kant como um elemento de comparação com relação à religiosidade brasileira. Isso não significa que considero que uma delas é uma alternativa real com relação à outra, como se ambas fossem possibilidades cuja seleção ocorreria por meio de uma discussão teórica elaborada aqui ou em outra parte.

Utilizo a teoria moral kantiana como expressão de um modo de vida, algo que sintetiza princípios que foram e são experimentados como um valor por pessoas que existiram e existem. O conjunto de valores da religiosidade brasileira também constitui um modo de vida enraizado em uma situação existencial. Só enquanto representam ou sintetizam *formas de vida*, elas me interessam. Portanto, as comparações que serão feitas na sequência constituem-se como recursos para ganhos de clareza e destaque daquilo que caracteriza cada uma delas. Não tenho a pretensão de estar discutindo o mérito de dois modos de vida, porque não julgo que isso tenha qualquer pertinência. A discussão de valores

existentes só tem sentido com a finalidade de explicitar suas características e permitir comparações elucidativas. Ela nada significa quando se converte em algum suposto processo de avaliação racional independente.

2. A teleologia democrática

O conjunto de valores do mundo moderno, em suas diversas ramificações e consequências contemporâneas, baseia-se significativamente em elementos derivados de uma grande consideração pela dignidade humana. Não é ocasional que hoje nos ocupemos, moral e politicamente, com a extensão e a intensificação da validade dos direitos da mulher. Embora nos dediquemos a concretizar esse objetivo de acordo com a situação concreta de cada país, é inegável que uma hipotética narrativa ocidental dos últimos eventos significativos teria que dizer respeito ao relativo sucesso ou insucesso em tornar efetiva a dignidade humana.

Nossa situação histórica atual pode, inclusive, ser compreendida a partir da maneira como temos conseguido estender e intensificar o direito de cada pessoa a ter seu próprio estilo de vida e possuir suas próprias crenças – aquele que expressa melhor sua individualidade original. Isso significa que a luta pela ampliação da democracia é essencial para qualquer tentativa de entendimento do mundo atual, seja para aquela parte que se considera desenvolvida ou aquela outra que acredita ocupar um estágio intermediário no processo de obtenção desse desenvolvimento.

Podemos notar que a afirmação de um modo de vida democrático fundiu-se com o objetivo da própria ideia de civilização. Isso de tal maneira que não parece haver alternativa para nos tornarmos plenamente civilizados senão por meio da intensificação da vida democrática. A opção remanescente seria a adoção de alguma modalidade de intolerância moral e autoritarismo político – algo que implica em restrição no gozo de direitos humanos plenos. Ou seja, a

essa altura, as possibilidades históricas alternativas a um modo de vida democrático aparentemente implicam em se adotar um estilo de vida que envolve algum grau de restrição da plena dignidade humana. E restringir a dignidade humana nesse ambiente significa, bem entendido, adotar alguma modalidade de existência que compromete a marcha da civilização no ocidente.

Se hoje a história parece unidirecional e a estrada a ser percorrida por nós, brasileiros, parece óbvia é porque o valor da dignidade humana foi alçado a um lugar de destaque ímpar na cultura ocidental. Propor-se a recusá-lo ou a adotá-lo parcialmente seria como saltar para fora do ocidente. É o valor extremo da dignidade humana que tensiona e demarca a rota de todas as nossas tentativas de nos modernizarmos e de nos tornarmos um país civilizado. Entretanto, isso não significa que somos ocidentais e sim que temos tentado nos tornar ocidentais.

Esse quadro geral leva a acreditar que não parece haver alternativa para nós, brasileiros, que não passe pela efetivação de um modo de vida que dote a mulher de sua dignidade plena – o que, entendo, ser o mesmo que a concretização de uma vida democrática. As tentativas de ordenamento existencial e político que parecem alternativos a essa noção de civilização parecem altamente perigosos: eles possuem a feição de formas de retorno a alguma forma ultrapassada de autoritarismo e intolerância.

A compreensão da democracia como uma espécie de teleologia da história contemporânea está ligada àquele extremo valor com o qual parte da cultura atual revestiu a dignidade humana. Gostaria de analisar brevemente aqui o significado desse valor através daquela que é uma de suas formulações mais explícitas e incisivas: a teoria moral de Kant (1980; 2003).

3. Autonomia e heteronomia

A moralidade kantiana é marcada por uma distinção central a partir da qual tudo se irradia para o plano ético e obtém sentido. Segundo essa maneira de compreender a ação humana, teríamos duas opções: a heteronomia ou a autonomia. A heteronomia ocorre quando agimos impulsionados por motivos exteriores à nossa vontade. Assim, se me deixo levar pela inclinação dos meus desejos e devoro um pote de leite condensado, estou sendo determinado por uma causa exterior. Nesse sentido, estou permitindo que minha vontade seja dominada por algo que não depende integralmente de mim: vi o pote de leite condensado na geladeira e essa imagem apoderou-se do meu ser, de tal forma que fui constringido por poderosas forças externas a comê-lo.

Tive a oportunidade de fazer um cálculo nutricional e sei que esse ato pode ser prejudicial a minha saúde. Mais do que isso, sei que um pote inteiro de leite condensado é mais prejudicial do que a metade dele. Poderia também ter me recusado a comê-lo porque o horário não era adequado, por exemplo. Entretanto, mesmo possuindo as informações que indicavam os efeitos não recomendáveis da ingestão de todo o pote de leite condensado e estando na plena posse de meus poderes racionais, rendi-me tibiamente à sedução e deixei-me levar por um desejo momentâneo, devorando-o sofregamente. Observe que não *escolhi* racionalmente comer leite condensado. Pelo contrario, a possibilidade de comê-lo todo se apoderou de minha vontade, se impôs sobre ela, sem que eu tivesse forças suficientes para dar outro rumo às minhas ações. Fui inteiramente dominado por um pote de leite condensado.

Na visão kantiana, essa rendição de minha vontade é uma ação heterônoma justamente porque fui invadido por um desejo que não brotou de minha deliberação racional. Como minha vontade foi controlada por um elemento

externo, não há nela nada substancialmente diferente de qualquer ação moralmente errada. Uma ação moralmente errada é aquela em que minha dignidade é afetada, aquela em que não sou capaz de me tornar plenamente *sujeito* de minhas próprias ações. Quando ajo mal, delego a outro ser o leme de minhas decisões. Por meio desse tipo de ação, perco a minha independência originária e, assim, me rebaixo a uma condição indigna, pois me transformo em *instrumento* para a realização de outra vontade ou potência.

A ação autônoma é, ao contrário, uma ação na qual estou plenamente de posse de seus motivos. Nela, não permito ser afetado por nada que não seja minha própria vontade, segundo a determinação da minha razão. A posse plena da autonomia, da liberdade e, portanto, da dignidade humana ocorre quando me mostro capaz de regular-me interiormente sem permitir interferências externas. Assim, nego-me a comer um pote de leite condensado porque sei que isso faz mal à minha saúde. Nessa recusa exerço a função de conduzir minha vontade na direção em que *decido* conduzi-la. E se decido por essa ação, então exerço, por meio da decisão consciente, minha autonomia e respeito minha dignidade convertendo-me em fim de minha ação.

A esse respeito, Kant (s.d., p. 78) afirmou que

O homem, e em geral todo ser racional, *existe* como *fim em si mesmo, não só como meio* para qualquer uso desta ou daquela vontade; em todas as suas ações, deve, não só nas dirigidas a si mesmo, como também nas dirigidas aos demais seres racionais, ser considerado sempre *ao mesmo tempo como fim*.

A dignidade humana implica, portanto, em não permitir que eu, ou qualquer ser humano, sejamos instrumentalizados para a realização de finalidades externas à própria vontade. Se como um pote de leite condensado sem que eu tenha me decidido racionalmente por isso, torno-me um ser heterônomo e, portanto, rebaixo minha dignidade

a mero instrumento da potência daquele maldito pote. Nesse caso, sou um instrumento que se curvou indignamente diante da potência superior de um pote de leite condensado.

Essa é certamente uma síntese muito singela da maneira como Kant postulou o problema da moralidade entre a heteronomia e a autonomia. Entretanto, ela é útil aqui para percebermos os pressupostos dessa dupla possibilidade e, portanto, do arcabouço geral de sua teoria moral. Essa dupla possibilidade está expressa, nas palavras do próprio Kant (1989, p. 57). Para ele, existe uma “diferença entre as leis da natureza à qual *a vontade está submetida* e de uma *natureza que está sujeita a uma vontade*”. O ponto de partida aqui é que há sempre um posto de comando ocupado. Ele pode ser ocupado pelo sujeito ou pela natureza. Acrescente-se que aquele que não está no comando está servindo de instrumento para aquele está no comando. Então, só há duas possibilidades: ou se ocupa o posto de comando ou se delega o posto de comando para alguém ou algo mais poderoso.

Gostaria de propor que agora pensássemos justamente no que levou a Kant a cogitar nessas duas possibilidades com relação à determinação da vontade humana. Por que, afinal, só há duas opções aqui? Por que a vontade tem de se definir *ou* por motivos externos *ou* por motivos internos?

Se o problema da moralidade é colocado como uma alternativa desse tipo é porque há aqui um pressuposto ligado à relação da vontade humana com a natureza. Esse pressuposto consiste na afirmação de que a mulher é um estranho, de que ela não é um ser natural, de que ela não faz parte do mundo que o cerca e nem se sente integrado a ele – que ela é (e/ou deve se tornar) um ser estranho e independente com relação ao que se apresenta exteriormente.

Isso se torna especialmente evidente quando observamos que essa perspectiva moral considera que o desejo ou as inclinações do corpo são elementos naturais

distintos da razão, de tal forma que ser dominado por eles é ser dominado por algo estranho à própria mulher. Observe que, para esse ponto de partida, concentrado sobre a noção de independência humana diante da natureza, a razão já se concebe desde o início como uma espécie de sujeito solitário, como um ser a parte e totalmente distinto dos elementos naturais.

E isso com tal intensidade que se postula que seguir uma inclinação do corpo é ser dominado pela força exterior da natureza e, portanto, tornar a ação heterônoma e perder o controle sobre si mesmo, converter-se em meio para ela. Ou seja, o pressuposto do grau de independência da mulher com relação à natureza é tão intenso que mesmo os elementos corpóreos de uma mulher são entendidos como elementos estranhos ao seu eu que não lhe constituem propriamente. Aquilo que a constitui propriamente é a racionalidade e essa se encontra solitariamente instalada no interior da mulher, sem qualquer traço de naturalidade e sem contatos eticamente significativos com o corpo. Daí fazer sentido a situação de que para não ser dominada por forças alienígenas é ela quem deve dominar a si mesma. Por isso, a ética kantiana expressa um universo em que só são possíveis ações de comando e atitudes de poder.

As alternativas kantianas são formuladas a partir da perspectiva de uma mulher exilada da natureza: *ou* ela se rende a um ser estranho que a domina *ou* é ela quem domina a natureza – principalmente aquela parte dela que se encontra nela mesma. Claro que ao dominar a si mesmo, ela domina a natureza que está nela – seu próprio corpo. Ambas as opções envolvem a afirmação de que uma ação de controle e de domínio irá se estabelecer de qualquer forma: ou a mulher se controla ou a natureza exterior a controlará.

Em ambas as possibilidades o ambiente é hostil, em ambas a mulher não se compreende como integrada à natureza, como parte de um mundo, como um ser natural entre outros seres naturais. A teoria moral kantiana

pressupõe o caráter absolutamente independente do ser humano com relação a tudo o que é natural. Por isso, ele afirma que a dignidade específica que nos constitui - e que deveríamos atualizar no âmbito moral - implica em agir por motivos que não são naturais, por motivos que dizem respeito exclusivamente a nós mesmos. *Nós mesmos* significa aqui, bem entendido, nosso núcleo racional.

Por isso, a dignidade a ser obtida consiste em manter a plena independência racional original da mulher, em não se render a elementos naturais que são estranhos a ela. Pressupõe-se não apenas que a mulher não é um ser natural como também que ela deve se manter independente de qualquer contaminação moral quando age. A dignidade humana é, nesse sentido, a afirmação do caráter não natural da humanidade e implica em assumir que essa condição lhe é específica.

Traçar a origem remota dessa noção de valorização independente da racionalidade, pressuposta pela teoria moral de Kant, nos conduziria muito longe para trás na história da civilização ocidental. Parece-me que Taylor (2010; 2013) fez uma parte importante desse rastreamento, tornando explícito algumas variáveis da consolidação cultural do conjunto de valores a que estou me referindo. Por motivos de concisão, aqui posso apenas remeter o leitor para esses textos. Enfatizo o seu sentido geral: a emersão cultural de uma distinção profunda entre, de um lado, um sujeito e, de outro, uma natureza inteiramente prosaica e sem qualquer traço de espiritualidade. Trata-se do que podemos considerar como um duplo processo de consolidação de extremos: a subjetivação do sujeito e a objetivação da natureza. Distinção que se mostrou essencial para o aparecimento da atividade científica como uma modalidade de conhecimento e controle do mundo natural (SILVEIRA, 2013).

Para meus estreitos objetivos nesse capítulo basta considerar que, no ponto em que o conjunto de valores da cultura ocidental se encontrava na sua época, foi possível a

Kant pensar a moralidade a partir dessas duas possibilidades: o domínio de forças estranhas sobre a mulher (heteronomia) ou o domínio da mulher sobre si mesma (autonomia). Sua teoria moral é, portanto, a explicitação da crença na independência da mulher com relação a tudo o que é natural e a afirmação de que só há dignidade no âmbito da autonomia.

4. O Brasil não é um país civilizado

A partir da postura geral adotada pela teoria moral kantiana, poderíamos ser levados a concluir que o Brasil ainda não é um país plenamente ético, em que a mulher ainda não obteve sua dignidade reconhecida e em que os seus direitos ainda não adquiriram vigência. Ou seja, um país em que a mulher ainda não é considerada como um fim em si mesma. Entretanto, esse tipo de *crítica* só se justifica no caso de compreendermos o Brasil como um país cuja destinação histórica também se orienta pelo mesmo conjunto de valores ocidentais – sintetizados aqui, de maneira representativa, pela teoria moral kantiana.

Com efeito, dizer que o Brasil é semimoderno significa adotar plenamente a modernidade como critério de avaliação. Isto é, assumir como válida aquela teleologia histórica da democracia a que me referi antes. A modernidade seria assim um tipo de organização social em que se atingiu relativo sucesso na implementação da dignidade humana, no sentido kantiano.

Entendo que esse tipo de crítica não passa de uma forma de tautologia do conjunto de valores modernos, na medida em que ela consiste em avaliarmos o Brasil por meio de critérios externos, sem nenhuma discussão sobre sua pertinência a esse ambiente. Com isso, não quero dizer que defendo a adoção de um conjunto de valores alternativos, quem sabe tipicamente brasileiros. Parece-me que isso

redundaria somente em alguma outra modalidade de tautologia, dessa vez uma tautologia brasileira.

Tentando ser mais claro: estou propondo que não consideremos o Brasil como um país semicivilizado, que não assumamos a narrativa teleológica da modernização ocidental e, simultaneamente, não estou propondo adotar nenhum outro tipo de critério que pudesse substituir aquele porque, afinal, isso não passa de uma outra forma de tautologia. Isso pode deixar o leitor perplexo, porque parece que não indico nenhuma saída para pensarmos o Brasil.

Mas há, sim, uma saída. Proponho tentar compreender o Brasil segundo os valores que possuem vigência aqui hoje. Isso *poderia* nos fornecer opções de critérios e de projetos *melhor contextualizados*, porque eles seriam derivados de uma compreensão do país que *existe*. Independentemente de possibilitar a elaboração de um projeto para o país, que pode não ser necessária, a perspectiva que me proponho a adotar implica em eliminar o caráter alienígena dos critérios de avaliação modernos e, portanto, abrir mão de uma noção teleológica da história. Há uma diferença entre produzir uma compreensão mais próxima de nossas peculiaridades e gerar uma tautologia que considera que tudo o que somos é divino e maravilhoso porque, afinal, é o que somos.

Olhar para o Brasil, segundo seus próprios recursos, implica em reconhecer que não somos modernos. Não somos modernos nem civilizados e a dignidade humana nunca ganhou uma dimensão intensa no modo de vida brasileiro, porque não compartilhamos a crença naquele pressuposto kantiano relativo a uma independência entre a mulher e a natureza. Não entendemos que a ação humana se caracteriza *ou* como autônoma *ou* como heterônoma e, por isso, não faz sentido termos a expectativa de que exista entre nós uma moralidade caracterizada por um autodomínio rigoroso, nos termos do imperativo categórico kantiano. A partir dessa constatação também podemos compreender as

constantes resistências a uma organização efetivamente democrática da vida brasileira, por exemplo. Ressalto que *compreender* não significa *defender*, mas colocar-se em condições de elaborar intervenções mais apropriadas e pertinentes.

Para tornar evidente a divergência brasileira com relação àqueles valores ligados à dignidade humana, à independência com relação à natureza e à distinção entre domínio interior e domínio exterior torna-se necessário caracterizar a maneira peculiar como experimentamos a moralidade. E para caracterizar a nossa moralidade lanço mão aqui do padrão de religiosidade que nos é específico: o pensamento mágico ou a “concepção mágica do mundo” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 88).

5. Religiosidade sem dogmas

Um das características do pensamento mágico é a ausência de dogmas. De fato, nenhum dos elementos históricos constitutivos da religiosidade brasileira parece aderir a dogmas estritos. Geralmente entendemos que as religiões diferenciam-se entre si pela adoção de distintas verdades básicas incontestáveis. Entretanto, isso não ocorre de maneira preponderante no ambiente da religiosidade brasileira.

Nina Rodrigues (2006, p. 34), ao analisar a dificuldade da persistência das crenças islâmicas dos africanos malês no Brasil afirmou que

a religião dos negros de *santo* e mesmo a dos catholicos são muito mais fáceis, divertidas e attraentes do que a dos *musulmis*, que se impõem uma vida severa, adistricta à observância de princípios religiosos que não toleram festas e bebedeiras

No mesmo sentido, Arthur Ramos (1988, p. 73) afirmou que “o espírito maleável dos negros não tolera as práticas rígidas e os severos preceitos do mahometismo”. A adoção de um estilo de vida rigoroso, guiado por princípios gerais que devem ser observados em cada circunstância específica da vida não tem obtido sucesso histórico no Brasil. Mesmo as crenças religiosas que parecem ser dotadas de uma força especial, no que diz respeito à contenção da moralidade em limites mais estreitos, não parecem eficazes por aqui. Há uma clara opção no Brasil por uma modalidade de crença religiosa não compulsória, não constrangedora com relação ao indivíduo e que, portanto, não implica uma relação de autodomínio por parte do crente. Aparentemente, religiões severas, que exigem uma “fidelidade restrita” (ANDRADE, 2009, p. 109) não são bem vindas por aqui.

Com relação às crenças religiosas dos indígenas brasileiros, Manuel da Nóbrega (2006, p. 5) disse que “Huma cousa tem esses pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações”. Da perspectiva de Nóbrega, o indígena brasileiro não possui fé verdadeira e suas crenças atingiam apenas uma camada superficial do seu ser na medida em que eles podiam ser convertidos e reconvertidos sem opor a isso qualquer traço de resistência.

Observe que o indígena não sentia aversão pelas crenças religiosas cristãs, não se recusava a ouvi-las e mesmo a encená-las em alguma medida. Isso indica que ele não compreendia a religião cristã como oposta ou incompatível com seu próprio sistema de crenças. A mesma disposição receptiva foi observada por Gandavo (s. d., p. 36) quando chamou a atenção para a facilidade com a qual os indígenas “aceitam facilmente sem contradição” a lei cristã. Coisa semelhante dirá Capistrano de Abreu (1922, p. 25): “Aos índios não repugnavam os accesorios christãos accumulados

sobre a solidez do fundo nativo”. Aqui já se insinua certa modalidade de adequação entre o fundo original e os elementos meramente acessórios do cristianismo – uma forma de sincretismo ou de adaptação sem fricção.

Léry (1961, p. 173) percebeu o mesmo tipo de disposição adaptativa e antidogmática dos indígenas brasileiros na ocasião em que tentou convencê-los a abdicar do hábito da antropofagia:

E graças à autoridade que Deus emprestou às minhas palavras, ficaram os nossos tupinambás tão abalados que não só prometeram seguir os nossos ensinamentos e não mais comer carne humana mas ainda se ajoelharam conosco enquanto rezamos [...] mas antes de começarem a dormir já os ouvíamos cantar todos juntos que para se vingarem de seus inimigos deveriam aprisionar e comer o maior número possível.

Não há nenhuma notícia histórica de indisposição indígena com o sistema de crenças religiosas importadas da Europa. Como se pode perceber, o que ocorreu no Brasil foi o fracasso do processo de catequese em função de uma falta de seriedade do indígena com respeito às questões de fé. É importante observar que esse fracasso da conversão não deriva de uma oposição dogmática ou mesmo repugnância por crenças de valor diferente. O que há é uma imensa e infinita boa vontade em receber verdades que passam a ser compreendidas e vividas segundo o conjunto de disposições antidogmáticas preexistente.

O conjunto de crenças dos indígenas brasileiros expressa uma contínua abertura para valores diversos. Certamente isso implica em algo que poderíamos, daquele ponto de vista ocidental típico, considerar como uma debilidade da vontade em tornar-se uma só, em incapacidade para se obter dignidade por meio do domínio completo sobre si mesmo, em irradiar consistência sobre um vasto e

diferenciado território interior. Porém, pensar assim, significa reincidir no tipo de crítica exterior que nos condena a algum estágio intermediário no processo de civilização. Parece-me mais produtiva a proposição de Viveiros de Castro (2011, p. 220) de que

a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da sociabilidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância.

Sugiro não nos concentrarmos no uso do termo “filosofia” que, no contexto, pode ser polêmico. O que me interessa aqui é perceber que não se almeja a obtenção da dignidade como resultado de uma subordinação bem sucedida entre vários extratos da personalidade ou como a unificação de um conjunto de ações sob um mesmo princípio moral. A vida ética simplesmente não envolve processos de subordinação e de domínio. A tendência predominante nesse ambiente não é, certamente, a de uma força centrípeta que vai nucleando a diversidade em uma unidade, consolidando padrões de comportamento e produzindo uma espécie de legislação universal que constituiria, finalmente, uma espécie de céu fixo moral sobre nossas cabeças.

Dessa forma, o contato com crenças religiosas alienígenas é um fator a mais no movimento de realização plena do devir, de transformação de si no outro, de experiência existencial da diversidade. Observe que não há aqui sequer o apelo a uma unificação posterior, uma reunião tardia do conteúdo da experiência dessa diversidade. É o devir que se realiza nos seus próprios termos: como diversidade, sem recuperações posteriores, sem sínteses, sem unificações.

O mesmo padrão de religiosidade antidogmática encontra-se expressa na vitalidade das religiões africanas que aportaram ao Brasil através da rapina de gente para o trabalho escravo. Carneiro (1991, p. 172) afirmou que no Candomblé “todos os santos são tapeáveis” na medida em que aceitam ser demovidos de suas disposições em benefício do interesse e das necessidades momentâneas do crente. O mundo divino não se encontra distante do mundo humano. Ele está sempre próximo, de tal maneira que pode ser cortejado e seduzido pelas ações humanas.

No culto não se trata de fazer reverência a princípios eternos, mas de negociar com um mundo relativamente flexível. Essa forma de religião possui, portanto, grande disposição para assimilar princípios diferentes, porque não os toma como expressões de antagonismo, mas como possibilidades a serem objetos de diplomacia. Arthur Ramos indicou a presença no Brasil de sincretismos inter-africano e extra-africano. O primeiro diz respeito à confusão deliberada promovida pelo sistema de tráfico português que misturava pessoas de origens diversas, permitindo o contato de diferentes modalidades de religiões africanas. Como exemplo dessas duas formas sobrepostas de sincretismo, ele cita a combinação “jeje-nagô-muçulmi-bantocablococatólico” (1988, p. 127) – o que nos dá uma boa ideia da disposição antidogmática também por parte das religiões de origem africanas.

A criação da Umbanda no Brasil parece tornar esse princípio antidogmático ainda mais evidente, isso já em pleno século XX. No Candomblé ocorre a incorporação dos Orixás, em número variável, mas reduzido. Nessa última religião eles são em número de dez (SILVA, 1994), doze (MORAIS, 2012) ou dezesseis (AUGRAS, 2008). Essa limitação não se apresenta na Umbanda: Da Matta e Silva (2012, p. 137) calcula que há 957.999 espíritos para cada Linha, dividida em várias Falanges. Ao todo existem sete Linhas. Logo, chegamos ao número de 6.705.993 espíritos!

Cada um desses espíritos pode se fazer presente em uma incorporação a depender das afinidades pessoais com cada médium. Isso implica em uma variedade enorme de potências espirituais, mesmo que elas estejam ordenadas de maneira hierárquica no interior de Falanges e Linhas.

Mais do que o número exorbitante de entidades, o que me interessa destacar fundamentalmente é a disposição geral implicada no culto da Umbanda. Silva (1994, p. 121) afirma que “Não existe [...] um consenso entre os vários terreiros e codificadores da umbanda a respeito da composição dessas linhas e falanges”. Essas Falanges incluem as entidades do Candomblé de Caboclo, isto é, as entidades indígenas sincretizadas na Umbanda. Essa última já não é, portanto, nem uma religião africana, nem uma religião indígena, nem uma religião kardecista, nem uma religião católica, embora possua todos esses elementos na sua constituição. Ela possui o que foi denominado por Giglio-Jacquemot (s.d., p. 2) de “caráter polifágico”.

Trata-se, portanto, de uma espécie de universo em pleno movimento de expansão. A proliferação dos terreiros não segue um padrão de replicação de identidades, mas de diferenciação continuada. Prandi (2004, p. 236) afirma que “Terreiros nascem uns dos outros, mas não há dois iguais”. Souza e Andrade Júnior (2013, p. 12) afirmaram que a Umbanda é um “agente dinamizador que não permite finalizações”. Nem mesmo o recente movimento de reafricanização do Candomblé parece tocar no problema da falta de uma institucionalização nacional centralizadora (SCHMIDT, 2011) para essa religião. O que, se ocorresse, produziria algum processo de unificação gradual dos elementos religiosos e, portanto, algum traço de dogmatismo perceptível.

Por sua vez, o Catolicismo também não foi capaz de dar unidade dogmática à religiosidade brasileira. Aqui operou-se uma “cristianização imperfeita” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 125). Isso se deve certamente a

características internas dessa religião, mas também à maneira peculiar pela qual ela era praticada pelos portugueses. Com relação ao primeiro elemento, Taylor (2010) chama a atenção para a diferença entre o Protestantismo e o Catolicismo, duas religiões cristãs.

O Catolicismo permitia um tipo de adesão diferenciada, em função da intensidade pessoal na dedicação aos valores religiosos. Essa diferenciação implicava na possibilidade de velocidades existenciais distintas, de tal forma que alguém podia ser católico como membro de uma ordem monástica, ou como nobre, ou como servo etc. Isto significa que, ao contrário da afirmação protestante de que o reino dos céus está *igualmente* disponível para todos e exige, na mesma proporção, um idêntico compromisso moral de todos, o Catolicismo tende a permitir inserções diferenciadas no reino da salvação, segundo funções sociais preexistentes. Isso foi denominado por Thomas (1991, p. 41) de “modalidades de devoção diferentes”.

De certa forma, o Catolicismo é permeável ao mundo social em que está inserido, fazendo concessões e adaptando-se à dimensão sensível da existência. Assim, várias modalidades de vida humana podem se tornar moralmente válidas como estratégias católicas de salvação. Os requerimentos de uma vida santa não se afirmam igualmente para todos e acima de quaisquer circunstâncias. O exemplo mais evidente disso é a existência de diferentes ordens monásticas que conviviam e convivem com estilos de vida mundanos, porém igualmente cristãs, sem nenhum tipo de tensão. A mensagem aqui é que muitos podem se tornar cristãos preservando-se as prerrogativas de seu próprio estilo de vida prévio. A prática religiosa do Catolicismo não tenciona a moralidade em uma direção unívoca, não exerce uma força coercitiva e unificadora sobre o comportamento. Nesse sentido, vemos que o Catolicismo é, em geral, uma religião bastante permissiva em termos de moralidade.

No que diz respeito à peculiaridade do Catolicismo português, Tinhorão (2012, p. 20) afirma que nas encenações religiosas em Portugal, no século XVI, “as filhas de oficiais mecânicos chamadas a figurar na procissão iam ouvindo desonestidades” e que “pouco ou nada faltaria para conferir ao cortejo do Corpo de Deus um ar de carnaval” (p. 23).

A melhor descrição da relação do Catolicismo com a sociedade brasileira ainda é a de Oliveira Lima. Segundo ele (2000, p. 128), no Brasil “o cristianismo vive [...] como num pouco d’água as gotas de vinho indispensáveis para colorir-lhes o aspecto ou alterar-lhe o aroma”. Isto é, o Catolicismo pode fornecer a cor e o aroma da sociedade brasileira, mas se mostra incapaz de atingir algum elemento substancial de nossa vida. Ele recobre a superfície do mundo sem sequer arranhá-la e impor aí uma marca substantiva. Sabemos, por exemplo, que o declarado Catolicismo da maioria da população brasileira não impede a frequência continuada a outros tipos de religião (VELHO, 1991). Essa religião se mostra incapaz de colocar em prática a máxima de Ortiz (1976, p. 123) de que “para se administrar o sagrado é, necessário centralizar a decisão”. Se preferirmos, se trata de uma religião fundamentalmente não administrável.

Essa incapacidade de ordenar o mundo, de se tornar efetivo como um princípio unificador e de fornecer consistência moral aos sujeitos e ao ambiente social fica evidente quando observamos o exemplo histórico do estado interno dos conventos durante o Segundo Império no Brasil. Nabuco de Araújo, então membro do Gabinete, resolveu propor uma reforma nos conventos que, naquela altura, eram partes integrantes do Estado brasileiro. Ele justificou a necessidade dessa reforma em função do “estado deplorável quanto à disciplina e administração”, do “triste espetáculo da intriga”, do “amor dos cargos”, dos “focos de imoralidade, sendo preciso que neles penetre a polícia como aconteceu no convento do Carmo no Maranhão” (apud NABUCO, 1975, p. 247). Nesse caso, dada a ineficácia do autodomínio moral

exercido pela religião católica, coube ao poder político constituído a iniciativa de propor uma reforma moral da Igreja Católica no Brasil. Não há sinal mais evidente da ineficácia unificadora de valores por parte do Catolicismo brasileiro do que a incapacidade de conceder a si mesmo um padrão de moralidade aceitável.

Assim, podemos notar como nenhuma das religiões étnicas fundamentais no ambiente brasileiro possui a energia moral compatível com aquelas disposições kantianas de produzir alguma forma de autodomínio centrado no sujeito. Em outras palavras, a religiosidade brasileira é marcada pela transigência moral, pela flexibilidade adaptativa e pela capacidade de assumir valores diferentes sem sedimentá-los em contradições explícitas. Sempre se dá um jeito ou se fazem adaptações, desde que ele não envolva a sujeição diante de valores superiores.

6. Sem sujeição, sem objetivação

O pensamento mágico se caracteriza não só pela maleabilidade com a qual trata princípios religiosos, mas também pelo fato de não discernir os elementos espirituais dos materiais. Na prática, isso significa que o universo dos seus adeptos não se diferencia entre mulher e natureza. A experiência efetiva é a de uma grande unidade em que esses elementos não se distinguem. E se eles não se distinguem *do lado de fora*, também não podem ser separados na própria mulher. Isto é, não há na mulher dois componentes, de tal maneira que se possa postular que um domine o outro – como fez Kant.

Essa unidade significa, por um lado, que todas as ações humanas possuem implicações espirituais e, por outro, que o plano das divindades interfere continuamente no âmbito da matéria. A magia é, portanto, uma modalidade de controle do mundo natural por meio de forças sobrenaturais. Não se trata apenas de que as divindades escutam as

mulheres e atendem a seus pedidos. Significa também que as mulheres estão sob a influência contínua de forças espirituais que podem alterar o rumo e o sentido de suas ações. Nesse sentido, as ações humanas não são determinadas apenas interiormente, elas são o resultado de um processo que pode, inclusive, escapar ao controle de cada agente.

Na verdade, é inapropriado descrever o substrato do pensamento mágico como uma interação contínua entre matéria e espírito, porque essa distinção não faz justiça à unidade entre esses elementos. O que há, de fato, é uma unidade em que esses dois princípios não se diferenciam explicitamente e que, portanto, permitem relações mais estreitas do que as de uma *interação*. Nessa última supomos já haver uma diferença entre os elementos que interagem e isso certamente não corresponde ao que ocorre no pensamento mágico.

Nesse sentido, por exemplo, não há limites perceptíveis para delimitar um âmbito relativo à responsabilidade individual. Uma ação depende de uma variação enorme de elementos, incluindo a interferência contínua de forças espirituais que não se encontram localmente presentes. A ação não emana de uma vontade em direção a um mundo material que a recebe, como seu sustentáculo. Ao contrário, ela é um epifenômeno de um conjunto mutável de tensões nas quais o agente apenas interfere.

E se não há responsabilidade pessoal em função da complexidade das forças que interagem, também não há a contrapartida de um mundo natural, meramente material. Para Nina Rodrigues (2006, p. 65), no pensamento mágico “não se admite que, fóra das mortes violentas, haja molestias e mortes naturaes. A molestia é sempre o producto da encantação, de um feitiço”. Nenhum evento é natural, isto é, ele não é uma ocorrência objetiva regida por leis impessoais. A totalidade do universo é governada por vontades em interação - sejam humanas, sejam divinas.

Daí que não se pode conectar causalmente um evento a uma única vontade de maneira cabal, embora se possam ter vários indícios inconclusivos simultâneos sobre isso. É por isso que o brasileiro sempre se resguarda de qualquer eventualidade, frequentando qualquer tipo de religião que lhe forneça a possibilidade de uma intervenção no curso dos acontecimentos.

Essa “crença em poderes mágicos, mesmo que de forma velada, permaneceu no imaginário religioso brasileiro” (OLIVEIRA, s. d., p. 18). Na verdade, a eliminação definitiva da magia não é possível em nenhum contexto religioso. A sua eliminação plena implica em abandonar todas as ações de negociação com a divindade. Em último caso, isso exige a eliminação da própria oração e de qualquer outro tipo de conexão com ela. Ou seja, a plena negação de que a divindade ouve ou vê o que fazemos significa também aceitar viver sem ela, sem sua presença mesmo que distante e inefetiva. Viver sem magia é viver sem a presença da divindade. E isso já não é religião, é ateísmo.

No pensamento mágico, há certamente limites intransponíveis para cada ação de uma vontade individual: todas as outras vontades. Esses limites não são objetivos, nem podem ser conhecidos com antecedência, como se se tratassem de forças constantes que afetariam igualmente todas as ações. Essas limitações são volúveis, ocasionais e interessadas, porque se tratam de outras tantas vontades interagindo entre si. Trata-se, claramente, de outra maneira de compreender o mundo distinta da concepção kantiana.

Mesmo naqueles eventos aparentemente regidos pelo princípio da causalidade, sempre se pode oferecer uma explicação alternativa. Por exemplo, no caso da medicina em que se entende que o processo real que acontece implica em que “o espírito do remédio age sobre o espírito da molestia” (RAMOS, 1988, p. 143).

Assim, o mundo oscila continuamente a depender do conjunto de todas as vontades. Se uma ação não chega ao

termo almejado é porque pode ter ocorrido a interferência de outra vontade ou de outras vontades. Para garantir que uma ação seja bem sucedida é necessário agir sobre a totalidade das forças envolvidas. Isto é, é preciso agir sobre os elementos que estão *sempre* implicados em uma ação – e que se alongam por cadeias de conexões pouco evidentes e cada vez mais extensas à medida que nos tornamos aptos em analisá-las.

Assim, vemos que aqui não faz sentido a ideia da natureza - no sentido de um conjunto articulado de leis independentes e válidas em todas as ocasiões e para todos os seres. Da mesma forma, não pode haver conhecimento exaustivo do mundo, o que implicaria na possibilidade de percorrer uma séria causal até o final. Por meio da religiosidade brasileira, entramos naquele mundo que Aristóteles (1982) julgava absurdo: o da possibilidade da regressão infinita das causas e, portanto, o da impossibilidade de um conhecimento exaustivo do mundo natural.

Qualquer ação é, portanto, uma ação que implica potencialmente a totalidade dos elementos do mundo. Toda ação é, em último caso, uma ação sobre tudo, por mais local que ela pareça ser. Para que se possa obter uma ação adequada, isto é, uma ação que realize aquilo que se deseja, é necessário observar o máximo dos elementos moventes que ela envolve e desloca. Dessa maneira, não há um só critério que seja capaz de garantir o sucesso da ação e não há sequer como estabelecer um padrão de ações que podem ser repetidas em função de um sucesso anterior, já que as condições se alteram continuamente.

Nesse ambiente, não faz sentido tentar colocar em prática uma moralidade como a kantiana, simplesmente porque o panorama geral da existência brasileira não fornece as condições necessárias para isso. Não há natureza, não há objetividade, não há sujeito, não há espiritualidade estrita, logo a dignidade não pode se afirmar por meio da elevação

do homem a condição de uma finalidade independente. Aliás, não há aqui nenhum elemento independente. A dignidade não pode ser obtida por meio da ação moral porque esta enreda o homem cada vez mais no mundo inconstante e não o separa dele.

Em função da complexidade dos elementos envolvidos e de suas oscilações o mundo mágico é inconstante. O homem se sente aqui como alguém submetido a um jogo de forças que não pode ser compreendido na sua totalidade. Ele não pode se sentir absolutamente seguro em um mundo que pode voltar-se contra ele a qualquer momento – a depender da intenção de outras vontades ou mesmo do movimento cego do conjunto de forças do mundo. Como disse Augras (2008, p. 269), “A dança dos deuses e dos homens, que se confundem e mutuamente se possuem, recria o Múltiplo e o Único no instante e na eternidade”.

Isso não implica, entretanto, uma sensação de impotência ou a evidência do caráter trágico do mundo. O adepto do pensamento mágico sempre busca intervir no sentido de garantir sucesso para suas ações. Essas ações devem visar a totalidade das forças envolvidas. Então, uma ação *moral*, agora com um sentido mágico próprio, deveria envolver sempre algum esforço no sentido de conquistar favores de seres mais poderosos e afastar interferências negativas, conhecidas ou não. Ou seja, uma ação moral é aquela que se articula com sucesso com um conjunto de elementos interferentes de modo a tornar real o que foi intentado pelo agente. Uma ação moral não se dá *sobre* o mundo, ela interfere no sentido de criar um mundo que é desejável. Uma ação moral é, portanto, estética em um sentido amplo, porque ela tenta criar um mundo que seja desejável pelo agente – ao contrário da disposição em seguir uma regra.

Poderíamos dizer que essa ação moral pode se mostrar adequada ou inadequada na medida do seu sucesso

em realizar essa articulação. Ela não pode ser considerada *boa* ou *má*, como se a independência entre esses princípios fosse possível no ambiente mágico. Uma ação aqui só pode ser caracterizada como tendo obtido sucesso ou fracasso como tentativa de manipulação e controle do mundo em benefício do agente. Não há critérios superiores à intenção do próprio agente.

Não há, no âmbito da religiosidade brasileira, a possibilidade de fornecer uma diferença explícita entre *bem* e *mal*. Sem a possibilidade de se obterem núcleos estáticos e definitivos, a moralidade deve se tornar um problema contextual, uma opção a ser analisada caso a caso, uma negociação a ser estabelecida com as forças divinas. Não é contraditório, portanto, que se recorram a essas forças para se obterem favores pessoais, vantagens em negócios ou em relacionamentos e todo tipo de êxito, incluindo-se aquele típico de negócios legalmente considerados como escusos.

7. Conclusão

O pensamento mágico não favorece a obtenção de uma moralidade fixa, de um conjunto de parâmetros que delimitariam o que é permitido, separando-o do que não é. A situação existencial propiciada por essa forma de religiosidade não possibilita a afirmação da dignidade humana como um valor independente da natureza. Ao contrário, a prática religiosa dificulta a afirmação de um mundo em que os elementos espirituais são independentes dos materiais.

A moralidade brasileira, oriunda de sua religiosidade, implica a experiência constante de uma abertura para eventos mágicos, para ocorrências inesperadas, na medida em que não há um curso natural e impessoal do mundo. Em um ambiente de aberturas permanentes de significado, toda transmutação é possível. Por isso, não faz sentido dedicar-se a um longo processo de transformação pessoal para obter

um resultado que pode ser adquirido subitamente e sem esforço. Preferimos sempre um feitiço, uma mandinga, um dribble sobre as dificuldades, um gesto mágico do que nos envolvermos em um esforço unidirecional e constante. Preferimos a magia antes que a racionalidade instrumental.

As pregações morais que nos caracterizam como infantis ou preguiçosos nada nos dizem, porque falam de um mundo que não é o de nossa existência efetiva. Essas pregações morais nada poderão fazer para alterar a situação existente, porque elas não possuem força retórica em função de seu caráter alienígena, elas nada nos dizem de efetivo. Elas são simplesmente impertinentes.

Aliás, essa é uma lição mais geral que a história tem nos fornecido. O Brasil não se moderniza porque existe aqui um conjunto de valores que resiste a isso e não porque somos incapazes de fazê-lo. Só há incapacidade quando se vê as coisas daquele ponto de vista teleológico da modernidade. Visto do lado de cá, de dentro para fora, o que se vê é uma negação a ser algo que significa a morte do nosso modo de existência. Negação que é sutil porque não se encontra atada e em oposição àquilo que nega - como é de praxe entendermos o modo de operação das resistências (SILVEIRA, 2015).

Talvez o sucesso histórico dessa resistência esteja ligado justamente à flexibilidade e ao antidogmatismo que não percebe nessa relação nenhuma contradição relevante. Talvez esteja aí, nessa flexibilidade essencial, nessa disposição permanente para as novidades, um tipo de moralidade que se encontra distante dos pressupostos morais kantianos. Parece-me que temos que começar a perceber, com certa perspicácia, o valor moral e epistemológico do poder da transformação: aquelas disposições morais propiciadas pela figura de Elegbara. Na pior das hipóteses, parece promissor perceber que Elegbara não é Kant.

Referências

ABREU, C. de. **Um visitador do Santo Officio à cidade do Salvador e ao Recôncavo da Bahia de todos os Santos**. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1922.

ANDRADE, M. O. A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. **CAOS**, n° 14, 2009, pp. 106-118.

ARISTOTELES. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 1982.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

CARNEIRO, E. **Religiões negras. Negros bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

DA MATTA E SILVA, W. W. **Umbanda do Brasil**. São Paulo: Ícone, 2012.

GANDAVO, P. de M. **História da Província de Santa Cruz**. Belém: Universidade da Amazônia/Núcleo de Educação à Distância, s. d.

GIGLIO-JACQUEMOT, A. **Umbanda e biomedicina**. Disponível em <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/vram2003/a13-agjacquemot.pdf>

Consultado em 14/07/2015.

LÉRY, J. de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____. **Fundamentos da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Ediouro, s.d.

MELLO E SOUZA, L. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MORAIS, M. A. **Umbanda: uma religião essencialmente brasileira**. Rio de Janeiro: Novo Ser, 2012.

NABUCO, J. **Um estadista do império**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1975.

NINA RODRIGUES. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional e Editora da UFRJ, 2006.

NÓBREGA, M. da. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. São Paulo: Metalibri, 2006.

OLIVEIRA, J. L. M. **Análises antropológicas do fenômeno religioso**. Disponível em www.ucb.br/sites/000/14/AnalisesAntropologicasdoFenomenoReligios.pdf

Consultado em 13/07/2015.

OLIVEIRA LIMA. **Formação histórica da nacionalidade brasileira**. Rio de Janeiro/São Paulo: Topbooks/Publifolha, 2000.

ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro. **Centro de Estudos Rurais e Urbanos** - Cadernos n° 9, 1976, pp. 119-125.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, nº 18 (52), 2004, pp. 223-238.

RAMOS, A. **O negro brasileiro**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.

SCHMIDT, B. **The 're-africanization' of the Brazilian Religion Candomblé and the Holy War against the African Orixás (Gods) in Brazil**. Disponível em <http://www.uwtsd.ac.uk/staff/bettina-schmidt/>

Consultado em 14/07/2015.

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

SILVEIRA, R. A. T. O sistema técnico-democrático. **Pensando: Revista de Filosofia** vol. 4, Nº 7, 2013, pp. 26-40.

_____. **Apresentação do Brasil**. Santa Cruz Cabrália: Ronie Alessandro Teles da Silveira, 2015.

SOUZA, A. L.; ANDRADE JÚNIOR, L. **Nordeste encantado: o culto à encantaria na Jurema**. Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364660679_ARQUIVO_NordesteEncantado_sem_Resumo.pdf

Consultado em 14/07/2015.

TAYLOR, Ch. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 2013

_____. **Uma era secular.** São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2010.

THOMAS, K. **Religião e o declínio da magia.** São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.

TINHORÃO, J. R. **Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio.** São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

VELHO, G. Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crenças. **Novos Estudos**, nº 31, 1991, pp. 121-129.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

MACUMBA, MACUMBIZAÇÃO E DESMACUMBIZAÇÃO

Bas 'Ilele Malomalo

1. Introdução

O tema deste trabalho tem muito a ver com a minha experiência de ativista do movimento social africano-afrodiaspórico, de educador e de pesquisador comprometido com a Lei nº 10639/03. Sempre fez parte do meu ofício de educador interessado encontrar metodologias e didáticas interculturais para o trato com as africanidades na sala de aula e na sociedade, marcada pelo preconceito para com a cultura negra, africana e da diáspora africana, e o racismo contra negros (MALOMALO, 2007, 2010, 2015).

O que me motivou a pensar a “macumba” como um projeto epistemológico emancipatório foi a postagem de uma foto, feita por um dos meus alunos na página do meu *Facebook* com um título provocador: “Macumba é isso”; e esse “isso” apontava para um instrumento musical: um reco-reco. Dentro desta foto tinha essas inscrições:

A primeira definição de **Macumba** que se encontra em qualquer dicionário é de: “antigo instrumento musical de percussão, espécie de reco-reco, de origem africana que dá um som de rapa (rascante); e **Macumbeiro** é o tocador desse instrumento” (MACUMBA É ISSO, 2015, s.n.; grifos do autor).

Uma busca rápida no *site* Vagalume (MACUMBA, 2015) sobre músicas que abordam o tema de macumba, oferece, num espaço de 0,29 segundos, 8.510 resultados. O

que mostra o quanto a temática em questão faz parte do universo cotidiano dos brasileiros quando se sabe que a poética musical é, geralmente, mais consumida que a poética impressa nos livros. Entre outros títulos que encontrei nessa busca rápida, posso citar essas músicas e seus respectivos intérpretes ou bandas: “Bola de Fogo – Macumba Pra mim” e “Macumba da Nega” (Zeca Pagodinho); “Vou Botar Teu Nome na Macumba” (Dudu Nobre); “Despacho de Macumba” (Zé Tapera e Teodoro); “Macumba” (Flavio Prado e Rafael); “Chuta Que É Macumba!” (Costa e Mosconi); “Praia da Macumba” (Soul Brother); “Cartela de Macumba” (Zumbis); “Macumba” (Jean-Pierre Mader); “Bat Macumba” (Gilberto Gil); “Macumba na Veia” (Malk Espanca); “Tecnomacumba” (Rita Ribeiro) etc.

Um olhar atento sobre o resultado obtido daquele *site* é o seguinte: existem letras de músicas que carregam os discursos do senso comum sobre a macumba, que é usada de forma pejorativa; há outras letras que apresentam a macumba de forma positiva. Esses dois discursos confirmam a característica polêmica e polissêmica deste termo.

Este trabalho debate o uso e o significado de macumba a partir da visão da cultura negra “desde dentro”, para emprestar a expressão de Guerreiros Ramos (1995). Interessa o seu uso positivo como parte das estratégias de construção de uma identidade negra afirmativa, de um projeto epistemológico e de uma pedagogia interdisciplinares, interculturais e emancipatórios.

Dividi o meu trabalho em três seções. A primeira situa o projeto epistemológico da macumba dentro do trabalho de construção das epistemologias alternativas feitas pelos investigadores que lidam com as africanidades, a cultura negra. Nela também tento explicar o que entendo por macumba, macumbização e desmacumbização; e busco mostrar suas dimensões e ligações estéticas, epistemológicas e políticas. A segunda seção explicita uma das primeiras fases

da epistemologia da macumba: partir da cultura negra contemplando suas estéticas é um jeito de aprender com o outro. Na terceira seção sirvo-me dos bens culturais da macumba, poesias e uma letra de música negras, que apresento na segunda seção para mostrar como se pode usar a hermenêutica da macumba dentro das Ciências Humanas, cruzando os saberes negros endógenos com os conhecimentos da Filosofia e Sociologia.

2. Macumba como parte da epistemologia das africanidades

A macumba é uma palavra que faz parte das africanidades e nesse trabalho uso este último termo como sinônimo da cultura negra, culturas produzidas pelos africanos e seus descendentes ao longo da história. Como muitas palavras africanas, foi enfeitada negativamente pelo pensamento único eurocêntrico. Por isso, os negros lutam para libertá-la do “feitiço do mal” do preconceito e do racismo para retribuí-la ao seu verdadeiro significado, a sua força mágica do “feitiço do bem”.

A minha definição das africanidades é a mesma de Petronilha Gonçalves e Silva (2005). Entendo por africanidades, culturas inventadas pelos africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo e é, entre outras, de suas manifestações históricas, políticas, estéticas, de saberes (MALOMALO, 2010a). A macumba é um patrimônio da cultura negra, e interessa-me aqui o seu lado da sedução e da magia, que a faz rebelde perante a lógica instrumental e racionalista ocidental (SODRÉ, 2005).

Compete-me compreendê-la do ponto de vista das epistemologias negras, como parte das epistemologias do Sul que lutam contra as epistemologias hegemônicas do Norte global (Europa e a América do Norte) e do Sul geográfico alienado epistemologicamente.

O termo Sul comporta aqui dois sentidos. O sentido geográfico que remete às nações e regiões que pertencem ao hemisfério do Sul e que historicamente foram colonizados pelos impérios europeus. O segundo sentido é aquele que o compreende em termo metafórico: “Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologia do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistemológicos, que procuram reparar os dados e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 19).

Nesse sentido, praticar a epistemologia do Sul é assumir uma postura ética, política e cognitiva crítica e alternativa aos modelos dominantes. É trabalhar para a emancipação do mundo e, especialmente, das regiões que foram subalternizadas ao longo da história. Ditas em outras palavras, as epistemologias do Sul são:

[um] conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão de saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos de ecologia de saberes” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 11).

Considerando a diversidade, que é um dos princípios das epistemologias do Sul, Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses têm agregado diversos pesquisadores/as nesse projeto. No que diz respeito a esse trabalho, a presença de estudiosos/as que trabalham com a cultura negra, isto é, temáticas afro-brasileiras e africanas, chamaram a nossa atenção, a título de ilustração citarei somente os nomes do Paulin Hountonji, do Kabengele Munanga e da Nilma Lingo Gomes.

A epistemologia de macumba, dentro da cultura negra, dialoga, portanto, com as propostas e as reivindicações epistemológicas da filosofia da ancestralidade que valoriza os movimentos e as encruzilhadas (OLIVEIRA, 2012), a sociologia endógena africana que leva a sério o local (ADESINA, 2014) no processo da produção do conhecimento científico sem uma conotação essencialista. A cultura negra é tida aqui como um ponto de partida para um movimento ou outros movimentos mais complexo (s) e híbrido (s), no sentido que dão Edgar Morin (1999, 2011) e Stuart Hall (2004) a esses termos.

Coloco a macumba exatamente no meio da epistemologia da encruzilhada pela sua inspiração na fonte dos movimentos do Exu, orixá das religiões africanas e afro-brasileiras. A epistemologia do Exu ou da encruzilhada permite estabelecer diálogos estéticos, políticos, epistêmicos, numa palavra, diálogos interdisciplinares e interculturais, e não muralhas. Todavia, sem perder a sua raiz, isto é, a sua história e a história da sua comunidade.

Nesse sentido, busco também a minha fundamentação na hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos (2003) e na hermenêutica da arte negra de Engelbert Mveng (1973).

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermediário de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outra em

outro. Nisto consiste o seu caráter diatópico. (SANTOS, 2003, p. 444).

A hermenêutica diatópica, para Boaventura de Sousa Santos, é um meio de realização de um diálogo intercultural digno do seu nome e preenche as condições para a formulação de um projeto de multiculturalismo ou de interculturalidade progressista ou emancipatória.

As condições para a realização de um diálogo intercultural do ponto de vista da hermenêutica diatópica, para Boaventura de Sousa Santos, processam-se considerando esses princípios:

A passagem (1) de uma ideia de *completude da sua cultura à compreensão da sua incompletude*.

A completude cultural é ponto de partida, não o ponto de chegada num diálogo intercultural. É o momento de frustração e o objetivo central da hermenêutica diatópica é fomentar a consciência autorreflexiva dessa incompletude cultural. (SANTOS, 2003b, p. 455).

A passagem (2) das *versões culturais estreitas às versões mais amplas*.

Longe de serem entidades monolíticas, as culturas têm grande variedade interna. A consciência dessa diversidade aprofunda-se à medida que a hermenêutica diatópica progride. Entre as diferentes versões de uma dada cultura ser escolhida para o diálogo intercultural, a que apresenta o círculo de reciprocidade mais amplo, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro. (SANTOS, 2003b, p. 455).

Uma passagem (3) de concepções de *tempos unilaterais a tempos partilhados*. “O tempo do diálogo intercultural não

pode ser estabelecido unilateralmente. Cabe a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo intercultural” (SANTOS, 2003b, p. 456).

Uma passagem (4) *de parceiros e de temas unilateralmente impostos a parceiros e temas escolhidos por mútuo acordo.*

A hermenêutica diatópica tem de centrar-se não nos “mesmos” temas, mas nas preocupações isomórficas, em perplexidades e em desconfortos que apontam na mesma direção, apesar de formulados em linguagens distintas e em quadros conceituais virtualmente incomensuráveis. O importante é a direção, a noção e o sentimento de incompletude cultural. (SANTOS, 2003b, p. 457-558).

Uma passagem (5) *da igualdade ou da diferença à igualdade e à diferença.*

O multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferença. A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. (SANTOS, 2003b, p. 458).

Além da proposta hermenêutica de Boaventura de Sousa Santos, assumo, neste texto, os pressupostos teórico-metodológicos do sociólogo francês Pierre Bourdieu (2002) e do historiador, teólogo e filósofo de arte africana, o camaronês Engelbert Mveng (1973). Compartilho com este último, o seguinte ponto de vista: “Por poética entendemos as leis da criatividade estética negro-africana, por hermenêutica, as regras da interpretação da obra estética [...]” (MVENG, 1973, p. 6). Compreendo que os bens culturais

da cultura negra, por exemplo, o poema de Solano Trindade (2004) “Macumba” (que apresentaremos mais para frente), é em si uma linguagem que precisa ser decifrada pelos estudiosos das Ciências Humanas.

A hermenêutica, isto é, a arte de interpretar a linguagem estética negro-africana, deve então passar do deciframento dos signos para suas significações, do alfabeto e do vocabulário artísticos ao discurso estético. Os signos são cósmicos; sua significância é antropológica. A união do signo e do significado na experiência concreta da vida do homem, expressada pela arte, faz disso uma celebração litúrgica onde o homem humaniza a natureza e inaugura o triunfo da Vida sobre a Morte. (MVENG, 1973, p. 10; tradução nossa).

Segundo Mveng, a arte negra comporta três dimensões complementares: o antropológico, o cósmico e o litúrgico. A apreensão das significações imprimidas pelos artistas negros passa obrigatoriamente pela consideração dessas três dimensões. A dimensão antropológica é a primeira a ser considerada, pois toda arte negra retrata o destino do ser humano.

A arte negra expressa o homem enquanto destino. Este destino é um drama onde se confrontam a Vida e a Morte. A linguagem do simbólico expressa fundamentalmente esse drama. O simbólico das cores, a mais simples e a mais elaborada, mostram isso claramente. (MVENG, 1973, p. 9; tradução nossa).

As três cores fundamentais da arte negra, para Mveng, são o vermelho, a cor da vida; o branco, que expressa a morte; e o preto, que é cor simbólica do sofrimento e considerada como o intermediário entre a vida e a morte. O preto é o preço da vitória da vida sobre a morte.

A dimensão cósmica da arte negra, para Mveng, pode ser traduzida com estas palavras:

O mundo, na arte, é concebido à imagem do homem. Ele está livrado ao mesmo drama que contrapõe a Vida e a Morte. Os criadores aparecem assim em uma dupla frente, arrumada para a batalha: de um lado, os aliados da vida, de outro lado, seus adversários. O simbólico ensina ao homem a decifrar o grande livro do mundo, o nome de seus aliados e seus adversários no grande drama que contrapõe nele a Vida e a Morte. Para a arte negra, nenhum elemento lhe é indiferente. A linguagem que decifra o mundo é identicamente aquela que decifra o destino do homem. Finalmente, a vitória da Vida sobre a Morte será a unificação destes dois destinos em um único destino, a verdadeira humanização da natureza. (MVENG, 1973, p. 10; tradução nossa).

As dimensões antropológica e cósmica unificam-se na última dimensão da arte africana, a dimensão litúrgica.

A dimensão litúrgica da Arte negra inaugura a celebração da vitória da Vida sobre a Morte pela unificação do destino do homem e o destino do mundo. Eis a razão pela qual a arte negra não é, como a Arte ocidental, um *mimêma tou pantos*, uma reprodução do universo. Ela é, ao contrário, uma recriação do universo. Nos ritos africanos, a escultura, a pintura, a arte decorativa, os ornamentos, a música, a dança, sopram nos elementos do cosmos a plenitude da alma humana, e os elementos do cosmos se tornam o corpo humano. Os ritos de iniciação realizam a perfeição dessa dimensão litúrgica da nossa arte. O homem encontra-se nele através de todos gestos da criatividade artística. Ele fala, recita, declama, improvisa, canta, escultura, desenha, decora, cria ornamentos, adornos, vestimentas; aprende a

construir a sua morada, e celebra todo isso através de uma longa paixão onde todos seus aliados, na natureza, juntam-se a ele para dar o supremo golpe à Morte. (MVENG, 1973, p. 10-11, grifo do autor; tradução nossa).

Visto do ponto de vista da sociologia do poder simbólico, de Bourdieu (2002), a compreensão de uma obra de arte, tal como proposta por Mveng (1973), encara a arte somente do ponto de vista literário e filosófico. É preciso, portanto, dar um passo para a frente: objetivá-la sociologicamente, isto é, abordá-la não somente a partir de seus signos para compreender seus significados, mas levar em conta também o processo histórico da sua produção e da biografia de seus produtores enquanto sujeitos individuais inseridos no coletivo. Nesse sentido é que a sociologia do discurso/linguagem de Bourdieu (1982) se preocupa em analisar a gênese e a estrutura do campo investigado.

Dito em outros termos, o que o investigador deve fazer, primeiro, é realizar a história social do campo em estudo e, no segundo momento, estudar as relações sociais que definem o posicionamento dos agentes (re)produtores desse campo. O outro dado importante é a atenção que se deve prestar na reconstrução histórica do tempo e do espaço das/narrativas africanas, especialmente nas suas obras de arte, nas quais os tempos, os espaços e os personagens históricos e míticos dialogam permanentemente (BÂ, 2010; HAMA, 2010).

Considero que se a macumba é uma palavra enfeitada pelo racismo, a sua desenfeitização maléfica passa pela sua desmacumbização para se chegar à macumba enfeitada pelo belo-bem, e esse é, para mim, o alcance da dimensão ético-estético no qual o pesquisador-educador vê-se interpelado a tomar parte. E é aqui que vejo junto com Mveng uma certa possibilidade de começar a preparar a liturgia da vitória da Vida sobre a Morte.

Nei Lopes é uns dos estudiosos da macumba que percebeu a polissemia e a polêmica que rodeia a palavra macumba.

MACUMBA[1]: Nome genérico, popularesco e de cunho às vezes pejorativo, com que se designam as religiões afro-brasileiras, notadamente a umbanda e o candomblé. O vocábulo é de origem banta mas de étimo controverso. Antenor Nascentes, talvez fazendo eco a Raymundo, remete ao quimbundo macumba, plural de dikumba, ‘cadeado’, ‘fechadura’, e em função das “cerimônias de fechamento de corpos” que se realizam nesses rituais. No entanto, a origem parece estar no quicongo makumba, plural de kumba, ‘prodígios’, ‘fatos miraculosos’, ligado à cumba, ‘feiticeiro’. O termo, provavelmente com outras origens etimológicas, designou também, no Brasil, uma espécie de reco-reco e um tipo de jogo de azar. Ver MAYOMBE. Umbanda e Candomblé: No livro *O segredo de macumba*, de 1972, os intelectuais não negros G. Lapassade e M. A. Luz criticavam a supervalorização do candomblé em prejuízo da “macumba” por entenderem que, nesta vertente, o culto africano aos antepassados teria se convertido em um culto a heróis negros e caboclos brasileiros; que as figuras dos Exus representariam os heróis da libertação dos negros no Brasil; e que a quimbanda expressaria uma contracultura, já que permite a inversão de comportamento, ao adotar ritualisticamente práticas condenadas pela sociedade, como a ingestão de bebidas alcóolicas, o emprego de palavras e gestos obscenos etc. (Conforme Sérgio F. Ferreti). Ver RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.

MACUMBA[2]: Cada uma das filhas-de-santo da nação cabinda. Do umbundo Kumba, ‘conjunto de domésticos, serviçais, escravos’; ‘família que mora dentro do mesmo cercado’ (LOPES, 2004, p. 405-406, grifo do autor).

Sabemos que macumba é uma palavra polêmica e polissêmica. Polêmica pela carga negativa que o pensamento único eurocêntrico lhe atribuiu. É polissêmica pela disputa que comporta nos discursos de seus usuários situados em posições antagônicas. O que abre a possibilidade de afirmar que nem sempre ela é vista negativamente como coisa do diabo.

Nesse sentido, a hermenêutica de macumba comporta dois momentos de realização: desmacumbizar e macumbizar. Os dois momentos são parte de uma única epistemologia das africanidades que se quer política, estética e epistêmica. Desmacumbizar é mais do que desenfeitiçar a macumba da carga pejorativa que lhe foi atribuída. É uma proposta metodológica de desconstrução dos preconceitos atribuídos a muitas palavras da cultura negra na vida cotidiana ou no mundo acadêmico. Nesse aspecto, a epistemologia das africanidades pertence às propostas das epistemologias construtivistas. A desmacumbização é o momento da crítica radical, mas sempre com método e propósito de dialogar com o outro no sentido de construir a humanidade junto com ele, respeitando o seu momento e o espaço para o diálogo, como nos alertou Boaventura de Sousa Santos.

O segundo momento da epistemologia das africanidades é a macumbização. Essa é diferente da macumba, como apresentada acima, pois essa é uma palavra; e os sujeitos que a usam tendem a fixá-la como essência; como se fosse algo imutável. De fato, ela não é um dado fixo ou a ser fixado, pois, como qualquer palavra, ela é sempre disputada pelos coletivos antagônicos de usuários. A macumbização é a macumba em movimento. É um processo que anda junto com o da desmacumbização. Não diria que sucede esse outro momento, pois ela deve ser encarada na perspectiva da lógica do Exu, em que a imprevisibilidade é parte da previsibilidade, a incerteza é parte da certa. Nesse

sentido, trabalhar com a desmacumbização é encarar o mundo como tem defendido Edgar Morin (1999, 2011), na sua teoria da complexidade, e Stuart Hall (2014), na sua concepção das identidades híbridas.

Macumba é o momento político e pedagógico de construir o que foi ou está sendo desconstruído, desmontado: a cultura do preconceito e do racismo. A pergunta que fica é essa: Desmontamos. E agora, o que fazer?

A resposta é essa: agora é hora de montar. Sair da cultura do preconceito e do racismo estabelecidos por uma sociedade hegemônica, para entrar no mundo da cultura dos conceitos e das palavras mágicas e libertadoras. Macumbizar nessa fase é ir ao encontro do verdadeiro sentido dos significados ou dos sentidos das palavras ou coisas inventadas pelos povos nativos. É entrar na casa, no “Terreiro Sem racismo”. Este é o título de um poema escrito por Malomalo (2004), nos Cadernos Negros, que evoca a possibilidade de construção de comunidades sem racismo e de convivência interracial e interétnica.

Macumbizar é um ato litúrgico de construção de uma nova sociedade. Dito em outras palavras, é uma ação de humanização coletiva, da busca da liturgia estética e política das palavras dentro das culturas negras, das bibliotecas africanas e afrodiáspóricas. Entendo que a ideia da biblioteca africana de Yves-Vincent Mudimbe (20013) deve ser estendida às bibliotecas negras das diásporas, contemplando sempre os saberes acadêmicos e não acadêmicos produzidos pelos negros e não negros que estão intrinsecamente conectados com a cultura negra ao longo da história da humanidade. Nesse sentido os saberes negros tradicionais e modernos devem ser valorizados como fontes de inspiração para a construção do projeto da macumba na contemporaneidade (MALOMALO, 2010a; MAZRUI, 2010).

A macumbização é o momento de aprender com o outro, respeitando os princípios do diálogo intercultural propostos por Boaventura de Sousa Santos. É o momento de se deixar completar pela cultura do outro. Por isso não é um movimento fechado.

A macumbização como projeto de reinvenção estética, epistemológica e política do mundo, é igualmente um projeto de construção permanente de uma identidade negra afirmativa no mundo. Percebo-a como parte da negação de uma identidade negativa atribuída a população negra e a sua cultura, rumo à elaboração de uma identidade negra-afirmativa auto-atribuída coletivamente (MUNANGA, 2002; MALOMALO, 2010b).

A macumbização tem a missão de cumprir o seu papel de vigilância ética e epistemológica para que a identidade negra construída coletivamente não venha a negar a diversidades das identidades negras e não negras existentes no mundo. Cabe a ela lembrar à identidade coletiva o reconhecimento das identidades particulares e individuais. Nesse sentido é que afirmo a epistemologia da macumba como uma metalinguagem assente na autocrítica e na crítica da cultura negra e das culturas não negras.

3. Da poética e da didática da macumba: saborear para aprender juntos

A hermenêutica diatópica é parte do projeto epistemológico da equipe de Boaventura de Sousa Santos (2003a) chamado de “razão cosmopolita subalterna”. Esta é diferente da razão indolente, que é arrogante e praticante do epistemicídio e não valoriza a diversidade dos saberes. Nesse sentido é que aquela dialoga com os saberes acadêmicos e não acadêmicos, com outras formas de linguagens culturais.

O conhecimento do outro é também deixar que esse outro nos fale da sua cultura, da forma como ele quer e quando ele quer. Um dos primeiros passos, acredito, é o

tempo de (re)conhecer esse outro para junto aprender com ele. Num espaço de diálogo intercultural com foco na arte, trata-se do momento propício de ler a beleza/feiura da cultura do outro, e de permitir que a beleza/feiura da sua própria cultura seja lida pelo outro. É o momento de deixar que as trocas de experiências vitais e culturais, vistas sempre como processos abertos e de aprendizagem mútua, aconteçam. As artes, de forma geral, têm essa força de comunicar com o público variado, e de conectar diferentes sujeitos e grupos sociais e culturais. Trata-se de um poder humano, mesmo se as representações construídas em torno dele apelam para o sagrado, ou outros fenômenos míticos e sobrenaturais.

A seguir, apresento alguns bens culturais, retirados da biblioteca africana e afro-brasileira que, do meu ponto de vista, comportam potencialidades para o estabelecimento de um diálogo intercultural emancipatório. O que me interessa, neste momento, não é a realização de uma hermenêutica diatópica aprofundada a seu respeito, ou seja, a realização de uma análise filosófica e sociológica, pelo contrário, somente acionar o primeiro passo da macumbização: saborear a beleza do outro, como primeiro passo do diálogo intercultural e da prática da hermenêutica diatópica.

Nesse sentido, é que escolhi o poema “Minha macumba é Axé”, de Bas Ilele Malomalo; a letra da música “É d’Oxum”, de Rita Ribeiro; dois poemas de Solano Trindade, “Macumba” e “Outra Negra me levou à macumba”. São bens culturais negros que uso como matérias-primas para a elaboração de uma Pedagogia, Filosofia e Sociologia antirracista dentro da academia e fora dela.

MINHA MACUMBA É AXÉ

Minha macumba é axé
Macumba do dia, da noite
Macumba do mar, do ar

Macumba do sol, da lua
 Minha macumba é axé
 Macumba do feitiço feito
 Macumba do preto-velho velado
 Macumba da ginga gincana
 Minha macumba é axé
 Macumba do sorriso sucedido
 Macumba do batuque batendo
 Macumba do Candomblé cantando
 Minha macumba é axé
 Macumba das simpatias sinceras
 Macumba das paixões sentadas
 Macumba das amarras removidas
 Minha macumba é axé
 Macumba da escravidão, resistência
 Macumba da abolição, cidadania
 Macumba da escuridão, negritude-raça
 Minha macumba é canto, é dança
 Macumba da catacumba de um povo
 que morre, renasce, de um povo que canta
 e dança o banzo, a vida, o amor na terra.
 (MALOMALO, 2004, p. 18).

É importante, para mim, trazer minhas marcas pessoais na construção da epistemologia de macumba. Aliás, considero a biografia pessoal e coletiva como registros importantes na construção do projeto libertador da macumba. Denominei esse princípio, em outras minhas publicações, de bioepistemologia (MALOMALO, 2010a, 2010b). Trata-se da necessidade, da exigência e da importância de o pesquisador enunciar suas bases existências, históricas de produção de seus conhecimentos. Dito em outras palavras, é a vida que dita nossas posturas estéticas, políticas e epistemológicas, e não se precisa camuflar isso em nome de uma pressuposta neutralidade.

O poema “Minha Macumba é Axé” foi escrito por mim com intuito de encontrar alívio pessoal e coletivo perante os rótulos impostos às culturas negras como macumba do mal, isto é, coisa do diabo. O poema escrito foi apresentado em *Cadernos Negros*, em 2004, e dessa forma

entrou na história como um dos primeiros textos de um africano radicado no Brasil, em São Paulo, a fazer parte desses cadernos. É sempre bom lembrar que cada escritor deixa suas marcas pessoais na sua escrita. A obra em questão carrega alguns dos meus conhecimentos sobre a cultura negra vivida desde a República Democrática do Congo, meu país natal, na minha formação em Filosofia, Teologia e Sociologia.

Os *Cadernos Negros* é um projeto de resgate da identidade coletiva negra através de obras literárias, poemas e contos de autoria negra, que surgiu em São Paulo nos anos setenta, e que mantém suas publicações e militância até hoje. As atividades realizadas pelos seus integrantes devem ser encaradas como parte de um projeto coletivo negro de desmacumbização e de macumbização positiva que visa o combate ao racismo e a construção de uma identidade negra afirmativa (MALOMALO, 2010).

É D'OXUM

Nessa cidade todo mundo é d'Oxum
 Homem, menino, menina, mulher
 Toda essa gente irradia magia
 Presente na água doce
 Presente n'água salgada
 E toda cidade brilha
 Seja tenente ou filho de pescador
 Ou importante desembargador
 Se der presente é tudo é uma coisa só
 A força que mora n'água
 Não faz distinção de cor
 E toda a cidade é d'Oxum
 Eu vou navegar, eu vou navegar
 Nas ondas do mar, eu vou navegar
 É d'Oxum, é d'Oxum

(RIBEIRO, 2006).

A letra da música “É d'Oxum” (composição de Gerônimo/Vevé Calavanz) faz parte do CD de Rita Ribeiro,

chamado “Tecnomacumba”. Trata-se de uma proposta deliberada de desmacumbização-macumbização de uma sociedade racista. O mais importante nessa fase da contemplação da beleza, é ouvir a música ou assistir o seu vídeo, que comporta vários elementos audiovisuais.

MACUMBA

Noite de Yemanjá
 Negro come açaçá
 Noite de Yemanjá
 Filha de Nanan
 Negro come açaçá
 Veste seu branco abebé
 Toca o águe
 O caxixi
 O agogô
 O gã
 O engona
 O ilu
 O lê
 O ronco
 O run
 O rumpi
 Negro pula
 Negro dança
 Negro bebe
 Negro canta
 Negro vadia
 Noite e dia
 Sem parar
 Pro corpo de Yemanjá
 Pros cabelos de Obá
 Do Calunga
 Do mar
 Cambondo sua
 Mas não cansa
 Cambondo geme
 Mas não chora
 Cambondo toca
 Até o dia amanhecer
 Mulata cai no santo

Corpo fica belo
Mulata cai no santo
Seus peitos ficam bonitos
Eu fico com vontade de amar...

(TRINDADE, 2007, p. 76-77)

De Solano Trindade, elegi os dois poemas que têm explicitamente os títulos de macumba. A verdade é que esse poeta tem muitos outros poemas que celebram a beleza da cultura negra, e que instruem sobre a história de resistência dos negros brasileiros.

OUTRA NEGRA ME LEVOU À MACUMBA

Outra linda negra
me levou à macumba
No Xangô da Baiana
da Praia do Pina

Era noite de lua
a preta era bela
Dançando no corpo
Que lindo o andar !
A negra era filha
da Deusa Oiá
tinha um cheiro no corpo
que me levou ao pecado
Faltei com respeito
Ao seu Órixá

Lá no terreiro
dançou para mim
seus seios bonitos
pulavam no ritmo
do atabaque
e do agogô
Fui pra casa da negra
Fomos os dois pro céu
Recebi o santo
do corpo da negra
e fiquei o maior de todos os Ogans
e passei a cavalo

de Obatalá...

(TRINDADE, 2007, p. 123)

As obras negras apresentadas aqui são aquelas que usam da macumba como um campo de batalha para uma luta antirracista. A estética política é colocada no primeiro plano dessa luta social. O que se procurou ressaltar é que as obras artísticas comportam regras que as diferenciam das dos bens acadêmicos. O seu foco é a criação do belo que mobiliza os sujeitos sociais para o exercício da cidadania.

4. Encruzilhada da cultura negra: Filosofia e Sociologia da macumba

A seção anterior tinha por objetivo apresentar os bens culturais da cultura negra, e compreende-se aqui que a cultura negra produz saberes, conhecimentos, estéticas e valores com fins libertários.

Pretendo mostrar, nesta seção, a importância do diálogo que a academia deve estabelecer com a cultura negra para levar adiante o processo da macumbização dentro da sua realidade e fora dela. O meu foco está nas Ciências Humanas, de modo especial, na Filosofia e na Sociologia.

Entendo que produzir conhecimentos no âmbito das Ciências Humanas, como os saberes não acadêmicos, é um ato político, pedagógico e estético. As ciências humanizam quando usadas com consciência. O ponto comum entre as disciplinas que compõem a área denominada de Ciências Humanas é que se fundamentam na hermenêutica para interpretar o mundo; o que muda, geralmente, são as tradições teóricas e metodológicas. Neste trabalho, quero me concentrar na Filosofia e na Sociologia da macumba como momentos de se praticar as Ciências Humanas tendo a cultura negra como ponto de partida. Aliás, essa sempre foi a reivindicação dos intelectuais negros africanos e das

diásporas negras que têm as culturas negras como seus campos de estudos.

Interessa-me, na Filosofia, a sua capacidade de reflexão e de crítica radicais, que a distingue de outras Ciências Humanas. Já da Sociologia, interessa-me o seu modo peculiar de interpretar as relações sociais, não perdendo de vista os processos de conflitos e de negociações que cada processo histórico exige, as relações de poder embutidas neles. De fato, sem uma abordagem interdisciplinar ou transdisciplinar, o projeto libertador de macumbização não alcançaria o seu pleno êxito. Trata-se de um projeto de ciência interdisciplinar e intercultural, como visto, assente na hermenêutica diatópica.

Os Estudos Africanos (HOUTONDI, 2008) são o espaço privilegiado para a concretização deste projeto. É preciso salientar que não se trata também de quaisquer Estudos Africanos, trata-se daqueles que usam um método autocrítico, crítico e aberto ao diálogo intercultural e inter-racial e a emancipação dos africanos, seus descendentes e da humanidade.

Nesse sentido, a diferença que faço sobre o momento filosófico e sociológico da macumba deve ser encarado simplesmente como uma divisão metodológica e didática de construção de um texto. Na prática tudo está e deve estar interligado. O que não quer dizer que um filósofo ou sociólogo disciplinar não possa praticar a macumbização do seu modo, e alcançar o sucesso. Ele pode, mas o que defendemos é um empreendimento interdisciplinar e intercultural pela sua capacidade de aberturas de outros olhares que somente essa última abordagem oferece.

Dito isso, a macumba, como filosofia (ou filosofia da macumba, *tout court*), é um momento de refletir criticamente sobre a cultura do outro e sobre a nossa cultura e sobre nós mesmos enquanto humanos. A sociologia da macumba é uma sociologia da cultura, especialmente da cultura negra, que nos possibilita entrar no mundo profundo da

sociabilidade que nunca é inocente, mas que é sempre uma construção social, histórica e cultural. Essa sociologia da cultura só ganha consistência abrindo-se para a interdisciplinaridade e, de modo peculiar, dialogando com os estudos das relações raciais.

Fazer a filosofia e a sociologia é uma atividade pedagógica. Aliás, o educador, praticante da epistemologia da macumba, deve ter domínio de várias competências – artísticas, filosóficas, sociológicas –, para que o seu ofício alcance o objetivo primário: emancipação humana. Deve se converter num intelectual reflexivo, interdisciplinar e intercultural para cumprir a sua missão de formador para a interculturalidade crítica e emancipatória.

Dito em outras palavras, a prática da macumba enquanto ciência humana exige uma movimentação que vai da imaginação estética (literária ou poética) à imaginação filosófico-sociológica. Um poema ou uma letra de música, para um cientista social, nesse contexto, deve ser tratado sempre como um bem cultural. É uma obra de arte que comporta significados. Para compreendê-la, um dos primeiros passos a ser seguido é ler a sua forma, a estrutura estética, sem preocupação de análise científica, somente depois é que se pode aventurar a apreender seus significados do ponto de vista do método científico adotado. Como avisado anteriormente, temos nos fundamentado na Filosofia de arte africana de Mveng, da sociologia de Pierre Bourdieu, de Boaventura Sousa Santos e na teoria de complexidade de Edgar Morin, para levar a diante o projeto da macumbização. Em resumo, o seu método é a hermenêutica diatópica.

De uma forma breve, é possível destacar alguns elementos dos bens culturais apresentados na seção anterior, fazendo uso da filosofia e da sociologia da macumba, partido do poema “Minha Macumba é Axé”, de Bas'Ílele Malomalo. Esse poeta congolês radicado no Brasil constrói o seu texto dentro de um jogo de palavras retiradas da biblioteca africana

e afro-brasileira para apresentar a macumba como axé, uma força vital com vários significados que alimentam positivamente a identidade do povo negro da diáspora. Em resumo, fora o lado sofrido da vida, macumba é um canto, uma dança que apela para a vida e para o amor entre seres humanos num mundo desencantado pela escravidão e pelo racismo. Insiste em mostrar que a macumba, do ponto de vista da população negra, é um movimento coletivo de resistência e de luta pela cidadania plena.

“É d’Oxum”, de Rita Ribeiro, traduz a macumba como um axé, isto é, uma magia, uma força ligada à Oxum: orixá da beleza e da água doce ou salgada (VERGER, 2002). Resumidamente, a macumba é ressignificada positivamente como uma força social que, no plano político-ético-estético, deveria levar para a construção de uma sociedade sem distinção de classe, de raça, de gênero e de gerações nas cidades e no interior.

Os dois poemas de Solano Trindade, “Macumba” e “Outra Negra me levou à macumba”, apresentam-se também como pratos cheios de exercício da filosofia e da sociologia da macumba. O autor é o poeta-artista ou arte-educador da macumba por excelência.

Em “Macumba”, a macumba, é vista como “vontade de amar”. Só que para chegar a tudo isso, situa a sua narrativa poética na força vital de Iemanjá, mãe de todos os orixás, orixá do mar (VERGER, 2002). Macumbiza-nos ensinando sobre a constituição da liturgia das religiões afro-brasileiras, destacando seus elementos básicos, os três tambores, por exemplo, o ilu, o lê e o rumpi (LOPES, 2004). Cada termo que ele usa no seu poema sai da biblioteca africana e afro-brasileira e exige um estudo aprofundado para a apreensão de seus significados. Fica muito evidente, no poema, que o poeta se macumbizou, encantou-se pela beleza da “mulata”. De fato, ele usa o termo nativo para se referir à mulher negra.

Em “Outra Negra me levou à macumba”, manifesta-se a consciência política sobre a negritude de Solano

Trindade. A palavra “mulata”, vista pelos ativistas do movimento negro como politicamente incorreta, é substituída pela palavra “negra”, isto é, de uso científico e político correto, para se referir a pretos e pardos (GOMES, 2005), que, segundo os últimos dados o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), representam, hoje 51% da população brasileira.

No poema em discussão, Solano Trindade consome a sua vontade de amar com a sua negra amada. O mais importante é perceber quanto, dentro do universo da macumba, o amor se reveste de caráter profano-divino. No gesto de amar e fazer amor com a pessoa que se ama, estão também presentes as divindades/orixás e a natureza. O amor humano comporta uma dimensão cósmica de plenitude. É o momento litúrgico em plenitude, como nos ensino Mveng (1974).

Como em muitas de suas obras artísticas, os bens culturais e históricos negros são sempre retratados positivamente em Solano Trindade, poeta consciente da força política, pedagógica e estética das palavras na libertação do povo negro da opressão racial.

A partir dos bens culturais apresentados, e retirados da biblioteca africana e afro-brasileira, é possível perceber quanto os saberes negros (MALOMALO, 2010) não acadêmicos cumprem um papel político, pedagógico e estético de encantar o mundo desencantado, e de libertar o negro e o branco alienados pelo preconceito e pelo racismo diante da cultura negra.

5. Conclusão

Falar de macumba em pleno século XXI parece, à primeira vista, algo sem sentido num mundo em que predominam a ciência e a tecnologia. É exatamente este mundo que Carlos Moore (2007), assim como outros estudiosos que se ocupam das relações raciais, denunciou o

racismo dos que se autoproclamaram brancos contra os que eles consideram não brancos.

O racismo está presente nas relações sociais cotidianas e nas academias. Para combatê-lo, é preciso inventar novas estratégias políticas, estéticas e epistemológicas. Nossas interações, em salas multirraciais no Brasil, nos têm mostrando que além do discurso científico, a arte é um elemento de luta antirracista.

O uso que fazia das obras artísticas, literatura, pintura, filmes, ligados à cultura negra me revelou que é possível falar sobre o racismo de outra maneira. Dessa forma, é que me deparei com um desafio de construir uma proposta epistemológica a partir do tema macumba.

Ao longo deste texto, procurei defender que os artistas e os intelectuais negros têm construído um discurso estético, epistêmico e político em torno da macumba que supera a visão reducionista que a trata como coisa do diabo. A sistematização dos saberes acadêmicos e não acadêmicos negros me levaram a sugerir uma epistemologia negra de macumba que segue dois passos no seu funcionamento: a desmacumbização da sociedade, de seus preconceitos e do seu racismo sobre os negros e a cultura negra, e a macumbização da mesma sociedade.

Macumbização é vista aqui como o processo de produção de uma estética política e epistemologia antirracista que se pautam na valorização do diálogo intercultural e interdisciplinar e que tem por finalidade a emancipação humana.

Referências

ADESINA, J. Prática da sociologia africana: Lições de endogeneidade e gênero na academia. In: CRUZ e SILVA, Teresa, COELHO, João Borges; SOUTO, Amélia Neves. **Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África**: Questões Epistemológicas,

Metodológicas, Teóricas e Políticas; (Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança). Dakar, CODESRIA, 2012. p. 195-210. Disponível em: <<http://www.codesria.org/spip.php?article1611&lang=en>>. Acesso em: 25 set. 2015.

BÂ, A. **Amkoullel, o menino fula**. 2. ed. São Paulo: Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2003.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

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

HAMA, B.; KI-ZERBO, J. “Lugar da história na sociedade africana”. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Revisada. Brasília: UNESCO, 2010. p. 23-35.

HOUNTOUNDI, P. Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, p. 149-160, mar. 2008.

GOMES, N. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: Uma breve discussão. In: BRASIL; Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD). **Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei Federal na 10.639/03**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 39-62.

LOPES, N. **Enciclopédia brasileira: Diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MACUMBA. VAGALUME. Disponível em:

<<http://www.vagalume.com.br/search.php?q=macumba>>. Acesso em: 3 jul. 2015.

MALOMALO, B. Minha Macumba é Axé. In: **Cadernos**

Negros: Poemas Afro-Brasileiros. Vol. 27.

Quilombhoje: São Paulo, 2004, p. 18.

_____. Multiculturalismo e educação: a contribuição do cientista da religião no debate sobre a inclusão das africanidades no ensino brasileiro. In: **Religião & Cultura.** Ensino religioso no Brasil: Balanço, desafios, perspectivas, vol VI, n. 11, p. 107-122, jan/jun. 2007.

_____. Saberes negros a serviço de uma educação protagonista da diversidade. In: SILVA, Gerson Gonçalves da; MALOMALO, Basílele. **Às margens do Atlântico Sul: Reflexões Negras.** São Paulo: Factash, 2010a, p. 85-100.

_____. **Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil:** políticas públicas de ações afirmativas para a população negra (1995-2009). Araraquara: UNESP, 2010b. (Tese de doutorado).

_____. **Filosofia do Ubuntu:** Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. Curitiba: CRV, 2014.

MAZRUI, A.; AJAYI, J. F. Tendências da filosofia e da ciência na África”. In: MAZRUI, Ali. A. (ed.). **História Geral da África,** Vol. VIII: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010, p.761-815.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** 2 ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011.

_____. **Complexidade e Transdisciplinaridade:** A reforma da universidade e do ensino fundamental. Natal: EDUFERN, 1999.

MOORE, C. **Racismo e sociedade:** novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

MUNANGA, K. A identidade negra no contexto da globalização. In: *Ethos Brasil*. Ano I – n. 1 – março 2002, p. 11-20.

MUDIMBE, V. **A invenção de África:** Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde (Portugal), Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições mulemba, 2013.

MVENG, E. **L'art d'Afrique noire:** liturgie cosmique et langage religieux. Yaoundé: Clé, 1974.

OLIVEIRA, E. **Filosofia da ancestralidade:** Corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007, p. 233-331.

O QUE É MACUMBA. Disponível em:
<http://www.geledes.org.br/o-que-e-macumba/#axzz3EvHQkHcV>. Acessado em: 01 out. 2014.

SANTOS, B. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: _____ (Org.) **Conhecimento prudente para uma vida decente:** "Um discurso sobre as ciências" revisitado. Porto: Afrontamento, 2003a. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/bss/pt/artigos.htm>>. Acessado em: 2 set. 2007.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b, pp. 429-461.

SANTOS, B; MENESES, M. (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2 ed. - São Paulo: Cortez, 2010.

SODRÉ, M. **A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil.** 3 ed. – Rio de Janeiro: DP & A editora, 2005.

RAMOS, G. **Introdução crítica à sociologia brasileira.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RIBEIRO, R. Tecnomacumba. CD (2006). Disponível em :<http://www.vagalume.com.br/rita-ribeiro/e-doxum.html#ixzz3cppSTdu0>. Acessado em 03 jul. 2015.

TRINDADE, S. **Poemas antológicos.** São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

VERGER, P. **Orixás: Deuses iorubas na África e no novo mundo.** 6 ed. – Salvador: Corrupio, 2002.

A RELIGIOSIDADE POPULAR NAS LETRAS DE SAMBA

Ricardo Azevedo

1. Introdução

Tanto quanto os povos ditos “civilizados”, também os “primitivos” sempre foram capazes, paralelamente à luta diária e pragmática pela sobrevivência, de desenvolver um pensamento mais amplo e desinteressado. Nas palavras de Claude Lévi-Strauss, ambos “são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem” (1989, p. 30).

E compreender, ou seja, dar significado e interpretabilidade à vida e ao mundo, independentemente de quais sejam os modelos de consciência em jogo, nunca foi tarefa das mais fáceis.

Esclareço que por “modelo de consciência”, termo usado por Norbert Elias (ou “hábito mental” para Paul Zumthor, “estado de consciência” para Clifford Geertz, “padrões de crença e de propósito” para John Dewey etc.), refiro-me a diferentes padrões culturais, sociais, éticos e estéticos construídos socialmente que podem conviver numa mesma sociedade e numa mesma época.

Perguntas ou preocupações bastante concretas, algumas delas milenares – “como surgiu o universo?”, “como surgiu o homem?”, “onde fica o universo?”, “o que havia antes de o mundo existir?”, “como surgiu a vida?”, “o que é a memória?”, “o que é o tempo?”, “o que é a identidade”, “o que é a consciência?”, “o que é a realidade?”, “qual o significado da vida?”, “por que fazer projetos se

sabemos que vamos morrer?” —, continuam sendo, mesmo em plena modernidade contemporânea, apenas perguntas sem respostas satisfatórias.

Nossa ignorância fica mais clara quando lembramos que a Via Láctea, por exemplo, local onde, hoje se imagina, se encontra o Sistema Solar, compõe-se de cerca de 100 bilhões de estrelas. A Via Láctea, por sua vez, é composta de aproximadamente 100 bilhões de galáxias. O planeta Terra é apenas uma inexpressiva e minúscula parte do Sistema Solar.

Sobre a composição do universo, refiro-me a seus elementos constituintes, a noção atual é que seria de 5% de átomos, 30% de uma partícula desconhecida e 65% de um meio difuso, descoberto em 1998, de origem desconhecida (ROSENFELD, 2002).

Não é preciso falar em teorias como a do *Big Bang* ou a dos buracos negros, nas quais tudo soa muito imponderável e sujeito a todo tipo de reformulação. Ora, as religiões nada mais são do que tentativas, entre outras, de dar interpretabilidade à vida e ao mundo.

Alguns estudiosos chegam a tratar as crenças religiosas tradicionais como “modelos teóricos aparentados aos das ciências”. Em outras palavras, segundo eles, se considerarmos que toda teoria tem como objetivo a “demonstração de um número limitado de *tipos* de entidade ou de processos subjacentes à diversidade da experiência”, então, quando analisamos, por exemplo, as cosmologias africanas, fica claro que suas divindades “formam um esquema que interpreta a grande diversidade da experiência cotidiana em termos da ação de um número relativamente pequeno de tipos de força” (HORTON *apud* GOODY, 1988, p. 48). Nesse sentido, essas crenças poderiam ser consideradas construções análogas, ou “aparentadas”, às científicas.

Certos estudos antropológicos, por outro lado, sugerem a existência de um conflito permanente e essencial entre a ininterrupta destruição representada pela natureza —

considerada, no caso, um processo natural, caótico, incontrolável, incompreensível, anômico e não interpretável (ou seja, para Berger e Luckmann, não passível de ser incorporado à ordem do cotidiano) – e a cultura, vista como uma tentativa simbólica – logo, inócua – de combater a destruição. Refiro-me a propostas como a de Jean Duvignaud. Para ele, a cultura (portanto a ciência, a arte, a filosofia etc.) não passaria de uma mera e mísera “extensão” conquistada ao caos predominante, avassalador e imponderável, extensão dotada pelo homem de significado. Nada mais do que uma partícula do caos a partir da qual o homem construiu, arbitrariamente, uma catedral de explicações, ou seja, de interpretações (DUVIGNAUD, 1983).

Em outro plano, Wolfgang Iser em seu estudo sobre o fictício e o imaginário, lembra que estamos “separados de nós mesmos porque existimos sem saber o que é a existência” (1996, p. 97). Segundo Iser, os pontos cardeais da existência humana, seu começo e seu fim, constituem uma fonte de inquietação permanente para o ser humano, até porque são inacessíveis à experiência. Não temos acesso cognitivo nem ao nosso nascimento, nem à nossa morte. “Tudo indica”, diz Iser, “que não somos capazes de suportar certezas inapreendíveis, sobretudo as de natureza fundamental; deste modo, sempre procuramos torná-las tangíveis”. Para ele, a literatura de ficção representa uma das formas inventadas pelo homem, não para organizar o começo e o fim transformando-os em relatos ou imagens, o que seria realizado por mitos e religiões mas, ao contrário, para a construção ou criação de significado a partir das limitações impostas pelas “indisponibilidades centrais” que fazem parte da condição humana (idem pp. 357-358).

Conclui Iser que fazemos ficção para preencher espaços internos ocasionados por nossas dúvidas essenciais. Por esse viés, é possível considerar a literatura como uma tentativa humana de tornar interpretável a vida e o mundo.

Para tornar as coisas ainda mais complexas, acrescento eu, o intervalo, a extensão espaço-temporal entre vida e morte, ou seja, o próprio território da existência, está sempre sofrendo modificações em razão da passagem do tempo e da experiência – envelhecemos e aprendemos continuamente – que nos transforma permanente, imprevisível e incontrolavelmente.

Pode-se dizer, portanto, que estar submetido ou em contato com o caos, a anomia e o descontrole, independentemente de modelos de consciência, de culturas “civilizadas” e “selvagens”, de tradições e modernidades, é traço universal inerente à vida humana.

Ocorre que o ser humano, segundo Suzanne Langer, consegue, de um jeito ou de outro, adaptar-se a qualquer coisa menos ao caos. Diz ela que “uma vez que *a concepção é sua* [do homem] *função característica e seu predicado mais importante*”, seu grande medo é deparar com algo ao qual não consiga dotar de significado. “Assim”, segundo ela, “nossos bens mais valiosos são sempre os símbolos de orientação geral na natureza, na terra, na sociedade e naquilo que estamos fazendo: os símbolos de nossas *Weltanschauung* e *Lebensanschauung*” – leia-se visão do mundo e da vida ou, simplesmente, *modelos de consciência* (Apud GEERTZ, CLIFFORD, 1989, p. 114 - grifo meu). Com o que concordam Peter Berger e Thomas Luckmann. Para eles, “toda realidade é precária. Todas as sociedades são construções em face do caos.” (2002, p. 141).

O antropólogo Clifford Geertz complementa essas ideias. De acordo com Geertz, existem no mínimo três pontos nos quais o caos (que ele define como “um tumulto de acontecimentos ao qual faltam não apenas interpretações mas *interpretabilidade*”, leia-se a impossibilidade de integração na ordem do cotidiano) ameaça o homem:

nos limites de sua capacidade analítica, nos limites de seu poder de suportar e nos limites de sua

introspecção moral. A perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético obstinado, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente dentro dela, através do pensamento.

Geertz completa: “desafios que qualquer religião [...] tem que enfrentar, por mais ‘primitiva’ que seja” (1989, p. 114). Gostaria de acrescentar que a função dos modelos de consciência também é exatamente essa: tornar a vida compreensível, lógica e interpretável.

Continuo com Geertz, para quem a maioria dos homens é incapaz de deixar certos problemas sem esclarecimento ou de lidar com eventos inexplicáveis com o poder de tornar o mundo ilógico ou sem sentido. Diante disso, o ser humano cria respostas, explicações, teorias e interpretações, mesmo que sejam “fantásticas, inconsistentes ou simplistas”, de forma a coadunar os fenômenos desconhecidos e seus experimentos mais comuns e considerados sob controle (idem, p.115).

Este era o ponto onde eu pretendia chegar.

Vou lançar mão das palavras do filósofo e esteta italiano Giambattista Vico (1668-1744). Sua proposta era a de que, note-se, “o que é verdadeiro e o que se faz podem ser convertidos um no outro” (*Apud* DUPUY, 1995, p. 21). Trata-se, em outras palavras, da ideia de que o homem só é capaz de conhecer racionalmente, compreender, tornar interpretável, transformar em “verdade” e “realidade”, aquilo que fabrica a partir do desconhecimento. Nas palavras agora de Dupuy, “o que o homem faz, ele pode conhecê-lo racionalmente, de maneira demonstrativa e dedutiva, apesar da finitude de seu entendimento” (idem, *ibidem*).

A partir do desconhecido, do caos anômico, o homem cria modelos – “formas abstratas que vêm encarnar-se ou realizar-se nos fenômenos” – e tais modelos são sua

única possibilidade de conhecimento. Em suma, o homem conhece os modelos que cria, não o mundo.

É o que também dizia Hannah Arendt: “[...] para utilizar a experimentação a fim de conhecer, é preciso já estar convencido de que só podemos conhecer o que fazemos” (*Apud Idem*, p. 22), e essa convicção significa, em outras palavras, entrar em contato com as coisas que o homem não fez, estudá-las e tentar reproduzi-las, imitando, na medida do possível, os processos que as levaram à existência.

Não é preciso dizer que o controle sobre os modelos é infinitamente maior do que o controle sobre os fenômenos.

O modelo abstrai da realidade fenomenal o sistema das relações funcionais consideradas por ele as únicas pertinentes, pondo, [...] entre parênteses tudo o que não depende desse sistema e, em particular, [...] o número, a identidade e a natureza dos elementos que estão em relação (*Apud Idem*, p. 24).

Em suma, todo modelo criado pelo homem é necessariamente reduzido, restrito e parcial. Construimos nosso conhecimento por meio de modelos e, por vezes, esquecemos que, por princípio, todo modelo é uma simplificação. Note-se ainda a analogia entre a criação de um modelo e os procedimentos analíticos e diferenciadores.

John Searle, com seu ótimo humor, deixa mais clara a questão do modelo. O filósofo menciona a tendência moderna de associar o cérebro humano ao computador digital, princípio sugerido pelas pesquisas que tentam criar a inteligência artificial (1984b, p. 55):

Somos constantemente tentados a usar a última tecnologia como um modelo para tentar compreender. Na minha infância asseguravam-nos que o cérebro era um quadro telefônico. [...] Divertime ao ver que Sherrington, o grande neurocientista

britânico, pensava que o cérebro trabalhava como um sistema telegráfico. Freud comparou muitas vezes o cérebro a sistemas hidráulicos e electromagnéticos. Leibniz comparou-o a um moinho e disseram-me que alguns dos antigos gregos pensaram que o cérebro funcionava como uma catapulta.

É que quase sempre vemos apenas o que os *modelos* que criamos nos permitem ver. Curiosamente, note-se, os modelos têm vida e dinâmica próprias, desligada da realidade fenomenal, leia-se, do caos. Para David Olson (1997), os modelos humanos são tão mais puros, tão mais controláveis do que o mundo dos fenômenos que por vezes podem se transformar no objeto exclusivo da atenção do cientista. Surgem complexas teorias e até disciplinas cuja grande referência não são os fenômenos, mas modelos abstratos criados pelo homem.

Trago aqui a sugestão de Norbert Elias de que o homem tem aplicado, equivocadamente, modelos mecânicos baseados na biologia, na química e na física para explicar e interpretar fenômenos sociais e humanos, dialógicos por princípio, que ocorrem sempre “em relação” (1994). Ao que tudo indica, quando falamos em culturas, referimo-nos sempre e necessariamente a modelos criados como resposta a fenômenos bem maiores e muito mais complexos.

Peter Berger e Thomas Luckmann trataram com clareza do tema ao abordarem a questão da *construção social da realidade*, portanto da “construção da verdade”. Para eles, a realidade é “uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa própria volição (não podemos ‘desejar que não existam’) [...]” e o conhecimento é a “certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas” (*op. cit.*, p. 11). Conhecer, portanto, note-se, “é produzir um modelo do fenômeno e efetuar sobre ele manipulações ordenadas. Todo conhecimento é reprodução, representação, repetição,

simulação” (*op. cit.*, p.27). Os dois sociólogos advertem que não devemos abusar demais da teoria (*op. cit.* p.29).

Exagerar a importância do pensamento teórico na sociedade e na história é um natural engano dos teorizadores. [...] As formulações teóricas da realidade, quer sejam científicas ou filosóficas, quer sejam até mitológicas, não esgotam o que é “real” para os membros de uma sociedade.

Falar de “realidade”, para os dois, significa sempre e inevitavelmente referir-se a um modelo – uma “forma abstrata que vem encarnar-se ou realizar-se nos fenômenos” – construído socialmente.

Nesse sentido, sugerir a existência de diferentes modelos de consciência significa considerar diferentes modelos de concepção do que seja a realidade e, em decorrência, de diferentes tipos de discurso.

Diz Castoriadis (*Apud* W. ISER, *op. cit.* p. 93) que

[o] homem ultrapassa continuamente suas definições, porque ele próprio as cria [...] e, assim, cria também a si mesmo; pois nenhuma definição racional, natural ou histórica poderia exigir a apresentação da definição final. O homem é aquele que não é aquilo que é e é aquilo que não é, como afirmava Hegel.

Julguei importante trazer essas especulações antes de prosseguir. Pretendo situar a questão da religiosidade popular a partir delas, ou seja, encará-la como um recurso cultural entre outros, fruto de certo modelo construído socialmente, cujo objetivo é tornar interpretáveis a vida e o mundo e, assim, dar-lhes sentido.

O tema da religiosidade é muito importante dentro de qualquer estudo sobre a cultura do povo, pois acredito que seja um componente estrutural do *modelo de consciência popular*.

Por religião, “um sistema simbólico que engendra a ordenação lógica do mundo natural e da sociedade”, (Bourdieu *apud* PEREIRA e GOMES, 2002, p. 184) vou considerar, num sentido bastante geral,

a fé ou a crença na existência de forças sobrenaturais ou num ser transcendente e sobre-humano, todopoderoso (ou Deus), com o qual o homem está em relação ou está religado. Do ponto de vista das relações entre o homem e a divindade, a religião se caracteriza a) pelo sentimento de dependência do homem com respeito a Deus; b) pela garantia de salvação dos males terrenos que a religião oferece ao homem no outro mundo. Esta caracterização aplicada sobretudo ao cristianismo, significa: 1) a afirmação de Deus como verdadeiro sujeito e a conseqüente negação da autonomia do homem; 2) a transposição da verdadeira libertação do homem para um mundo transcendente, ultraterreno, que somente se pode alcançar depois da morte (VÁZQUEZ, 1999, p. 89) .

Para alguns, a religião é um “protesto contra a miséria real” (*idem, ibidem*). Talvez a própria noção de cultura possa ser vista da mesma forma. Mircea Eliade trabalhava a partir da oposição entre o “homem religioso”, ligado à vida e ao mundo através do “sagrado”, e o homem “profano”, moderno, não religioso. Para tal “homem religioso” não seria possível separar as explicações para a vida e o mundo do princípio de que elas estariam umbilicalmente ligadas à atuação de forças superiores.

Sabemos que o discurso moderno se caracteriza pela racionalidade, pela secularização, pela laicidade, pelo “desencantamento” do mundo, o que *a priori* exclui, como diz Pierucci (2003), *qualquer* elemento religioso.

O sagrado, segundo Eliade, ou seja, o que pertence a uma outra ordem de coisas, a uma instancia a-histórica,

eterna, ideal, inviolável que deve ser objeto de respeito religioso, não corresponde, para o pensamento “arcaico” ou tradicional, a uma teoria ou uma hipótese abstrata e especulativa: é a única “realidade”, é a única e concreta “verdade” e corresponde ao que interessa de fato.

Eliade compara o homem “primitivo”, que ele chama de “homem religioso”, com o “civilizado”, o “homem profano”. Diz ele, por exemplo, que, para “a consciência moderna, um ato fisiológico – a alimentação, a sexualidade etc. – não é [...] mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que o embaraça ainda (que impõe, por exemplo, certas regras para ‘comer convenientemente’ ou que interdiz um comportamento sexual que a moral social reprova). Mas, para o ‘primitivo’, um tal ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode tornar-se, um ‘sacramento’, quer dizer, uma comunhão com o sagrado”. (Eliade, s.d., p. 28).

Mitos, para Eliade, seriam modelos ou narrativas essencialmente religiosas e sagradas – que pressupõem fé –, criados com o objetivo de explicar as origens – como e por que Deus fez – e, assim, tornar compreensíveis e interpretáveis a vida e o mundo. Edgar Morin propõe uma comparação entre mito e discurso (*apud* GOMES, 1998., p. 43). Segundo ele,

[*m*]ythos [...] é, na origem da palavra, discurso. Todavia difere de *Logos* que constitui o “discurso racional, lógico e objetivo do espírito pensando um mundo que lhe é exterior” porque *mythos* “constitui o discurso da compreensão subjetiva, singular e concreta de um espírito que adere ao mundo e o sente a partir do interior”.

Mitos, nesse sentido, nada têm a ver apenas com sociedades consideradas arcaicas, mas, sim, são uma peculiaridade humana, presente em qualquer cultura e sociedade. Naturalmente, a sociedade moderna e

contemporânea também tem seus mitos, em geral, vistos como a “verdade”, aliás, como sói acontecer com qualquer mito que se preze.

A reificação - “uma elaboração de ‘coisas’ pela qual nos tornamos conscientes” segundo Read, (1981, p. 150) de noções abstratas construídas culturalmente como “consciência”, “autonomia”, “indivíduo”, “igualdade” e “liberdade” pode, creio, num sentido amplo, ser associada a mitos contemporâneos. Eliade, por exemplo, julga a noção de “higiene” um deles. Afinal, a higiene, como costuma ser apresentada, é um bem total, ou seja, um mito. Ocorre que a obtenção da higiene “absoluta” levaria o homem à extinção, derrubado pelo primeiro vírus que aparecesse. O povo sempre soube desse seu caráter mítico, tanto que cunhou ditados pñrenhes de relatividade como “o que não mata engorda” ou “jacaré com fome até barro come”.

Gostaria de ressaltar seis elementos ou noções que podem contribuir bastante para a compreensão da religiosidade popular: 1) a crença em forças transcendentais e superiores interferindo e determinando a vida dos homens; 2) a noção de *sociedade da vida*; 3) o pensamento mágico-religioso; 4) a inseparabilidade entre o bem e o mal; 5) o pressuposto da renovação periódica do mundo; e 6) a crença utópica de que um dia, no futuro, a justiça será finalmente restabelecida.

2. A crença em forças transcendentais e superiores interferindo e determinando a vida dos homens

Nesse segundo item, vou abordar a crença na existência de Deus ou deuses, entidades ou emissários superiores, orixás, santos e heróis culturais que, de alguma forma, estariam em contato, fariam a mediação ou pertenceriam ao “outro mundo”, cuja imensa e complexa rede hierárquica seria encabeçada por divindades.

O contato com o sagrado implica a aceitação da hierarquia que coloca Deus acima de tudo. Essa superioridade divina, entre as camadas populares, não é uma formulação abstrata, distante do cotidiano. [...] a vontade divina é um ato que se humaniza, tornando-se passional, pois, como os homens, Deus quer ou Deus não quer. Por outro lado, a totalidade é resgatada como traço que vincula os seres numa Grande Cadeia, na qual todos têm suas funções e importância. (GOMES e PEREIRA, *op.cit.*, 1992, p. 161.)

Paul Zumthor destacou a vida coletiva e a religiosidade compartilhada por todos no âmbito da cultura oral medieval: “A ‘religião’ fornecia à imensa maioria dos homens o único sistema acessível de explicação do mundo e de ação simbólica sobre o real”. E note-se: “Sem dúvida, na prática social, a poesia se distinguia bem pouco da ‘religião’ nesse papel” (1993, p. 80).

Não creio que, em essência, o papel da religiosidade hoje seja muito diferente, tanto entre os modernos (apenas cerca de 7% da população brasileira se declara sem religião. Fonte: IBGE – Censo Demográfico 2000), como, principalmente, entre os homens do povo. Vejamos o relato, recolhido no sertão nordestino por Alfredo Gomes, explicando o porquê da existência da seca:

Quando Deus formou o mundo ele pôs de tudo. [...] Aqui [no sertão nordestino], quando Deus formou o mundo ele mandou São Pedro vir. Era pra São Pedro passar só um dia, mas quando São Pedro chegou tava uma festança aí: o samba, o povo todo dançando. [São Pedro caiu na dança] Num prestou atenção nos dias, né? Passou oito dias. O povo não falava no nome de Deus, era só dançando, comendo e bebendo. Quando foi nos oito dias, Deus foi lá e perguntou: “Ó Pedro, achou bom, foi?” – “Achei, lá

é bom demais. Cheguei lá tava todo mundo dançando, todo mundo bebendo...” Aí Deus foi e perguntou: – “E num falavam em eu não?” – “Não, o nome do senhor lá não se gasta”. Aí [Deus] disse: “Pois lá vai ser um ano [de chuva] sim e oito não” (*op. cit.*, p. 98).

Para muitos estudiosos da oralidade como Havelock, Olson ou Ong, o discurso oral tende a fugir de noções abstratas e a recorrer a narrativas baseadas em ações concretas e imagens visualizáveis. Gomes menciona certas explicações populares sobre o destino: “O destino pra mim é Deus que manda [...] Tem que se submeter a ele ou que seja bom ou que seja ruim” (*Idem*, p.133).

Nesse sentido, vejamos o que costuma dizer o povo a respeito da existência das classes sociais: “[rico e pobre] teve, toda vida teve, [...] isso se fosse tudo igual para mim era mais ruim” (*Idem*, p.107). Segundo Gomes, para o sertanejo nordestino, cuja mentalidade é hierárquica por definição, “[o] ideal do rico generoso e bom é um dos constituintes do seu mundo” (*Idem, ibidem*).

Em outras palavras, neste modelo, se os ricos ajudassem os pobres, obedecendo aos princípios de Deus, o mundo seria melhor e mais justo. Talvez até a pobreza um dia acabasse. Tal pensamento, independentemente do caráter religioso, pode não ser “revolucionário” ou pode demonstrar pouca “consciência social”, mas, convenhamos, não deixa de ter algum sentido.

Outro ponto interessante levantado por Gomes diz respeito à relação do povo sertanejo com a explicação científica. Sobre as previsões meteorológicas, “nós trabalhadores do campo não acredita muito nesse tipo de coisa, a gente é um pouco duvidoso, sabe em que mais a gente espera? Lá de cima...” (*Idem*, p. 139), ou seja, a meteorologia vai funcionar “se Deus quiser”. É como disse o

pintor popular José Antônio da Silva: “a ciência é infalível, mas tem suas falhas” (SANT’ANNA, 1993, p. 5).

Não é preciso lembrar da importância da religiosidade popular manifestada nos velórios e em festas como as do Divino Espírito Santo e São Gonçalo. A mesma situação é descrita nos estudos feitos no interior de Minas Gerais. Fica clara a ideia popular, fruto de concepções hierárquicas, de que ricos e pobres existem por vontade de Deus e essa vontade deve ser respeitada. O rico, porém, por ter sido privilegiado, deve sempre agir com honestidade, generosidade e dignidade. Se não o fizer, cedo ou tarde, será severamente castigado por Deus. É sua sina e, fora isso, como já nos ensinou Bakhtin, para o povo “tudo o que está no alto um dia cai”.

É preciso reconhecer que infelizmente, no Brasil, a queda das oligarquias tem sido muito demorada. Segundo Gomes e Pereira, porém,

o homem desprivilegiado na vida material é resgatado – no plano da realidade imaginária – por causa de sua ligação com os princípios do sagrado. Nesse caso, a riqueza consiste nos bens do espírito: a honestidade, a bondade e o desinteresse [...] que lhe servem de compensação à carência material (*op. cit.*, p. 234).

Em resumo, a religião popular pode ser vista como uma tábua de salvação e de sentido num mar turbulento de desequilíbrio e caos social.

3. A noção de sociedade da vida

A noção de *sociedade da vida* é uma proposta do filósofo Ernst Cassirer. Vou resumi-la. Segundo Cassirer, ao estudar o mito, na tentativa de compreender a realidade, o pensamento tradicional, assim como o científico, também é lógico, também classifica e sistematiza, só que por meio da

síntese. “Síntese”, na visão de Janet, é a atividade mental que “reúne fenômenos dados, mais ou menos numerosos, num fenômeno novo, diferente dos elementos” (CUVILLIER, 1961). Para Ehrenzweig, (1969) é o resultado da percepção humana não-diferenciada. Segundo Ehrenzweig, em poucas palavras, o ser humano contaria com dois mecanismos de percepção: o *diferenciador* que, em resumo, analisa, separa em partes e torna heterogêneo o homogêneo e o *não-diferenciador* que, em resumo, sintetiza, une contraditórios e torna homogêneo o que antes era heterogêneo.

Essa síntese pode, ainda, ser associada à noção de *totalização*. Em outros termos, o pensamento sintético e totalizador tende à homogenização dos opostos, a aglutinar e unir contradições e ambiguidades, a redutivamente tornar semelhante o que era diferente. Cassirer sugere que o pensamento “arcaico” tende, num exemplo de síntese, a rejeitar a existência de limites entre os reinos vegetal, animal e humano. A vida, assim, não seria

dividida em classes e subclasses. É sentida como um todo contínuo e ininterrupto [que implica uma rede hierárquica] que não admite distinções nítidas e claras. Os limites entre as diferentes esferas não são barreiras insuperáveis; são fluentes e flutuantes. Não há qualquer diferença específica entre os vários domínios da vida. Nada tem uma forma definida, invariável e estática. Por uma súbita metamorfose, tudo pode ser transformado em tudo (1994, p. 139).

Se há uma lei geral regendo as concepções arcaicas e religiosas do mundo, essa lei, portanto, seria a metamorfose. O que caracteriza a mentalidade “primitiva”, nas palavras de Cassirer, não é sua lógica à qual, note-se, ele também recorre, mas, sim, o seu “sentimento geral da vida”. O homem arcaico não vê a vida com olhos de um cientista preocupado em classificar coisas e assim satisfazer uma curiosidade intelectual ou a controlar a natureza. Não há na abordagem

“primitiva” um interesse apenas pragmático ou técnico. Para este homem,

a natureza não é nem um simples objeto de conhecimento, nem o campo de suas necessidades práticas imediatas. Temos o costume de dividir nossa vida nas duas esferas da atividade, a prática e a teórica. Nessa divisão, estamos inclinados a esquecer que há uma camada subjacente às duas. O homem primitivo não é passível desse tipo de esquecimento. Todos os seus pensamentos e sentimentos estão ainda mergulhados nessa camada inferior original. Sua visão da natureza não é nem apenas teórica, nem simplesmente prática: é *simpática* (*Idem*, p.137).

Na proposta de Cassirer, o

homem primitivo não carece da capacidade de apreender as diferenças empíricas das coisas. Na sua concepção da natureza e da vida, porém, todas essas diferenças são obliteradas por um sentimento mais forte: a profunda convicção de uma fundamental e indelével *solidariedade da vida* que passa por cima da multiplicidade e da variedade de suas formas isoladas. [...] A consanguinidade de todas as formas de vida da natureza parece ser um pressuposto geral do pensamento primitivo. [...] a natureza torna-se uma grande sociedade, a *sociedade da vida*. O homem não possui uma posição de destaque nessa sociedade. Faz parte dela, mas não é em aspecto algum superior a qualquer outro membro. [...] As gerações de homens formam uma única corrente ininterrupta. Os estágios anteriores da vida são preservados pela reencarnação. A alma do avô aparece na alma de um recém-nascido em um estado rejuvenescido. Presente, passado e futuro misturam-se sem qualquer linha clara de demarcação; os limites entre as gerações dos homens tornam-se incertos. [...] [A] morte nunca é vista como um fenômeno

natural que obedece a leis gerais. Sua ocorrência não é necessária, mas acidental. Depende sempre de causas individuais e fortuitas. É obra de bruxaria ou magia, ou de alguma influência pessoal hostil. [...] De certo modo, o conjunto do pensamento mítico pode ser interpretado como uma constante e obstinada negação do fenômeno da morte. Em virtude dessa convicção da unidade e continuidade ininterruptas da vida, o mito deve superar esse fenômeno. A religião primitiva é talvez a mais forte e mais energética afirmação da vida que encontramos na cultura humana (*Idem, ibidem*).

Em que pese a referência a homens arcaicos e “primitivos”, optei pela citação longa porque essas ideias, a meu ver, ajudam a compreender melhor a visão de mundo que estamos estudando. Trata-se de uma visão de mundo hierárquica e oposta àquela baseada na noção contemporânea de “indivíduo livre, igual e autônomo”.

O princípio de que homem, planta, animal, pedra, vento, céu, estrelas, terra, mar etc. são irmãos consanguíneos, possuem familiaridade e constituem uma “solidariedade ou *sociedade da vida*” é, creio, essencial para a compreensão de certas tendências verificadas no modelo de pensamento popular. Tal princípio se encontra alastrado, por exemplo, nos contos de encantamento, chamados no Nordeste de “histórias de trancoso”, e é o que torna possível e perfeitamente aceitável que uma princesa esteja transformada num pássaro, um criado fiel possa virar uma estátua de pedra, um príncipe seja, ao mesmo tempo, um monstro e a voz de um morto ecoe soprada pelo vento. Encontra-se também nos antropomorfismos e personificações que fazem imagens de santos, animais, plantas e coisas “falarem”, “chorarem” e “se vingarem”. Certamente a tendência à personificação, ligada aos mecanismos perceptivos de não diferenciação, é recorrente no discurso oral. Pensando bem, a própria ideia de metáfora,

nasce justamente desse modelo que, neste caso, deixa de ser um recurso apenas “primitivo” para tornar-se “humano”.

A descrença no pressuposto da existência de concepções como a de *sociedade da vida* tem sido, certamente, fator significativo na caracterização das formas artísticas empiristas, realistas e naturalistas que, de diferentes formas e graus, são representativas da modernidade. Entretanto, as associações entre a noção de “sociedade da vida” e as questões relativas à preservação do meio ambiente pelo homem – temas relevantes da modernidade – são evidentes.

No âmbito da religião popular, é justamente a ideia de *sociedade* ou *solidariedade da vida* que permite, através de um ato mágico-religioso, que um homem seja transformado em cachorro ou em lobisomem ou na mula sem cabeça. Ou que um sapo morto e enterrado possa ter alguma influência na vida amorosa de alguém.

Entre as proposições de David Olson, sempre preocupado com formas de cognição, está, por exemplo, a associação entre o pensamento oral e o “pensamento metonímico”. Desvinculado das metodologias que implicam a análise lógica das relações entre meios e fins, em suma, o modelo diferenciador e objetivo característico da modernidade, diz ele que o pensamento tradicional costuma ter dificuldade de lidar com a relação entre a coisa e sua representação, acreditando que a representação metonimicamente guarda consigo alguma das propriedades da coisa representada. Ou seja, Olson se refere à dificuldade em descontextualizar. Lembra ele, porém, que a metonímia “a ação de tomar os sinais, especialmente as imagens, como corporificação das coisas sinalizadas – tem raízes profundas em todos nós, primitivos e modernos” (1997, p. 46).

De fato, é preciso reconhecer que até hoje se crê em milagres, encantamentos, presságios, maldições, simpatias, horóscopos, promessas, benzeduras, votos, persignações e amuletos. Além disso, em plena modernidade, respeitam-se relíquias, imagens e símbolos. Como mostra Olson,

revolucionários modernos e eruditos ainda queimam bandeiras e costumam derrubar muros e estátuas ou fazer enterros simbólicos.

Ainda pode incomodar, por outro lado, que uma criança eventualmente mutile sua boneca. Citando Gombrich, diz Olson que mesmo entre modernos e civilizados, habituados à alta tecnologia e habitantes de um mundo lógico, racional e secularizado, pode ser perturbadora a ideia de furar os olhos da foto de um ente querido. Vale lembrar que Édipo, ao se dar conta dos crimes que cometeu, em lugar de praticar o suicídio, metonimicamente fura os próprios olhos. Evidentemente, além disso, a questão da “eficácia simbólica” proposta por Lévi-Strauss, ou seja, a possibilidade de crenças construídas socialmente serem capazes de influir na realidade concreta, pode ser associada à noção de “pensamento metonímico”.

Mesmo que em graus diferentes, é possível dizer que toda e qualquer crença religiosa, seja ela menos ou mais racional, menos ou mais erudita, implica necessariamente, com suas hierofanias e milagres, o “pensamento metonímico”. Como, no Brasil, cerca de 90% da população declara-se praticante de alguma religião, é preciso reconhecer que a utilização deste pensamento é generalizada e de grande influência: “em janeiro de 1989 uma pesquisa revelava que 37% dos franceses acreditavam na existência do diabo [...]. Na Itália [...] 46% da população está convencida da existência de Satanás” (FRANCO JR., 1996, p. 31).

Segundo Eliade, para o homem arcaico, o mundo é um ser vivo: “o Cosmos ‘vive’ e ‘fala’” (s.d., p. 173). Difícil determinar, nos dias de hoje, o quanto, em essência, essa visão de mundo é “arcaica” e o quanto é “moderna”.

4. O pensamento mágico-religioso ou encantado

O pensamento mágico-religioso, a magia como meio de salvação ou ação no mundo, “ato de racionalidade prática

subjetivamente racional com relação aos fins, ainda que irracional nos meios” (PIERUCCI, *op. cit.*, p. 88) pode ser associado a noções como “sociedade da vida” ou “pensamento metonímico” e, como sabemos, é amplamente utilizado pelo povo, que muitas vezes recorre a instrumentos, expedientes ou rituais mágicos com o intuito de obter benefícios. Refiro-me a profecias, sacrifícios, oferendas, promessas, figas, talismãs, patuás, imagens, símbolos protetores, amuletos, danças como a de São Gonçalo, macumbas e despachos. Xidieh (1993) trata de diferentes raízes – africanas, portuguesas etc. – da nossa magia popular assim como conceitos como “olho gordo”, “olho ruim”, “quebranto”, “despacho”, “benzedura”, “muamba”, “macumba”, “serviço”, “feitiço”, “mau-olhado”, “puçanga”, “urucubaca”, o ato de “secar”, “corpo fechado”, “amarrar”, “ziquizira” etc.

Creio que da interação entre a crença na existência de seres superiores, a noção de *sociedade da vida* e o pensamento mágico, sem dúvida de caráter não-diferenciado, surgem as noções que humanizam e personificam os santos e entidades sagradas. Isso permite que o homem tradicional possa estabelecer um relacionamento concreto, falar, pedir, prometer, negociar, visitar, presentear, dar comida e bebida, apostar e até ameaçar e castigar os santos de sua devoção.

Abro parênteses: na tentativa de compreender o papel do maravilhoso no imaginário medieval, Le Goff propôs que o sobrenatural fosse dividido em três domínios: *mirabilis*, *magicus* e *miraculosus*. Os dois últimos seriam, na verdade, opostos: o território do *magicus* corresponderia ao “sobrenatural maléfico, o sobrenatural satânico”, ligado às forças do mal, à magia negra, ao lado do Diabo, representação da força que luta contra Deus. Em oposição, o *miraculosus* representaria o território do maravilhoso cristão, com seus milagres, suas profecias, suas aparições, em resumo, as forças que emanam de Deus. Comenta Le Goff

que tais territórios do sobrenatural, se comparados ao *mirabilis*, representam uma redução, afinal por trás deles haveria uma única e exclusiva causa: Deus. Enquanto isso, o domínio do *mirabilis*, segundo o autor, conteria o autêntico “maravilhoso”: um espaço imprevisível, fantástico, inesperado, arbitrário, ilógico, incompreensível, sem causas conhecidas, um patamar encantado onde tudo podia acontecer. No Ocidente, segundo Le Goff, “os *mirabilia* tiveram tendência para organizar-se numa espécie de universo às avessas. Seus principais temas são: a abundância de alimentos, a nudez, a liberdade sexual e a ociosidade” (1994, p. 49).

Brandão lembra a crença popular – estudada por Xidieh – de que Jesus andou pelo mundo: “Jesus é um deus do lugar [leia-se do contexto] oposto ao Pai, deus do espaço [segundo Eliade, o “deus afastado, *dei otios?*”, entidade distante e incompreensível]. A Cristo se vai porque antes ele veio” (BRANDÃO, 2001, p. 28).

Brandão conta que durante as danças de São Gonçalo, as “[i]magens de São Gonçalo, São Benedito e Nossa Senhora da Aparecida devem estar presentes, mas as de outros santos podem ser também ‘convidadas’. Não é raro que um devoto leve uma imagem para ‘assistir à festa’” (*Idem*, p. 202). A mesma interação, aliás, faz com que o Diabo possa ser visto como bastante humano, alguém com quem se pode negociar, que é casado, trabalha para viver, tem filhos para sustentar e pode ser, por exemplo, um grande sanfoneiro ou violeiro.

A fé popular nada tem de abstrata. Implica “fatos concretos”, santos que são pessoas, a convivência entre o “natural” e o “sobrenatural” e a possibilidade de ocorrerem milagres e feitiços. Neste modelo, ela deve ser associada a noções como “verdade” e “realidade”.

5. A inseparabilidade entre o bem e o mal

Quanto ao item da inseparabilidade entre o bem e o mal, está ligado justamente à visão sintética, totalizante, aglutinadora e não diferenciadora que parece ser traço ou tendência do pensamento popular e tradicional. Ao que tudo indica, a concepção de mundo das culturas populares tende a conviver melhor com ambiguidades, incoerências e contradições. Trata-se, como vimos, de um traço das culturas marcadas pela oralidade.

É conhecida a postura popular de querer agradar a Deus sem, de jeito nenhum, correr o risco de desagradar o Diabo, daí o dito: “Deus é bom, mas o Diabo não é ruim” (GUIMARÃES, 1950, p. 93).

Nesse âmbito, “Deus e o Demônio nem sempre são forças opositivas, mas frequentemente formam uma tessitura dialética que define a intervenção de um com base na possível intervenção do outro” (GOMES e PEREIRA, *op. cit.*, p. 107). A religiosidade popular encara Deus e o Diabo

como simples dicotomia, havendo inclusive a crença na duplicidade dos santos, a quem se dedica uma oração mansa e uma oração brava. A cultura popular não se baseia na oposição Deus *versus* Diabo, mas evidencia uma relação entre Deus e Diabo, num somatório de forças diversas e complementares (*Idem*, p.116) [...]. Enquanto a Igreja polariza e distancia as duas potências, o povo as interpreta, não com abstrações mas como agentes que interferem diretamente no cotidiano (*Idem*, p. 165).

Ortiz (1980) confirma e ressalta o caráter de ambiguidade inerente à cultura popular e sugere que tal traço é reforçado pelas religiões afro-brasileiras. Através do sincretismo – que “consiste em se unir os pedaços das histórias míticas de duas tradições diferentes em um todo

que permanece ordenado por um mesmo sistema” (BASTIDE *apud* ORTIZ, *op. cit.*, p. 100), pode ser representado, por exemplo, pelas figuras de santa Bárbara-Iansã ou Xangô-São João. Veremos amostras disso em muitas letras de samba.

Note-se que, ao contrário, o pensamento analítico, crítico, diferenciador e objetivante, típico da modernidade, tende a tornar heterogêneo o que era homogêneo. Nesse *modelo de consciência hegemônico, moderno e escolarizado*, repleto de individualidades e autonomias, podemos ser condicionados a ver o mundo como se fosse composto de elementos singulares e unívocos sem espaço, portanto, para a ambiguidade, a ambivalência, o paradoxo e a contradição.

Se pensarmos no contexto escolar, particularmente no ensino fundamental e grau médio, a base de nossa formação, veremos que ele foge da ambiguidade, diria o povo, como “o Diabo da cruz”. É pena pois a vida humana concreta costuma conter óbvias ambivalências e contradições e qualquer criança sabe disso.

6. O pressuposto da renovação periódica do mundo

O pressuposto da renovação periódica do mundo parece outro elemento profundamente arraigado no *modelo de consciência popular*. Para Bakhtin, é um dos princípios da cosmovisão carnavalesca. Corresponde, em resumo, à crença na existência de um constante e inevitável movimento cíclico, chamado por Eliade de “busca do eterno retorno”, concepção provavelmente inspirada nos ciclos e ritmos da natureza e que se concretiza na ideia de que a vida e o mundo se regeneram cíclica e obrigatoriamente num processo constante e natural. A fertilidade, a semeadura, a fecundação, a floração, a maturação, a degeneração, o apodrecimento, o envelhecimento, a morte e a regeneração (ou renascimento), numa sucessão infinita, seriam vetores naturais em permanente diálogo, condição básica da existência humana.

Para o homem arcaico haveria, na verdade, dois tipos de tempo: o “profano”, relativo aos episódios da vida banal e cotidiana, e o “sagrado”, relativo às manifestações das forças superiores, fundadoras da vida e do mundo, e mais, fundadoras da própria realidade. Esse tempo mítico seria acessado periodicamente pela comunidade através das festas, rezas, ritos e cerimônias.

Diz Eliade que, diferentemente do homem moderno, o homem religioso nega-se a acreditar que o chamado tempo histórico seja o único existente e luta para “tornar a unir-se a um tempo sagrado que, de um certo ponto de vista, pode ser homologado à ‘Eternidade’” (*op. cit.*, s.d., p. 83).

Para Bakhtin (1981; 1993), o conceito de *renovação periódica do mundo* implica a ideia carnavalesca de *alternância*, a troca natural e inexorável do superior pelo inferior, do forte pelo fraco, do rico pelo pobre, e que resulta na “consciência da alegre relatividade das verdades e autoridades no poder”. É importante ressaltar que a ideia do tempo cíclico ligada aos ritmos e fluxos da natureza coincide com a noção de que todos os fenômenos são reversíveis, tudo, em última instância, é transitório, efêmero, precário e pode mudar. Tal concepção evidentemente não coincide com certas visões “cultas” e “evoluídas” recorrentes que encaram cultura popular como algo “fixo”, “imutável” e “parado no tempo”. Ideias como reversibilidade, mutabilidade, transitoriedade e efemeridade podem e devem ser associadas às culturas construídas a partir da oralidade.

Ao contrário, a cultura escrita, o que nem sempre é lembrado, carrega, pelo menos em tese, a possibilidade de irreversibilidade, imutabilidade, perenidade, em suma, a ideia de fixação dos fenômenos.

7. A crença utópica de que um dia, no futuro, a justiça será finalmente restabelecida

O último item, a crença utópica de que em algum lugar no futuro, a justiça será finalmente restabelecida, é naturalmente, ligada à concepção de renovação periódica do mundo, componente de antigas tradições arcaicas e religiosas.

Em um sucinto mas precioso estudo, Collingwood (1972) chama a atenção para duas características da historiografia cristã medieval. A primeira delas seria o “providencialismo”, a noção de que tudo, a vida dos homens, os modelos e hierarquias sociais, as coisas da natureza e do mundo, teriam como fio condutor um roteiro predeterminado por Deus.

A segunda característica seria a perspectiva apocalíptica, a noção escatológica de que tudo ruma para um inexorável julgamento final e, posteriormente, para o fim do mundo. O historiador exemplifica tais concepções lembrando que,

[n]o século xii, Joachim Floris dividiu a história em três períodos: o reinado do Pai ou Deus não encarnado[e afastado], isto é, a época pré-cristã; o reinado do Filho ou a época cristã; e o reinado do Espírito Santo, que principiava o futuro (*Idem*, p. 75)

A “revelação” cristã, portanto, não só esclarecia o passado como também o futuro. E o futuro, segundo a historiografia escatológica medieval, seria o reino utópico do Espírito Santo, período que precederia o Juízo Final. Fazia parte dessa cosmovisão a ideia arcaica de que Cristo, um dia, voltaria como um verdadeiro santo guerreiro, para combater o mal e reparar as injustiças sociais. Seria uma espécie de pré-messias e daí a lenda do Imperador dos Últimos Dias surgida nos anos de 350 (QUEIROZ, 1965).

A noção de que ocorrerá o “fim do mundo” e, neste momento, um “juízo final”, o chamado “dia de Juízo”, quando o bem vencerá o mal e a justiça será finalmente restabelecida, ligada a noções como a *renovação periódica do mundo* e a *alternância* parece estar profundamente arraigada ao *modelo de consciência popular* e é, por princípio, utópica, resiliente e esperançosa. É a partir dela que surgem ditados como “um dia é da caça, o outro do caçador”, “uma mão lava a outra”, “há males que vem para bem”, “os pequenos são os que crescem”, “Deus escreve certo por linhas tortas”, “dia de pouco véspera de muito”, “em toda a parte há um pedaço de mau caminho”, “morre o cavalo pro bem do urubu”, “não há bem que sempre dure nem mal que nunca acabe” e “no fim tudo dá certo; se não deu certo é porque não chegou no fim”.

É também a responsável pela esperança do agricultor que todos os anos planta, enfrentando a incerteza e as forças do caos natural. Mesmo hoje, em plena modernidade, nem de longe se conseguiu controlar a meteorologia e as manifestações climáticas, muito ao contrário, mas o camponês continua trabalhando confiante de que a colheita virá, “se Deus quiser”, afinal tudo está “nas mãos de Deus”. É a partir de noções como essas, creio, que nasce a noção literária de “final feliz”.

Diz o sertanejo nordestino que “nós que temos fé em Jesus Cristo, nós temos muita fé em Deus, nós sabe que agora falta o que comer mas quando falta tá chegando, né?” (GOMES, *op. cit.*, p. 122). Vejamos o rico depoimento sobre o Apocalipse, prestado por Nhô Roque Lameu e recolhido por Antonio Candido:

há de chegar o tempo que vai se ver isto: todo sal, açúcar e mantimento vai ser racionado; o povo do sítio vai se vestir de seda e o povo da cidade pano grosso; os filhos dos pobres hão de brincar com bola de ouro e os filhos dos ricos com merda. Aí vai

aparecer o Anticristo, que há de fazer estes milagres: as montanhas mudar de lugar, as casas virar para o nascente. Depois do Anticristo há de vir o chifrudo. A obra dele vai ser que os filhos hão de matar os pais, e os pais hão de matar os filhos [...]. Dizem que Deus há de mandar fogo para acabar com o mundo; mas o estrago vai ser aqui mesmo, uns matando os outros. [...] Aí há de descer um anjo do céu, e um boi assado vai correr a terra, de casa em casa, com um garfo e uma colher fincados. Cada um come um pedacinho dele, mas os que forem de outra religião prestam obediência e vão embora sem comer (CANDIDO, 1971, p. 196).

São modelos criados pelos homens para tornar interpretável a realidade complexa e anômica. Conta Gomes que “Deus, no contexto do estudo [feito no sertão nordestino], apareceu como o inspirador de confiança e da justificativa de que a vida vale a pena. Em torno dele e em seu nome instituiu-se a retórica da filosofia da esperança ou do esperar” (*op. cit.*, p. 127).

Independentemente da consideração de um eventual e filosófico “transcendente”, de concepções míticas, noções de juízo final ou retornos eternos, periódicos e edênicos, creio que o pressuposto de que, no fim, a justiça prevalecerá é senso comum e noção fundamental para a constituição de qualquer sociedade, moderna ou tradicional, cada qual, claro, com sua noção particular de “justiça”.

A razão é simples. Não teria sentido as sociedades serem criadas visando sua derrocada, destruição e fracasso. Nesse sentido, a sabedoria popular, baseada no senso comum, está correta quando afirma que “a justiça tarda mas não falha” ou “no fim tudo vai dar certo”. Dessa forma, a noção de utopia ganha sentido e contraria a visão de mundo cética e nihilista resultante do individualismo subjetivista narcisista moderno que só poderia desembocar onde de fato desemboca: no beco sem saída solipsista, obeso e ocioso.

Costuma-se acreditar que o povo seja resignado e passivo por causa de sua religiosidade. Note-se, em primeiro lugar, que tal resignação é um juízo de valor feito a partir do padrão de pensamento cético, individualista e moderno, que pressupõe fatores como a secularização, o “progresso”, a “evolução”, o “subir na vida”, o medo narcísico de qualquer “dependência”, os “padrões de curta duração”, e, ainda, a crença de que o destino ou o “significado da vida” seja algo construído individualmente. Não se trata, como vimos, do padrão praticado pelas camadas populares.

Parece certo que, para o homem popular, “[a] religiosidade, o respeito à herança dos antigos, o conhecimento empírico que o homem do povo preserva, são valores essenciais à constituição de sua identidade, embora menosprezados pelas classes dominantes” (GOMES e PEREIRA, *op. cit.*, p. 144). Dizem Gomes e Pereira que a resignação do povo diante da espoliação do dominador pode ser interpretada como resultado de uma relação de imposição e subordinação com relação a elites e oligarquias, mas,

para além disso, a cultura popular vê nos entes exemplares – santos, anjos, mártires, patriarcas, espíritos, heróis – paradigmas para a situação do homem oprimido. Assim como os entes exemplares foram supliciados e recompensados, também o homem que acredita – o *Homo religiosus* – será premiado pelo seu sacrifício (*Idem*, p. 173).

Note-se que estou sempre tentando apontar pressupostos, paradigmas e valores que constituem diferentes modelos de consciência e que podem resultar em determinadas formas de ver a vida e o mundo e, o que nos interessa, em discursos característicos. Segundo um depoente de Ponte Nova, interior de Minas, “[o]s rico pensa de um jeito e qué que todo mundo pensa igual a eles [...]” (*Idem*, p. 194).

Ocorre que,

por meio da religiosidade, o homem do interior mineiro relaciona-se com o mundo. Através das bençãos exorciza os males; pela ação de plantas curativas, supre a ausência do atendimento médico; com as promessas e os festejos religiosos, fala aos santos de sua devoção. O universo divino não se coloca paralelamente ao universo humano, mas penetra-o, investindo-o de possibilidades sobre-humanas. O pensamento mítico é revigorado nas celebrações, quando o santo padroeiro é portador das verdades primordiais (*Idem*, p. 161).

Como sugere Macedo – em raciocínio análogo ao de Lévi-Strauss e seu conceito de “eficácia simbólica”,

se tais forças são ou não verdadeiras não é o problema; o que importa é perceber que surgem para os sujeitos *como se fossem verdadeiras*, conferindo às suas condutas um sentido “real”, que lhes permite agir com segurança e confiança (*Apud idem*, p. 215).

É preciso lembrar que todas as pessoas, sejam elas religiosas, agnósticas, ateias e outros, são movidas por “intenções”, o que, por sua vez, implica necessariamente desejos e crenças. Normalmente o termo “crença” costuma ser mecanicamente associado às religiões, mas isso nem de longe corresponde à realidade. Crê-se em epistemologias, ideologias, metodologias, informações e em muitos conceitos pretensamente objetivos e nítidos. O que nem sempre é lembrado: seres humanos costumam ser subjetivos, ambíguos, incoerentes e multifacetados.

Nesse sentido, parece bastante inadequada qualquer concepção que imagine a existência de religiões menos racionais – as populares e tradicionais – e mais racionais – protestantismo e catolicismo, por exemplo.

Todos os modelos religiosos, convenhamos, pressupõem necessariamente o transcendente, forças incompreensíveis, elementos sagrados, fé e dogmas. Se tudo isso é mais ou menos mágico é uma questão, a meu ver, secundária e irrelevante. Seria um contrassenso considerar, simplesmente, algumas religiões “pré-lógicas” ou “supersticiosas” (fundadas no temor e na ignorância) e outras “lógicas” ou “objetivas” e “esclarecidas” – por oposição, fundadas, na coragem (a liberdade que se opõe ao temor) e na sabedoria.

O relevante: todas se referem ao transcendente, chamado por Levinas de “infinito”, oposto por ele à “totalidade” associada ao pensamento ontológico e racional.

Na crítica da totalidade que a própria associação destas duas palavras implica há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. [...] O não sintetizável [...] é certamente a relação entre os homens. [...] O termo de ‘transcendência’ significa precisamente o facto de não se poder pensar Deus e o ser conjuntamente (1988, pp. 67-69).

Para Levinas, enfim, o “infinito” é, por princípio, inomeável e imponderável, portanto inacessível e não racionalizável. Parece-me sensato concordar com aqueles que afirmam que “[t]odas as manifestações religiosas são igualmente infundadas, no sentido da impossibilidade de comprovação, já que os fatos [ou crenças] sobre os quais o sagrado se baseia têm uma existência [se é que existem]

inacessível à observação” (GOMES e PEREIRA, *op. cit.*, p. 215).

É preciso, porém, considerar e assumir que certas instâncias e necessidades humanas, inegavelmente relevantes, situam-se além de modelos teóricos, no domínio do caos, do irracional, do intuitivo, do indizível, do não sintetizável, do não passível de interpretação, domínio, creio, incompatível com noções como “informação”, “pensamento crítico”, “objetividade” ou “autoconsciência”.

Essas considerações são importantes para a compreensão da cultura popular, vista, muitas vezes, como “ignorante”, “irracional”, “rústica”, “simples” e “supersticiosa”, por princípio, conforme certo discurso hegemônico e erudito que, não raro, se apresenta como seu oposto mas que, ideologicamente, apenas julga a “verdade” a partir de seus próprios valores, crenças, padrões, prescrições, métodos e interesses, leia-se, a partir de seu *modelo de consciência* e de sua ideologia.

Em 4 de janeiro de 2007, no jornal das vinte horas na tv Globo, noticiou-se mais uma enchente ocorrida num bairro pobre da cidade de São Paulo. Durante o evento, a casa de uma das moradoras, por situar-se num lugar alto, serviu de abrigo para diversos moradores que perderam suas moradias. Entrevistada, a dona da casa saiu-se com esta: “Ainda bem que tem Deus pra ajudar esse pessoal!”.

Note-se, primeiramente, a fé inabalável em Deus, em segundo lugar, o sentimento de considerar-se apenas um mero instrumento da vontade divina e, mais, por trás de tudo, um profundo sentimento comunitário, um óbvio e natural “nós” colocado na frente de um “eu”.

Fato é que a religiosidade popular continua viva, inclusive em manifestações de caráter urbano e moderno como as da chamada cultura *hip-hop*. “Os *rappers* falam em Deus, em fé e na Bíblia sem necessariamente pregar uma religião que já existe ou fundar uma outra que desejam que

venha a existir” (ALMEIDA e EUGENIO 2006, p. 117), diz Regina Novais em estudo sobre o jovem brasileiro.

A autora cita comentário de Maria Rita Kehl sobre os Racionais MCs: “Deus é lembrado – mas para quê? Deus é lembrado como referência que ‘não deixa o mano aqui desandar’, já que todas as outras referências (rádio, jornal, revista e *outdoor*) estão aí para ‘transformar um preto tipo A em um neguinho’ [...]”, e ainda: “a regressão (do ponto de vista filosófico) a deus faz sentido, num quadro de absurda injustiça social, considerando-se que a outra alternativa é a regressão à barbárie” (*Idem*, p.118).

Inacessível ou não, regressiva ou não, arcaica ou não, a religiosidade popular, a meu ver constituída das noções aqui apontadas, aparece com toda a sua extraordinária força, magia, sincretismo e complexidade nas letras de samba. Mesmo que sua presença nas manifestações populares seja uma obviedade, gostaria de identificá-la em alguns sambas mostrando a riqueza de suas diferentes abordagens e pontos de vista.

Começo com a “A Canção que Chegou”, misto de samba e oração, de Cartola e Nuno Veloso (*Cartola Verde que te Quero Rosa*, BMG, 2001, gravado em 1977).

Toda tristeza que havia
Agora expulsei com a canção que chegou
E vou cantando alegre
A felicidade que Jesus mandou

Vejamos o samba “Acontece que Eu Sou Baiano”, de Dorival Caymmi (Anjos do Inferno, *Os Grandes Sambas da História*, vol. 17, BMG Brasil, 1997, gravado em 1944):

Já chamei um pai de santo
Pra rezar essa mulher
Essa que tem um requebrado pro lado
Minha nossa senhora
Meu senhor São José

Em “Amarguras”, de Zeca Pagodinho e Cláudio Santos (Fundo de Quintal, *Pérolas*, Som Livre, 2000) , fala-se de fé, sorte e esperança:

Pra acabar com a dor do mundo
A dor de quem em Deus tem fé
(...)
Vem pra me fortalecer
Me faz as amarguras esquecer [...]

“A Medida do Senhor do Bonfim”, samba-choro de Sinhô (Sinhô, *Alivia Estes Olhos*, Revivendo, vol. 2, s.d.), gravado em 1929, menciona religiosidade e amuletos:

Mas eu tenho um guia sacrossanto
Que conduz-me à luz do meu Ser
Para me valer Meu anjo da guarda
Com o seu manto me ensina
Tudo quanto eu sei dizer
Tanto que ganhei lá na Bahia
Uma caixa de marfim
Vinda só para mim
A pura medida, bela e santa
Do Sagrado Coração
Do Senhor do Bonfim

“Bamba no Feitiço”, de Zeca Pagodinho e Wilson Moreira (Zeca Pagodinho, *Pixote*, BMG/RCA, 1991), remete à religiosidade afro-brasileira:

É, ela é bamba no feitiço
Com a proteção de erê
Não deixa me derrubar
Tem muamba seu feitiço
Tem a fé de Oxalá
Me tire um erefuê
Com a força do patuá

“Banho de Fé”, de Sombrinha, Arlindo Cruz e Sereno (Fundo de Quintal, *Pérolas*, Som Livre, 2000), samba também ligado às tradições afro-brasileiras, lembra a importância da fé:

Se você é de rodar ou se é de bater tambor
Faça um favor
Tome um banho de iabô
Tome um banho de iabô
[...] É, pois é
O mais importante é a fé

“Bem que o Santo Mandou”, de Arlindo Cruz, Sombrinha e Franco (*Arlindo Cruz e Sombrinha*, Coleção Millennium, Polygram, 1998), menciona as recomendações do santo:

Bem que o santo mandou ter cuidado com ela
Devagar com o andor
Mas eu não levei fé, que terror de mulher
Eu só sei que esgotou meu estoque de velas
Ela é ruim de sair, não dá mais pra assistir
Essa mesma novela

“Bênção dos Santos”, de Wilson Moreira (Wilson Moreira, *Okolofé*, Rio de Janeiro, Rob, s.d., gravado em 1989), pede generosamente proteção para todos os sambistas:

Os santos abençoam
Toda essa gente do samba
Gente que canta pro povo
Dia e noite, noite e dia

“Bom Jesus de Nazareno”, de Fernando Jesus e Baianinho (Bezerra da Silva, *Violência Gera Violência*, BMG Ariola, 1988), como muitos outros sambas, faz conviver a religiosidade e a *moral ingênua* (trata-se, em resumo, de uma

moral pragmática baseada não em princípios abstratos (p.e. “justiça”, “isenção” ou “equanimidade”) mas sim no interesse concreto e situado (neste caso, o Bem seria tudo o que favorece o herói) C.f. André Jolles *Formas simples*. São Paulo, Cultrix, 1976.):

Senhor, Bom Jesus de Nazareno
Seu filho veio lhe pedir perdão
Pra viver entre serpentes precisei também ser fera

“Bomfim”, de Paulo Serpa (Gilberto Alves, *Gilberto Alves*, Coleção Raízes do Samba, EMI, s.d., gravado em 1967), fala em compromissos a serem cumpridos:

Eu vou ao Bomfim
Uma promessa pagar
Dar um abraço às baianas
E a igreja lavar

“Culpa do Santo”, de Elton Medeiros e Hermínio Bello de Carvalho (Elton Medeiros, *Aurora da Paz*, Rob Digital, s.d.), atribui, de maneira bem-humorada, seu destino de malandro às forças superiores:

Foi culpa do meu santo
Eu ter saído assim
Com um pé na sarjeta
E outro no botequim

“Deixa a Vida me Levar”, de Serginho Meriti e Eri do Cais (Zeca Pagodinho, *Acústico MTV*, Universal, 2003), é um samba cheio de fé, força e otimismo:

Também não me desespero
O negócio é deixar rolar
E aos trancos e barrancos lá vou eu
E sou feliz e agradeço por tudo o que Deus me deu

“Deus Não me Esqueceu”, de Nelson Cavaquinho (Nelson Cavaquinho. *Série Documento*. RCA, 1972), dá graças a Deus:

Sou pobre mas sou rico
De bondade que Deus me deu
Deus não me esqueceu

Outro samba cheio de fé, também de Nelson Cavaquinho, é “Eu e as Flores” (Nelson Cavaquinho. *Série Documento*. RCA, 1972) .

A nossa vida é tão curta
Estamos neste mundo de passagem
Ó meu grande Deus Nosso criador
A minha vida pertence ao Senhor, ao Senhor

“Fé em Deus”, de Nelson Sargento (Nelson Sargento, *Flores em Vida*, Rádio MEC, Rob Digital, s.d), é religiosidade pura:

Nas minhas orações
Peço perdão para os pecados meus
A minha felicidade
É fé em Deus

Vejamos o samba “Feira de São Cristóvão”, de Beto sem Braço e Bandeira Brasil (Jovelina Pérola Negra, *Luz do Repente*, Coleção Bambas do Samba, Som Livre, 2000, gravado em 1987):

Foi pedir a proteção
Ao rabi de Nazaré
Medalha de São Tomé
Só pra quem acredita no que vê

“Feitiço Gorado”, de Sinhô, gravado em 1932 (Sinhô, *O Pé de Anjo*, Revivendo, vol. 1, s.d.), falava em conseguir amor por intermédio de feitiço:

Embaixo do teu colchão
Peguei meu lenço suado
Com três nozinho apertado
E o meu retrato amarrado

Mas eu que sou do Ogum
A filha do coração
Já despachei com Exu
Esta maldita paixão

É preciso “Força de Vontade” e fé, segundo Monarco e Mijinha, para esquecer um falso amor (*Paulinho da Viola*, Série Dois Momentos, Clássicos do Samba, WEA, 2000, gravado em 1981):

Pedi com serenidade
Forças ao meu Criador
Hoje não sinto saudades do teu falso amor

“Fui Pedir às Almas Santas”, de domínio público, foi adaptado pela grande sambista Clementina de Jesus (Clementina de Jesus, *Clementina de Jesus: Marinheiro Só*, EMI, s.d., gravado em 1973):

Eu andava perambulando
Sem ter nada pra comer
Fui pedir às almas santas
Para vir me socorrer

Foi as almas que me ajudou
Foi as almas que me ajudou
Meu Divino Espírito Santo
Louvo a Deus, Nosso Senhor

“Mandei Fazer um Patuá” é um grande samba de Raymundo Olavo e Norberto Martins (Roberto Silva, *A Música Brasileira deste Século por Seus Autores e Intérpretes*, Sesc-SP, s.d.):

Nada mais posso temer
Tenho meu corpo fechado
Quero meu santo benzer
Quero livrar dos maus olhos
Que atrasam a minha vida

“Meu Pai é General de Umbanda”, de Regina Bezerra, 1000tinho e Jorge Garcia (Bezerra da Silva, *Justiça Social*, RCA, 1987), é outro ótimo exemplo de samba criado a partir da religiosidade popular:

Tenho fé na consciência
Que sempre andei correto
Por isso sou bem protegido
Por vovó Catarina e vovô Anacleto
Eles são meus protetores
Que garantem a minha paz

“Minha Fé”, de Murilão (Zeca Pagodinho, *Ao Mestre Heitor dos Prazeres*, Polygram, 1998), pede a proteção dos santos:

E nas mandingas que a gente não vê
Mil coisas que a gente não crê
Valei-me, meu pai atotô, Obaluaê

O samba “O Mundo já se Acabou”, de Walter Alfaiate (*Aquarela do Samba*, vários artistas, Deck Disc, 2003), fala de família, sociedade em crise, amor ao próximo e conclui:

A violência já não se pode reprimir
Pois o diálogo deixou de existir
Ó Deus quanta calamidade

Só o Senhor pode salvar a humanidade

“Patota de Cosme”, de Nilson Bastos e Carlos Sena (Zeca Pagodinho, *Acústico MTV*, Universal, 2003), trata da proteção dos santos contra a macumba feita por uma mulher:

Porque Cosme é meu amigo
E pediu a seu irmão, Damião
Pra reunir a garotada
E proteger meu amanhã, meu amanhã

“Peço a Deus”, de Dida e Dedê da Portela (Mestre Marçal, *A Música Brasileira deste Século por Seus Autores e Intérpretes*, Sesc-SP, gravado em 1991), é uma pequena e bela oração em forma de samba:

Peço a Deus, um mundo cheio de paz
Peço a Deus, que alcance seus ideais
Peço a Deus, que a inveja, jamais
Peço a Deus, pra sermos todos iguais

Em “Pisei num Despacho”, de Geraldo Pereira e Elpídio dos Santos (Bebel Gilberto e Pedrinho Rodrigues, *Geraldo Pereira*, Acervo Funarte da Música Brasileira, Instituto Itaú Cultural, 1983), delicioso samba, a voz que canta explica que pisou num despacho e desde então não consegue nem fazer samba nem conquistar as mulheres. Eis a solução:

Vou num pai de santo
Pedir qualquer dia
Que me dê uns passes
Uns banhos de erva e uma guia

“Pra São Jorge”, de Pecê Ribeiro (Zeca Pagodinho, *À Vera*, Universal Music, 2005), é outro exemplo de religiosidade. Fala em São Jorge, em plantar um pé de “comigo-ninguém-pode” e conclui:

Ogum com sua espada
Sua capa encarnada
Me dá sempre proteção
Quem vai pela boa estrada
No fim dessa caminhada
Encontra em Deus perdão

“Quando Fui à Bahia”, de Henricão (Henricão, *A Música Brasileira deste Século por Seus Autores e Intérpretes*, Sesc-SP, gravado em 1973), refere-se a certa baiana:

Encontrei uma baiana
Decidida, louca pruma briga
Me disse assim [...]
O meu corpo é fechado
Quem fechou foi Senhor do Bonfim

“Santo Errado”, de Almir Guineto e Adalto Magalha (Almir Guineto, *Almir Guineto*, Coleção Bambas do Samba, Som Livre, 2000, gravado em 1986), fala de magia, feitiço e vingança:

Eu vou botar, ô nega
O seu nome na boca do sapo boi
E depois vou costurar
Você vai cair [...]
O feitiço e a mandinga que você botou
Vou devolver do mesmo jeito que você jogou

“Santo Forte”, de Manoelzinho Menezes (Jovelina Pérola Negra, *Amigos Chegados*, Coleção Bambas do Samba, Som Livre, 2000), remete à reza braba:

Olho de coisa ruim
Vai secar pimenteiro
E não vai me pegar
Mas é bom e não pode faltar
A proteção dos orixás

“Saravá Umbanda”, de Henricão (Henricão, *Recomeço*, Eldorado, 1980), é um exemplo de sincretismo:

Na umbanda tem São Jorge
Na igreja são José
Na umbanda ou na igreja podes crer que eu tenho fé

“Senhora Rezadeira”, de Dida e Dedé da Portela (Beth Carvalho, *Pérolas do Pagode*, Globo Polydor, 1998), lembra a figura importante e popular da rezadeira:

Senhora rezadeira
Reze uma prece com fé
Pra que a raça brasileira
Esteja sempre de pé

Em “Sexta-feira”, samba de 1933, Ataulfo Alves (Ataulfo Alves, *Vida de Minha Vida – Vol. 1*, Revivendo, s.d.), trata de concepções mágico- -religiosas:

Vai mulher, vai levar
Meu nome na macumba
Pra fazer teu candomblé
Mas a sorte vai virar
E o teu feitiço
Não é certo me pegar
Eu sei que sexta-feira
Levaste minha camisa
Na mesa de candomblé
O meu corpo é fechado
Teu feitiço
Com franqueza não me pega
Pai Xangô é quem não quer

“Tá com Medo, Chama o Pai”, de Martinho da Vila e Rildo Hora (Martinho da Vila, *Coisas de Deus*, Columbia, 1997), aconselha a rezar na hora da aflição:

Ô meu Pai do céu

Ah! Como eu tenho medo
Ai, ai, ai, ai
Tá com medo, chama o Pai

“Tanta Promessa”, de Marquinho PQD, Arlindo Cruz e Franco (Almir Guineto, *Olhos da Vida*, Coleção Bambas do Samba, Som Livre, 2000, gravado em 1988), fala em amor e religiosidade:

Fiz prece pra Nossa Senhora Das Dores,
da Glória e da Conceição
Também prometi em setembro
Cuidar de seu Cosme e seu Damião
Na parada do Santo Guerreiro
Eu fui o primeiro a rezar
Fiz de tudo pra você voltar

“Timoneiro”, samba de Paulinho da Viola e Hermínio Bello de Carvalho (Paulinho da Viola, *Bebadosamba*, BMG, 1996), remete ao tradicional providencialismo:

A rede do meu destino
Parece a de um pescador
Quando retorna vazia
Vem carregada de dor
Vivo num redemoinho
Deus bem sabe o que ele faz
A onda que me carrega
Ela mesma é quem me traz

Em “São Murungar”, de Jayminho, o pano de fundo é a religiosidade popular claramente estruturada e adepta da *moral ingênua*. No caso, o fiel recorre às forças superiores e sagradas para identificar e punir alguém que “botou maisena no meu pó” (Bezerra da Silva, *Justiça Social*, RCA, 1987). Em outras palavras, acertar as contas com quem adulterou a cocaína da voz que canta:

Eu de joelhos imploro
 E peço a minha vovó
 Na fé de Zambi me diz
 Quem botou maisena no meu pó

A religiosidade tende simplesmente a desaparecer no discurso da música popular brasileira moderna, fundado no *modelo de consciência hegemônico, moderno e escolarizado*, laico por definição e que pressupõe o pensamento crítico, análise, objetividade e reflexividade. Para Jack Goody, tal modelo também é marcado pelo ceticismo. Neste discurso, nas poucas vezes em que é abordada, a religiosidade costuma surgir de forma analítica e com distanciamento crítico e cético.

Vejamos, por exemplo, como Gilberto Gil (Rennó, 2003, p. 60) aborda o assunto neste clássico da moderna canção brasileira, gravado em 1965:

Olha lá vai passando a procissão
 Se arrastando que nem cobra pelo chão
 As pessoas que nelas vão passando
 Acreditam nas coisas lá do céu [...]
 Entra ano e sai ano e nada vem
 O sertão continua a deus-dará
 Se existe um Jesus no firmamento
 Cá na Terra isso tem que se acabar

A postura distanciada se apresenta de cara: “Olha, lá vai passando a procissão”. Trata-se claramente de um discurso *sobre* a religiosidade popular, sobre as pessoas “que acreditam nas coisas lá do céu”. A procissão está “lá” e a voz que fala “aqui”. O texto, que examina e analisa, de fora, criticamente, a situação social dos fiéis e sua manipulação por igrejas e políticos, constitui um discurso que, por ser autônomo e livre, pode ser normativo, faz um diagnóstico e ainda desafia ou instiga as forças superiores a agir. Dessa forma, nivela-se a elas: “se existe um Jesus no firmamento/ cá na Terra isso tem que se acabar”. No discurso de Gil, a

sociedade dos homens não aceita ou coloca limites na vontade de Deus. Segundo depoimento do compositor, a religião na letra é vista como o “ópio do povo” (*Idem, ibidem*).

Poderia comentar “Misere Nobis”, de Gil e Capinam, algo como uma paródia do discurso religioso católico por meio de uma linguagem obscura e fragmentada, mas prefiro falar de “A Permuta dos Santos”, letra de Chico Buarque para música de Edu Lobo (Chico Buarque, 1997, p. 242):

São José de porcelana vai morar
Na matriz da Imaculada Conceição
O bom José desalojado
Pode agora despertar
E acudir os seus fiéis sem terra,
Sem trabalho e sem pão
Vai a Virgem de alabastro Conceição
Na charola para a Igreja do Bonfim
A Conceição incomodada
Vai ouvir nossa oração
Nos livrar da seca, da enxurrada e da estação ruim.
Bom Jesus de luz neon sai do Bonfim
Pra capela de são Carlos Borromeu
O bom Jesus contrariado
Deve se lembrar enfim
De mandar o tempo de fatura
Que nos prometeu
[...]
Mas se a vida mesmo assim não melhorar
Os beatos vão largar a boa fé
E as paróquias com seus santos
Tudo fora de lugar
Santo que quiser voltar pra casa
Só se for a pé

Chico Buarque parece conhecer muito bem não só a linguagem pública como o relacionamento popular e tradicional entre santos e fiéis, assunto que já vimos com Carlos Rodrigues Brandão e outros. Seu discurso porém se distancia da abordagem popular. É crítico e analítico, cético

além de laico e aborda com distanciamento, de forma intransitiva, o relacionamento popular com a religião. Segundo o texto São José desalojado, “Pode agora despertar/ e acudir os seus fiéis sem terra/ sem trabalho e sem pão”. A voz que canta está aqui, os fiéis estão sendo observados de longe.

A letra trata os santos com ironia: “Na charola para a Igreja do Bonfim/ a Conceição incomodada/ vai ouvir nossa oração/ nos livrar da seca, da enxurrada e da estação ruim” ou “Bom Jesus de luz neon sai do Bonfim/ pra capela de são Carlos Borromeu/ o bom Jesus contrariado/ deve se lembrar enfim/ de mandar o tempo de fartura/ que nos prometeu”.

E, de forma bem-humorada, ameaça: “Mas se a vida mesmo assim não melhorar/ os beatos vão largar a boa fé/ e as paróquias com seus santos/ tudo fora de lugar/ santo que quiser voltar prá casa/ só se for a pé!”

A voz que canta “A Permuta dos Santos”, construída de forma intransitiva *sobre* a religiosidade popular, revela-se portadora de um discurso livre e autônomo com relação às crenças e valores religiosos, fala de igual para igual com os santos e, assim, se nivela ao sagrado.

No samba, ao contrário, o pressuposto essencial é a fé. Os textos não falam intransitivamente *sobre* o sagrado, mas, sim, transitivamente *a partir* do sagrado, *do* sagrado, *no* sagrado. Pode-se dizer que a religiosidade é inerente à voz popular. Nela a existência de forças superiores é óbvia, natural, inexorável e indiscutível. Nela religiosidade e realidade são uma coisa só.

Semelhante distanciamento crítico ocorre, na minha visão, em canções como “Se eu Quiser Falar com Deus” ou “Andar com Fé”, ambas de Gilberto Gil. No âmbito da moderna música popular, na verdade, são raras as canções que, mesmo analiticamente, remetam ao sagrado e à visão de mundo religiosa. O assunto é evidentemente amplo e seria muita pretensão tentar esgotá-lo.

Não quero também sugerir que na modernidade não haja religiosidade. Quero ressaltar, isso sim, que nas letras de samba os assuntos relativos ao sagrado são naturais e recorrentes, constituindo-se um substrato, um pressuposto e, na maioria quase absoluta das vezes, tratados do ponto de vista da fé concreta. Já no discurso da música popular moderna, fruto do modelo *hegemônico, moderno e escolarizado*, a religiosidade parece tender ao desaparecimento. Ou a surgir na condição de tema tratado com distanciamento e análise crítica, independentemente da religiosidade, ou não, dos artistas.

Se há religiosidade na modernidade – no Brasil, no ano 2000, cerca de 90% da população declarou-se adepta de uma religião (Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000. Segundo os dados recolhidos, 156 638 852 pessoas, no ano de 2000, declaravam ter religião e 12 492 403 declaravam-se sem religião) –, ela não está mais presente em seu discurso e parece passar a ser assunto de foro íntimo, processo, aliás, anotado por Mikhail Bakhtin como característico da visão de mundo burguesa. Uma religiosidade assumida e compartilhada não pode ser considerada traço da sociedade moderna, individualista e exclusivista, sem dúvida. No caso de haver, de fato, alguma religiosidade no contexto contemporâneo, e as estatísticas dizem que sim, as razões do seu escamoteamento mereceriam um estudo aprofundado.

Bakhtin (1993a), vale lembrar, comentava que, na Idade Média os temas da vida cotidiana relativos à intimidade pessoal, os assuntos do “comércio livre a familiar” entre as pessoas e a ideia utópica desaparecem do discurso “sério”, “oficial” e “culto”. Talvez o ocultamento da religiosidade que, de assunto coletivo, passa a ser questão individual de foro íntimo possa ser associado a este processo.

Para Habermas (2002, p. 28), em todo caso, na modernidade “a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformaram-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade”.

Concluindo, tentei demonstrar que o tema da religiosidade, tratado muitas vezes com desdém, crítica e ironia pelo discurso moderno e escolarizado, laico por definição, é, obviamente, complexo e representa modelos heterodoxos e multifacetados de leituras da vida e do mundo criados a partir da angústia diante do caos inexplicável. Se são modelos interpretativos melhores ou piores, ou mais ou menos funcionais do que outros, que o decidam os padrões de consciência, os estilos de vida e as crenças envolvidos.

Ignorar a complexidade do tema, tenho certeza, não contribuirá para a compreensão nem da cultura, nem do discurso popular. Como último comentário, vale repetir que, apesar de sua profunda religiosidade, o homem do povo costuma dizer coisas aparentemente contraditórias como: “Deus dá o frio conforme o cobertor”, “Deus é grande, mas o mato é maior”, “Deus quando quer dar não erra de porta”, “Deus escreve certo por linhas tortas”, “Deus dá e Deus tira”, “Deus é bom, mas o Diabo não é ruim”, “Deus ajuda a quem se ajuda ou a quem cedo madruga” e “para baixo, todo santo ajuda”. Ou criar quadras como (D’AMORIM e ARAÚJO, 2003, p. 38):

Meu Santo Antônio querido
 Eu vos peço, por quem sois
 Dai-me o primeiro marido
 Que o outro arranjo depois

Meu Santo Antônio querido
 Meu santo de carne e osso
 Se tu não me dás marido
 Coloco você no poço

Vale também a pena citar um samba de Bucy Moreira (1909-1982), neto da lendária tia Ciata (Bucy Moreira, s.d., 1973), por sinal, famosa mãe de santo:

Conheço um velho
 Que é macumbeiro

Mas que só faz feitiço
Para quem lhe der dinheiro
Pra quem não tem nenhum vintém
Ele responde sim
Trabalho assim não me convém
Pra quem não tem dinheiro
Não faço feitiço
Porque Pai Miguel
Não anda aqui pra isso

O povo pode ser religioso, mas costuma ser maleável e desconhece a rigidez que uma cultura que analisa, critica, classifica, normatiza, controla e define pode ter. Utilizei o “aparentemente contraditórias” porque a realidade complexa e anômica implica necessariamente contradição. Univocidade, precisão e coerência são traços recorrentes apenas em modelos abstratos criados pelo homem, em geral, a partir de culturas escritas. Fora isso, o pensamento que tende à contextualização, naturalmente, costuma tratar tudo, inclusive os santos, de forma situada e concreta como pessoas de carne e osso aqui e agora e não como símbolos teóricos. Daí tantas orações e promessas: confia-se numa atuação do sagrado no plano do concreto.

Tanto religiosidade como laicismo e secularização são modelos e costumam corresponder a crenças legítimas e respeitáveis. Julgar que uma delas tenha soluções verdadeiras, únicas ou absolutas – refiro-me a caminhos definitivos para interpretar o caos (o universo) – ou que uma seja mais “evoluída” que outra, creio, é mera pretensão ou fé em demasia. Tais posturas são bons exemplos daquelas “frases feitas” sugeridas por John Searle: aquelas que nos ajudam a abandonar nossos problemas antes de resolvê-los.

Estou equiparando ciência e religião? Nada disso. No campo do desenvolvimento científico e tecnológico, tempo do “pensamento crítico”, a secularização parece ser uma condição *sine qua non*. Ocorre que, no campo da vida concreta (trata-se do mundo da práxis social, “da ação

comunicativa”, do “mundo da vida”, da “linguagem que coordena as ações e o entendimento”, patamar no qual ocorrem a “reprodução cultural”, a “valorização da atualidade”, a “integração social”, a “socialização” e as “interpretações suscetíveis de consenso” (Habermas, op. cit., p. 467 e seguintes), das relações humanas subjetivas e situadas, das relações do homem consigo mesmo, das questões humanas diante do caos (o incompreensível), da construção de um significado para a vida, da efemeridade e do envelhecimento, do sofrimento, da fome, do desespero, das dores físicas e mentais, da solidão, da doença por vezes incurável, do inesperado, do conflito moral, dos acidentes naturais, da violência aqui agora, da desesperança e da morte, a religiosidade pode, sim, constituir um instrumento extraordinário, tanto de estruturação pessoal como de sociabilização e, até mesmo, de caráter civilizatório. Não reconhecer isso, a meu ver, é, além de equívoco, pura veleidade. Diante de assuntos humanos desse porte, teorias, justificações, explicações lógicas, tecnologias e projeções estatísticas não passam de insulto.

Parafraseando o que teria dito Gandhi, diante da fome, ciência, técnica, pensamento crítico e modernidade só deveriam se atrever a aparecer em forma de alimento (a frase atribuída a Gandhi é “diante da fome Deus só se atreve a aparecer em forma de pão”).

Referências

ALMEIDA, M.; EUGENIO, F. (Orgs). **Culturas Jovens: Novos Mapas do Afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006

BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoievski**. Rio de Janeiro, Forense, 1981.

- _____. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento.** São Paulo/Brasília, Hucitec, 1993.
- BERGER, P.; LUCKMANN, Th. **A Construção Social da Realidade.** Petrópolis: Vozes, 2002.
- BRANDÃO, C. **A cultura na rua.** 2 ed. Campinas: Papiрус, 2001.
- BUARQUE, C. **Letra e Música 1.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CANDIDO, A. **Os Parceiros do Rio Bonito.** São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- COLLINGWOOD, R. **A Ideia de História.** Lisboa: Editorial Presença, 1972.
- CUVILLIER, A. **Pequeno Vocabulário da Língua Filosófica.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1961.
- D'AMORIM, E.; ARAÚJO, D. **Do Lundu ao Samba pelos Caminhos do Coco.** Rio de Janeiro: Ideia Editora, 2003.
- DEWEY, J. **Liberalismo, liberdade e cultura.** Trad. Anísio Teixeira. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1970
- DUPUY, J-P. **Nas Origens das Ciências Cognitivas.** Marília: Editora Unesp, 1995.

- DUVIGNAUD, J. **Festas e Civilizações**. trad. L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. Rio de Janeiro: Edição Livros do Brasil, s.d.
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Trad. Vera Bueno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- EHRENZWEIG, A. **A ordem oculta da arte**. Trad. Luís Corção. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- FRANCO Jr. **A Eva Barbada**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- GOMES, A. **Imaginário Social da Seca**. Recife: Massangana, 1998.
- GOMES, N.; PEREIRA, E. **Mundo Encaixado: Significação da Cultura Popular**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1992.
- GOODY, J. **Domesticação do Pensamento Selvagem**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- GUIMARÃES, R. **Os Filhos do Medo**. Rio de Janeiro: Globo, 1950.
- HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão**. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papyrus, 1996.

ISER, W. **O Fictício e o Imaginário: Perspectivas de uma Antropologia Literária**. Rio de Janeiro: Ed. da Uerj, 1996.

JOLLES, A. **Formas simples**. São Paulo: Cultrix, 1976.

LE GOFF, J. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MOREIRA, B. **A Música Brasileira deste Século por Seus Autores e Intérpretes**. São Paulo: Sesc-SP, s.d.

OLSON, D. **O mundo no papel – As implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita**. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Editora Ática, 1997.

ONG, W. **Oralidade e Cultura Escrita**. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1998.

ORTIZ, R. **A Consciência Fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PEREIRA, E.; GOMES N. **Flor do Não Esquecimento: Cultura Popular e Processos de Transformação**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2002.

PIERUCCI, A. **O Desencantamento do Mundo: Todos os Passos do Conceito de Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003.

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

READ, H. **As Origens da Forma na Arte.** Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

RENNÓ, C. **Gilberto Gil: Todas as Letras.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROSENFELD, R. “De que é feito o universo?” *Folha de S. Paulo*, 7 jul. 2002.

SANT’ANNA R. **Quadros e Livros: Um Artista Caipira.** Marília: Editora Unesp, 1993.

SEARLE, J. **Mente, Cérebro e Ciência.** Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. **Expressão e Significado: Estudos da Teoria dos Atos de Fala.** Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

VÁZQUEZ, A. **Ética.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

XIDIEH, O. **Narrativas Populares: Estórias de Nosso Senhor Jesus Cristo mais São Pedro Andando pelo Mundo.** Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1993.

ZUMTHOR, P. **A Letra e a Voz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ANCESTRALIDADE AFRICANA - UM MODO DE SER, ESTAR E CUIDAR: UMA APRENDIZ E UMA INICIADA.

Adilbênia Freire Machado

Patrícia Pereira de Matos

1. Abrindo portas: ancestralidade casa, chão...

Este capítulo tem o intuito de discorrer acerca do conceito de ancestralidade africana desde uma perspectiva do cuidar, de um modo de ser e estar no mundo. Este conceito transborda e perpassa toda a cosmovisão africana, faz-se desde uma práxis de libertação, construção e afirmação da identidade negra levando a um empoderamento libertador. Desse modo, faremos um diálogo desde a concepção de ancestralidade que se encontra em pesquisa anterior realizada por uma das autoras acerca da Filosofia Africana, estudo utilizado para o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, tendo a ancestralidade e o encantamento como perspectivas formativas (MACHADO, 2014). _O conceito também será apresentado desde a vivência ancestral, a iniciação em uma Religião de Matriz Africana para o orixá Obaluayê, e que, pelo canto encanta despertando e fortalecendo ancestralidades a partir de vivências pedagógicas que abordam a ancestralidade tecida na teia do currículo escolar utilizando a poética que permeia o canto de afoxés, sambas e maracatus revelando histórias ancestrais que nos tecem e nos (re)ligam. Por fim, nossa in-

conclusão, tendo em vista que o processo é contínuo, trará nosso pensar / refletir / sentir / ser a ancestralidade numa perspectiva inclusiva do pensar, cuidar... Experiências que tecem nosso ser / existir.

Desse modo, pensar / refletir / sentir a ancestralidade neste diálogo “científico” tem o desejo de despertar e fortalecer a compreensão da potência, da beleza, da importância curativa, estética, subjetiva e de empoderamento que ela possibilita. Possibilitar compreensões da ancestralidade como um conceito que delinea, tece e explica a cosmovisão africana e suas práticas sociais, possibilita uma educação para o bem-viver, ou seja, um conceito que trata da libertação no geral, quer seja econômica, ecológica, política, educativa, informativa e / ou ética (MANCE, 2013).. Um conceito que ao ser reconhecido potencializa o nosso estar no mundo, nosso modo de ser e viver.

2. Ancestralidade Tecendo a Academia ou A Pesquisadora Potencializada pela Ancestralidade Africana

Segundo Eduardo Oliveira (2006, p. 94), quando os povos africanos trazidos escravizados para o Brasil encontraram-se diante de uma nova realidade, que é conduzida pelo capitalismo selvagem, racionalista e fragmentário, o candomblé surgiu “como uma alternativa não apenas religiosa, mas também política e social, pois nele estão sintetizados outros modelos de organização social”. Dessa forma, compreendemos o candomblé como um modelo significativo para explicar e compreender a cosmovisão africana na diáspora, especialmente no Brasil. Entretanto, na pesquisa realizada por Machado (2014), escolheu-se refletir acerca da ancestralidade africana, não falando, propriamente, desde o candomblé, por compreender que para falar sobre o candomblé é necessário

uma vivência, o falar “desde dentro”, e no momento, encontro-me na encruzilhada, não estou dentro, mas também já não me encontro fora, encontro-me na espera do meu nome ancestral, pois “nas religiões de matriz africana, ter um nome ancestral é existir em plenitude” (MACHADO, 2013, p. 116). É bem verdade que a encruzilhada permeia toda caminhada, talvez seja a própria caminhada, o caminhar do devir. Desse modo, nesse primeiro momento o diálogo é de alguém que tem a ancestralidade reconhecida e é permeada por ela, entretanto, não tem iniciação em uma religião africana. Posteriormente, o diálogo fara-se desde uma pesquisadora que já recebeu o seu nome ancestral, traçando uma vivência desde dentro, ou da porteira para dentro como dizemos.

Sabemos (MACHADO, 2014) que inicialmente a ancestralidade era uma categoria explicativa do pensar / fazer dos povos de santo, passando a ser considerada “princípio fundamental de organização dos cultos de candomblé” (OLIVEIRA, 2007a, p. 128), assim como de outras religiões de matriz africana. Princípio maior que “arregimenta todos os princípios e valores caros aos povos-de-santo na ‘dinâmica civilizatória africana’” (Idem, p. 205), conduzindo todos os ritos, as relações sociais existentes no espaço interno e externo ao culto, normatizando e legitimando as relações, não sendo mais “como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil” (Ibidem).

Seguindo esse movimento, a ancestralidade passa a ser “um termo em disputa. (...) nos movimentos negros organizados, nas religiões de matrizes africana, na academia e até mesmo nas políticas de governo” (OLIVEIRA, 2007, p. 245), como signo de resistência dos/as negros/as brasileiros/as extrapola os muros dos terreiros, das casas de candomblé e começa a atuar em todas as esferas de vivência / com-vivência do povo negro (OLIVEIRA, 2007a).

A ancestralidade atua como uma “bandeira de luta”, uma vez que fornece elementos para a afirmação (também criação e invenção) da identidade dos/as negros/as de todo o país” (Ibidem, p. 128), potencializa-se e passa a explicar um número cada vez maior de atividades ritualísticas, além de políticas, sociais e culturais e fora “alçada à categoria de princípio organizador” (OLIVEIRA, 2007a, p. 96) dessa cosmovisão. Sai da dimensão apenas religiosa e passa a agir, também, na militância, que nos é compreendida como o “implicar-se processualmente e *realizar algo defendido numa perspectiva valorada, social e imaginativamente referenciada*” (MACEDO, 2012, p. 33, grifo do autor).

Ao passar a protagonizar a “construção da identidade do negro no Brasil”, encontrar-se-á na encruzilhada “entre uma perspectiva acadêmica e militante”, sem deixar de ser conceito fundante das religiões de matriz africana.

Todo esse movimento implica-nos a compreensão de que a ancestralidade acontece num processo contínuo de acontecimentos, renova-se a cada instante, ligando e religando passado e presente, possibilitando um futuro, melhor! Conectando o visível e o invisível, espalhando-se entre os africanos e, especialmente, entre os filhos das diásporas que, enraizados em suas culturas, ultrapassam o tempo, reconhecem sua origem e encantam-se.

Essa ancestralidade representa a maior expressão cultural, social, econômica, tecnológica, além de religiosa da influência africana que forma o pensamento social brasileiro, assim, traz importantes aportes para o pensamento filosófico, cultural e social afro-brasileiro, que se caracteriza por uma busca incessante de uma liberdade completa do indivíduo. É um conceito de re-existência, de resistência, da própria existência, de libertação.

A ancestralidade africana é uma teia constituída de movimentos, pensamentos, sentimentos e ações. É histórica e geográfica, é sensibilidade e saudade. Eduardo Oliveira

(2007) reconhece a saudade como um sentimento próprio da ancestralidade, posto que a

saudade evada de dor e lembranças de um território de origem motivou a rememoração e a ressemantização de mitos e contos da África, e motivou a emersão de formas variadas de expressão da experiência africana em outros territórios. Os “negreiros”, além de uma viagem de dor e tortura, foi também uma usina de produção de signos e criatividade. (...) Nestas embarcações a saudade tornava-se já um elemento de reapropriação de uma cultura (experiência) que à força era arrancada dos africanos. A saudade aumentava na mesma proporção que o poder criativo (Idem, p. 172).

Esse poder criativo natural dessa saudade própria da ancestralidade encarnada numa cultura que se molda aos tempos e aos espaços, influencia em todos os aspectos da vida cotidiana dos/as africanos/as e assim dos/das seus/suas descendentes. Influência esta que se encontra nos afazeres domésticos / cotidiano, nas festividades / comemorações, nos cultos religiosos, nas construções epistemológicas e na própria arte.

Arte esta compreendida como um modo de recriar, de re-criar desde nossas memórias, de nossa saudade, desde nosso olhar, nosso toque, nosso sentir / perceber / ver. É uma extensão da vida, é alimento para a vida, é a própria vida. A arte é uma teia construída desde o encantamento (MACHADO, 2014), é a estética entranhada no conhecimento, além de ser livre, leve e solta, mas com direção como nos diz Eduardo Oliveira (2007, p. 46) em uma de suas definições de ancestralidade. É a sensibilidade que enriquece os caminhos que trilhamos e as experiências que são tecidas em nós, é o desejo da ancestralidade fazendo-se encantamento, por isso viver é uma arte! Arte de encantar-se, ou seja, de responsabilizar-se pelo bem estar de si e de

toda a comunidade. A arte potencializa a existência da singularidade de cada um de nós... potencializa nosso existir / ser. Assim, o reconhecimento de nossa ancestralidade potencializa a nossa capacidade de criar, de ser e fazer arte. Um outro olhar para o existir.

Ancestralidade é esta arte do viver o presente baseando-se na tradição africana que se faz num passado que se movimenta e atualiza-se, é um acontecimento do devir, do que foi, é e será. É um acontecimento criativo! Filosofia do Acontecimento (OLIVEIRA, 2009)!

É compreender um indivíduo que se faz no coletivo, fruto do visível e o invisível, além da própria natureza. O ser humano é uma pequena parte do universo, entretanto, contém em si tudo que faz parte do universo, complementam-se. Segundo Ronilda Ribeiro (1996, p. 43/44), a pessoa é “resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados a situam na linhagem familiar e clânica enquanto os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social”. Ou seja, nesta cosmovisão “a pessoa é resultado tanto de forças divinas como de naturais. Sua essência está indissociavelmente ligada às divindades como aos elementos da natureza. Ela é síntese de todos os seres que compõem o universo...” (OLIVEIRA, 2006, p. 54). O autor segue afirmando que a pessoa “é o resultado de uma ação coletiva” e se ela é “o resultado da interação entre o sagrado e a natureza, é no meio-ambiente social que ele encontra sua identidade”. É o meio que forma o indivíduo, ao mesmo tempo em que este indivíduo forma o meio onde vive. É relação, integração, contato, troca... construção / formação coletiva!

3. A Arte Ancestral Tecida nos Terreiros: Tear Ubuntu – Sentir de uma Iniciada

O terreiro é o espaço ritual, sacralizado pela presença dos ancestrais, ancestrais estes que nos antecederam e que nos deixaram um legado transmitido de geração a geração. Em respeito a estes antepassados a comunidade que compõe este espaço reúne-se para fortalecer sua ancestralidade, seu axé, “revelando a leveza de um povo sofrido de rara beleza que vive cantando. Profunda grandeza!” (PACHECO, 1982). Essa grandeza também dá-se pela arte musical oriunda dos cânticos sagrados, pela arte cênica ao representar mitos no ato de cada orixá, por meio da arte-culinária e da arte do bem-viver em comunidade, pois, como já afirmamos, o individual e o coletivo estão sempre vinculados. Vanda Machado nos fala que

o terreiro é um território gerado por uma teia cultural que se apresenta com um conjunto indissociável pela identidade grupal e solidariedade da educação na vida. Isso não afasta suas contradições e sérios conflitos que afetam e desequilibram as vivências comunitárias. (2013, p. 49).

Sabemos que o processo de fortalecimento de identidades individuais e coletivas não se dá de forma tranquila, estática, esse processo acontece mediante inquietudes, tensões, relações conflituosas. Aqui, faz-se necessário destacar que o princípio da aprendizagem, do ato de refletir sobre, do ato de filosofar é a inquietude, “a dúvida, a curiosidade, e o desejo de conhecer são mostras da existência, trazendo incertezas (...)” (MACHADO, 2014, p.28) que nos leva a conhecimentos diversos, a diálogos e construções de diferentes aprendizagens. Ao adentrarmos em um terreiro de umbanda ou casa de candomblé nos deparamos com uma série de dúvidas, questionamentos que

nos levam a muitos momentos de reflexões e de introspecção, (re)nascimento consigo e com o outro, para compreender a ética do com-viver bem. No terreiro “cada um estaria voltado para sua melhor forma de aprender na vida e no caminho da emoção a cada dia. Aprender na vida também como poesia (...) percebendo o extraordinário no cotidiano.” (MACHADO, 2013, p. 56). Melhor forma de o indivíduo aprender a conviver bem para retribuir em sua comunidade, ou seja, é um individual que se faz para o coletivo.

A poesia que permeia contos, danças, histórias, tece a fortaleza e a organização da luta, da resistência, da resiliência, do agrupamento e, nesse agrupamento, o cuidado ancestral com o ser físico, intelectual e espiritual, visto que não somos seres fragmentados e sim tecidos em plenitude. Ao ouvirmos o afoxé “oh menino me diga quem foi seu mestre, oh me diga quem te ensinou a jogar, com dende, obi, alobaça, búzios. Quem te mostrou o segredo do jogo de Ifa” (FERRERA, 2010), percebemos o ensinar e o aprender, o segredo e o respeito pela história e pela cultura ancestral permeados de uma poética musical. Há uma pessoa mais experiente ensinando a um recém iniciado. Estudar e compreender o que a arte musical nos revela é uma possibilidade de tratamento didático para tecer ancestralidade e currículo escolar, ou seja, ancestralidade e/na vivência.

Nas relações tecidas numa casa de santo, numa família de santo, as aprendizagens acontecem envolvidas no ato de cuidar, de proteger, tanto as pessoas, quanto a história e a cultura africana e afro-brasileira que permeiam o território dos terreiros de candomblé e das casas de umbandas compreendidos como micro-espacos, microcosmos que significam, representam o macrocosmos da experiência dos/as africanos/as em solo brasileiro. Adentrar esse microcosmo é transpor a encruzilhada da ancestralidade, atravessando para o lado de dentro da

porteira e imergindo para a nova vida que se inicia, para o mundo individual que se faz no coletivo.

A abertura desta porteira ancestral ocorre quando o sacerdote ou a sacerdotisa (pai ou mãe de santo) toma o iniciado pela mão e o faz imergir para sua nova vida. Na verdade, essa nova vida já está dentro dos iniciados, latente, aguardando que a porteira seja aberta para que se expanda de forma positiva. Para que isso aconteça, a partir desse momento de iniciação (re)nascemos e somos apresentados a um novo núcleo familiar, que nos acolhe e nos orienta no intuito de garantir o bem-viver, o bem-aprender na nova caminhada que também será permeada de encruzilhadas.

Faz-se necessário compreender que atravessar a porteira e passar para dentro não significa dizer que sairemos da(s) encruzilhada(s), este local é ponto principal para suscitar aprendizagens entre dúvidas e conflitos que sempre surgirão ao longo da vida de uma/um iniciada/o. A encruzilhada é um domínio de Exu. A palavra exu significa círculo, circunferência, esfera, ciclo que se inicia e transforma-se. Contudo, Exu não anda sozinho, caminha pelos caminhos da ancestralidade ao lado de seu irmão Ogum, guerreiro que abre esses mesmos caminhos para aqueles que estão da porteira para dentro.

Há uma dinâmica de construção de saberes nas religiões de tradição africana e em meio a essas dinâmicas encontramos o mito que “é a forma escolhida para compreender o sagrado, também os pensamentos, os sentimentos e sonhos. O mito é um sonho coletivo” (MACHADO, 2013, p. 53). A dança e o canto também são formas dentro dessa dinâmica visto que “a aprendizagem inclui atos celebrativos que estimulam e agregam tudo que dá vida à vida comunitária” (Idem). O ato de alimentar, de preparar e oferecer a comida são ações fundantes dentro deste espaço. Cada comida é feita com amor e dedicada a um orixá, pois cada um tem suas predileções. Assim, acaba sendo um meio de transmissão do Axé! O alimento nas

religiões de matriz africana é carregado de Axé, de energia, de força vital! Wanderson Flor (2015, p. 63) nos diz que a:

alimentação cria um ambiente propício para que o gesto de comer seja também utilizado como parte dos processos de socialização entre as pessoas que vivem comunitariamente. Embora cada qual ingira individualmente seus alimentos, estes são elaborados de maneira que a própria alimentação ocorra não apenas em um âmbito coletivo, mas que fortaleça os laços comunitários – e se distribuam as responsabilidades pelos processos que geram a alimentação.

Assim, percebemos sempre a arte como um presente, uma oferenda ancestral na dinâmica do ser individual e coletivo que ocorre concomitante com a dinâmica do mundo, pois o mundo sou eu mesma e cada um de nós interligados uns aos outros, assim como um tecido no tear ubuntu que se entrelaça de forma tão bela e delicada entre os dedos da trançadeira. Contudo, para nós iniciados/as a filhos de orixá, ao nos engendrarmos nesta teia recebemos uma mãe criadeira que se responsabiliza por cuidar de nós, garantindo o silêncio por alguns dias, silêncio que nos fará com-viver com o nosso eu mais íntimo para logo após um tempo com-vivermos com nossos irmãos mais velhos, os egbomys, e assim estabelecemos relações ubuntu com os mais velhos, com os mais novos, formando um coletivo que objetiva sempre “estabelecer o sentido da integridade entre o homem, o conhecimento, a ancestralidade, a ética e as adversidades de todos os tempos” (MACHADO, 2013, p. 53).

Nós, diante das adversidades, tememos os conflitos, o caos. Adoecemos pelos desafios impostos a nós mesmos, entretanto, compreendemos, assim como Hampatê Bá que o caos “é uma maneira das moléculas da água se misturarem no mar para formar um ser vivo” (1998, p. 216). Ou seja,

para que haja aprendizagem, fortalecimento de mim e do/a outro/a o caos é um princípio fundante para o renascer, para o transformar, afinal todas as coisas nos afetam e provocam conhecimento de nós mesmos e daquilo que está a nossa volta, são as teias emaranhadas do/no nosso existir.

4. Tecendo o Bem-Viver no Com-viver

É no coletivo que tecemos quem somos, tessitura da ancestralidade, isso é possível por estarmos conectados/as, ligados/as pela teia ubuntu que nos integra em nós mesmo, em ser a partir do outro e da coletividade, entremeado no conflito que gera a aprendizagem sobre nós mesmos, sobre nosso ser.

Quando estamos felizes também queremos compartilhar nossas experiências exitosas e buscamos a confraternização por meio da fala, dos relatos das danças, dos cânticos, que também são relatos de histórias. No espaço do terreiro esse momento acontece ao preparar o alimento, ao cuidar do iniciado, ao realizar o xirê, roda dançante que nos possibilita congraçamento com o hoje e com o ontem, garantindo a reconciliação com o amanhã.

Na casa de Candomblé “cada um de nós estava ali carregando de si o mundo ao qual pertencemos desde sempre. Daí que considerar o ser na comunidade incluindo seus gozos e conflitos tem um significado” (MACHADO, 2013, p. 49) e mesmo diante dos conflitos há felicidade, bem-estar, congraçamento, pois o acolhimento faz-se presente visto que a base filosófica das religiões de tradição africana é “a felicidade das pessoas, muito complexa, mas simples ao mesmo tempo, preocupada com a relação com a natureza, com a sua energia e com as pessoas aprenderem a sentir e se sentir no mudo” (PETIT, 2015, p. 215).

Como já fora dito o complexo, o que consideramos desequilíbrio é fundamental para o bem-viver com equilíbrio, pois sabemos que o conhecimento africano e

afrodescendente privilegia a dinâmica própria da complexidade, assim tudo faz parte de uma teia, uma rede de relações, encontros e diálogos. Ou seja, tudo faz parte de uma teia, produzindo e sendo produzida por ela, numa rede de relações de movimentos constantes, de transformações e mudanças.

Ao adentrarmos o espaço do terreiro, deparamo-nos com o cuidado, o falar, o ouvir, pois no terreiro, na casa de candomblé, a escuta é desenvolvida desde o primeiro momento para iniciados ou não. Numa casa de Candomblé ou em um terreiro de Umbanda o ouvir histórias é uma ação recorrente, ação esta que nos (re)liga por meio dos saberes, sabores e dores, do acolhimento ao outro por meio do “emí, o sopro do encantamento da palavra e do outro” (MACHADO,2013, p.22).

O cuidar de cada um(a) dentro de sua ancestralidade, ser porquê o(a) outro(a) é, então sermos juntos/as. Essa mesma ancestralidade remete-nos à existência a partir do/a outro/a que veio antes de mim e do/a outro/a que comigo co-existe em meio às diversidades culturais de histórias individuais e coletivas. Vanda Machado (2013, p.17) nos fala que “de todas as histórias a mais significativa é a das pessoas, simbiose de todas as histórias na vida”, ouvir essas histórias é a primeira ação de cuidar, de acolher, de empoderar a cada um/a em sua individualidade, em sua humanidade, pois

as diversas narrativas vivenciadas ampliam a percepção que ajuda a compreender a vida em sua interdependência como um enredo que permite dar significado a todos os acontecimentos do mundo em todos os tempos. Este é o sentido que transpassa da história da solidariedade (Idem, p.43).

Desse modo, desejamos que esse diálogo “científico” e fruto de experiências, desperte e fortaleça a compreensão da beleza, da importância curativa, estética e

subjetiva que a ancestralidade nos possibilita. Ancestralidade que em sua leveza e em sua boniteza não deixa de ser rigorosamente firme, revelando o sentido agregador de com-viver consigo mesmo e de com-viver com o/a outro/a e com o mundo e, juntos, como em um xirê, cuidarmos uns dos outros mediante cada história de vida, cada individualidade e que possamos juntos “ativar outro jeito de estar no mundo” e “dançar com alegria nos sentindo embalada, acariciada e acolhida por mim mesma” gingando os desafios do cotidiano (MACHADO, 2013, p. 51), expandindo assim o viver e estar no mundo sentindo a ancestralidade em sua plenitude.

5. In-concluindo: nosso pensar / refletir / sentir ancestral

In-concluimos que conhecer desde a perspectiva da ancestralidade africana é compreender o conhecimento atrelado ao cotidiano, ao seu contexto cultural, histórico, social e econômico, às nossas experiências, essas que nos *implicam*, ou seja, “nos afeta, nos toca, nos mobiliza e também nos impõe, nos compromete. (...) Nunca nos deixa indiferentes” (MACEDO, 2015, p. 25). É ter o conhecimento como uma práxis, uma práxis de libertação, empoderamento, potência do existir, um existir ético, estético, onde minhas escolhas e ações são pautadas pelo bem-viver, ou seja, um modo de estar no mundo em comunidade, onde só sou se no coletivo, viver o ubuntu.

Ancestralidade é uma ação de construção, compreensão e recriação, desse modo, é uma prática da formação, para a formação... assim, é a Filosofia da Ancestralidade, formação para a práxis, com construção, compreensão e re-criação, comprometida com o “nosso” bem-estar no mundo. De tal modo, esse conhecimento, que também é filosófico, aparece como uma ação afirmativa, comprometimento político, social, ético e estético, pois a

beleza do viver, na cultura africana, é uma estética tecida de uma ética do bem viver.

Reconhecer e encantar-se com nossa ancestralidade é um ato de emancipação política, intelectual e psicológica. É um recomeçar contínuo, reconstruir-se, ser em movimento, afirmando nossa identidade, esta que não é estática, que está em constante transformação, transformação. A ancestralidade é invisível aos olhos, mas visível ao coração, não a sentimos com as mãos, a sentimos com/na pele, no ser no mundo, no próprio viver em potência. A escuta de si e do/a outro/a é que me faz ser quem sou... Filosofia Ubuntu... Eu ajo por que somos. Nessa filosofia, cuidar de si e cuidar do/a outro/a implica num cuidado não apenas com os seres humanos, mas também com a natureza, por que não existimos sem ela... Ter a ancestralidade como um modo de ser, de estar, cuidar e tecer, teiar nossa existência no mundo, um ser sendo em movimento, um movimento do olhar, do ouvir, do cuidar... Teiar a ancestralidade é viver em busca e na ação do bem-viver.

Ancestralidade é um conceito que empreende a concepção de justiça global... É um conceito que traz a crítica, em relação à realidade a qual estamos inseridos/as, com a perspectiva do cuidado e da responsabilidade, assim empreende uma vivência enraizada, autêntica e intensa. É uma ética atenta à realidade, ao contexto... Ética do Bem-viver, da responsabilidade universal. Ou seja, é um conceito ético, político que prima por justiça (SANTOS, 2014). A ancestralidade, a filosofia da ancestralidade empreende a ética como fio condutor do saber, do conhecimento... um modo de ser, de estar no mundo, de cuidar. É sensibilidade e cuidado, é escuta e ação, é o conceito fortalecedor de uma unidade africana que ultrapassa o tempo e perpassa o espaço, unidade múltipla, diversa. É um sentimento invisível e traduzido em ações, visível apenas aos olhos daquele que age, sente e deseja o bem viver de todos/as e cada um/a.

Está dentro da gente e transborda para além daquilo que está a nossa volta, transborda para além do nosso corpo, se expressa de diversos modos, como na alimentação, no cuidar, no cantar, no dançar, no sentir, no dizer, no escutar, no tocar, no olhar, no fazer, no ser... Expansão de si que envolve tudo e todos/as que nos rodeia, que nos passa, perpassa. É ascendente e descendente. É o que permite ser / fazer / tecer, que torna esse acontecer sagrado. É valorização, respeito, encanto, desejo! É um não estar / ser sozinho/a, é estar acompanhado/a, integrado consigo, com a natureza, com o sagrado. É ser em potência! Um devir em movimento que encanta e potencializa nosso estar / ser no mundo! Ancestralidade é cuidar de si, um si que só é num coletivo, em comunidade, em comunhão!

É tecida pelo desejo e respeito pela diversidade, como bem traduz a letra da música “Carta de Amor” de Maria Bethânia (DVD gravado em 2013 no Vivo Rio). Desse modo, sugerimos que tal música seja a trilha sonora deste artigo!!! Assim, in-concluimos nosso artigo desejando muito Axé e que a ancestralidade que nos tece seja delineadora da caminhada de cada um/a que ler este texto, que cada corpo leitor potencialize-se e viva o bem-viver!!!

Referências

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.) **História da África**. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1992.

MACEDO, R. S. **A etnopesquisa implicada:** pertencimento, criação de saberes e afirmação. Brasília, Liber Livro, 2012.

_____. **Pesquisar a experiência – compreender/mediar saberes experienciais**. 1. Ed. Curitiba, PR: CRV, 2015.

- MACHADO, A. **Ancestralidade e Encantamento:** filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. Dissertação (mestrado em educação) – Universidade Federal da Bahia. 240f. Faculdade de Educação, Salvador, 2014.
- MACHADO, V. **Pele da Cor da Noite.** Salvador: EDUFBA, 2013.
- MANCE, E. **Camponesa da AACCRN** (Associação de Apoio às Comunidades do Campo do Rio Grande do Norte). Entrevista do Professor Euclides Mance, Março de 2013. Disponível em http://www.fbes.org.br/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1787&Itemid=18. Visitada em Fevereiro de 2014.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Alimentação Socializante:** Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. Das questões – filosofia tradução arte. n 2, fev./maio 2015. Disponível em <http://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/15644/11119>. Visitado em Agosto de 2015.
- OLIVEIRA, D. **Filosofia da ancestralidade:** corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.
- _____. **Ancestralidade na Encruzilhada.** Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.
- _____. **Cosmovisão africana no Brasil:** elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

PACHECO, E. **Ijexá**. Disco Nação, Gravadora:
EMI/Odeon / São Paulo, 1982.

PETIT, S. **Pretagogia**: pertencimento, corpo-dança
afroancestral e tradição oral, contribuições do legado
africano para implementação da Lei 10.639/2003.
Fortaleza: Ed. UECE, 2015.

SANTOS, L. Ancestralidade e Liberdade: Em torno de
uma filosofia africana no Brasil. **Revista Sul-
Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, Vol.
0, N. 18, maio de 2012. Disponível em:
<http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7027/5552>. Acesso em 01 de Junho de 2012.

CIÊNCIA E RELIGIÃO: A QUESTÃO DOS MILAGRES

Luís Carlos Silva de Sousa

1. Introdução

O objetivo deste texto consiste em analisar o problema acerca do papel da ciência no estabelecimento de milagres, pressuposto no culto da religiosidade católica brasileira.

Pode parecer estranho, à primeira vista, que possamos nos interessar pela questão dos milagres em contexto filosófico. Há, no entanto, uma vasta literatura sobre o tema, no cenário filosófico contemporâneo. Esta literatura está ainda hoje praticamente restrita ao mundo de língua inglesa. Ela segue um debate sério sobre a existência de Deus, impulsionado pela publicação de diversos livros de cientistas de renome, entre outros por Richard Dawkins, autor de *Deus: um Delírio* (2007). No contexto de certa tradição filosófica houve grande reação de cristãos aos argumentos de Dawkins contra a existência de Deus, levantados com admirável clareza de exposição, já desde a publicação de *O Relojoeiro Cego* (1988). Entre os cristãos destaca-se Richard Swinburne (1979), que pretende utilizar os mesmíssimos critérios dos cientistas, porém avançando além de suas teorias na direção de um deus criador e autor de milagres. Swinburne representa certo número de filósofos que entende que a ciência pode, de algum modo, contribuir para a afirmação da existência de milagres. Não é nossa intenção seguir aqui a argumentação sofisticada de Swinburne, embora nos interesse a problemática de fundo. Com os olhos voltados para o Brasil, a discussão não se torna

menos relevante: milagres podem ser provados cientificamente?

Partimos da análise (1) sobre a relevância dos milagres para a religiosidade católica brasileira, sobretudo em torno do culto a Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Em seguida, (2) apresentamos a noção de milagres de acordo com a referência clássica ao teísmo cristão. A filosofia da religião de Santo Tomás, embora não exclusivamente aceita, representa ainda hoje uma postura canônica da Igreja Católica, que, por sua vez, oficialmente orienta o culto da religiosidade cristã católica. Em contraposição, (3) examinamos alguns argumentos que negam a existência de milagres, (a) seja a partir da interpretação histórica da narrativa cristã medieval, à luz da identificação entre mitologia e cristianismo, (b) seja a partir da crítica filosófica moderna posterior, a partir de D. Hume. (4) Argumentamos, finalmente, acerca de qual seria o papel da ciência em torno do estabelecimento de milagres: a ciência não pode provar a existência ou a não existência de milagres, porque esta noção exigiria um sentido filosófico e teológico que ultrapassa os limites do teste empírico. Nesta perspectiva, seria possível levantar uma discussão crítica sobre os milagres, com base em nossa mentalidade científica contemporânea, mas não podemos estabelecer uma prova definitiva para sua inexistência. .

2. Um ponto de partida: religiosidade católica brasileira e os milagres.

O Brasil é um país de forte religiosidade, onde há espaço para diversas manifestações religiosas, não apenas da parte das grandes religiões monoteístas (islamismo, judaísmo e cristianismo). O cristianismo é, no país, a religião com maior número de pessoas. Os católicos ainda constituem maioria entre os cristãos, apesar da ascensão, sobretudo dos chamados evangélicos, de acordo com as mais diversas

denominações (Assembléia de Deus, Canaã etc.). No caso dos católicos, observamos expressões populares de culto a santos e, sobretudo, a Maria, mãe de Jesus (a “Mãe de Deus”), com rituais de peregrinação nos quatro cantos do país. No Nordeste brasileiro, em particular, há uma mescla de afirmações de fé, onde as figuras de Antonio Conselheiro e Padre Cícero nos recordam as alianças históricas tensas e ambivalentes entre religião e política, mas que nunca ofuscaram as diversas formas simbólicas de culto a Maria.

Para muitos, em certo contexto eclesial brasileiro, nem sempre a assim chamada Igreja Popular esteve em sintonia com a Igreja “institucional” ou “oficial”. Esta suposta dicotomia no seio da Igreja Católica, porém, foi-se atenuando nas últimas décadas. Com a ênfase em elementos socioeconômicos e políticos, a formulação teórica da Igreja Popular como “Povo de Deus no meio dos pobres” recebeu diversas críticas, em geral pelo risco de divisão na comunidade eclesial. A noção de Igreja Popular foi vista por alguns como pomo de discórdia entre os teólogos da libertação e o Vaticano. Há diferentes aspectos nessa discussão, e não iremos discorrer sobre eles aqui, nem mesmo em linhas gerais. Gostaríamos apenas de observar que, pelo menos em parte, a reação ao espectro da teologia da libertação e da politização da fé atribuída às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) fez surgir uma variedade de novos movimentos e comunidades no âmbito da Igreja. Estes movimentos, por sua vez, foram identificados como “carismáticos”, por referência aos carismas ou dons do Espírito Santo, advindos de Pentecostes. Daí também a identificação talvez errônea desses movimentos como “pentecostais”, no sentido de uma vinculação à prática protestante/evangélica de celebração. É certamente possível ver elementos comuns de manifestação de culto entre evangélicos e católicos, mas estes têm, como pelo menos em princípio todo católico, uma devoção especial à Virgem Maria e subscrevem a primazia do Bispo de Roma (Papa)

como sucessor de Pedro e símbolo de unidade na Igreja. O ponto a ser observado diz respeito ao recrudescimento, em contexto cristão católico, da crença em milagres. Os milagres são provenientes de Deus e a ressurreição dos mortos faz parte essencial do credo católico. A Ressurreição de Jesus é considerada o maior dos milagres, pois, como diz Paulo: “Se não existe ressurreição dos mortos, Cristo também não ressuscitou, e se Cristo não ressuscitou, a nossa pregação é vazia, e vazia também a vossa fé” (1 Cor 15, 13-14). A crença na ressurreição marca um longo itinerário desde a Igreja primitiva até a Idade Média e os albores da modernidade, mas em que sentido devemos analisar esta passagem, sua exegese, está além do nosso propósito. Em todo caso, não será inoportuno observar que, para o católico, o culto a Maria se sustenta, em última instância, na verdade da vida de Jesus, isto é: o milagre da ressurreição, assim como os demais milagres testemunhados por seus seguidores, atestariam a santidade de Maria como mãe de Jesus, que é Deus com o Espírito Santo (Trindade). Se Deus se fez homem, então, neste sentido, Maria seria a Mãe de Deus.

No Brasil, há uma especial afeição aos milagres marianos e a imagem de Aparecida foi o primeiro símbolo realmente nacional, o símbolo religioso que possibilitou o reconhecimento da identidade do nosso povo. A imagem pequena, frágil e quebrada de origem portuguesa foi encontrada no rio Paraíba do Sul por três pescadores, em 1717. Nesta época o Brasil colonizado precisava de tudo, inclusive de uma santa própria. A santa deixou de ser uma imagem entre outras de Maria da Conceição portuguesa, e começou a ser reverenciada como brasileira. Ela se tornou um fenômeno popular, espontaneamente assumida como símbolo da fé do povo, e depois oficialmente reconhecida pelo Vaticano como Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Esta foi erigida em Padroeira do Brasil, com o segundo maior templo católico do mundo - o Santuário Nacional de Aparecida-, atrás apenas da Basílica de São

Pedro. Em afluência de fiéis, o Santuário de Aparecida só perde para o Santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, no México. No entanto, é improvável que tudo isto ocorresse deste modo, caso Aparecida não atendesse aos apelos de seus fiéis, através de milagres (ALVAREZ, 2014). Há a crença de que diversos milagres sustentam e impulsionam a veneração à imagem inicialmente decapitada, cujo corpo foi pescado primeiro e só depois também a cabeça. Afirma-se que o primeiro milagre ocorreu já com o surgimento da imagem: a pescaria estava péssima até que a cabeça da santa foi encontrada e os peixes pularam em abundância para a rede do pescador, semelhante ao relato bíblico da pescaria de Pedro. Mas, se milagres não existem, como sustentar a veracidade da fé presente na religiosidade católica em geral e, em particular, no caso de Aparecida?

Por outro lado, há diversos relatos de milagres atribuídos a Aparecida e que desafiariam a ciência. Na primeira página do jornal *Correio Paulista* de 8 de setembro de 1925, um noticiário inteiro sobre o Santuário de Aparecida já dava conta: um homem de Guaratinguetá, empregado da Companhia de Força e Luz, caiu de um poste e quebrou a coluna e as pernas. “Os médicos desenganaram o homem. Entretanto, ele fez uma promessa a Nossa Senhora, sarando completamente.” (BRUSTOLONI, 1986, p. 120). Outro caso foi relatado, em 1995, de um homem que ficou paraplégico após um acidente de trabalho em 1991, quando quebrou a quarta vértebra e teve a quinta vértebra moída. A Medicina ainda não explicou como as vértebras deste homem ficaram perfeitas após chegar em Aparecida (QUEVEDO, 1998). Os exemplos podem ser multiplicados. Mas os milagres marianos constituem apenas parte de um vasto conjunto documentado pela Igreja Católica.

Em que pese sua atitude proselitista e às vezes polêmica, Padre Oscar Quevedo SJ. -famoso parapsicólogo espanhol, naturalizado brasileiro- argumenta que os milagres podem ser confirmados pela ciência, desde que os cientistas

não assumam uma postura positivista e naturalista. Mesmo se considerarmos a parapsicologia uma pseudociência – e não é este o caso para a Igreja - seria ainda pertinente observar que o intrigante *Milagre Eucarístico de Lanciano* (séc. VIII), por exemplo, recebeu diversos pronunciamentos científicos a partir do séc. XVI. Em 1971, um parecer foi publicado nos *Quaderni Sclavo di diagnostica clinica e di laboratorio*, considerando tratar-se de milagre “comprovado e inexplicável”. O Papa Bento XIV, considerado por Quevedo (1998, p. 36) “o maior parapsicólogo de todos os tempos” já tinha declarado o Milagre de Lanciano, a 14 de outubro de 1751, o “Milagre Eucarístico Permanente”. O Padre Quevedo observa a constante referência de Bento XIV a Tomás de Aquino como autoridade teológica acerca da presença sacramental de Cristo (*idem*).

Em 1887, Leão XIII concedeu *in perpetuum* indulgência plenária a quantos visitarem Lanciano em algum dos oito dias que antecedem à festa anual no último dia de outubro. A Igreja Católica conta cerca de 130 milagres eucarísticos, que confirmariam a transformação da hóstia consagrada em corpo e sangue vivos de Cristo (transubstanciação). Os milagres seriam *factos* observáveis e, deste modo, podem ser objetos também da ciência. Milagres podem ser definidos previamente como intervenções provisórias de Deus na natureza, embora existam registros de “milagres permanentes”, de santos incorruptos: São Felipe Néri, Santa Catarina de Bolonha, Santa Agata, São Vicente de Paulo etc. Nos últimos cinco séculos, há uma lista de 42 santos incorruptos. Seria preciso aqui diferenciar entre forças físicas e forças espirituais, que ocorrem em planos diferentes. Para Quevedo, o positivista -que reconhece apenas a verificação positiva dos fatos empíricos - não pode apresentar nenhuma prova *contra* milagres. A afirmação de uma *natureza fechada* a intervenções externas seria algo apenas gratuito por parte dos positivistas. O positivista, na verdade, extrapola o próprio âmbito científico quando supõe provada

a inexistência de milagres: o que valeria para um número restrito de eventos físicos não necessariamente valerá para todo o universo (QUEVEDO, 1998). Entretanto, a noção de ciência que o Padre Quevedo defende também exige, como no caso do positivista, uma *prova*: a existência factual de milagres provaria a existência da Revelação e, mais especificamente, a primazia do catolicismo. Daí certa ferocidade do jesuíta contra aqueles que seriam materialistas apoiados por teólogos modernistas. É claro que o Padre Quevedo não tem em vista aqui uma noção positivista de ciência em sua relação com os milagres; ele pressupõe uma perspectiva tradicional mais ampla, que se inscreve no âmbito de determinada cultura eclesiástica. No contexto católico, seria preciso considerar as bases escolásticas da noção de ciência pressuposta na discussão sobre a existência de milagres.

De modo particular, sobretudo a partir do Papa Leão XIII, no séc. XIX, a presença de Tomás de Aquino como filósofo-teólogo recomendado oficialmente à formação de seminários e universidades católicas torna-se imprescindível. Este é um ponto a mais no quadro de renovação da fé na Igreja e, ao mesmo tempo, de reação ao “modernismo”. A postura de Padre Quevedo exemplifica certo olhar sobre o caráter institucionalizado da crença católica em milagres. A atenção sobre este aspecto possibilita um caminho privilegiado para compreender melhor o que está em jogo quando os padres da Igreja analisam os milagres e orientam seus fiéis sobre o tema. Não seria adequado buscar compreender filosoficamente a religiosidade católica brasileira sem considerar o tópico dos milagres. Entretanto, como veremos a seguir, a noção de ciência que orientaria a visão católica, na medida em que esta se baseia em Tomás de Aquino, talvez não corresponda historicamente ao que se supõe hoje como probante do que seja ou não milagre.

3. Teísmo cristão: ciência e milagres de acordo com Tomás de Aquino.

Uma definição prévia muito geral de teísmo – não precisamos discutir palavras - consistiria na cosmovisão que supõe a existência de um Deus infinito e pessoal que criou o universo e nele intervém através de milagres. Uma cosmovisão seria como uma “chave de leitura”, uma lente intelectual através da qual examinamos a realidade. É através de uma cosmovisão que ajustamos e harmonizamos os fatos da realidade; ela fornece as condições interpretativas para a compreensão do mundo. Há conseqüências lógicas para a adoção de uma ou outra cosmovisão, pois viver de acordo com uma cosmovisão supõe um conjunto de convicções sustentadas como verdadeiras. Há diversas cosmovisões, mas as que nos interessam aqui são as seguintes: teísmo e deísmo.

Para o teísmo, Deus é transcendente ao universo e nele imanente. As três grandes religiões teístas são, como já mencionamos, o judaísmo, o islamismo e o cristianismo. O deísmo é basicamente uma visão teísta sem a intervenção sobrenatural no mundo, isto é, sem a caracterização clássica de milagres. Há diferentes tipos de teísmo e um modo de distingui-los seria observar a perspectiva que cada um tem sobre Deus e sua relação com o mundo. O teísmo cristão é monoteísta, como o islamismo e o judaísmo, mas acredita na forma trinitária de monoteísmo (doutrina da Trindade). Entre os principais teístas clássicos destacam-se Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino.

A argumentação de Tomás de Aquino sobre os milagres ocorre no contexto de sua exposição geral sobre o Governo Divino. Naturalmente, essa discussão supõe as noções metafísicas de causalidade e participação. Em outros contextos, seria um grave erro considerar Tomás de Aquino como puro aristotélico, quanto mais no que concerne ao tópico dos milagres. Parte ele do pressuposto de que Deus

nada faz contra a natureza, embora o faça fora da ordem estabelecida nas coisas (ordem natural). Deus é ato puro (*actus purus*) e está para as coisas como o movente para o movido, como o atual para o que está em potência. Se algo vem impresso neste agente, segundo a ordem natural, isto não significa que é contrário à natureza. De fato, tudo o que é feito por Deus não é contra a natureza, embora pareça estar contra alguma forma particular, isto é, contra a ordem própria de alguma natureza (TOMÁS DE AQUINO, 1996, p. 570). Daí a definição de milagres: “Costuma-se chamar milagres as coisas que às vezes acontecem fora da ordem constante da natureza, pois ficamos admirados de um fato quando, vendo um efeito, desconhecemos a causa.” (idem, p. 571). Assim, diz admirável aquilo que tem sua causa em geral oculta. Um astrônomo não fica admirado quando vê o eclipse do Sol, mas, quem desconhece astronomia fica admirado, porque desconhece a causa. Milagre, portanto, significa “o que por si mesmo é capaz de causar admiração a todos.” Ora, acrescenta Tomás de Aquino, Deus é a causa em geral oculta para todos os homens. Esta noção de milagres é compatível com a significativa perspectiva epistemológica de Sto. Tomás, segundo a qual nenhum homem, no estado da vida presente, pode ver a essência de Deus, apreendê-lo com seu intelecto (idem, p. 456-457). Os milagres seriam os fatos acontecidos fora da ordem comum das coisas.

Esta a posição que provém de Agostinho, e que é citada por Santo Tomás: “Deus age contra o curso habitual da natureza, mas nada faz contra a lei suprema, porque não age contra si mesmo”. Deste modo, por vezes Deus faz algo contra o curso ordinário da natureza, mas apenas se se considera a distinção entre causa primeira e causas segundas, o que somente poderia ocorrer em um mundo contingente, isto é, com a possibilidade de existência de outra ordem de coisas diferente da atual (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 742). O termo *milagre*, retomando o que já dissera na *Suma*

contra os Gentios, deriva de *admiração*, e a admiração ocorre quando os efeitos são manifestos e a causa, oculta (idem, p. 744). Aqui, porém, Santo Tomás se refere ao início da *Metafísica* de Aristóteles, para lembrar que a causa de um efeito aparente pode ser conhecida de alguns e ignorada por outros. O exemplo dado também é o mesmo utilizado na *Suma contra os Gentios*: o rude admira o eclipse do Sol; o astrônomo, não. Isto não parecerá estranho se considerarmos que a própria concepção de Teologia como ciência em Tomás de Aquino provém do *modelo epistêmico das ciências intermediárias* (astronomia, ótica, acústica e mecânica).

Estas ciências são chamadas de “intermediárias” porque estão entre a matemática e a física, não sendo nem puramente matemáticas nem puramente naturais (física), embora sejam mais matemáticas do que físicas, pois aplicam ao estudo dos corpos materiais os *princípios* abstratos das primeiras. É fundamental observar que a teologia de Santo Tomás não corresponde à teologia filosófica, mas à sagrada doutrina (*sacra doctrina*): ela é ciência na medida em que procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior – neste caso, a ciência de Deus e dos bem-aventurados.

Estas considerações indicam que Tomás de Aquino tinha uma afiada sensibilidade aos limites do conhecimento intelectual humano, demarcando o âmbito do saber científico diante do que se considera milagre. O astrônomo trabalha com um conhecimento não ontológico, não essencialista; aquele que crer em milagres, por outro lado, ultrapassa este limite cognoscitivo pela certeza da fé, que é dom de Deus.

3. Argumentos contra os milagres.

a) “Mitologia medieval” e religiosidade cristã

A análise das formas simbólicas da Idade Média não é um exercício inócuo da modernidade historiográfica ou da reflexão histórico-filosófica. Esta análise representa um caminho fundamental de compreensão da civilização medieval, sobretudo a do Ocidente medieval, mas também, com isso, tocamos nas origens da própria civilização ocidental. Em tempos relativamente recentes, na esteira dos trabalhos de Jacques Le Goff (1994) sobre o imaginário medieval, houve uma grande ampliação da pesquisa sobre a mitologia da Idade Média cristã ocidental. Falar em mitologia medieval parecerá estranho àqueles acostumados a ver a mitologia como algo típico da Antiguidade ou dos assim chamados povos primitivos. Entretanto, o estudo da mitologia na Idade Média tornou-se um território promissor para a produção medievalística francesa, sobretudo a partir da década de noventa do século XX. O clássico estudo de Marc Bloch (1973) sobre a sociedade feudal já chamava atenção para a grande fecundidade mítica da época.

No Brasil, são pioneiros os ensaios de Hilário Franco Júnior (1996) sobre o assunto, reunidos no livro *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*, não apenas sob influência de Le Goff, mas também de Jean-Claude Schmitt (1981). Mas seria mesmo legítimo falar em “mitologia” a propósito do cristianismo medieval? Nas últimas décadas houve uma progressiva tendência em considerar muitas das motivações e comportamentos sociais das diversas civilizações como orientados por modelos míticos, presentes no Oriente antigo, África, Europa pré-industrial ou em sociedades contemporâneas. Atualmente são poucos os historiadores que não reconheceriam a existência de uma mitologia medieval, mas o problema consiste em saber qual era seu caráter e qual sua relação com o pensamento eclesiástico

medieval. A simbologia cristã, afinal (juntamente com as crenças e práticas da Igreja), não poderia ser vista igualmente como “superstição”, malgrado o caráter antimítico do pensamento eclesiástico? É claro que os Padres da Igreja já denunciavam os mitos, que chamavam de *fabulae*, seguindo a terminologia dos autores de latinidade pagã.

Dentre os Padres da Igreja, destaca-se Santo Agostinho no combate aos mitos, associando-os ao paganismo, à mentira e aos falsos costumes dos povos (*gentes*). Em oposição a esse fenômeno cultural pagão Agostinho sublinha a pretensão universal e transhistórica da *doctrina christiana*, cujo fundamento está no Deus Uno-Trino. Daí a autoridade sobrenatural da Igreja. Para Schmitt e Franco Júnior, a tradição cristã sempre se opôs aos mitos, mas, desde a Época das Luzes, a história das religiões construída cientificamente considera o cristianismo como qualquer outra religião e, portanto, passível dos mesmos procedimentos de análise e interpretação histórica. Deste modo, o corte entre mito e cristianismo não se sustentaria historicamente. Daí a pergunta feita por Schmitt acerca do cristianismo, no Prefácio à obra de Franco Júnior (1996, p. 14): “Por que, então, não ver nele, sem a menor carga pejorativa, uma ‘mitologia’ dentre outras?”.

É importante lembrar que as sociedades européias, como Portugal, foram basicamente agrárias até o século XIX. A oralidade era um traço essencial da cultura dita popular, com um fundo folclórico e, sobretudo, mítico. É possível observar certas manifestações da mitologia medieval no sebastianismo português dos séculos XVI-XVII, que foi levado para a América com a colonização européia. Muito do material mitológico recebeu, nas colônias, um processo de adaptação simbólica de acordo com as condições locais. No contexto da religiosidade brasileira e de seu paralelismo com o imaginário medieval destacam-se os movimentos messiânicos no Nordeste, que denunciam a permanência de longa duração de significativos

materiais folclóricos. Estes materiais, na verdade, são dados míticos que assumiram um caráter histórico. Neste sentido, entenda-se *folclore* como o conjunto de práticas consideradas de fundo arcaico se comparado a outro, tomado como referencial ou modelo. Assim, quando a palavra foi criada, em 1846, teve sua aplicação a sociedades tribais de forma depreciativa, para indicar um outro código de valores, referente a um estágio de civilização ultrapassado pela cultura dominante, em seu exercício de poder simbólico. Esta caracterização muito geral aponta para o fato folclórico como resquício de um passado distante, e corresponderia de certa forma ao uso da palavra “superstição” (*superstitio*, derivado de *superstes*, sobrevivente), propagado pela Igreja medieval. Sob essa perspectiva, o folclore na Idade Média seria visto pela cultura popular como uma forma de resistência simbólica aos valores eclesiásticos, recorrendo aos dados míticos que a cultura erudita oficialmente repudiava.

Entretanto, sabemos que a distinção aqui evocada entre cultura popular e cultura erudita, como realidades sociais, presta-se a questionamentos (LE GOFF, 1994), uma vez que a noção de folclore supõe uma cultura integrada e eficaz em todos os atos patentes do cotidiano (SCHIMITT, 1981). Dito isto, porém, recorde-se que o fenômeno sociocultural em pauta, isto é, a sociedade cristã medieval no Ocidente, era realmente dividida em eclesiásticos e leigos. Daí a pertinência de se falar ainda, segundo Le Goff, de “reação folclórica”, como tentativa por parte da aristocracia laica de configurar uma identidade cultural frente ao poder simbólico exercido pela Igreja, por exemplo, no contexto da Reforma Gregoriana. De acordo com essa leitura, portanto, a cultura popular recorre aos mitos para forjar uma identidade própria. Assim, a crença em milagres poderia ser vista como componente mitológico de longuíssima duração de sociedades pré-industriais.

b) Argumentos filosóficos contra os milagres

As considerações precedentes põem em questão a legitimidade da crença sobrenatural em milagres de um ponto vista histórico-hermenêutico. Mas essa perspectiva depende de uma questão filosófica prévia: a legitimidade do próprio método histórico adotado para considerar o cristianismo como mitologia. No âmago da teologia filosófica cristã, porém, a noção de milagres tem uma longa e complexa história. Em geral, compreende-se por milagres intervenções *ad hoc* de Deus, com a derrogação das leis da natureza. Mas esta visão recebeu e ainda recebe fortes críticas do ponto de vista filosófico, até mesmo da parte de quem pretende sustentar, sob perspectiva católica, a idéia de uma *filosofia racionalista da religião*, na esteira de Platão, Leibniz e Hegel (HÖSLE, 2013). Para Vittorio Hösle (idem, p. 22) seria preciso lembrar que, na modernidade, Kant – que certamente mantinha uma visão crítica sobre a religião revelada – chamava atenção para a superioridade epistemológica das asserções *a priori* da ética, diante da pesquisa histórica *a posteriori*. Na base dessa concepção estava a convicção de que questões sobre validade não se confundem com questões de gênese. Este não é um ponto desprezível para quem ainda afirma que o cerne da filosofia tem a ver com a *fundamentação*, embora seja hoje questionável o modo como Kant articulou sua visão acerca da religião.

Havia uma concepção popular no séc. XVIII de acordo com a qual Deus pôs o mundo para funcionar, mas que nele não há interferência divina. Esta concepção era o resultado do sucesso da física de Newton, tendo como conseqüência a visão mecânica e determinista do universo. Como ressalta o poeta inglês Alexander Pope (1734), solicitar a Deus intervenções na máquina-mundo para satisfazer o homem, isto é, para benefício pessoal, revela orgulho e impiedade. Os milagres, assim, devem ser descartados quando concebidos como eventos

extraordinários, no sentido de contrariarem o curso usual da natureza.

Eventos como o Mar Vermelho se abrindo ou o Sol parando em favor de Josué, Jesus transformando água em vinho, reerguendo Lázaro dos mortos e, sobretudo, o que para os cristãos é a suprema expressão da singularidade do cristianismo: a Ressurreição de Jesus Cristo – eis o que boa parte das pessoas considera como uma cabal refutação da tese deísta da não intervenção de Deus no mundo. Para o deísta, milagres são vistos como um fenômeno inexplicável e curioso, mas insustentável como prova de intervenções divinas (TILGHMAN, 1996).

David Hume vai mais longe e nega a própria capacidade de atestação da existência de milagres. O argumento de Hume contra os milagres encontra-se em sua obra *Investigação sobre o Entendimento Humano* (seção X, “Dos Milagres”). Milagres seriam, segundo Hume, violações das leis da natureza através de uma volição particular da divindade. Em sua análise do conceito de milagres Hume pressupõe a mesma epistemologia empirista presente em seus *Diálogos sobre a Religião Natural*. Nesta perspectiva, as violações miraculosas devem ser avaliadas tendo em vista que as idéias seriam derivadas exclusivamente da experiência, assim como nossa visão acerca da relação entre causa e efeito. A idéia de conexão causal entre os eventos ocorre a partir do hábito que temos em observar que certos eventos se seguem de outros. Assim, as regularidades das leis da natureza são como sumários *psicológicos* das conexões causais dos eventos.

No caso dos relatos de milagres, seria importante diferenciar o seguinte: há os relatos mencionados pelas pessoas acerca de eventos em geral, e há também a realidade propriamente dita dos eventos. Para Hume, na maioria dos casos as pessoas falam a verdade, mas em muitos casos erram em relatar os eventos ou simplesmente produzem mentiras. Ocorre que a única prova para a aceitação de

milagres que teriam ocorrido no passado seria o testemunho de outras pessoas. Seria então o caso de examinarmos as condições para a aceitação do testemunho dos outros. Mas, para Hume, nenhum testemunho é suficiente para determinar a ocorrência de um milagre, exceto se a falsidade do testemunho for mais miraculosa do que o fato que ele tenta estabelecer. Noutras palavras, Hume está nos advertindo a não acreditar em qualquer história de milagres, a não ser que a *probabilidade* de que o narrador esteja dizendo a verdade supere a probabilidade da não ocorrência do evento. A conclusão de Hume, porém, é a seguinte: se a suposta violação das leis naturais não é logicamente impossível, isto não significa, porém, que dos testemunhos históricos se possa minimamente confiar na evidência real de milagres.

4. Milagres e o papel da ciência: um ponto de vista crítico.

No que se refere a Aparecida e aos milagres marianos, o desafio se mostra desigual quando procuramos examinar o papel da ciência na confirmação dos milagres. Diz o Padre Quevedo: “A comprovação científica que *falta* lamentavelmente em Aparecida e é *suficiente* em Fátima, felizmente *abunda* em Lourdes e é até “exagerada” nos processos canônicos após Bento XIV.” (1998, p. 664). Em Aparecida, “lamentavelmente, até incompreensivelmente, não há nenhuma verificação científica organizada e regular dos possíveis milagres!” (idem, p. 659). Entretanto, milagres podem ser verificados cientificamente?

As objeções de que a crença em milagres faz parte de uma cosmovisão mitológica cristã têm o mérito de nos reconduzir a uma reflexão contextualizada. Este gênero de objeção histórica, porém, corta pela raiz a pretensa legitimação de milagres, sem o benefício da dúvida, e ao preço de se ver questionada a justificar seus próprios

pressupostos. Não é nossa intenção ir tão longe. É importante observar que, do ponto de vista de certa tradição filosófica, milagres no sentido de intervenções *ad hoc* não são necessários para a defesa da idéia de revelação divina (HÖSLE, 2013).

Em termos gerais, nosso problema não consistiu em saber se existem milagres, mas se a ciência seria capaz de prová-los. Parece claro que milagres podem existir, se o Deus teísta existir. Mas a asserção de que a ciência poderia *provar* a existência ou a não existência de milagres, mesmo apenas através de um cálculo probabilístico, parece esperar mais da ciência do que ela pode nos fornecer – pelo menos no quadro conceitual de certa tradição de pesquisa racional. Tomás de Aquino, aliás, não provou empiricamente a existência de milagres.

A necessidade de uma prova empírica surge apenas depois, sobretudo no contexto de uma noção de ciência que põe em dúvida o princípio *metafísico* de causalidade. Além disso, a concepção de conhecimento científico em Tomás de Aquino está marcada por um viés estruturalmente *negativo*, dos efeitos à causa. Ora, o milagre é definido pelo *desconhecimento* da causa. Há uma exigência de fé para a aceitação de milagres, no sentido de que aceitemos os princípios que decorrem da ciência de Deus. No plano da razão, seria suficiente deixar a porta aberta para a intervenção divina, argumentar que ela não seria impossível, de acordo com as premissas do teísmo cristão.

No século XX, surgiu uma nova maneira de conceber a atividade científica, diferente do marco referencial da ciência como verificação empírica. Padre Quevedo talvez situasse esta discussão no campo igualmente “modernista” da epistemologia e da história da ciência contemporâneas, mas não podemos mais passar ao largo do debate que segue. Depois de Karl R. Popper (1972), sobretudo, a noção de ciência ganhou contornos mais críticos. A ciência passou a ser vista como *falibilista*, algo que

não podemos observar ainda nos marcos da Revolução Científica (séc. XVII). Por outro lado, a virada historicista de Thomas Kuhn (2007) nos permitiu desenvolver, até certo ponto, as interconexões entre ciência e a sociedade que a formula, estabelecendo padrões de aceitabilidade racional etc. Assim, a exigência de *prova*, no sentido de uma verificação empírica, torna-se mais problemática no âmbito da própria ciência contemporânea.

O esforço em situar a discussão sobre milagres a partir do teísmo cristão, tendo como pano de fundo o papel da ciência, supõe que levemos em conta o desenvolvimento e a ruptura de certos pressupostos histórico-conceituais na transição da Idade Média à modernidade. Em todo caso, não é a ciência que pode declarar um evento como milagre. Seria um erro esperar uma prova científica para a existência de milagres, ao menos sob a perspectiva de Tomás de Aquino e da Igreja Católica. Se há, em Aparecida, o reconhecimento de milagres, isto ocorre da parte da Igreja, em *sentido teológico*. Como vimos, para Tomás de Aquino a teologia como ciência supõe algo mais do que a razão natural. De fato, para a Igreja, Deus é o autor dos milagres e Cristo é o único Mediador, no sentido pleno e estrito da palavra. Mas nada impede, segundo Sto. Tomás (2002b, p. 396), que outros sejam chamados mediadores em sentido secundário ou “ministerial”, na missão de acompanhar o mistério de Cristo. Este seria o caso de Maria, tal como foi lembrado pelo Concílio Vaticano II, na Constituição sobre a Igreja, nº 60 (MARTAIN, 1972, p. 173). É nesta condição que a Igreja aceita os milagres atribuídos a Aparecida.

Assim, quando a Igreja Católica, hoje, examina a relação entre fé e razão natural, ela defende que a crença ocorre por causa da autoridade de Deus. Daí a visão de que os milagres seriam sinais certíssimos da Revelação, em conformidade à inteligência de todos- o que mostraria que o assentimento da fé não é um movimento cego do espírito humano. A Igreja, apoiada na pesquisa científica, declara

então como admiráveis os fatos tidos como inexplicáveis pela própria ciência. Caso algum fato seja, de algum modo, explicável pela ciência, então não seria milagre.

Esta perspectiva, é claro, pode ser vista como uma estratégia para limitar a aplicação do método crítico (ALBERT, 1976). Deste modo, busca-se proteger a crença religiosa contra a penetração da ideia de crítica. Esta tentativa de *imunização* contra a crítica seria, segundo Albert, um motivo de satisfação para a teologia. Há, portanto, a tentativa de estabelecer uma dupla verdade, uma diferença metodológica fundamental entre o saber científico e a crença religiosa. Hans Albert – de acordo com as teses do racionalismo crítico de Karl Popper (1994) – considera o saber científico apenas com base nas teorias que podem ser testadas empiricamente: este teste seria o *critério de demarcação* entre ciência e não ciência. Entretanto, uma vez que as asserções fundamentais da teologia não são testáveis, podemos dizer que elas também são *irrefutáveis*. Isto não quer dizer, porém, que a crença em milagres, mesmo em sentido teológico, não seja passível de crítica, à luz das transformações da cosmologia contemporânea (ALBERT, 1976). Nesta perspectiva sobre o saber científico, uma teoria seria racional na medida em que é capaz de resolver problemas, abertos à *discussão crítica* (POPPER, 1994). A conjectura de que há milagres na natureza resolve algum problema melhor do que outras conjecturas? Ou apenas modifica o problema? A suposição de milagres é fértil ou ela contradiz outras teorias filosóficas necessárias para a resolução de outros problemas? Na verdade, através do conhecimento científico atual, podemos *criticar* a conjectura irrefutável de que milagres existem, mas não podemos *provar* que a crença em milagres é falsa.

Referências

- ALBERT, H. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Tempo Brasileiro, 1976.
- ALVAREZ, R. **Aparecida**. São Paulo: Ed. Globo, 2014.
- BLOCH, M. **La Société féodale**. Paris: Albin Michel, 1973.
- BRUSTOLONI, J. **Os Milagres de Nossa Senhora Aparecida: História popular do Santuário**. 2^a ed. Aparecida: Editora Santuário, 1986.
- DAWKINS, R. **Deus: um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **O Relojoeiro Cego**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- FRANCO JÚNIOR, H. **A Eva Barbada: Ensaio de mitologia medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- HÖSLE, V. **God as Reason: Essays in philosophical theology**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.
- KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LE GOFF, J. **O Imaginário Medieval**. Portugal: Editorial Estampa, 1994.
- MARITAIN, J. **A Igreja de Cristo**. Rio de Janeiro: AGIR, 1972.
- NASCIMENTO, C. “O Entendimento da Fé segundo Santo Agostinho e o Caráter Científico da Sagrada

Doutrina segundo Santo Tomás de Aquino”. In: SOARES, M.; PASSOS, J. (Orgs.) **Teologia e Ciência: Diálogos acadêmicos em busca do saber.** São Paulo: Ed. Paulinas/Educ, 2008.

POPPER, K. **A Lógica da Pesquisa Científica.** São Paulo: Ed Cultrix, 1972.

_____. “O Status da Ciência e da Metafísica”. In: **Conjecturas e Refutações.** 3ª ed. Brasília, DF: Ed.UnB, 1994.

QUEVEDO, O. **Os Milagres e a Ciência.** São Paulo: Ed. Loyola, 1998.

SCHMITT, J. “Christianisme et mythologie: Occident médiéval et pensée mythique”. In: BONNEFOY, Y. (Dir.) **Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique.** Vol. I. Paris: Flammarion, 1981.

SWINBURNE, R. **The Existence of God.** New York: Oxford University Press, 1979.

TILGHMAN, B. **Introdução à Filosofia da Religião.** São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** Vol. II. I Parte, Questões 44-119. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

_____. **Suma Teológica.** Vol. VIII. III Parte, Questões 1-59. São Paulo: Ed. Loyola, 2002b.

_____. **Suma contra os Gentios.** Vol. II. Porto Alegre: EDIPUCRS/Edições EST, 1996.

ENSINO RELIGIOSO: POSSIBILIDADE DE VIVÊNCIA E DE CONVÍVIO DA DIVERSIDADE RELIGIOSA DO BRASIL

Ivanaldo Santos

1. Introdução

Entre os séculos XVIII e XX, a religião foi criticada e, em muitos aspectos, passou a ocupar um novo *logos* dentro dos debates intelectuais no Ocidente. Nesse período histórico, o homem viveu importantes e conflitantes mudanças sociais. Entre essas mudanças, é importante destacar a revolução industrial e a científica, o processo de urbanização das grandes nações ocidentais e a melhoria nos serviços de saúde e educação. No campo político, destacou-se o liberalismo, que foi um dos motores do moderno capitalismo. No campo filosófico, destacaram-se, entre outras, as seguintes correntes de pensamento: o Iluminismo, o Positivismo, o Marxismo, o Hegelianismo e o Utilitarismo. Dentro desse contexto parecia que não havia mais espaço para a religião e, por conseguinte, qualquer expressão mística.

Nesse período histórico houve uma reconfiguração do lugar ocupado pelo discurso religioso e uma reorganização da relação desse discurso com o mundo das ciências e com o debate filosófico. Uma reorganização que, em muitos aspectos, é conflituosa, problematizada e, ao

mesmo tempo, problematizadora para os temas discutidos pelo discurso religioso e pelo discurso científico.

Em grande medida, durante o período que permeia os séculos XIX e XX, houve uma série de teorias que duvidam da verdade (Nilismo, Positivismo, Materialismo Histórico etc.). Essas teorias foram sustentadas em um amplo sentido pela crítica ao discurso religioso. Essa crítica, por sua vez, foi fundamentada pelo refrão criado por Karl Marx, que diz ser a religião o “ópio do povo” (2000, p. 85) e pelo famoso aforismo 125, da *Gaia ciência* de Friedrich Nietzsche, que afirma que “Deus está morto e nós o matamos”.

O período que compreende os séculos XVIII, XIX e grande parte do século XX foi marcado por uma profunda secularização. Por secularização deve-se entender a “desvinculação do mundo da compreensão religiosa ou semirreligiosa que tinha de si mesmo, o banimento de todas as concepções fechadas do mundo, a ruptura de todos os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados” (BOLAN, 1972, p. 18).

Essa foi a visão que, de forma direta ou indireta, prevaleceu em uma grande variedade de círculos de intelectuais no Ocidente. Apesar disso, no século XX, houve uma grande reflexão filosófica sobre Deus e, por conseguinte, sobre o papel do discurso religioso (PENZO e GIBELLINI, 1998).

No entanto, o século XX, especialmente a segunda metade desse século, trouxe uma série de problemas e crises para o homem moderno. Entre essas crises citam-se: as duas grandes guerras mundiais, as diversas crises econômicas, a crise da família e do casamento, o holocausto atômico, a poluição, a violência, o vazio existencial e o fracasso das ideologias e das correntes filosóficas que, no período que engloba o século XVIII ao XIX, propunham soluções para os dramas humanos. Nessa discussão, não está se afirmando que esses problemas e crises foram causados pela falta ou

pelo abandono do discurso religioso. Apenas está se apresentando, de forma introdutória, uma lista de problemas ocorridos ao longo do século XX. Problemas que, de alguma forma, são abordados pelo discurso religioso.

Como bem expressou Carvalhaes (2006), a sociedade contemporânea passa por um vigoroso processo de restauração da religião. Esse processo se dá em três frentes. Primeira: as religiões ocidentais tradicionais, especialmente o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo. Essas religiões, apesar de possuírem grandes bolsões de secularismo e de indiferentismo religioso, experimentam um raro momento de vivência das suas respectivas místicas. Segunda: antigos cultos pagãos estão renascendo dentro da sociedade que se convencionou chamar de *neopagã*. São cultos reatualizados, com forte aparato tecnológico, econômico e midiático, os quais desenvolvem uma religião voltada para as forças da natureza e para o cosmo. Terceira: novas e sincréticas formas de manifestação da religião, baseadas principalmente, nos avanços tecnológicos, científicos e epistemológicos da sociedade moderna.

Ainda de acordo com Carvalhaes (2006) o estudo crítico da religião nunca foi tão importante e, ao mesmo tempo, tão difícil quanto é hoje. De um lado, tem-se o fenômeno do fundamentalismo teológico, o qual não vê com bons olhos o estudo científico e acadêmico do fenômeno religioso. Do outro lado, dentro das universidades e demais centros superiores de pesquisas afirma-se que a religião é epifenomenal e deve, portanto, ser reduzida a sistemas e processos mais básicos, como as infraestruturas psicológica, sociológica e econômica. No entanto, existem outras dimensões presentes no discurso religioso, como, por exemplo, a dimensão pedagógica. Dimensões que, juntamente com a dimensão epifenomenal, devem ser pesquisadas e analisadas.

No tocante específico da educação, o sagrado renasce por meio do interesse que pesquisadores e

professores têm em desenvolverem estratégias, para serem aplicadas com os educandos, sobre como o discurso religioso pode conduzir o indivíduo ao autoconhecimento e a vivência da ética (SANTO, 2008). Além disso, dentro da sociedade contemporânea há um crescente interesse em pesquisar e analisar o discurso religioso. É nesse sentido que são realizados esforços para desenvolver uma reflexão sobre a educação, os quais levem em conta, simultaneamente, os avanços tecnológicos da sociedade moderna e as experiências místicas das religiões tradicionais (SANDRINI, 2009).

A pesquisa que envolve a competência discursiva e o discurso religioso tem, entre outros campos de análise, o discurso pedagógico sobre a religião (PAULIUKONIS, 2010). Dentre as várias matrizes pedagógicas que tratam do discurso religioso é possível citar, na condição de *corpus* de análise, os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* e as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*.

Não é intenção de esse estudo realizar uma profunda análise da situação do discurso religioso no mundo ou no Brasil, coisa que, em tese, é impossível. Pelo contrário, seu objetivo é bem mais modesto. O objetivo é analisar o ensino religioso como uma possibilidade de vivência e de convívio da diversidade religiosa existente no Brasil. O estudo tem como *corpus* de análise os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* e as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*.

O presente estudo se encontra dividido em duas partes: O atual modelo de ensino religioso brasileiro; o ensino religioso: possibilidade de vivência e de convívio da diversidade religiosa existente no Brasil. Por fim, afirma-se que apesar de haver dentro das religiões minorias que se utilizam do discurso religioso, sem um fundamento teológico-místico, para pregarem e até mesmo promoverem a violência e o desrespeito aos direitos humanos, em sua

grande maioria e em sua essência, a religião possui elementos que podem tanto ao homem religioso, o fiel de uma religião, como aos que não tem fé ou convicção religiosa, a terem uma convivência mais pacífica, mais harmônica, a buscarem, por caminhos diversos, a justiça social e a cidadania.

2. Atual modelo de ensino religioso brasileiro

No presente estudo trabalha-se com o “estudo do fenômeno religioso no ambiente escolar” (COSTA; REIS, 2014, p. 60) os documentos oficiais que tratam do fenômeno religioso enquanto um discurso pedagógico. Esses documentos são os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* (PCNER) e as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso* (DCEBER).

Os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* afirmam que a missão do ensino religioso está inserida na própria missão histórica e fundamental da escola, ou seja, a transmissão do conhecimento e a promoção do diálogo ético e civilizacional entre os indivíduos e as culturais.

Assim, a razão de ser do ensino religioso tem sua fundamentação na própria função da escola: o conhecimento e o diálogo. [...] conhecer significa captar e expressar as dimensões da comunidade de forma cada vez mais ampla e integral. Por isso, à escola compete integrar, dentro de uma visão de totalidade, os vários níveis de conhecimento: o sensorial, o intuitivo, o afetivo, o racional e o religioso (PCNER, 1997, p. 3).

Já as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso* orientam que a escola deve proporcionar ao educando um conhecimento ético e equilibrado da religião. Nesse contexto, a escola deve apresentá-lo às diversas

manifestações do sagrado, com o intuito de interpretar e analisar as suas múltiplas formas e significados.

[...] qualquer religião deve ser tratada como conteúdo escolar, uma vez que o sagrado compõe o universo cultural humano e faz parte do modelo de organização de diferentes sociedades. A disciplina de ensino religioso deve proporcionar a compreensão, comparação e análise das diferentes manifestações do sagrado, com vistas à interpretação dos seus múltiplos significados. Ainda, subsidiará os educandos na compreensão de conceitos básicos no campo religioso e na forma como as sociedades são influenciadas pelas tradições religiosas. (DCEBER, 2008, p. 47).

Salienta-se que as discussões e proposições feitas pelos *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* (PCNER) e pelas *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*, então ligados e fundamentados diretamente pela *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB)* (cf. BRASIL, 1996). Sobre a questão do ensino religioso a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, afirma:

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

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

De acordo com a LDB o ensino religioso no Brasil obrigatoriamente, por força da Lei, está aberto a diversidade

religiosa existente no país e, ao mesmo tempo, promoverá a existência e a convivência dessa diversidade.

Sobre as determinações e as relações existentes entre a LDB e o ensino religioso, os *Parâmetros Curriculares Nacionais* (PCNs) enfatizam:

Quanto ao ensino religioso, sem onerar as despesas públicas, a LDB manteve a orientação já adotada pela política educacional brasileira, ou seja, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas, mas é de matrícula facultativa, respeitadas as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis (art. 33) (BRASIL, 1997a, p. 14).

É justamente pelo fato da orientação pedagógica ser o ensino, no ambiente escolar, das múltiplas formas, manifestações e significados do sagrado, incluindo o respeito com os que “não creem” (PCNER, 1997, p. 4), que o objetivo do ensino religioso não é o ensino do credo e da doutrina de alguma religião. Nesse sentido, o ensino religioso escapa do “uso ideológico, doutrinal ou catequético” (PCNER, 1997, p. 4) e “desprende-se do seu histórico confessional catequético” (DCEBER, 2008, p. 45). Por isso, o discurso religioso, no ambiente escolar, é dissociado da catequese ou de qualquer outra forma de pregação e de proselitismo religioso (cf. POLIDORO; STIGAR, 2009). Nessa perspectiva, deve-se compreender que a “catequese, por sua vez, vai oferecer o aprofundamento da fé religiosa, cujo lugar apropriado não é a escola. E sim, a comunidade de fé” (KOAIK, 1996, p. 3).

O objetivo central do ensino religioso é fazer que o educando mantenha contato com o fenômeno religioso, enquanto uma busca universal do “desconhecido, o mistério, transcende” (PCNER, 1997, p. 4), a “construção do respeito à diversidade cultural e religiosa” (DCEBER, 2008, p. 45) e, com isso, contribuir, de forma decisiva, para a superação das “desigualdades étnico-religiosas, para garantir o direito

constitucional de liberdade de crença e de expressão e, por conseguinte, o direito à liberdade individual e política” (DCEBER, 2008, p. 46). Neste sentido, compreende-se que a “religião é inerente ao ser humano e que a tarefa da escola é explicitar o fenômeno religioso nas suas mais diversas manifestações possibilitando o estabelecimento de diálogo entre as religiões” (TOLEDO; AMARAL, 2005, p. 4).

Desde a Constituição de 1988 (BRASIL, 1991), passando pela *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* (BRASIL, 1996), em 1996, e culminando com a promulgação dos *Parâmetros Curriculares Nacionais* (BRASIL, 1997a), em 1997, a educação no Brasil passou a ser percebida como um processo contínuo e constante de formação do indivíduo com o intuito de construir um espaço e um sujeito cidadão.

Nesse sentido, os documentos oficiais que tratam do ensino religioso, especificamente os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* e as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso*, vão colocar o processo educativo, especialmente ligado ao fenômeno religioso, voltado para a constituição do sujeito cidadão. Por isso, deve-se compreender que a “escola compete prover os educandos de oportunidades de se tornarem capazes de entender os momentos específicos das diversas culturas, cujo substrato religioso colabora no aprofundamento para autêntica cidadania” (PCNER, 1997, p. 4).

As discussões e propostas pedagógicas realizadas pelos *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* e pelas *Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino Religioso* sobre o tema da cidadania, estão fundamentadas e inseridas nos *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Nesse contexto, os PCNs afirmam:

O conjunto das proposições aqui expressas responde à necessidade de referenciais a partir dos quais o sistema educacional do País se organize, a fim de garantir que, respeitadas as **diversidades**

culturais, regionais, étnicas, religiosas e políticas que atravessam uma sociedade múltipla, estratificada e complexa, **a educação possa atuar, decisivamente, no processo de construção da cidadania**, tendo como meta o ideal de uma crescente igualdade de direitos entre os cidadãos, baseado nos princípios democráticos (BRASIL, 1997a, p. 13; Negrito nosso).

Dentro da diversidade cultural existente no Brasil, os PCNs apontam o fenômeno religioso como uma das reais possibilidades, dentre outras, da educação atuar como elemento decisivo para a construção de um real processo de efetivação da cidadania.

Ainda sobre o tema da cidadania, os *Parâmetros Curriculares Nacionais – Temas Transversais e Ética* apontam o papel a religião, e outras estruturas da sociedade, como um importante elemento para a efetivação da cidadania ativa, ou seja, entre a necessária relação entre as estruturas político-sociais tradicionais e a participação do indivíduo no âmbito dos governos (federal, estadual e municipal) e nas diversos ambientes socioculturais que compõem a sociedade civil. Sobre a relação entre a religião e a cidadania ativa os *Parâmetros Curriculares Nacionais – Temas Transversais e Ética*, afirmam:

Como princípio democrático, traz a noção de cidadania ativa, isto é, da complementaridade entre a representação política tradicional e a participação popular no espaço público, compreendendo que não se trata de uma sociedade homogênea e sim marcada por diferenças de classe, étnicas, religiosas, etc (BRASIL, 1997b, p. 21).

Dentro das atuais perspectivas epistemológicas (PASSOS, 2011) e pedagógicas (QUEIROZ; RODRIGUES, 2013), o ensino religioso tem como

“pressuposto fundamental a formação básica do cidadão” (TOLEDO; AMARAL, 2005, p. 2), visando a ensinar o “respeito e a tolerância pela diversidade do outro como forma de se adotar a fraternidade universal” (COSTA; REIS, 2014, p. 74).

3. Ensino religioso: possibilidade de vivência e de convívio da diversidade religiosa existente no Brasil

Desde a chegada dos europeus portugueses e, por conseguinte, a lenta e gradual formação do que contemporaneamente chama-se de *Brasil* ou nação brasileira, que existe, nessas terras, uma diversidade religiosa.

Quando os portugueses aqui chegaram a diversidade religiosa limitava-se, em grande medida, às religiões indígenas primitivas e à religião cristã, trazida pelos portugueses. Uma religião que, em muitos aspectos, contém elementos socioculturais dos grupos sociais primitivos, mas também contém os elementos da alta cultura, da filosofia grega e do direito romano. Por isso, é possível se afirmar que o cristianismo é uma síntese histórico-filosófica do pensamento mais sofisticado, oriundo do Ocidente europeu, e dos povos primitivos da África e do Oriente Médio.

Com o transcorrer dos séculos, especialmente nos século XIX e XX, com a imigração, o Brasil recebeu, acolheu e até mesmo desenvolveu outras formas de manifestação e de credos religiosos, como, por exemplo, o Confucionismo, o Budismo, o Taoísmo, as religiões de matriz africana trazidas, em grande medida, pelos escravos e o Islamismo.

Atualmente, juntamente com os EUA e a França, o Brasil é um dos países do mundo que mais possui uma ampla e rica diversidade religiosa. Dentro do território nacional vivem e convivem igrejas cristãs, cultos afro-nacionais, o judaísmo, o budismo, o islamismo, grupos sociais que não creem ou não em uma definição pública de crença religiosa

e muitos outros grupos e etnias religiosas. Poucos países no mundo possuem uma riqueza religiosa desse nível.

O mais surpreendente dessa riqueza religiosa é que, até o presente momento, não existem guerras, conflitos ou insurreições por motivos religiosos. Ao contrário de grande parte dos países ao redor do mundo (África, Oriente Médio etc.), no Brasil os conflitos se dão por temas socioculturais e não exatamente ou diretamente ligados ao discurso religioso. Em hipótese alguma está se caindo em alguma forma de discurso utópico, que apresenta o Brasil como um país livre ou sem tensões de cunho e de origem religiosa. Claro que no Brasil essas tensões existem e, muitas vezes, são visíveis dentro as estruturas sociais. Apenas está sendo enfatizado o fato de no Brasil não haver guerras ou insurreições violentas tendo por base o fundamento teológico religioso.

Como visto na primeira parte desse estudo, no Brasil a legislação e demais documentos normativos que fundamentam o ensino religioso nas escolas, sejam públicas, privadas ou de outra natureza, garante que, num primeiro plano, será abordado, nessa disciplina, o fenômeno religioso (História da Religião, Filosofia da Religião etc.), e num segundo plano, será tratado, de forma interdisciplinar e transversal, a formação humana para a convivência e o respeito com a diversidade religiosa existente no país e a formação visando à experiência da cidadania ativa.

A literatura especializada no ensino religioso demonstra que, em muitos aspectos, o que predomina no Brasil é o ensino religioso que dá ênfase ao Cristianismo ou ao sistema judaico-cristão. De um lado, compreende-se que esse sistema tenha certa predominância no sistema escolar brasileiro. Apontam-se, dentre outros motivos, duas razões para essa predominância: 1) O Cristianismo foi à religião que, ao longo dos séculos, mais esteve presente na história e na formação da identidade nacional, tanto que, em muitos aspectos, geralmente o brasileiro se apresenta como cristão

ou nação de base cristã. 2) Grande parte dos cidadãos do Brasil afirmam serem ou são de fato cristãos.

No entanto, apesar dessa predominância, vê-se que não existe no país um sistema oficial de discriminação de outros credos religiosos. Além disso, lentamente está se constituindo no país um sistema de ensino da religião que leva em conta outros credos religiosos. Por exemplo, já existem livros didáticos voltados para a disciplina escolar de ensino religioso que tratam especificamente da religião afro-brasileira, da religião judaica, da religião batista e da religião islâmica. Sem contar que na grande maioria dos livros de ensino religioso existe a afirmação histórica dos indivíduos e grupos sociais que não creem e, ao mesmo tempo, da necessidade ético-humanística de respeito e de valorização desses indivíduos e grupos.

É preciso ver que, em muitos países e regiões do planeta, o ensino religioso ou é simplesmente proibido pela legislação – para tal usam-se argumentos do tipo: a religião é de foro íntimo, existe a separação entre o Estado e a religião, etc – ou então é ensinado os valores e a doutrina teológica da religião predominante no país.

Por esse motivo, deve-se afirmar que a atual experiência brasileira, ou seja, de um ensino religioso focado no fenômeno religioso, na diversidade das religiões e na formação do cidadão, e não na negação da religião ou, até mesmo pior, no ensino da doutrina teológica de alguma religião, é algo inovador, uma experiência que traz novas luzes para a relação entre a educação e a religião, para o papel da educação na formação religiosa do cidadão e da tentativa de estabelecer, por parte do Estado e de outros organismos sociais, certa convivência, mesmo que precária, entre diferentes e até mesmo conflitantes sistemas religiosos.

Nesse sentido, o Brasil é um país que se encontra na vanguarda dos debates em torno do ensino religioso e do papel da religião na formação da convivência entre os diferentes credos religiosos e a formação do cidadão.

De um lado, a proposta brasileira de ensino religioso coloca como centro o respeito e a diversidade religiosa do país (COSTA e REIS, 2014). Neste sentido, é uma proposta de inclusão de todos os grupos sociais, inclusive dos que não creem ou não tem uma definição pública sobre a religião, dentro da estrutura de educação e de formação. Do outro lado, existe o reconhecimento que a religião é um elemento necessário e, ao mesmo tempo, que ajuda a compor, com certo grau de positividade, a cidadania. É possível ser cidadão sem religião ou credo religioso. Não se pode colocar um rótulo forte e afirmar que apenas quem tem prática ou experiência religiosa é um cidadão. No entanto, é necessário ampliar as discussões sobre os elementos que podem ajudar e, muitas vezes, de fato ajudam a compor a formação do cidadão. Nesse sentido, a religião pode e deve ser vista como um desses elementos.

Em um momento histórico composto por uma variada onda de conflitos internacionais e nacionais, conflitos que são difíceis de serem conceituados e compreendidos. Em um momento marcado por uma espécie de *apocalipse da razão* (TORRES, 2004), ou seja, um momento marcado pela predominância do terrorismo internacional selvagem, sanguinário e ensandecido, onde ganha destaque grupos, como, por exemplo, a Al-Qaeda e o Estado Islâmico, é preciso que o Estado, a sociedade civil e as religiões promovam uma *educação para a esperança* (JARES, 2005), onde o elemento central seja a convivência, mesmo que precária, entre os contrários e os diferentes. Nesse contexto, ganha destaque a proposta do atual modelo de ensino religioso brasileiro, onde se propõe ensinar e experimentar a convivência entre as diversas religiões existentes no país. Uma proposta que tem como base o princípio de que “qualquer religião deve ser tratada como conteúdo escolar” (DCEBER, 2008, p. 47) e, por isso, dentro da escola e do sistema de ensino, não pode haver discriminação religiosa ou indiferença sobre a crença e a

mística dos que creem e dos que não creem em um ser transcendente e superior.

4. Conclusão

A presente discussão não esgota as discussões em torno do atual modelo de ensino religioso adotado no Brasil. Existe a necessidade de haver um número maior de debates e de pesquisas que possam ajudar, de forma hermenêutica, a investigar e a compreender esse modelo de ensino da religião.

No entanto, afirma-se que o atual modelo de ensino religioso adotado no Brasil encontra-se dentro da vanguarda das propostas pedagógicas, filosóficas e jurídicas internacionais de ensino da religião. Ao propor um ensino da religião de forma plural, que envolva o fenômeno e a história das religiões, a legislação brasileira e os demais documentos oficiais que dão sustentação ao ensino religioso, procura conduzir uma experiência, em muitos aspectos pioneira, de convivência, de partilha das experiências e de enriquecimento mútuo das várias religiões existentes no território nacional.

Por fim, afirma-se que apesar de haver dentro das religiões minorias que se utilizam do discurso religioso, sem um fundamento teológico-místico, para pregarem e até mesmo promoverem a violência e o desrespeito aos direitos humanos, em sua grande maioria e em sua essência, a religião possui elementos que podem tanto ao homem religioso, o fiel de uma religião, como aos que não tem fé ou convicção religiosa, a terem uma convivência mais pacífica, mais harmônica, a buscarem, por caminhos diversos, a justiça social e a cidadania.

Referências

- BOLAN, V. **Sociologia da secularização**. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 18.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1991.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9.394, 20 dez. 1996**. Brasília: Diário Oficial da União, 1996.
- BRASIL. **Parâmetros curriculares nacionais**. Brasília: MEC/SEF, 1997a.
- BRASIL. **Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais, ética**. Brasília: MEC/SEF, 1997b.
- CARVALHAES, C. **Restauração religiosa**. Disponível em http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2753_1.shl. Acessado em 24/06/2006.
- COSTA, I. G.; REIS, J. B. Ensino religioso nas escolas públicas: tolerância ou exclusão. In: SANTOS, I.; POZZOLI, L. **Direito e educação: uma abordagem interdisciplinar**. São Paulo: Letras Jurídicas, 2014, p. 60.
- FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. **Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso**. 3 ed. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ. **Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Ensino**

Religioso. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2008.

JARES, X. R. **Educar para a verdade e para a esperança:** em tempos de globalização, guerra preventiva e terrorismo. Porto Alegre: Artmed, 2005.

KOAIK, E. Ensino Religioso e a exceção da Regra. In: **Folha de São Paulo**, São Paulo, 15/04/1996.

MARX, K. **A Questão Judaica.** São Paulo: Centauro, 2000.

NIETZSCHE, F. A Gaia ciência. In: **Obras incompletas.** 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PASSOS, J. D. Epistemologia do ensino religioso: a inconveniência política de uma área de conhecimento. In: **Ciberteologia**, ano VII, n. 34, 2011, p. 108-124.

PAULIUKONIS, M. A. L. *Ethos* no discurso didático: ocorrência e plurissignificação. In: MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato. **Análises do discurso hoje.** Vol. 3. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010, p. 261-274.

PENZO, G.; GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do século XX.** São Paulo: Loyola, 1998.

POLIDORO, L. F.; STIGAR, R. A distinção de ensino religioso e catequese. In: **Ciberteologia**, ano III, n. 23, 2009, p. 44-54.

QUEIROZ, C. A. L.; RODRIGUES, E. M. F. Novos rumos do ensino religioso para a educação básica. In: **Ciberteologia**, ano IX, n. 41, 2013, p. 28-45.

SANDRINI, M. **Religiosidade e educação no contexto da pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

SANTO, R. C. E. **O renascimento do sagrado na educação**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, I. A importância do ensino religioso. In: **Fatos & Feitos**, Natal, 01/05/2014, p. 8-9.

SANTOS, I. Ensino religioso e educação ambiental: fraternidade em ação. In: MONASSA, C. C. S.; POZZOLI, L. (Orgs.). **Fraternidade e sustentabilidade no Direito**. Curitiba: Instituto Memória, 2015, p. 13-27.

SANTOS, I; NASCIMENTO, J. V. O ensino religioso: entre a fraternidade e a solução de conflitos. In: SANCHES, Clarissa Monassa Chagas; POZZOLI, Lafayette. (Orgs.). **Solução de conflitos: a fraternidade em ação**. São Paulo: Letras Jurídicas, 2014, p. 125-144.

TOLEDO, C. A. A.; AMARAL, T. C. I. Análise dos *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso* nas Escolas Públicas. In: **Linhas**, v. 6, n. 1, 2005, p. 1-17.

TORRES, A. **Terrorismo: o apocalipse da razão?** Coimbra: Almedina, 2004.

O ENTUSIASMO DOS DEUSES: UMBERTO ECO ANTE A IRREALIDADE BRASILEIRA

Marcos Carvalho Lopes

1. Introdução: a religiosidade na terra dos infiéis (*in partibus infidelium*)

Para os ouvidos mais tradicionais, tratar da religiosidade brasileira e de sua relação com a filosofia pode parecer algo desafinado. Por um lado, porque tanto a filosofia quanto a religião, não poderiam ser limitadas contextualmente, já que ambas reivindicam universalidade; também existe o risco do nacionalismo em suas formas mais comuns de indulgência e autocelebração enganosa; por outro lado, a desconsideração das próprias circunstâncias é, por si só, uma forma de alienação. O dilema moderno entre celebrar idiosincrasias locais ou abraçar o universalismo europeu continua como desafio para a filosofia do Brasil. O próprio significante *brasileiro* cria uma generalização que precisa ser considerada com cuidado, tanto para não reificar o discurso como algo com resultados objetivos, quanto para não torná-lo apenas um exercício anacrônico de profecia romântica, tarefa de alguém que se quer preceptor da nação.

Inicialmente, é necessário precisar aquilo que entendo por religiosidade brasileira neste ensaio. Faço uso aqui da distinção entre religião como *substantivo*, referindo-se a entes específicos, instituições, um corpo de crenças etc., e da religião como *adjetivo*, ou seja, a religiosidade, que qualifica relações, descrevendo uma atitude que nos vincula a outros seres humanos. A religiosidade trás consigo a adesão a uma

determinada finalidade, uma destinação (DEWEY, 2005). Por isso, é possível afirmar que é a religiosidade que nos dá senso de realidade – com a ressalva de observar que “o real é aquilo em que acreditamos” (FLUSSER, 2002, p.13). Existiram historicamente descrições diferentes daquilo que é real, mas as narrativas tendem a tomar o momento atual como de crise da religiosidade, como resume Vilém Flusser (2002, p.13):

Durante a época pré-cristã o real era a natureza e as religiões pré-cristãs acreditam na força da natureza que divinizam. Durante a Idade Média o real era o transcendente, que é o Deus do cristianismo. Mas a partir do século XV o real se problematiza. A natureza é posta em dúvida, e perde-se a fé no transcendente. Com efeito, nossa situação é caracterizada pela sensação de irreal e pela procura de um novo senso de realidade. Portanto, pela procura de uma nova religiosidade. (FLUSSER, 2002, p.13).

Em termos muito semelhantes, James C. Edwards (1997) considera que vivemos numa época de niilismo normal, onde não tomamos como absolutos nossos mais altos valores, o que significa que reconhecemos a contingência e historicidade – o que, nos termos de Richard Rorty, significa ironia.

Como incluir o Brasil nesta narrativa de crise do sentido de realidade? Para aqueles que tentam desenvolver o pensamento a partir de posições periféricas em relação aos centros de poder e enunciação, que pressupõe universalidade, é preciso reconsiderar as coordenadas epistemológicas, como abertura para uma abordagem ampla e plural. Reconhecer este desvio, *in partibus infidelium* (na terra dos infiéis), é também considerar que a religiosidade, para ter poder vinculante, não pode simplesmente repetir uma ordenação imposta de fora. Para reconhecer a contingência

é também precisar lidar com nossas circunstâncias em termos históricos, ou seja, pensar o Brasil como uma construção da modernidade europeia, um lugar que foi designado como produto comercial e que estaria fora da História. Na experiência brasileira a colonização é uma dimensão que precisa ainda ser filosoficamente reconhecida e avaliada de modo reflexivo, o que significa pensar a herança e denunciar as estruturas de discurso que promovem o silenciamento da cultura indígena e africana; a herança do racismo vinculada à escravidão, à colonização das mentes etc.

Existem diversos modos de responder a experiência brasileira. Aqui vou partir de uma narrativa que apresenta uma perspectiva que vem de fora, a descrição feita por Umberto Eco. Este filósofo italiano não aceitaria a descrição feita por Flusser de uma crise na religiosidade que afetaria nosso senso de realidade. Para ele, essa avaliação seria um sintoma de irracionalismo: a realidade não depende daquilo em que acreditamos e impõe-se como um limite ontológico. Nas seções seguintes, (2) procuro apresentar brevemente como Eco percebe e descreve uma crise da religiosidade na contemporaneidade; a seguir, (3) mostro como o autor italiano no romance “O pendulo de Foucault” apresenta a religiosidade brasileira; por fim, (5) proponho alguma conclusão, dialogando com nosso “senso de realidade futebolístico”.

2. O futebol e a epifania do caos de um universo sem Deus

A rejeição que Umberto Eco tem pelo futebol não é simplesmente o resultado do ressentimento de um jovem intelectual que, como ele, desde sempre revelou-se um perna de pau – daqueles que são os últimos a serem escolhidos na formação dos times, e que, quando jogam, apesar do esforço, demonstram sua inabilidade fazendo gols contra ou

chutando a bola tão longe que colocam ponto final na brincadeira. Ciente de sua incapacidade esportiva, o jovem Eco se esforçou para seguir o futebol como ritual de participação no universo masculino, para gostar do esporte como torcedor, indo para as partidas com seu pai. Contudo, esta posição de observador, com distanciamento teórico, não modificou sua avaliação, mas a fez ter sentido metafísico; para ele “desde sempre, o futebol está ligado, (...) à ausência de sentido e à inutilidade das coisas, ao fato de que o Ser outro não possa ser (ou não-ser) outra coisa a não ser um buraco. Quem sabe por isso mesmo eu (único, creio, entre os viventes) sempre associei o futebol com filosofias negativas” (ECO, 1984, p.228).

O espetáculo futebolístico colocou em questão pela primeira vez os pressupostos teológicos da formação católica de Umberto Eco. Isso aconteceu como uma epifania negativa:

um dia, enquanto observava de longe os movimentos insensatos lá em baixo, no campo, senti como se o sol alto do meio-dia envolvesse numa luz enregeladora homens e coisas, e como se diante de meus olhos se desenrolasse um espetáculo cósmico sem sentido. (ECO, 1984: p.227-228).

A “ausência” de sentido que Umberto Eco percebe no futebol é resultado de uma avaliação que pressupõe que cada coisa deve possuir uma destinação racional, uma finalidade que a justifique. Isso porque no catolicismo, em sua matriz tomista – que é a doutrina oficial da Igreja –, não há oposição entre fé e razão: se a essência precede a existência, como justificar racionalmente o futebol? Qual sentido haveria em dar existência aquela disputa vazia? Se o jovem católico não conseguiu racionalizar o espetáculo futebolístico, mais tarde enquanto teórico, em ensaios do livro “Viagem na irrealidade cotidiana”, traduziu o *nonsense* em termos de crítica cultural, cunhando uma condenação

para este esporte parecida com aquela que Platão usou para expulsar os poetas de sua cidade ideal: o mal estaria em nos afastar em dois graus da realidade. Se o jogador pode justificar sua participação em uma partida de futebol afirmando tratar-se de uma atividade física e lúdica em que depende energia e agressividade, essa mesma argumentação se degradaria com a transformação do jogo em esporte, tendo por fim a de competição e lucro; pior em um nível é a situação de quem está na torcida e passivamente assiste a atuação dos atletas; contudo o absurdo ganha uma terceira potência com a multiplicação de discursos e debates em torno dos jogos, que, com seriedade alienada, ocupam o lugar do próprio futebol, funcionando por si mesmos (as mesas redondas esportivas geram debates e falsas polêmicas que se multiplicam para além do jogo, de tal modo que o assunto deixa de ser o futebol para ser a conversa sobre aquilo que se conversa sobre futebol). O bate-papo esportivo toma o centro da atenção em lugar das questões políticas e sociais, energias que poderiam ser transformadoras, são despendidas em discussões, brigas, lágrimas e celebrações alienadas. O futebol surge como um ritual de irrealidade, uma celebração antirreligiosa de alienação indulgente, “o lugar da Ignorância total” (Idem, p. 226).

Apesar desta experiência como “testemunha do caos”, Eco somente aos vinte e dois anos abandonou sua fé católica, mas fez isso de uma forma curiosa e parcial:

Não acredito que haja verdadeiros ateus [...]. Digamos que, se os outros romancistas têm um problema com Deus, no meu caso é Deus que tem um problema comigo. É claro que isso é uma ironia, porém gostaria de explicar. Eu era católico, perdi a fé, mas há uma resistência profunda entre não crer mais em Deus e dizer que Deus não existe. Há uma resistência profunda contra essa blasfêmia. É melhor viver como se Deus não existisse. É uma condição

de moralidade absoluta, kantiana [...] Se soubéssemos que Deus existe, ou que Deus não existe, não haveria nem filosofia nem teologia. (ECO, citado por SCHIFFER 2000, p. 80).

Destaco dois elementos dessa fala de Eco: (1) a manutenção de uma concepção de sagrado, inclusive em sua dimensão ritual; assim como, (2) a afirmação da necessidade, epistemológica e moral, de uma forma de verdade convergente de caráter universal – ainda que como um ideal. O primeiro destes pontos é de fácil confirmação, já que o filósofo italiano nos debates presentes no livro “Em que crêem os que não crêem?” afirma uma religiosidade laica: “porque acredito firmemente que existem formas de religiosidade, e logo sentido do sagrado, do limite, da interrogação e da espera, da comunhão com algo que nos supera, mesmo na ausência da fé em uma divindade pessoal e providente” (ECO, 1999, p.80). Eco, também em “Viagem a irrealidade cotidiana”, diferencia duas ideias de Deus que ocupariam o imaginário cristão: (1) uma perspectiva em que Ele é a plenitude do ser, guardando em si a convergência de tudo que é bom, representando uma forma de beleza racional, lógica e onipotente; noutra (2) Ele é propriamente aquele que não é propriamente, não podendo ser descrito, surge como algo sublime, irrepresentável e inominável, que só podemos alcançar pelos auspícios de uma teologia negativa, quando “falamos celebrando nossa ignorância e o nomeamos, no máximo, como vórtice, como abismo, deserto, solidão, silêncio, ausência” (ECO, 1988, p.114). De um lado, temos a concepção de uma divindade racional e de outro a celebração da obscuridade, do irracionalismo. Se a racionalidade se vincula à limitação lógica; o irracionalismo não se limita em sua sede de infinito, desvelando revelações inusitadas que só fazem sentido para iniciados. Eco é, nestes termos, um combatente do Deus racional contra a

irracionalidade, contra a irrealidade cotidiana; nesta cruzada maniqueísta defende os limites e a virtude racional.

A necessidade de algo *não humano* ou *sobre-humano* não parece se encaixar na imagem do teórico famoso justamente por, no início da década de 60, destacar a abertura interpretativa como característica da obra de arte contemporânea. Porém, já naquela época o filósofo italiano concebia tal abertura como estando relacionada com uma epifania da estrutura epistemológica contemporânea, correspondente à teoria da relatividade e à quântica: podemos dizer que em cada época a estética revelaria a estrutura epistemológica correspondente ao “Espírito do Tempo” (c.f. LOPES, 2007, p. 69).

Ainda que, como teórico da comunicação, Eco tenha desenvolvido a distinção entre apocalípticos (que rejeitam as inovações tecnológicas e a cultura de massa em sua totalidade) e integrados (que a aceitam de forma indulgente); postulando para si um lugar de prudente meio-termo, não manteve essa posição por muito tempo. Logo o filósofo italiano percebeu que na dialética entre abertura interpretativa e limitação estrutural, o desejo do leitor tomou o lugar da prudência, assim como, a indústria cultural perdeu sua promessa de desenvolvimento crítico. No final da década de 60, Eco passou a pesar o pêndulo em sentido inverso, enfatizando agora os limites interpretativos e avaliando a cultura popular de um modo, que na maioria dos casos, lhe faz merecer o rótulo de apocalíptico. A cruzada que Eco passou a desenvolver na defesa de limites para interpretações tornou-se sua obsessão teórica (é certo dizer que o sonho de Eco seria construir uma espécie de “Crítica da Interpretação Pura”, que desse limitação, em sentido kantiano, para a deriva da interpretação ilimitada).

O filósofo italiano coaduna essa crise dos excessos interpretativos com a afirmação de G. K. Chesterton, de que “Quando os homens já não acreditam em Deus, não é que não acreditem em nada: acreditam em tudo” (apud: ECO,

1989, p.594). O resultado é o temor da invasão dos bárbaros e da ameaça relativista. A divisão entre apocalípticos e integrados ganha um sentido religioso no pensamento de Eco a partir da década de 70, reagindo aos clamores de “imaginação no poder” o filósofo italiano reafirma os limites necessários para a racionalidade. A ameaça relativista traduziu-se em posturas irracionais que desdenham da necessidade de justificação dentro do jogo de pedir e dar razões. Diante dos que falam em crise da razão a partir de posições não argumentativas, Eco reage com uma concepção falibilista, que procura preservar a racionalidade em sua tradição europeia greco-romana, tomando como medida lógica o *modus ponens* (a regra de inferência lógica de que, ao afirmar que “p é q”, depois reconhecendo que “r é p”, devo como consequência aceitar que “r é q”) e como medida ética o dizer de Horácio, “*est modus in rebus, sunt certi denique fines quos ultra citraque nequit consistere rectum*” (“há uma medida nas coisas, há enfim, certos limites aquém ou além dos quais o bem agir não pode subsistir”) (ECO, 1993, p. 31). Ainda que as paixões se sobreponham à lógica no cotidiano, as tentativas de provar de modo argumentativo que não existe necessidade de argumentar logicamente, já que as Paixões sempre dominam, provocam em Eco um desejo irrefutável: “o Desejo de dar-lhe na cabeça” (ECO, 1984, p.155).

O irracionalismo interpretativo se diz de muitos modos promovendo uma nova Idade Média de místicos leigos (ECO, 1984, p.115), que se afastam da vida prática, da luta pela transformação social efetiva, procurando desvendar algum segredo fundamental. Em termos políticos essa postura paranoica se traduziu no cotidiano italiano em atentados terroristas promovidos por grupos de esquerda, teorias sobre conspirações promovidas pelos serviços secretos internacionais; a multiplicação das formas de fascismo. Em termos culturais, a geração pós-68 passou a procurar desvendar o segredo que funcionaria e daria poder

ao Grande Outro da sociedade capitalista, neste sentido, Roland Barthes chegou a acusar a gramática de ser fascista, “pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” (BARTHES, 1996, p.14). Mas o exército hermético era muito amplo, contando em seu campo diversos autores que celebravam os excessos interpretativos como método, dentre eles Michel Foucault, Gilles Deleuze, a desconstrução de Jacques Derrida, a gnose de Harold Bloom, o neopragmatismo de Richard Rorty etc.

As interpretações excessivas, que tentam moldar o mundo de acordo com nossa vontade, são para o pensador italiano, sintomas da volta do pensamento religioso, em verdade, uma religiosidade mística que seduz

ex-ateus, revolucionários desiludidos que se atiram à leitura dos clássicos da tradição, os astrólogos, os místicos, os macrobióticos, os poetas visionários, o neo fantástico (não mais ficção científica sociológica, mas novos ciclos de Arte) e, finalmente, não mais textos de Marx ou Lenin, mas obras obscuras de grandes inatuais, possivelmente centro-europeus desiludidos, decididamente suicidas, que nunca publicaram nada em sua vida ou que só redigiram um único manuscrito, e esse também incompleto, incompreendidos durante muito tempo porque redigiam em língua minoritária, ocupados num embate corpo-a-corpo com o mistério da morte e do mal e que tinham grande raiva do fazer humano e do mundo moderno em geral (ECO, 1988, p.111).

Se Eco se afasta da religião católica, não faz o mesmo no que se refere aos pressupostos epistemológicos de univocidade e universalidade do monoteísmo. Nele temos a transformação alquímica que seculariza a pergunta “Você acredita em Deus, ou é um daqueles ateus perigosos?”, na questão “você acredita na Verdade/ no Realismo ou é um daqueles relativistas pós-modernos inconsequentes?”.

Novas cruzadas, novos bárbaros. De todo modo, o maniqueísmo é, por si só, uma redução caricatural da complexidade; uma postura que impede o diálogo, pressupondo a posse antecipada das condições de Verdade e racionalidade.

3. Os redemoinhos da razão na selva de semelhança

O romance “O pêndulo de Foucault”, publicado por Umberto Eco em 1988, pode ser lido como uma alegoria sobre os perigos políticos dos excessos interpretativos; neste sentido é complementar à narrativa de “O nome da rosa”, que desvelava os perigos metafísicos do irracionalismo do pensamento hermético e gnóstico; e também, ao discurso semiótico do livro “Limites da Interpretação”; assim como, dialoga com os ensaios de “Viagem a Irrealidade Cotidiana”. Em um dos capítulos do romance, Eco utiliza como epígrafe uma citação de Karl Popper que é reveladora do mote de sua narrativa: “a teoria social da conspiração... é uma consequência da falta de referência a Deus e da consequente pergunta “Quem está no seu lugar?”. “ (POPPER, apud: ECO, 1989, p.591).

O protagonista do romance é Henry Casaubon, que no fim da década de 60 era doutorando especialista na história dos Templários. Apesar de lidar com paranoicos que acreditavam desvendar segredos e teorias conspiratórias a partir da saga destes cavaleiros medievais e de diversas ordens secretas obscuras, mantinha-se cético diante de teorias conspiratórias. Depois do arrefecimento das manifestações de 1968, apaixonado por uma brasileira vai para o Brasil. A relação acaba, mas Casaubon só retorna à Itália no princípio da década de 80. Passa então a trabalhar junto a uma editora que explora o ocultismo como um rentável filão de mercado. Casaubon juntamente com dois editores – Belbo e Diotallevi – começam a se divertir com a paranoia interpretativa brincando de criar conexões entre

textos obscuros, utilizando para tanto um computador pessoal, com um programa que misturava textos, desvelando um grande Plano Oculto. Porém, a obsessão por esse jogo se torna cada vez maior ao ponto de confundirem a ficção com a realidade. Um grupo de ocultistas passa a perseguir os inventores do “Plano” com o intuito de buscar a revelação do segredo dos segredos. Casaubon torna-se vítima do sucesso de sua imaginação (LOPES, 2007, p.16-17).

O romance é recheado de referências místicas e ocultistas, dentre elas sua divisão em dez partes, cada qual com o nome de uma das sefirotas da cabala. A quarta divisão do romance, chamada de *Hesed* (misericórdia, amor *caritas*), é a que nos interessa neste ensaio, é justamente nela que o protagonista Henry Casaubon vive no Brasil. Esta parte da narrativa, que tem cerca de cinquenta páginas, e para alguns leitores pareceu deslocada dentro da estrutura da trama, o que levou Umberto Eco a tentar justificar sua necessidade. Segundo o autor, quando projetou o desenvolvimento do romance considerava necessário que os seus personagens tivessem vivenciado as manifestações de maio de 1968, assim como pressupunha que a elaboração do “Plano” fosse feita com a ajuda do computador pessoal, além do uso de softwares de edição de texto, elementos que só estavam disponíveis para venda na Itália em 1983. Isso gerou um problema: como cobrir o intervalo de tempo entre 1968 e 1983? A solução foi:

mandar Casaubon para algum lugar. Onde? Minhas lembranças de alguns ritos mágicos que assistira por lá levaram-me ao Brasil (lá eu sabia de que coisa falava e qual era a forma daquele mundo). Eis portanto a razão e a origem, bendita, daquela que para muitos pareceu uma digressão longa demais e que, para mim (e para alguns leitores), ao contrário, é fundamental, pois permite que eu faça acontecer no Brasil e em Amparo, de forma condensada,

aquilo que acontecerá aos outros personagens no curso do livro (ECO, 2003: p.296).

A descrição que Umberto Eco faz do Brasil em seu romance reivindica ser mais do que uma abordagem caricatural e pitoresca: o autor pressupõe, como afirma a citação acima, “conhecer esse mundo”. O filósofo italiano trabalhou na USP em 1966, além de ter visitado o país novamente em 1978 (GIRON, 2015). Não por acaso, como veremos, grande parte das descrições desenvolvidas no romance sobre umbanda e candomblé é derivada de crônicas em que autor italiano descreveu visitas a celebrações religiosas afro-brasileiras em 1966 e 1979. O contexto brasileiro será propício para condenar a crítica quanto à ausência de limites interpretativos e seus resultados “fascistas” (a narrativa se passa no período da Ditadura).

No Brasil ocorre uma virada importante para a narrativa que é anunciada ironicamente, pelo protagonista-narrador Henry Casaubon, no começo da seção com uma descrição da diferença de sentido em que água gira ao descer pelo ralo no hemisfério sul, “o redemoinho gira da direita para a esquerda, enquanto na Europa faz o contrário – ou vice-versa” (ECO, 1989, p.157). Saindo da Europa, a imaginação parece tomar o poder efetivamente, ou seja, os embates reais dão lugar a desvios escapistas que não enfrentam os problemas de modo direto. A própria relação afetiva entre Casaubon e Amparo não se dá sem uma boa dose de projeção em relação ao Outro que ela, como brasileira e negra, representa. Casaubon confessa isso: “Andava curto de ideais. Tinha um alibi, de que fazendo amor com Amparo estava amando o Terceiro Mundo. Amparo era bonita, marxista, brasileira, entusiasta, desencantada de tudo, tinha uma bolsa de estudos e o sangue admiravelmente misto. Tudo junto” (ECO, 1989, p.153). Essa conversão também teria um sentido político-ideológico, com a esquerda mantendo uma relação ambígua

com a religiosidade. Na descrição de Eco, o pendular milenarista da massa de migrantes pobres entre o norte e o sul, por vezes se torna a permanência na periferia das grandes metrópoles, com a entrega a uma multiplicidade de Igrejas que foram inventadas no Brasil ou por aqui floresceram. A esquerda brasileira estaria pronta para condenar e combater essas religiões, porém se dividiria na hora de avaliar as de origem afro-brasileiras: (1) alguns as celebram como uma forma de resistência e oposição ao mundo dos brancos; para outros, (2) esta é meramente mais uma forma de alienação, que serviria para desviar a atenção quanto aos problemas reais; ou ainda, (3) tomavam a evocação das divindades africanas como uma promessa de sincretismo, que esboça possibilidades utópicas ainda imprevisas. Amparo abriga em si estas três posições, embora se esforçasse por manter o discurso racional em relação à alienação provocada pelos rituais religiosos, que se misturam com a devoção irracional ao futebol, se entregava de corpo inteiro ao carnaval e mantinha uma reverência solene diante das oferendas feitas aos orixás, dizendo *não acreditar* nas invocações, mas sabendo que eram *verdade*. Amparo encarna a contradição presente em seus companheiros da esquerda, que

eram todos marxistas, e à primeira vista falavam quase como um marxista europeu, mas falavam de uma coisa diversa, e de repente no curso de uma discussão sobre a luta de classes falavam de um “canibalismo brasileiro”, ou do papel revolucionário dos cultos afro-americanos (ECO, 1989, p. 158).

A posição de Casaubon diante dessas contradições foi confessadamente racista: “pensei que as crenças alheias são para o homem forte boas ocasiões de brando devaneio” (ECO, 1989, p.159). Pressupunha que sua forma de pensar à europeia o preservaria da sedução do pensamento que se move a partir de analogias, na selva de semelhanças onde

“tudo poderia se misturar com tudo” (ECO, 1989, p.159). Percebendo a relação ambígua de Amparo com as religiões afro-brasileiras, sente a curiosidade de ir com ela para Salvador, para a “Roma negra”, lugar em que os deuses africanos são cultuados junto com os santos católicos, como se um fosse também o outro (de acordo com as conveniências). Na Bahia, conhecem o italiano Sr. Agliè, um tipo místico, antiquado que serve de guia para os personagens na aproximação das religiões afro-brasileiras, levando-os primeiro a um terreiro de candomblé na Bahia e, posteriormente, a um ritual de umbanda no Rio de Janeiro. Agliè toma o sincretismo como princípio superior que reconhece a existência

de uma Tradição única, que perpassa e alimenta todas as religiões, todos os saberes, todas as filosofias. O sábio não é aquele que discrimina, é aquele que sabe reunir num só todos os raios de luz, seja de onde vierem... Portanto são mais sábios esses escravos, ou descendentes de escravos, do que os etnólogos da Sorbonne (ECO, 1989, p.172).

Essa união de todos os feixes será denominada por Eco em seus textos teóricos de “fascismo eterno”, a tendência a subjugar tudo que nos rodeia ao núcleo de nosso obsessão, desconsiderando anacronismos e tomando a ausência de justificação como marca do mistério que desvendam, justificam a posse de uma autoridade inquestionável e totalitária.

O discurso de Agliè é recebido com curiosidade e certo ceticismo, mas na medida em que o casal lhe segue, como se este fosse um iniciado que os introduzisse em mistérios profundos, agem como se acreditassem. As religiões afro-brasileiras, candomblé e umbanda, além da crença nos orixás (ainda que em função diversa), teriam como pontos em comum a possessão dos iniciados durante o rito por seres superiores (orixás ou espíritos ancestrais), e

um sentido político, como forma que os negros encontraram de construir uma narrativa de origem:

As leis do século XIX restituíram a liberdade aos escravos, mas na tentativa de extinguir os estigmas da escravidão queimaram todos os arquivos do mercado escravagista. Os escravos se tornam formalmente livres, mas sem passado. E procuram então reconstruir uma identidade coletiva, à falta daquela familiar. Voltam às raízes. É seu modo de opor-se, como vocês jovens dizem, às forças dominantes (ECO,1989, p.176).

Contudo, Agliè sublinha outras influências, descrevendo uma genealogia mítica, que liga essas religiões ao gnosticismo dos séculos II e III do Império romano, fazendo de Exu uma espécie de Hermes renovado, construindo uma narrativa que justificava sua ideia de uma Tradição única e oculta aos não iniciados. Casaubon parece se divertir com o jogo de referências eruditas de Agliè e, a partir do encontro com ele, mergulha em leituras místicas, sobre rosa-cruzes, sociedades secretas, herméticos heréticos etc. Amparo muitas vezes tece comentários céticos sobre essas narrativas e busca de vínculos ocultos, percebendo o exagero interpretativo que fomentam, assim como a tentativa de criar conexões que “europeizam” os cultos afro; além de celebrarem o imobilismo a que condena seus crentes como uma forma de reencantamento do mundo; no entanto, também diz sentir a sabedoria do sincretismo em seu corpo, em seu útero. Ela diz, tocando o seio, “aquilo que não sei me fala a alguma parte, aqui, creio...” (ECO, 1989, p.172).

Essa forma de receptividade de Amparo, como capacidade física de sentir aquilo que não compreende, é encenada dramaticamente quando participa de uma sessão de umbanda no Rio de Janeiro com Casaubon e Aglié. Amparo se sente incomodada desde o início do ritual e, sofrendo de mal estar, sai do terreiro. Enquanto isso

Casaubon observava as entidades se manifestando através dos cavalos, as médiuns que dançam em transe; por outro lado, fazia parte do rito também uma alemã que tentava com todas as suas forças se embriagar do ritmo e receber alguma entidade, em vão se debatendo e contorcendo como se tentasse promover alguma tensão que lhe faria dar um salto místico. Contaminado pelo ritmo dos tambores, Casaubon toma parte da percussão tocando um agogô. Ele estava distraído quando percebeu que Amparo voltou ao terreiro, saltando ao centro do palco em possessão mística, fez gestos que os presentes reconheceram como sendo a saudação da pomba gira. Esta receptividade a mediunidade é motivo de vergonha para Amparo, pois se choca com suas crenças materialistas, e, segundo sua fala, mostram que continuaria sendo uma escrava. Constrangida, abandonaria Casaubon na manhã seguinte, sem oferecer maiores explicações. Aglié, por sua vez, explicou a Casaubon que haveria uma superioridade deles, ambos iniciados, que compreendiam intuitivamente os mistérios para além da razão, em relação aos místicos vulgares como Amparo, que seria como que escravos, instrumentos através dos quais teriam contato com o numinoso, “como o químico se serve do cartão de tornassol, para saber que em um lugar qualquer uma determinada substância atua”(ECO, 1989, p. 205).

Casaubon fica ainda por um ano Brasil, indiferente e insensível. A longa estadia no país faz com que ele perca a capacidade de separar realidade e ficção, incorporando a metafísica sincrética e antropofágica que é governada pelo sistema de semelhanças superficiais. Quando retorna para a Itália vê-se incapaz de tomar a brincadeira em torno do “Plano Oculto” como meramente uma brincadeira. No Brasil viveu um “crepúsculo onde as diferenças se anulavam” (ECO, 1989, p.155), na Europa incorporou essa crença no poder das semelhanças ultrapassando a fronteira entre “habituar-se a fingir que se crê e habituar-se a crer” (ECO, 1989, p.445).

Por que o transe de Amparo condensa a trajetória de conversão à paranoia que ocorrerá com Casaubon? É possível justificar essa posição observando como Eco redescreve a imagem que dá título ao romance: o pendulo de Foucault foi inventado para demonstrar que a Terra gira; contudo, os paranoicos veem nele “o único ponto fixo do universo... Para quem não tem fé é um modo de reencontrar Deus, e sem pôr em xeque a própria descrença, pois se trata de um Pólo Nada” (ECO, 1989, p.226). O romance começa com a frase “Foi então que vi o Pendulo” (ECO, 1989, p. 9), a narrativa é feita por Casaubon em retrospectiva, enquanto, escondido, teme que assassinos que acreditaram no “Plano” o encontrem. Quando descreve o ritual de umbanda no Rio de Janeiro, surge a frase solta entre dois parágrafos: “Foi então que vi Amparo” (p. 203). Amparo se coloca como centro do universo ao dar para si mesma o lugar de uma divindade. Para o brasileiro não haveria um cosmos exterior que nos limita e em relação ao qual devemos nos submeter, na selva de semelhanças poderíamos também, idiossincriticamente, ser deuses.

No texto de 1979, “Com quem estão os orixás?”, publicado em “Viagem na irrealidade cotidiana”, podemos reconhecer muitas das descrições feitas por Eco no seu romance como, por exemplo, de uma psicóloga loira que se esforça para alcançar o transe sem sucesso; os questionamentos do autor sobre a lógica do sincretismo; do contágio sinestésico dos participantes a partir da música nos rituais etc. O autor também se arrisca a desenvolver alguns julgamentos mais amplos, caracterizando o candomblé como uma forma de misticismo revolucionário; e a umbanda, que surgiu na década de 30, misturando catolicismo, kardecismo, ocultismo como uma forma de milenarismo adocicado, educado, uma versão conservadora dos ritos afro-brasileiros que deixa claro “que respeita com absoluta devoção a ordem instituída” (ECO, 1984, p.128).

De modo geral, o sincretismo ofereceria uma forma de religiosidade em que tudo se liga com tudo, sem lugar para a preservação das diferenças, promoveria uma pacificação alienante que Umberto Eco sublinhou em sua crônica:

De antiga reivindicação de autonomia racial, de configuração de um espaço negro impermeável à religião dos europeus, esses ritos vão se tornando cada vez mais uma oferta generalizada de esperança, consolo, vida comunitária. Perigosamente próximos das práticas do carnaval e do futebol, ainda que mais fiéis a antigas tradições, menos consumistas, capazes de investir na personalidade dos adeptos mais profundamente – desejaria dizer, mais sábios, mais verdadeiros, mais ligados a pulsões elementares, aos mistérios do corpo e da natureza. Mas sempre um dos muitos modos em que as massas deserdadas são mantidas numa sua reserva indígena, enquanto os generais industrializam o país à sua custa, oferecendo-o para o desfrute do capital estrangeiro. O que não perguntei aos dois pais-de-santo é: com quem estão os Orixás? (ECO, 1989, p.134).

Roberto Controneo (2001, p. 42-44) nos informa que Eco publicou dois textos em 1966 descrevendo rituais da umbanda e do candomblé. Nestes textos o jovem escritor de esquerda parece um pouco deslocado e reconta, com certo espanto, como uma das amigas que foi com ele para umbanda, uma jovem negra, inteligente e boa pintora, politicamente progressista, ao começar o ritual, apesar de dizer “não acredito, não quero”, entra em transe e se põe a dançar possuída pela pomba gira. Depois desse salto místico ela tentaria fugir do olhar inquisidor do psicanalista. Neste caso, podemos presumir que esta era a perspectiva de Eco.

É certo que esta brasileira negra que entra em transe, aparentemente contra sua vontade, é uma matriz para a construção de Amparo. O nome desta brasileira é Raquel

Solano Trindade (1936-)¹, uma famosa artista plástica, coreógrafa e ativista da cultura negra. Raquel é filha do importante poeta Solano Trindade (1908-1974), que Eco descreve, erroneamente, como um etnólogo. Raquel, como Amparo, nasceu no Recife, mas diferentemente da personagem do autor italiano, não se envergonharia de participar de uma forma de cultura na qual tinha ampla vivência. É mais fácil pensar que o filósofo italiano não conseguiu racionalizar através do *modus ponens* seu comportamento: alguma coisa estaria “errada” quando uma pessoa bem educada se deixa levar por impulsos místicos deste tipo.

4. Conclusão ou o entusiasmo dos deuses

Estar entusiasmado é estar sobre efeito da inspiração divina, mas caberia perguntar, o que aconteceria se os deuses se entusiassem? Diversos povos e nações reivindicaram a predileção divina, como se houvesse uma filiação que ligasse seu destino a providência e vontade de um deus ante o qual deveriam se submeter, como fonte de promessas de redenção, mas também de interdição trágica. Neste sentido, a religiosidade norte-americana e brasileira tem em comum a reivindicação de uma predileção divina que não se coloca como limitação exterior; mas que é gnosticamente justificada, numa forma de autocelebração entusiasmada, que toma as divindades como cúmplices. No caso dos Estados Unidos, nenhum norte-americano se sente como parte da natureza e é o eu isolado que tomam como sendo a medida de todas as coisas (BLOOM, 2009, p.11); eles têm em Emerson seu profeta da autoestima e

¹ Informação confirmada por meio de correspondência eletrônica com o *rapper* Zinho Trindade, neto de Raquel Trindade. Segunda artista, neste dia, além de Umberto Eco, estava acompanhada do físico brasileiro Mário Schenberg.

autoaperfeiçoamento; em Walt Whitman sua autocelebração poética e na narrativa de “Moby Dick” de Herman Melville a representação dramática de seu destino manifesto: arrogantemente enfrentar a alteridade numa batalha trágica para impor a boa nova democrática, num embate que levará a sua destruição (BLOOM, 2005, p.318). No caso brasileiro, a petição de privilégio é de uma *natureza* que nos oferece como dote a *perfeição* (SILVEIRA, 2015) , ainda que celebremos o sincretismo, presumindo uma suruba mítica inicial (CALLIGARIS, 2005, p.52) , que justifica relações de familiaridade eufemística e amigável, com sistemática troca de favores; via de regra, submetemos a realidade ao princípio do prazer (WISNIK, 2008, p.180), nos desviamos da alteridade e da adoção de relações modernas com algum jeitinho, temos na canção popular nossa fonte de utopia lírica e como narrativa assumimos a posição do protagonista das “Memórias Póstumas de Brás Cubas”, escrita por Machado de Assis, que tentando produzir um emplastro que pudesse ser redentor para a humanidade, experimenta ele mesmo suas formulas e, por isso, morre envenenado. Essa condição paradoxal é sintetizada pelo mesmo Machado de Assis numa crônica de 1892:

Nós fazemos tudo por vontade, por escolha, por gosto; e, de duas uma: ou isto é a perfeição final do homem, ou não passa das primeiras verduras. Não é preciso desenvolver a primeira hipótese; é clara de si mesma. A segunda é a nossa virgindade, e, quando menos em matéria de amofinações políticas ou municipais, é preciso aceitar a teoria de Rousseau: o homem nasce puro. Para que corromper-nos? (citado em WISNIK, 2008, p.169)

José Miguel Wisnik mostra em seu livro “Veneno Remédio” como o futebol tornou-se uma espécie de ideia fixa para o brasileiro, que em seus melhores momentos foi encenada, ilustrando os termos paradoxais descritos por Machado de

Assis, com a perfeição redentora do jogo de Pelé ou pela inocência virginal dos dribles de um Garrincha; mas a autocelebração pendula entre julgamentos excessivos que se desviam da alteridade: nunca perdemos para o Outro, perdemos para nós mesmos, por que somos naturalmente os melhores (ou os piores) no futebol etc. Essa desmedida do Brasil seria nosso ambíguo *pharmakhon*, remédio que pode em excesso ser veneno: uma obcecação que potencializa a capacidade criativa, mas também gera uma autocelebração alienada. Essa situação é ilustrada pela forma como a torcida brasileira no Maracanã na Copa do Mundo de 1950, celebrou a vitória de goleada sobre a Espanha cantando em uníssono “Touradas em Madri”, com a certeza do título que viria bastando o empate no jogo final contra o Uruguai. No entanto, ganhando por um a zero na decisão, o estádio ficou em silêncio ao sofrer o empate, o time também se desconcertou e levou o gol da virada que garantiu o título para a seleção uruguaia. O trauma desta derrota, que ficou conhecida como “Maracanazzo”, serviu para que os negativistas confirmassem a fragilidade de nossa raça triste e mestiça, destinada ao fracasso. Posteriormente este juízo ganhou o sentido oposto com a conquista do pentacampeonato mundial: naturalmente somos os melhores do mundo no futebol.

Vale acrescentar como parênteses, que a narrativa de Wisnik pode muito bem ser transportada para o contexto do Mundial de 2014 disputado no Brasil: o entusiasmo divino com que os jogadores brasileiros cantaram o hino nacional juntamente com a torcida, celebrando uma certeza da vitória final que nada tinha a ver com o futebol dentro do campo. Na semifinal diante da Alemanha, que já demonstrava ser mais organizada e melhor técnica e taticamente, o treinador brasileiro Luiz Felipe Scolari apostou no milagre do futebol brasileiro, com uma escalação e postura ofensiva procurou impor a “tradição” de nosso jogo lúdico. Diante do “não” da realidade e da superioridade alemã que fez o primeiro gol,

o time brasileiro não reagiu, e de forma apática sofreu uma sequencia incrível de gols, como se estivessem à espera de um milagre redentor, como se não houvesse um Outro, como se o jogo pudesse ser adiado. O jogador Fred resumiu o deslumbramento do time brasileiro: "Tomamos 1, 2, 3 e dentro do campo acreditávamos que íamos empatar e virar. Tomamos o quarto, o quinto. Aquilo foi muito rápido. Naquele momento não deveríamos pensar 'vamos empatar'. Devíamos pensar, 'vamos equilibrar'" (UOL, 2016). A desmedida do placar final de 7 a 1 para a Alemanha colocou em questão essa obcecação brasileira e pedia o questionamento da autocelebração como “país do futebol”.

Certamente há excesso nesta interpretação que relaciona o Brasil e o futebol, um exagero mítico que seduz multidões e que fez o filósofo Vilém Flusser ironicamente em 1964, no auge de Pelé e do futebol brasileiro, propor uma “peleologia” para tentar traduzir as potencialidades dos novos mitos que poderiam ser fontes para o desenvolvimento de uma forma diferente de civilização. Se o panteão das multidões celebra Pelé e estrelas de cinema como Brigitte Bardot, caberia aos intelectuais não julgar essa situação a partir de sua alienação, mas tentando desvelar o empenho autêntico que provocam em tantas pessoas (FLUSSER, 2016). Este engajamento ao mesmo tempo irônico e otimista, que se abre para a possibilidade do novo, não existe na análise de Umberto Eco que em “O pendulo de Foucault” coloca o entusiasmo brasileiro não como uma inspiração para fazer algo, mas como a postulação de alguém que toma para si a posição de divindade: a autocelebração narcisista alimenta o diagnóstico de que os brasileiros são paranoicos, vivendo a irrealidade como cotidiano.

Embora a abordagem de Eco seja ficcional, sua descrição não pretende ser uma “mera” caricatura, porém repõe preconceitos, ao descrever aquilo que não é europeu como primitivo, destituído de lógica, preso a percepção, não linguístico etc. Nesta direção, segue a antropologia de Levy-

Bruhl, autor para o qual a mentalidade dos povos não desenvolvidos se mantém numa condição pré-lógica, regulada pela lei de participação, desenvolvendo associações de ideias, similitudes e analogias, que os torna essencialmente sincrético. Isso não significaria uma condição de ausência de lógica, mas a construção de pensamento a partir de princípios diferentes daqueles da racionalidade ocidental, a lei da não contradição e o *modus ponens* (BYAKALO, 2003, p.11-12). Na descrição de Eco, o país do carnaval, do futebol, da antropofagia, estaria condenado por uma incapacidade epistemológica que é consequência desta mentalidade sintética. Como Amparo diz depois de voltar do transe, estaríamos condenados à escravidão... A sentença de condenação proferida por Eco não pode ser avaliada como um resultado legítimo, nem merece qualquer condenação reversa: podemos ler o autor com a ironia que lhe falta, percebendo suas limitações impostas pela racionalidade europeia. Ora, talvez não seja por acaso que o filósofo brasileiro Newton da Costa seja o inventor da lógica paraconsistente, que funciona justamente para formalizar sistemas incompletos em que a lei da contradição e o *modus ponens* não são suficientes (COSTA, 2011, p.52): o desvio criativo da norma europeia, trouxe como resultado, neste caso, uma ampliação do alcance da racionalidade científica e sua capacidade de previsão e controle (COSTA, 2011, p.127). Por outro lado, o protagonista-narrador de Eco se diz racista, por considerar que sua forma de pensar europeia não se degradaria com a convivência com formas primitivas de pensamento. Porém, as “racionalidades subterrâneas” não são uma exclusividade da “selva de semelhanças”, mas uma ameaça constante que na Europa já se traduziu em regimes políticos como o nazista, o fascista etc. A postura iluminista e realista de Eco tem também suas cegueiras e paranoias.

Denunciar o preconceito que cria dicotomias reducionistas, justificando hierarquias intransponíveis entre

o modo de pensar do ocidente europeu e aquele desenvolvido em outras sociedades, não é suficiente se não reconhecemos também aspectos em que essas dicotomias também são desenvolvidas entre nós cotidianamente. Aí nosso senso de realidade “futebolístico” traduz os acontecimentos segundo uma lógica de briga de torcidas, construindo também maniqueísmos tolos, que impendem uma análise mais sutil e equilibrada. Como afirmou Dom Pedro II, “o brasileiro é de entusiasmos e não de perseverança” (apud: DE ANDRADE, p.108, 2009), postura que dificulta o engajamento na construção de projetos, de planejamento e nos coloca repetidamente à espera de milagres. Essa postura pode ser ilustrada pelo modo em que as posições sincréticas e as religiões afro-brasileiras são combatidas, como se houvesse uma distinção entre o lado do bem, das religiões ocidentais, e o lado do mal:

A “oposição entre a religião de Deus” e as “obras do demônio” parece ser aceita sobretudo pelos pentecostais, mas isso não exclui a possibilidade de um fiel recorrer aos “trabalhos” de exus e orixás. Assim, por exemplo, pode-se considerar que a infidelidade conjugal foi causada por um “trabalho” de macumba ou de umbanda e, em consonância, ao mesmo tempo que se pede a Deus – através da “religião de Deus” – o retorno do cônjuge infiel, também se encomenda um ‘trabalho’ – através da obra do demônio – para afastar o responsável pela infidelidade. Dessa maneira, aquilo que é separado e excluído pela autoridade religiosa é repostado e reunido pela prática popular sob a forma da complementaridade e da simultaneidade (CHAUI, 2013, p. 285).

Entusiasmados por nossa proximidade com as divindades, não reconhecemos a alteridade como um Outro que deve ser respeitado ou confrontado. Talvez essa postura

seja ela mesma a possibilidade que abre entre o sim e o não a conciliação de um talvez, numa posição sincrética, ironista, antropofágica; que nos seus melhores momentos prefere multiplicar os deuses e aproximar os homens.

Referências

BARTHES, R. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1996.

BIAKOLO, E. “Categories of cross-cultural cognition and the African condition”. In: COETZEE and A. P. J. ROUX (eds.) **The African Philosophy Reader**. 2nd ed. London: Routledge 2003. p. 9-21.

BLOOM, H. **Onde está a sabedoria?** Trad. Jose Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

_____. **La religión americana**. Trad. Damián Alou. Buenos Aires: Taurus, 2009.

CALLIGARIS, C. “Do homem cordial ao homem vulgar”. In: ROCHA, João Cezar de Castro. **Cordialidade à brasileira – mito ou realidade?** Rio de Janeiro: Museu da república, 2005.

CHAUI, M. **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo Horizonte: Autentica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

COTRONEO, R. **Eco: Due o ter cose che so di lui**. Milano: Tascabili Bompiani, 2001.

DA COSTA, N. **Newton da Costa**. (Encontros). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

DA COSTA, Newton CA; BUENO, Otávio; FRENCH, Steven. Is there a zande logic?. **History and Philosophy of Logic**, v. 19, n. 1, p. 41-54, 1998.

ECO, U. **O pêndulo de Foucault**. Trad. Ivan Barroso. 2ª ed. Rio de Janeiro Record, 1989.

_____. **Cinco escritos morais**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Apocalípticos e Integrados**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

_____. **Viagem na Irrealidade cotidiana**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **Sobre a Literatura**. Trad. Eliana Aguiar. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. “Quando o outro entra em cena, nasce a ética”. In: ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria; **Em que crêem os que não crêem?** Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Rceord, 1999.

DE ANDRADE, M. O. “A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético”. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Número 14 – Setembro de 2009. p. 106 - 118

DEWEY, J. **Una fe comum**. Trad. Josefina Martinez Alinari. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.

EDWARDS, J. C. **The Plain sense of things**. The fate of religion in an age of Normal Nihilism. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

FARRONATO, C. “From the Rose to the Flame: Eco’s theory and fiction between the Middle ages and postmodernity”. In: BONDANELLA, Peter (ed.). **New essays on Umberto Eco**. Cambridge: CUP, 2009. p. 50-70.

FLUSSER, V. **Da religiosidade. A literatura e o senso de realidade**. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.

_____. Peleologia. **Estado de São Paulo**, São Paulo, 04 jul. 1964. O Suplemento Literário, ano VIII, n. 387, p. 6. Disponível em: <http://www.flusserbrasil.com/art495.pdf>, consultado em 3/01/2016.

GIRON, L. A. Umberto Eco: "O excesso de informação provoca amnésia" Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/ideias/noticia/2011/12/umberto-eco-o-excesso-de-informacao-provoca-amnesia.html>>, Consultado em 11/11/2015;

LOPES, M. C.. “Umberto Eco: da Obra Aberta para Os Limites da Interpretação”. In: SILVA, F. M. e GRANIÇO, F. (org.). **Redescrições**. Rio de Janeiro: Luminária Acadêmica, 2010.

_____. **Sobre Limites da Interpretação: um debate entre Umberto Eco e Richard Rorty**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.

SILVEIRA, R. **Apresentação do Brasil**. Santa Cruz Cabrália, 2015. Disponível em:

<http://media.wix.com/ugd/cf78e1_4dfba10b14854057b003f4a4650f5b2a.pdf>, consultado em 11/11/2015.

UOL. Fred critica postura do Brasil no 7 a 1. 'Achávamos que íamos atropelar' Disponível em <<http://esporte.uol.com.br/futebol/ultimas-noticias/2016/01/03/fred-critica-postura-do-brasil-no-7-a-1-achavamos-que-iamos-atropelar.htm>>, consultado em 3/01/2016.

WISNIK, J. M. **Veneno Remédio: o futebol e o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.