

ANAIS

III Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo

**Catolicismo plural, singularidades
católicas: Que Cristianismo é esse?**

06, 07 e 08 de novembro de 2023



**PUC
GOIÁS**



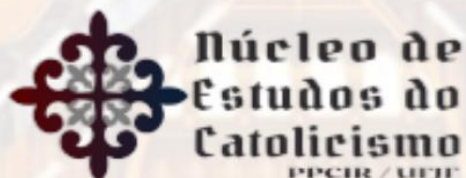
**Núcleo de
Estudos do
Catolicismo**
PPCIR/UFJF

III SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O CATOLICISMO

Catolicismo plural, singularidades católicas: Que
Cristianismo é esse?

06, 07 e 08 de novembro de 2023

ORGANIZAÇÃO



REALIZAÇÃO



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

III SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O CATOLICISMO.
Catolicismo plural, singularidades católicas: Que Cristianismo é esse?. Anais do
Simpósio. Pontifícia Universidade Católica de Goiás; Universidade Federal de
Juíz de Fora, ano 3, v.1, 2023. 420 p.

DOI: 10.5281/zenodo.10905128

Organizadores dos Anais: Phelipe Augusto Silva Santos, Rhuan Reis do
Nascimento. Edição e revisão: Phelipe Augusto Silva Santos e Rhuan Reis do
Nascimento; Diagramação: Phelipe Augusto Silva Santos.

1. Pesquisa científica. 2. Estudos sobre o Catolicismo. 3. Ciências da Religião.
4. Teologia. 5. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC
Goiás. 6. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UFJF.

CDD: 200 (22^a ed.)

The background is a collage of images related to Catholicism and academia. It includes a group of people in traditional religious vestments, a close-up of a woman's face, and a perspective view of a long, arched hallway in a grand building.

Organização

Núcleo de Estudos do Catolicismo PPCIR/UFJF

A revisão textual dos manuscritos originais é de responsabilidade de seus respectivos autores, com anuência dos Coordenadores das Sessões Temáticas.

Comissão Organizadora

Coordenação Geral Docente

Rodrigo Portella (UFJF)
Wolmir Therezio Amado (PUC Goiás)

Coordenação Geral Discente

Mara Bontempo Reis (UFJF)
Narcélio Ferreira de Lima (PUC Goiás)

Secretaria Geral

Daniel Carvalho da Silva (PUC Goiás)
Rosiléa Archanjo de Almeida (UFJF)

Comissão Científica Docente

Edson Matias Dias (IFITEG)
Elismar Alves dos Santos (PUC Goiás)
Emerson José Sena da Silveira (UFJF)
Gizele Zanotto (UPF)
Joaquim Costa (Universidade do Minho, Portugal)
José Brissos-Lino (Universidade Lusófona, Portugal)
José Reinaldo Felipe Martins Filho (PUC Goiás)
Marcelo Ayres Camurça (UFJF)
Maria Cecília dos Santos Simões (UFJF)
Mariosan de Sousa Marques (PUC Goiás)
Raquel Mendes Borges (PUC Goiás/IFITEG)
Sílvia Regina Alves Fernandes (UFRRJ)
Wellington Teodoro da Silva (PUC Minas)

Comissão Científica Discente

Ana Lúcia de Araújo Portes (UFJF)
André Valva (PUC Goiás)
Celeide Agapito Valadares Nogueira (NEC/UFJF)
Daniel Carvalho da Silva (PUC Goiás)
Gabriel Monteiro Vale (UFJF)
Jonas Pacheco Machado (UFJF)
Matheus da Silva Carmo (UFJF)
Narcélio Ferreira de Lima (PUC Goiás)
Nilmar de Sousa Carvalho (UFJF)
Paulo Victor Zaquieu Higino (UFJF)
Phelipe Augusto Silva Santos (PUC Goiás)
Rafael de Souza Bertante (UFJF)

Tesouraria

Daniel Carvalho da Silva (PUC Goiás)
Phelipe Augusto Silva Santos (PUC Goiás)

Coordenação Equipe Técnica

Gilza Carla Temoteo Melo Batista (PUC Goiás)

Edição Caderno de Resumos

Phelipe Augusto Silva Santos (PUC Goiás)
Rhuan Reis do Nascimento (NEC/UFJF)

Edição dos Anais

Phelipe Augusto Silva Santos (PUC Goiás)
Rhuan Reis do Nascimento (NEC/UFJF)
Thiago Augusto Araújo Pereira (PUC Goiás)

Comunicação

Phelipe Augusto Silva Santos (PUC Goiás)
Ricardo Alves Moreira Mazzeo (UNICAMP)

Arte

Matheus Pereira

Coordenação das ST

Clóvis Ecco (PUC Goiás)
Daniel Carvalho da Silva (PUC Goiás)
Gabriel Monteiro Vale (UFJF)
Phelipe Augusto Silva Santos (PUC Goiás)

Emissão de Certificados

Phelipe Augusto Silva Santos (PUC Goiás)

SUMÁRIO

ST 01 - CATOLICISMO E CONSERVADORISMOS	8
ST 03 - DEZ ANOS DO PONTIFICADO DE FRANCISCO: IGREJA, SINODALIDADE E AMAZÔNIA	30
ST 04 - CATOLICISMO CARISMÁTICO, IGREJA E ESPAÇO PÚBLICO	82
ST 05 – INTELECTUAIS CATÓLICOS E A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA (SÉCULOS XIX E XX)	92
ST 06 – OS CATÓLICOS LGBTQIAP+: INCURSÕES, PERSPECTIVAS E REFLEXÕES ACERCA DA MODERNIDADE, MORALIDADE E SUBJETIVIDADE	128
ST 07 – CATOLICISMO, FRAGILIZAÇÃO DA TRANSMISSÃO DA TRADIÇÃO E ESPIRITUALIDADES SEM RELIGIÃO	162
ST 08 – CATOLICISMOS E JUVENTUDES	222
ST 09 – CATOLICISMO, LINGUAGEM E PSICANÁLISE	249
ST 11 – RELIGIOSIDADE, GÊNERO E RELAÇÕES DE PODER NA IDADE MÉDIA .	300
ST 12 – ESPAÇOS E MATERIALIDADES DO SAGRADO: ARTE, ARQUITETURA E TURISMO NO CATOLICISMO	342
ST 14 – O CATOLICISMO DO VATICANO II E O MAGISTÉRIO DE FRANCISCO ..	367
ST 15 – NADA É SECULAR: DIÁLOGOS ENTRE TRADIÇÃO REFORMADA E ORTODOXIA RADICAL	408

**III Simpósio Internacional
de Estudos do Catolicismo**

Catolicismo plural,
singularidades
católicas:
**Que Cristianismo
é esse?**

Sessões Temáticas 01

CATOLICISMO E CONSERVADORISMOS



PADRE IBIAPINA (1806-1883) NO NORDESTE BRASILEIRO: ANÁLISES E INTERPRETAÇÕES POSSÍVEIS

Osicleide de Lima Bezerra
Doutora em Ciências Sociais

Universidade Federal da Paraíba

osicleidebezerra@gmail.com

RESUMO

O Padre José Antônio Pereira Ibiapina (1806-1883) foi um proeminente missionário atuante em cinco Estados da região Nordeste (Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Ceará e Piauí) na segunda metade do século XIX. Tendo sido capaz de erigir uma obra extensa que inclui desde a construção de açudes, cacimbas, capelas, igrejas, cemitérios, hospitais de emergência, até instituições de caridade (vinte e duas no total), Ibiapina foi um indutor da sustentação dos vínculos e do tecido social, através do atendimento à pobreza por via das missões religiosas. Suas ações amparavam-se nos preceitos cristãos da caridade e redenção pelo trabalho e na mobilização de mutirões para construção das obras. Apesar da relevância e da dimensão de seu trabalho missionário, o Padre Ibiapina não se tornou uma figura tão conhecida quanto outros missionários e/ou religiosos, a exemplo do Padre Cícero (CE), ainda que tenha sido seu antecessor. Existe uma diversidade de análises e interpretações, grande parte sendo produção recente, dentre artigos, dissertações, teses, etc., que o destacam como um conservador, sobretudo quando se analisa a educação moral feminina nas Casas de Caridade e o funcionamento das instituições. Também percebemos destaque dado ao mote assistencial e político-social de sua obra, numa tentativa de aproximar o Padre Ibiapina de outras figuras exponenciais do catolicismo popular. Várias questões, portanto, se delineiam na análise deste personagem emblemático. Nossa proposta de comunicação, de caráter sócio-histórico, que resulta de pesquisa documental em andamento, se propõe a apresentá-las e refletir sobre elas.

Palavras-chave: Padre Ibiapina; Século XIX; Catolicismo; Conservadorismo.

INTRODUÇÃO

O Padre Ibiapina foi um proeminente missionário atuante em cinco Estados da região Nordeste (Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Ceará e Piauí) na segunda metade do século XIX. Tendo sido capaz de erigir uma obra extensa que inclui desde a construção de vinte e duas Casas de Caridade até a construção de açudes, igrejas,



cemitérios, hospitais, etc., o Padre José Antônio Pereira Ibiapina (1806-1883) foi um indutor da sustentação dos vínculos e do tecido social, através do atendimento à pobreza por via das missões religiosas. Suas ações amparavam-se nos preceitos cristãos da caridade e redenção pelo trabalho e na mobilização de mutirões para construção das obras. Apesar da relevância e da dimensão de seu trabalho missionário, o Padre Ibiapina não se tornou uma figura tão conhecida quanto outros missionários e/ou religiosos, a exemplo do Padre Cícero (CE). Neste trabalho¹, apresentamos inicialmente alguns dados biográficos acerca do missionário; em seguida tratamos acerca das variadas interpretações e análises que tem surgido nos últimos anos dedicadas às missões e às instituições por ele fundadas e ao final destacamos algumas questões que se relacionam o fato de sua memória ter permanecido durante bastante tempo adormecida.

O MISSIONÁRIO

José Antônio Pereira Ibiapina nasceu em Sobral, no Estado do Ceará, no dia 06 de agosto de 1806. Seu pai, Francisco Miguel Pereira, foi um dos participantes da Confederação do Equador². Ao todo, ele e sua esposa, Thereza Maria de Jesus, que faleceu em 1823, quando Ibiapina tinha 17 anos, tiveram oito filhos³. Seu pai e seu irmão mais velho, Alexandre Raimundo Pereira Ibiapina, também envolvido em 1824 no confronto político, acabaram condenados pela Comissão Militar de Combate à Confederação Armada⁴ e os bens da família confiscados. Ibiapina, que desde cedo teria

¹ O trabalho apresentado faz parte dos resultados parciais de pesquisa (estudo pós-doutoral) em andamento, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (UFPB). Procedemos com o levantamento e análise de documentos da época, do estatuto e regimento que ordenavam o funcionamento das Casas de Caridade, biografias, jornais, relatos das missões, além de variadas publicações sobre o missionário. Nosso período de estudo volta-se principalmente para os seus 27 anos de atuação missionário-religiosa (1856 a 1883), contexto marcado pelas consequências das secas que assolaram a região Nordeste.

² Movimento anti-monarquista que teve origem no Estado de Pernambuco e depois conseguiu adesão de vários Estados do Nordeste. Foi motivado principalmente pelos altos tributos cobrados pela Corte e pelas crises na economia regional.

³ Alexandre Raimundo Pereira Ibiapina; Francisca Maria da Penha; José Antônio Pereira Ibiapina (Pe. Ibiapina); Rita Tereza Ibiapina; Félix Ibiapina; Maria José Ibiapina; Ana Ibiapina (Araújo, 1996).

⁴ O irmão mais velho de Ibiapina, Alexandre Raimundo Pereira Ibiapina, foi preso e enviado para a Ilha de Fernando (atual Fernando de Noronha) onde viria a morrer. O pai permaneceu preso, acometido de varíola, até ser fuzilado. Por causa da doença, foi carregado até o local do fuzilamento. (Araújo, 1996)



demonstrado aptidão para os estudos e havia se matriculado no Seminário de Olinda, retorna ao Ceará para amparar os irmãos órfãos e também para ser amparado, devido à precariedade familiar, por amigos paternos, sobretudo por José Martiniano de Alencar⁵. Somente em 1828 ele se matricula novamente no Seminário e passa a residir no Convento São Bento, onde havia sido criado o curso de Direito⁶. Ele acaba então, optando pelo Direito e se forma bacharel aos 26 anos de idade, em 1832, com destaque nas cadeiras de Direito Natural, Direito Eclesiástico e Direito Criminal. Como bacharel em Direito, Ibiapina retorna ao seu Estado de origem planejando retornar no ano seguinte a Pernambuco para lecionar. Incentivado pelo então líder do Partido liberal, José Mariano de Albuquerque e Melo, ele é convencido a concorrer como deputado às eleições e é eleito deputado geral mais votado para representar o Ceará na Assembleia Legislativa Nacional durante o período de 1834-1837. Após essa experiência, atuará ainda como juiz de direito e advogado.

Apesar de ter construído uma carreira reconhecida como advogado em Recife, aos 44 anos decide abandonar a vida civil e aos 47 se tornar padre⁷ indo posteriormente peregrinar pelo interior do Nordeste brasileiro. De 1856, quando começa suas viagens pelo Nordeste, até sua morte em 1883, seriam vários anos de intensa atuação missionária, num contexto que remete à miserabilidade e ao flagelo social ocasionados pelas epidemias de cólera e de outras doenças e pelas sucessivas secas ocorridas na região. Ibiapina também foi o fundador do jornal *A Voz da Religião no Cariri*⁸. Muitos lugares onde foram realizadas as missões são hoje municípios cujas histórias de fundação contam a mobilização popular promovida pelo missionário. Suas passagens pelas vilas e cidades eram eventos com forte participação popular e através das cerimônias religiosas e da organização de mutirões de trabalho foram erguidas inúmeras

⁵ José Martiniano de Alencar foi o pai do conhecido romancista José de Alencar.

⁶ Os dois cursos criados no país, um em São Paulo, outro em Olinda, eram denominados Academia de Ciências Jurídicas e Sociais, e foram inaugurados em 1828, para atender a carência de especialistas nos serviços públicos.

⁷ Após sua ordenação, ocorrida em 1853, incentivada pelo amigo Dr. Américo Magalhães, chegou a ficar por três anos na sede da Diocese, por nomeação do Bispo de Olinda e atuou como professor do Seminário e Vigário Geral. Em 1855, por ocasião do primeiro aniversário da proclamação do dogma da Imaculada Conceição de Maria, Ibiapina substitui seu sobrenome “Pereira” por “Maria”, passando a assinar como José Antônio de Maria Ibiapina.

⁸ O Jornal publicou suas edições dentre os anos de 1868 e 1870.



construções. O Padre Ibiapina morreu em uma pequena casa, construída vizinho à Casa de Caridade de Santa Fé (Solânea - PB), em 19 de fevereiro de 1883, após sete anos sofrendo de asma e outras complicações; nos seus dois últimos anos de vida ele já estava preso a uma rústica cadeira de rodas (Araújo, 1996). Sua história ocupa um capítulo importante da história da Igreja Católica brasileira, embora seja pouco conhecida fora da região Nordeste.

ANÁLISES E INTERPRETAÇÕES: ASPECTOS TRADICIONAIS CONSERVADORES E MODERNOS NAS MISSÕES E NA OBRA DE IBIAPINA.

Ibiapina é muitas vezes considerado como um religioso a frente de seu tempo. Alguém que, tendo se colocado ao lado dos mais pobres, tendo escolhido viver piedosamente na pobreza, a partir da caridade, buscando a caridade para sustentação de sua obra, esteve mais distante da Igreja Oficial no período e mais próximo de um catolicismo popular. Em parte, tal compreensão é motivada pelo entusiasmo na análise do seu papel assistencial. A dimensão e relevância das construções das obras é destacada como um fim e não como um meio na atuação do missionário. Sua memória tem sido nas últimas décadas resgatada e reconstruída a partir deste enfoque particular. Com isso muitas vezes são deixados de lado aspectos igualmente relevantes do conteúdo de suas missões, que estão mais relacionados com a doutrina católica em si do que com qualquer sentido político social. Sua assistência aos pobres, pelo que se lê nos documentos disponíveis, era parte do trabalho religioso, previa a atenção material e espiritual. Também se vê destaque dado ao caráter moderno de sua ética de trabalho, empregada nas construções das obras e na previsão de funcionamento das Casas de Caridade.

Suas ações têm referência na doutrina Católica Cristã, no *ethos* religioso caritativo, mas também incorporaram uma *práxis* avançada para o período histórico em que se inscrevem. As missões elegeram o trabalho, juntamente com a oração, como categoria mobilizadora do corpo social; e não somente. Foi também o trabalho uma categoria pedagógica de educação, a fim de retirar da pobreza homens e mulheres por meio de suas próprias ações. As Casas de Caridade, distribuídas pelos estados da Paraíba,



Pernambuco, Rio Grande do Norte e Ceará, produziam artigos para sua própria manutenção e a rotina e a disciplina tinham correspondência com os regimentos das instituições educacionais da época. Diante da necessidade de ordenar, organizar e resolver os problemas gerados pela miséria, pelas secas, pelas doenças, nos rincões do Nordeste, o Padre Ibiapina agia de forma racional e metódica⁹; esta disposição foi fundamental durante a organização dos mutirões de trabalho, para erguer as instituições de caridade, açudes, cemitérios, etc. Porém, apesar de um modelo racional e metódico ter sido empregado nas Casas e na organização dos mutirões de trabalho, sua finalidade não era acumular riquezas. A produção de artigos servia fundamentalmente para manutenção das instituições, além de terem tido também o papel educativo de aprendizagem de ofício. A forma como ele tratava as obrigações dentro das Casas de Caridade, pela valorização do “cumprimento do dever”, e como conduzia os mutirões, indicam que o trabalho era uma forma de penitência, revestida como instrumento de oração e como uma maneira de aproximação de Deus. As cartas escritas para as irmãs de caridade que estavam à frente das instituições, e algumas reflexões do missionário revelam o caráter da “espiritualidade” do missionário, que segundo Comblin (1984) foi eminentemente prática e realista. Para Ibiapina, o centro da vida espiritual era “o trabalho como serviço concreto ao próximo.” (Comblin, 1984, p.22).

IBIAPINA À FRENTE DE SEU TEMPO

⁹ Na clássica obra “A ética protestante e o Espírito do capitalismo” (2004), Max Weber debruçou-se sobre a compreensão de um *ethos* protestante, que seria o portador de um espírito racionalista, metódico, capaz de fornecer o suporte para a acumulação de capital através de uma relação entre o sujeito e a religião. O sentido maior de sua análise foi alertar para o problema da profunda racionalização da vida humana em todas as esferas, incluindo a religiosa. Weber indica que a ideia do trabalho como vocação relaciona-se com a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões; tornou-se um meio de agradar a Deus viver em cumprimento dos deveres terrenos. Na visão teológico-cristã de Ibiapina o que vemos é um alinhamento à compreensão do trabalho concebido como um dever, mas também como um meio de santificação e aproximação de Deus. Apesar de suas ações para organização dos mutirões de trabalho e no funcionamento das Casas de Caridade terem como característica certo pragmatismo e aspectos de organização racional, sua intenção não se relaciona com a ascese protestante e sua obra não visava acumulação de riquezas, mas sim a construção de obras que viessem a atender as demandas das pessoas mais pobres e fazer funcionar regularmente as instituições de caridade. Apesar de isto transparecer com clareza a partir da análise e leitura rigorosa dos documentos, ainda assim há quem confunda as duas coisas.



As Casas de Caridade acolhiam principalmente órfãos e doentes que recebiam instrução e aprendiam ofícios manuais. Daí o destaque dado ao mote assistencial e político-social de sua obra, e a tentativa de aproximar o Padre Ibiapina de outras figuras conhecidas do catolicismo popular. Ibiapina conduzia e acompanhava as instituições através de cartas, escritas às Superiores, mulheres que estavam a frente das instituições de Caridade com instruções para que as irmãs se mantivessem sempre rigorosas no cumprimento das instruções previamente definidas (Mariz, 1997). O rigor no zelo das virtudes e do comportamento das internas é uma tônica permanente. Ele também advertia quando necessário para melhorar os resultados do que se produzia dentro da instituição, pois disso dependia sua venda e o próprio autossustento. As instituições não recebiam ajuda oficial. Viviam de doações e daquilo que produziam. Também era constante a orientação às Superiores para que proibissem conversas desnecessárias que prejudicassem a rotina de trabalho. A religiosidade, a oração e o trabalho, uniam-se para transformação em “obras úteis”: “Não há tempo a perder: todas as horas são de Deus; por isso sejam empregadas todas as horas do dia nos trabalhos de casa, que são de Deus, na oração e em caminhar para a perfeição”. (Carta dirigida a todas as Irmãs de caridade, [s.d.] *apud* Comblin, 1984, p. 48).

O acolhimento de mulheres e meninas pobres e/ ou abandonadas é facilmente percebido como algo bastante a frente do tempo para a época e para a região. Também importa ressaltar que as mulheres tinham papel ativo nas instituições, não apenas na execução das tarefas, mas também no direcionamento; quem assumia as Casas de Caridade eram mulheres da própria localidade, vocações descobertas e escolhidas para trabalhar pela caridade (Araújo, 1996; Mariz, 1997; Carvalho, 2008). O modelo de Ibiapina é descrito por Gilberto Freyre (2013) em Sobrados e Mocambos como impregnado de “materialismo ao mesmo tempo que de brasileirismo. Ou de caboclisto ou nativismo” (2013, p.51). Ainda assim o missionário já foi descrito e estigmatizado negativamente como “cristão-conservador”. O tema da educação moral feminina sob os princípios cristãos é objeto de estudo de pelo menos três produções acadêmicas (Silva, 2003; Ribeiro, 2003, Madeira, 2003), as quais tratam a partir de categorias e lentes contemporâneas o trabalho dedicado essencialmente às meninas órfãs que naquele



contexto específico, não tinham qualquer expectativa de serem educadas ou acolhidas quando abandonadas.

De fato, há aspectos tradicionais/conservadores e modernos na obra do missionário Ibiapina, mas tais aspectos não são antagonistas. É tradicional e conservador na medida em que se adequou às possibilidades e determinações da época e parte da ética cristã católica. Além disso, Ibiapina foi um sacerdote obediente e fiel às determinações da Igreja e apesar de ele eventualmente ser associado a conflitos políticos da época, ele nunca buscou exposição e envolvimento com a política institucional enquanto atuou como missionário. Mas em geral, a interpretação de Ibiapina como um “conservador” não considera em seu escopo de análise teórica pensadores nacionais, como representantes do cânone de estudos conservadores, nem estudiosos do campo teórico internacional. Essa leitura parte da prerrogativa de tomar o conservadorismo apenas como uma ideologia política. É possível afirmar sem muitas dificuldades que nas produções acadêmicas dentro sobretudo das ciências sociais, a utilização do termo “conservador” é usada sem qualquer referente, apenas como rótulo político negativo.

Em Roger Scruton (1944-2020), filósofo inglês, “O conservadorismo é o que diz seu nome: a tentativa de conservar a comunidade que temos” (Scruton, 2019, p.6). É antes uma atitude. Só a partir da modernidade é elaborada enquanto filosofia política. Além disso, a atitude conservadora não pressupõe “conservação integral”; isso seria pensar o próprio conceito de sociedade de forma estática; como se as sociedades humanas não fossem afetadas pela passagem do tempo, pelas dinâmicas internas que constituem todas as estruturas sociais. A atitude conservadora é, neste sentido, aquilo que assegura a sobrevivência da comunidade em longo prazo. Embora este preceito básico do conservadorismo não tenha espaço dentro das ciências sociais na atualidade, ele é basilar para compreensão dos conceitos de tradição¹⁰, costumes, cultura, coesão social, subsidiariedade (Scruton, 2015, 2019)¹¹. Não é possível compreendê-los sem partir da ideia de que é a conservação daquilo que constitui a vida social o que torna

¹⁰ A noção fundamental da valorização das tradições se relaciona com a estabilidade da sociedade; são as tradições que fornecem os conhecimentos práticos e morais e ligam distintas gerações. (KIRK, 2013)

¹¹ O princípio da subsidiariedade preconiza que as decisões coletivas devem ser tomadas no nível mais local e descentralizado possível; desta forma tem-se um fortalecimento da própria comunidade, dos laços sociais e da autonomia e responsabilidade.



possível sua existência e sobrevivência. Também é essa conservação do que está instituído socialmente que permite que as próprias noções de identidade (com todos os problemas que dela também decorrem), sentido de pertencimento, compartilhamento de valores, de uma ética e uma moral comum possam existir e possam ser transmitidos à geração seguinte (Scruton, 2019; KIRK, 2013)¹². Sob este prisma, as missões do Padre Ibiapina tinham um sentido conservador. Ele atuou de forma a assegurar a sobrevivência do tecido social, enfrentando através das missões grandes dificuldades práticas vividas em seu tempo: desde a pobreza, as epidemias, as secas, até os conflitos políticos e familiares que faziam parte das disputas locais nas vilas visitadas. Sua conhecida obediência e deferência à igreja católica o fizeram agir em conformidade com as possibilidades da época, preservando a liturgia oficial, evitando quaisquer tipos de adoração à sua pessoa e evitando inclusive alimentar as lendas e sentimentos que o faziam tributário da realização de milagres.

Se consideramos, por outro lado, o papel assistencial de sua obra, temos outros desdobramentos analíticos. É a partir da análise deste papel que muitos estudiosos da atualidade tendem a caracterizar Ibiapina como um religioso que, tendo feito “opção pelos pobres”, estaria distante do catolicismo oficial e praticando um catolicismo popular. Neste período a igreja estava ocupada com a romanização, com o enfrentamento das questões postas pelas ideias modernas, pelo racionalismo e pelo iluminismo, que ensejavam posturas anticlericais e antirreligiosas. A Encíclica "*Rerum Novarum*"¹³, que é considerada um marco da doutrina social da igreja, seria publicada somente em 1891. Disto decorre, frequentemente, a interpretação contemporânea de que a Igreja Católica não se ocupava dos pobres e da pobreza até então¹⁴. Outra tendência comum nos estudos contemporâneos sobre missionários como Ibiapina, que se dedicaram aos pobres e à pobreza, é especular que sua motivação pessoal partia de uma perspectiva política desconsiderando a possibilidade de motivação pessoal puramente

¹² Mesmo os mais revolucionários, neste sentido, estão tentando *conservar* algo: a desconstrução de toda a realidade social e política a partir de preceitos comuns que os unem numa mesma ideologia política.

¹³ A encíclica "*Rerum Novarum*", do Papa Leão XIII, tratou das questões sociais e econômicas da época, promovendo os direitos dos trabalhadores e condenando o socialismo e o liberalismo desenfreado. É considerada um dos marcos da doutrina social da Igreja.

¹⁴ Toda a história das obras de caridade da igreja católica, que precedem a própria história da assistência social, que depois seria deslocada para o Estado moderno, mostra o contrário (Woods Jr, 2008).



teológica/religiosa. No caso específico, todos os documentos, as poucas reflexões escritas por Ibiapina, suas biografias, os relatos escritos por terceiros, levam-nos a entender que sua motivação para agir como missionário na região Nordeste, andando a cavalo, a pé, ou carregado por outras pessoas quando ficou parálítico já nos últimos anos de vida, baseava-se nas virtudes teológicas: fé, esperança e caridade. De fato, é preciso que algo mais forte que a própria razão, neste caso o fenômeno religioso e o transcendental, seja condutora da razão. Todas as análises dos clássicos das ciências sociais, independentemente das posições, em alguns casos negando a religião e o fenômeno religioso, considerado fonte de alienação, como em Karl Marx (2010) e Feuerbach (2007), foram capazes de entender este fenômeno como estruturador da realidade social e simbólica; exatamente por compreender sua força ansiaram por negá-la e destruí-la. Augusto Comte (1978) entendeu de tal forma que pretendeu aplicar isso à elaboração de uma religião da humanidade, estruturada, por sua vez, na razão e na ciência.

Por outro lado, Ibiapina esteve indubitavelmente à frente de seu tempo na medida em que foi capaz de conjugar a conservação da fé, a prática da caridade cristã, a tradição do catolicismo de seu tempo, com ações pragmáticas e a condução racional das Casas de Caridade, com a mobilização de mutirões organizados para construção de obras, com a resolução dos problemas da fome, etc. Este pragmatismo, que se traduziu como instituidor de um sentido cívico e social, tinha aspectos não apenas de resignação¹⁵ diante da realidade, mas de ação sobre esta realidade. Sua espiritualidade “prática e realista” (Comblin, 1984), representou aceitação (aceitar o sofrimento; se alegrar com o sofrimento como possibilidade de aproximação com Deus) e transformar isso numa oportunidade para praticar a caridade e o amor (em conformidade com a fé e com a teologia cristã). Não há contradição, ao contrário. Uma coisa (sofrimento) é o que permite a outra (caridade; ação). A necessidade de ocupação do tempo com obras úteis aos outros promovia a construção de uma experiência religiosa voltada para a comunidade,

¹⁵ Com resignação e conformismo ele encarava a doença, a morte, o pesar da vida de trabalho. Em um trecho de suas *Instruções e máximas espirituais* ele dizia: “Deixemos que o mundo todo venha contra nós, porque nenhum cabelo cairá da nossa cabeça sem o querer do onipresente.” (Comblin, 1984, p.30). Numa das cartas de 1875, dando notícia sobre os doentes, ele escreveu: “os doentes são os mais alegres, por morrerem cercados de tantos favores da Caridade — quem vive para Deus e teme o pecado não pode ter outros sentimentos. (Carta de 1875 escrita à Superiora de Pocinhos-PB; Mariz, C. 1997, p. 295).”



e expressava com clareza a relação entre a religião, enquanto ritual, doutrina e princípio moral, e a vida prática. Nisto se encontra o sentido da experiência religiosa para o próprio Ibiapina: somente na esfera do sagrado seria possível encontrar uma justificação para as desilusões deste mundo e projetar uma felicidade transcendental. Viver neste mundo seria enfrentá-lo; o enfrentamento se daria pela busca da virtude, pelo trabalho constante dedicado à Deus, pela resolução digna, conforme os preceitos morais e éticos de civismo. Uma experiência que conjugou elementos heterogêneos, tradicionais/conservadores e modernos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O MISSIONÁRIO *ESQUECIDO*?

Apesar da relevância e da dimensão de seu trabalho missionário, o Padre Ibiapina não se tornou uma figura tão conhecida quanto outros missionários e/ou religiosos, a exemplo do Padre Cícero (CE). Atribui-se o pouco destaque e reconhecimento por parte da Igreja Católica oficial nas primeiras décadas após a sua morte em 1883, ao contexto histórico de embates na virada dos séculos XIX para o século XX, com as “questões do Juazeiro”¹⁶, que teriam feito obscurecer qualquer caráter miraculoso ou maior importância dada às práticas religiosas e populares de suas missões. Ele morre em 1883 e em 1889 o Brasil estava passando por uma fase de grande mudança no seu regime político, e a igreja estava ocupada com o enfrentamento das pautas modernas, liberais e anticlericais. Sua memória ficou por bastante tempo adormecida, apesar de algumas Casas de Caridade terem continuado em funcionamento ainda por alguns anos. O missionário Ibiapina se distancia de figuras como Antônio Conselheiro, Padre Cícero, e outros. Suas intenções não se voltavam para a instauração de uma nova ordem social, mas sim para a integração social, conservando a ordem estabelecida, daí a importância dada a disciplina, obtida através do trabalho; ele também não tinha intenções políticas ou proféticas. Seu pensamento e sua visão de mundo emanados da doutrina religiosa cristã,

¹⁶ Referimo-nos aqui ao caso do Milagre de Juazeiro (CE), que tornou conhecido o Padre Cícero, considerado santo popular, apesar do suposto milagre ter ocorrido na realidade com a transfiguração da hóstia em sangue na boca de uma das beatas que o acompanhava: a Beata Maria de Araújo. (JERONIMO, 2023; CAVA, 2014). Afastada de Juazeiro, ela foi enviada para viver numa das Casas de Caridade que havia sido criada através das missões de Ibiapina, a Casa de Barbalha (CE).



tornava-o plenamente resignado com a existência da pobreza, com as atribuições terrenas, com as dificuldades sociais, econômicas e de toda ordem. Com isso, sua obra missionária cumpriu não apenas uma função assistencial, mas também, do ponto de vista sociológico, tiveram um papel importante na sustentação do tecido social e comunitário.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, F. S. **Padre Ibiapina**: peregrino da caridade. Coleção testemunhas. Série Heróis. São Paulo: Paulinas, 1996.

CARVALHO, E. L. T. de. **A Missão Ibiapina**: a crônica do século XIX escrita por colaboradores e amigos do Padre Mestre atualizada com notas e comentários. Passo Fundo: Berthier, 2008.

CAVA, R. F. **Milagre em Joaseiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

COMBLIN, J. (org.). **Instruções espirituais do Padre Ibiapina**. Coleção "Oração dos Pobres". São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

COMTE, A. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista**. Os Pensadores. Seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

COUTINHO, J. P. **As Ideias Conservadoras**: Explicadas a reacionários e revolucionários. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FREYRE, G. **Sobrados e mocambos**: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global editora, 2013.

JERÔNIMO, P. **"EU NÃO ESTOU AQUI... ALIÁS, EU ESTOU AQUI!**: o processo de invisibilidade e visibilidade da Beata Maria de Araújo em Juazeiro do Norte - CE. 2021, 221 f. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões), Universidade Federal da Paraíba. Joao Pessoa, 2021.

KIRK, R. **A Política da Prudência**. São Paulo: É Realizações, 2013.

MADEIRA, M.G L. **Entre orações, letras e agulhas**: a pedagogia feminina das Casas de Caridade de Padre Ibiapina - sertão cearense (1855-1883). 2003, 240 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.



MARIZ, C. **Ibiapina**: um apóstolo do Nordeste. 3 ed., João Pessoa: Editora Universitária UFPB, Conselho Estadual de Cultura, 1997.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus 2.ed, São Paulo: Boitempo, 2010.

RIBEIRO, J. M. C. **Entre a penitência do corpo e o corpo em festa**: uma análise das missões do Padre Ibiapina no Ceará (1860-1883). Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Ceará, 2003.

SCRUTON, R. **Conservadorismo**: Um convite à grande tradição. Rio de Janeiro: Record, 2019.

SCRUTON, R. **O Que é Conservadorismo**. São Paulo: É Realizações, 2015.

SILVA, B. A. **As beatas de Ibiapina**: do mito à narrativa histórica: uma análise histórica usando a abordagem de gênero sobre o papel feminino nas Casas de Caridade do Padre Ibiapina (1860-1883). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Antônio Flávio Pierucci (Ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOODS, JR. T. E. **Como a Igreja Católica construiu a civilização Ocidental?** Tradução: Elcio Carillo. São Paulo: Quadrante, 2008.



A AÇÃO DA IGREJA NO BRASIL NO SÉCULO XIX: UM OLHAR PARA A EDUCAÇÃO FEMININA

Rosiane Silveria Rodrigues Velôso
Mestre em Educação
Universidade Federal do Maranhão
rosiprofissional@hotmail.com

RESUMO

O ponto de partida para a escrita deste artigo foi um dado que se revelou à medida que iniciamos os estudos da pesquisa do mestrado, sobre a atuação da igreja Católica no recorte de gênero no Brasil. As referências apontavam para um movimento migratório de congregações religiosas femininas para o país no final do século XIX. Uma latente problemática surgiu a partir dessa revelação: quais os fatores determinantes para essa migração? O que pretendia a Igreja católica ao voltar sua atenção para o público feminino? Diante dessa problemática a pesquisa tem como objetivo analisar a ação da Igreja Católica na educação feminina. A investigação desses fatores conduziu para o conhecimento do contexto mundial e brasileiro da Igreja Católica no marco temporal citado anteriormente. Descobrimos então, que é um período caracterizado pela ação reformadora e reacionária da Igreja frente aos tempos modernos. Neste contexto, insere-se a importância da educação feminina, para a Igreja, é preciso voltar-se para esse instrumento afim de preservar os valores e a fé cristã católica frente ao mundo moderno. Essa é uma das ações do movimento denominado Ultramontanismo, cujo objetivo era combater, condenar e afastar as mudanças trazidas pela Modernidade. Temos como aporte teórico o diálogo com autores e autoras como Azzi (1983); Neris; Seidl (2015); Matos (2011), dentre outros/as. Estes são os primeiros apontamentos de um tema que necessita de mais pesquisas para que possamos aprofundar esse debate, inclusive relacionando com os dias atuais de como as escolas ditas confessionais, inserem em suas práticas curriculares as questões de gênero, dialogando com as demandas sociais e os valores cristãos que se alinham em certa medida ao conservadorismo.

Palavras-chave: Educação; Religião; Gênero.

INTRODUÇÃO

O ponto de partida para a escrita deste artigo foi um dado que se revelou à medida que realizamos os estudos, na pesquisa do mestrado sobre a atuação da igreja Católica no recorte de gênero no Brasil. As referências apontavam para um movimento migratório das congregações religiosas femininas para o país em fins do século XIX e início do século XX. Uma latente problemática surgiu a partir dessa revelação: quais os



fatores determinantes para essa migração? O que pretendia a Igreja católica ao voltar sua atenção para o público feminino?

A investigação desses fatores conduziu para o conhecimento do contexto mundial e brasileiro da Igreja Católica nos marcos temporais indicados anteriormente. Descobrimos então, que é um período caracterizado pela ação reformadora e reacionária da Igreja frente aos tempos modernos. Azzi (1983), elenca três importantes elementos nesse cenário: primeiro – o combate ao liberalismo. As ideias liberais confrontavam-se com as pregadas pelo catolicismo: defendiam em linhas gerais o princípio da liberdade individual absoluta, ou seja, o ser humano deveria ser livre em todos os aspectos, condição jamais aceita pela Igreja, que defendia como algo nefasto à existência humana. A humanidade é uma criação divina e como tal deve a ela subordinação.

Condenando essas ideias, vários foram os documentos elaborados pela Igreja, com destaque para a Encíclica “Quanta Cura” do Papa Pio IX (1864), advertindo sobre o que denominavam “princípio perverso e absurdo do naturalismo”, que atacava a doutrina das Sagradas Cartas da Igreja e dos Santos Padres.

Portanto, na visão católica, o liberalismo constituía um mal a ser veemente combatido por aqueles/as que compunham a verdadeira Igreja de Cristo. Era preciso exterminar essas ideias do seio da sociedade, onde quer que fossem difundidas, isso implicaria em uma batalha para além do continente europeu. Agregado a este elemento temos, segundo Azzi (1983), o progresso do laicismo, que ganhou espaço na sociedade europeia, sobretudo com as heresias propagadas pela Revolução Francesa, contribuindo para uma crise de muitas congregações religiosas da Europa, favorecendo “a transferência de grande contingente de religiosos para o Brasil, uma vez que no nosso país as portas estavam totalmente abertas nesse período”. (Azzi, 1983, p 18).

O segundo fator identificado que promoveu o movimento migratório seria a defesa do Catolicismo contra o avanço de outras denominações religiosas. Neste ponto, religiosos/as deram uma valiosa colaboração, participando ativamente, “[...] na imprensa católica, com a multiplicação de revistas, jornais, livros e folhetos, com ênfase no aspecto doutrinário e catequético” (Azzi, 1983, p.18).

O terceiro e último elemento agrega os dois anteriores, é um movimento restaurador que surge no interior da Igreja, defensor da obediência à Santa Sé. É sobre



este fator que discorreremos nas linhas seguintes, buscamos relacionar o advento de numerosas Congregações Religiosas Femininas para o Brasil como sendo uma estratégia do Catolicismo Ultramontano, considerando somente as que se dedicaram entre outras atividades a educação feminina.

CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS FEMININAS NO BRASIL: UMA ESTRATÉGIA DO CATOLICISMO ULTRAMONTANO

Para Matos (1996), a partir de 1815, inicia-se um processo de restauração da fé cristã pela Igreja Católica, o que provocou um conflito entre “Igreja versus Modernidade” (Matos, 1996, p. 12). Isto porque os ideais revolucionários franceses tinham como base, movimentos imbuídos de um sentimento anti-religioso, propagado pelo Iluminismo. Segundo Pierrard (2014, p. 212), “[...] a Declaração dos Direitos do Homem (26 de agosto de 1789), foi sobretudo “o catecismo filosófico da nova ordem”. Daí alguns autores como Filgueiras, Tomazine e Casazza (2009), afirmarem que a Revolução Francesa assinalou um dos momentos mais difíceis da Igreja, ao impor, algumas medidas, a exemplo: da Constituição Civil do Clero, abolição do calendário gregoriano e o confisco dos bens. Nesse período, a Igreja perde influência na vida política e social, tendo ainda que transferir a subordinação do clero ao Estado e não ao Papa, o que justificou a emergência do Movimento Ultramontano.

Essa perseguição trouxe para a Igreja inúmeros problemas, dos quais dois são colocados como essenciais na visão de Pierrard (2014): o clero constitucional e a descristianização - citado na maioria das referências sobre esse período de sua história.

A Igreja Constitucional desprezada pela Santa Sé e comparada aos hereges protestantes tornara-se um problema à medida que rompeu com a doutrina Católica (a exemplo o celibato, pois muitos padres se casaram), contribuindo para a instauração de uma verdadeira desordem no seio da Igreja na França, o que influenciou na neutralidade entre os cristãos sobre os dois cleros, como também, refletiu no segundo problema – a descristianização da sociedade francesa, já citada neste texto.

A descristianização foi o grande perigo e obstáculo para restauração da antiga ordem, pois disseminou uma rebeldia e repúdio às leis divinas e aos valores cristãos. Assim é possível compreender o caos em que se tornou a sociedade francesa nesse



período, considerando o aspecto religioso. Comungar, jejuar, ir à missa foram práticas cada vez menos comuns entre os cristãos. O Cristianismo sofreu mais um golpe, cuja cicatrização constituirá um processo lento, difícil e complexo.

Situado o contexto histórico da Igreja, o Catolicismo Ultramontano (1800 – 1960), surge como um movimento pós Revolução Francesa, tendo sua coroação no Concílio Vaticano I (1869-1870). Azevedo (1983) explica que o termo “ultramontanismo” foi utilizado no século XIII para,

designar papas escolhidos no norte dos Alpes. Seis séculos mais tarde, porém sofreu uma mutação radical e veio designar as pessoas ou partidos que seguiram a liderança política e a orientação espiritual dos papas, na luta contra os Estados imbuídos das ideias de nacionalismo e liberalismo [...] (Azevedo, 1983, p. 75-76).

Manoel (1996, p. 41), ao falar do ultramontanismo, o sintetiza:

Em poucas palavras, pode-se dizer que o ultramontanismo foi uma orientação política, uma autocompreensão desenvolvida pela Cúria Romana, após a Revolução Francesa, marcada pela centralização institucional em Roma, um fechamento sobre si mesma e uma recusa de contatos com o mundo moderno.

Explorando um pouco mais sobre esse movimento, Manoel (2004), destaca três momentos do Ultramontanismo a saber: o primeiro (1800-1878), caracterizado pela consolidação de uma doutrina restauradora e das práticas devocionais; o segundo (1878-1903), voltado para o pontificado de Leão XIII, que estabeleceu uma política interventiva; e o terceiro (1903-1958), cujo período é marcado pela Ação Católica, no sentido de recristianizar a sociedade, libertando-a das más influências oriundas das Revoluções ocorridas até então.

Segundo a interpretação do catolicismo ultramontano, o mundo moderno se constituía em um imenso perigo para a salvação da alma, porque se fundamentava na liberdade de pensamento e consciência, liberdade social e liberdade política. Em outros termos, o mundo moderno se desenvolvia sem obedecer aos preceitos católicos e controle da igreja (Manoel, 1996, p. 44).

Essa reação era traduzida em ações, das quais aqui nos interessa destacar a restauração das antigas Ordens de Vida Apostólica e um aumento significativo das congregações voltadas para os serviços na área da saúde, e educação. Assim,



Congregações Religiosas masculinas multiplicaram seus colégios e esse crescimento católico expandiu-se não só França, como no continente europeu e para além dele.

Assim, Congregações Religiosas masculinas multiplicaram seus colégios e esse crescimento católico expandiu-se não só França, como no continente europeu:

A Inglaterra contava com cento e sessenta e três conventos em 1862, a Prússia novecentos e cinquenta e cinco em 1872; nos Estados Unidos - onde, em 1900, havia onze milhões de católicos -, um terço dos padres era composto de religiosos; do Canadá, numerosas congregações locais se difundiram pelos Estados Unidos [...].O Oriente Próximo começaram a se multiplicar escolas e colégios religiosos e a audiência do catolicismo romano passou a se ampliar; no Líbano, por exemplo, onde os maronitas, perseguidos pelos drusos (1860), foram protegidos pela França; na Palestina, onde em 1847, Pio IX restabeleceu o patriarcado latino de Jerusalém; na Síria, onde o patriarca Máximo III reorganizou uma Igreja melquita católica. O mesmo ocorria no Egito, na Pérsia e inclusive na Anatólia. (Pierrard, 2014, p.225).

Houve também a multiplicação das congregações religiosas femininas. A atenção especial dada pela Igreja às essas congregações, parte é em virtude do desenvolvimento da política ultramontana.

É nesse contexto que um dado nos interessa - a também multiplicação das congregações religiosas femininas. A atenção especial dada pela Igreja às essas congregações, parte é em virtude do desenvolvimento da política ultramontana. Para Leonardi (2008), outros dois fatores agregam-se a este, sobretudo das congregações francesas: a feminização do clero na França e a internacionalização das Congregações Religiosas.

Essa estratégia do movimento restaurador católico teve também como espaço de execução o território brasileiro, onde diversas congregações de diferentes países europeus, tiveram uma ação forte sobretudo na educação. Segundo Matos (1996), de cada 12 congregações que entraram no Brasil 1840 e1885, 7 eram congregações femininas, ou seja, mais de 50% num período relativamente curto. Sobre a sequência cronológica da entrada das congregações religiosas, masculinas e femininas nesse período, é possível organizá-la conforme disposto no quadro a seguir:



Quadro 1 - Ordem Cronológica da Vinda de Congregações no Brasil Império

ORDEM	ANO	RELIGIOSOS DE VIDA CONSAGRADA
1	1840	Capuchinhos Italianos
2	1842	Jesuítas (Padres espanhóis vindos da Argentina)
3	1849	Jesuítas (Padres alemães destinados às colônias de imigrantes germânicos)
4	1849	Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo
5	1849	Irmãs do Imaculado Coração de Maria
6	1853	Religiosas de Nossa Senhora do Bom Conselho
7	1858	Irmãs de São José de Chambery
8	1866	Irmãs de Santa Dorotéia
9	1872	Irmãs Franciscanas da Penitência e caridade Cristã
10	1881	Dominicanos
11	1883	Salesianos
12	1885	Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils

Fonte: Adaptação própria com base nos dados fornecidos por Matos (1996, p.80).

Ao examinarmos os dados apresentados, verifica-se um maior quantitativo de congregações femininas, constituindo um movimento migratório para o Brasil (de origem europeia); o período do estabelecimento dessas congregações é o mesmo período em que há uma intensa ação da Igreja no sentido de restauração, multiplicação e criação de congregações clericais, como estratégia do Ultramontanismo, cujas áreas de atividades eram educação e saúde; e a expansão ultramarina de suas congregações, principalmente as femininas que era bem aceita pelas religiosas que as constituíam. (Pierrard, 2014).

As congregações e as ordens de forma geral seguiam o que Neris; Seidl (2015, p. 137), denominaram “ideário missionário moderno”. Esse ideário consistia num tripé educação-cuidado-construção, base do apostolado religioso católico. Segundo esses autores no que se refere às congregações femininas, estas foram responsáveis pelo desenvolvimento de projetos sociais os quais englobaram “[...] a criação de educandários,



pensionatos, clubes de mães, orfanatos, atuando ainda em hospitais e nas colônias para leprosos em todo o Brasil” (Neris; Seidl, 2015, p. 137).

Nesse empreendimento católico voltado para a educação feminina, a Igreja desenvolvia, portanto, uma estratégia denominada “teoria dos círculos concêntricos” (Manoel, p. 49, 1996), que consistia em educar as mulheres nos valores cristãos, para que estas ao se tornassem mães, criassem seus filhos, tornando-os cristãos. Estes se casariam, constituindo famílias cristãos e por fim famílias cristãs, transformaria a sociedade novamente em uma sociedade cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a pesquisa revela que houve uma grande efervescência de Congregações Religiosas Femininas que desembarcaram em solo brasileiro, consequência das ações da Igreja no contexto ultramontano, que coadunam com a cultura patriarcal. Uma cultura penetrada de valores cristãos, cuja conservação também é garantida pelo discurso religioso, no qual as próprias mulheres internalizam em sua vida pessoal reproduzindo-o no ambiente familiar e no caso das mulheres religiosas sua propagação acontecesse no cotidiano da vida religiosa, sua evangelização por meios das obras, muitas vezes reforça padrões e modelos comportamentais para homens e mulheres.

Esse discurso ideológico religioso sempre esteve voltado para a figura feminina como reprodutora dos valores cristãos e conservadores. Um discurso que o Catolicismo prega como verdadeiro, por ser um conjunto de doutrina e tradição comuns, destinada a todos os seres humanos, sendo obrigação seguir. A mulher nesse contexto tem além da condição submissa, possui representações da figura feminina como virtuosa, cuidadora do lar, boa esposa e mãe, e serve cristã fiel.

Essa mulher serve cristã e fiel, boa esposa e mãe, terá um papel primordial no projeto de combate ao ideário liberal, ao mesmo tempo, sujeito extremamente importante na tarefa de recristianização da sociedade que se perdeu com as Revoluções e a ideia de liberdade total, princípio regente do mundo moderno. Era preciso educar essa mulher nos costumes, valores e tradições do Catolicismo, para isso, estrategicamente, entram



em cena as congregações religiosas femininas, que atuaram fortemente na educação, fundando e multiplicando colégios, exclusivos para educação feminina.

Com a “teoria dos círculos concêntricos”, a Igreja dentro do contexto do movimento Ultramontano, pretendia tornar a sociedade cristã, usando as mulheres a partir da ferramenta da educação. Uma proposta que não deu certo em sua totalidade, mas que tornou o Brasil um dos países mais católicos do mundo, perdendo esse posto para uma vertente mais conservadora ainda ou na mesma medida, com algumas ressalvas, o Evangelismo. Tanto uma quanto a outra, veem as mulheres como sujeitos importantes em quaisquer projetos que pretendam desenvolver. Nos dias atuais, podemos presenciar o quanto o Brasil apresenta sempre que possível sua face conservadora e perigosa quando se analisa do ponto de vista da liberdade seja ela qual for. E o mais preocupante é o quanto as mulheres ditas cristãs lutam para que essa realidade não seja modificada. Enfim, o conservadorismo religioso está impregnado na nossa sociedade e a cada ataque volta mais forte ainda, mesmo que em configurações diferentes.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Pe. Ferdinand. Espiritualidade ultramontanista no Nordeste (1886-1874): um desafio. In: AZZI, Riolando. Org. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

AZZI, Rioland. **História da Igreja no Brasil: terceira época – 1930-1964**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FILGUEIRAS, André; TOMAZINE, Daniel; CASAZZA, Ingrid. **A Revolução Francesa e Religião Católica**. Núcleo de Estudos Contemporâneos da Universidade Federal Fluminense, 2009. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/nec/revolucao-francesa-e-religiao-catolica>>. Acesso em: 08 set. 2016.

MANOEL, Ivan Aparecido. **Igreja e educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Caminhando pela História da Igreja**. V. 3. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1996.

NERIS, Wheriston Silva; SEIDL, Ernesto. Uma Igreja distante de Roma: circulação internacional e gerações de missionários no Maranhão. **Estudos Históricos Rio de**



Janeiro, vol. 28, no 55, p. 129-149, janeiro-junho 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/eh/v28n55/0103-2186-eh-28-55-0129.pdf>> Acesso em: 02 abr. 2016.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. 9ª reimpressão. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 2014.

PIO IX (Papa). **Encíclica Quanta Cura**. Vaticano, 1864. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>>. Acesso em: 15 abr. 2017.



Sessões Temáticas 03

DEZ ANOS DO PONTIFICADO DE FRANCISCO: IGREJA, SINODALIDADE E AMAZÔNIA



GAUDETE ET EXULTATE E LOGOTERAPIA: UM POSSÍVEL DIÁLOGO ENTRE PAPA FRANCISCO E VIKTOR FRANKL

Andrêi Baruk Silva Cunha
Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
andreibaruk0@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho se propõe a analisar a possibilidade de um diálogo entre o Papa Francisco e Viktor Emil Frankl. A partir da obra "Gaudete et Exsultate", carta encíclica publicada em 2018 pelo Papa, investigamos as convergências e divergências com a Logoterapia, uma abordagem psicoterápica fundada por Viktor Frankl. Ambos os autores, em seus escritos, ocuparam-se em falar sobre o sentido, pois essa é a crise da sociedade contemporânea. Nosso trabalho se empenhou nesse diálogo porque a discussão sobre essa temática, toca a necessidade existencial da atualidade, a sede de sentido.

Palavras-chave: Papa Francisco; Gaudete et exultate; Viktor Frankl; Logoterapia; Sentido.

INTRODUÇÃO

Viktor Emil Frankl, psiquiatra vienense, fundou a logoterapia, mais conhecida como a terceira escola de psicoterapia. A notoriedade de Frankl cresceu a partir da publicação de sua obra "Em busca de Sentido", um relato pessoal da sua experiência no campo de concentração nazista. Neste livro, o autor, além dos relatos pessoais faz uma apresentação dos fundamentos do seu método de análise. A logoterapia, é basicamente um método sistemático, pois, Frankl criou conceitos, e para o seu pensamento, eles se relacionam de forma dinâmica. Os fundamentos do seu sistema, da sua antropologia, consistem em "liberdade de vontade, vontade de sentido e sentido da vida".

Jorge Mário Bergoglio nasceu na Argentina em 1936. Em março de 2013, foi eleito Papa da Igreja Católica, sucedendo ao Papa Bento XVI. Ao longo do seu papado, Francisco tem demonstrado forte engajamento não apenas para as questões espirituais da sua Igreja, mas também sociais. O apelo pelos mais pobres, a insistência em uma



'Igreja em saída', ou de uma espiritualidade mais encarnada, são marcas singulares de seu discurso, que muitas vezes é visto como disparate pela ala mais conservadora da Igreja.

No dia 19 de março de 2018, foi lançada a encíclica "Gaudete et Exsultate", que significa "Alegrai-vos e exultai". Esta obra aborda a temática da santidade no mundo contemporâneo, expondo as possibilidades e dificuldades do caminho de santidade para os cristãos na atualidade. Para fundamentar nossa análise, utilizamos artigos devidamente selecionados sobre o assunto. Dessa forma, estudamos as proximidades e distanciamentos entre Viktor Frankl e as exortações de Francisco, contidas na encíclica de 2018. Ambos os autores, de forma implícita ou explícita, abordam o tema do sentido, uma vez que esta é uma das maiores crises atualmente enfrentadas pelo ser humano.

FUNDAMENTOS DA LOGOTERAPIA

A logoterapia defende que o homem além da sua dimensão biológica e psicológica, em sua composição existe uma outra, a dimensão espiritual. E que "Além de denotar sentido, logos aqui significa espírito, mas novamente, sem nenhuma conotação religiosa primária. Aqui logos, significa a humanidade do ser humano e o sentido de ser humano!" (Frankl, 2011, p. 28). Para Frankl, o que torna o ser humano mais humano é justamente a capacidade de dar sentido e construir sentidos.

O termo "espiritual", segundo o autor, gerou confusões conceituais quando começaram as traduções de suas obras, devido à associação do nome "espiritual" com a compreensão religiosa do termo. "Embora não se confundam, a logoterapia se inclina para o homem religioso apenas na medida em que a palavra Logos quer significar tanto sentido quanto espírito" (Aquino, 2021, p. 667). A preocupação do filósofo reside na clarificação da aplicação da palavra "sentido", visto que "Em nosso entendimento, a acepção do termo 'sentido' constitui a pedra angular sobre a qual se alicerça a visão de mundo subjacente à Logoterapia" (Pereira, 2008, p. 155).

Segundo os fundamentos da logoterapia o homem é livre, e dotado de uma vontade de sentido. "A liberdade, para Frankl, é o que confere a humanidade ao homem, ou seja, a expressão do humano no homem, que é (sendo) mundo" (Burgese e Ceron-



Litvoc, 2015, p. 40). O autor não concordava com a ideia de perseguir a todo custo a felicidade, como outras abordagens propõe, e “pode-se afirmar que Frankl livrou a psicoterapia do introspectivismo, desconstruindo a noção de uma autorrealização solipsista do centro das motivações primárias do ser humano” (Pereira, 2007, p. 126). Pois, para ele, o que o ser humano precisa e deseja é uma razão para ser feliz. “Isto é, a vontade de sentido orienta para uma realização de sentido, a qual acaba por prover uma razão para se ser feliz. Com uma razão para se ser feliz, a felicidade surge automaticamente como efeito colateral” (Pereira, 2007, p. 127).

A importância da dimensão noética ou espiritual é uma especificidade do ser humano que não pode ser negligenciada. Essa preocupação de Frankl caracteriza a sua novidade, pois a dimensão espiritual é defendida como essencial na condição humana. Afinal, segundo o autor, “A autotranscendência constitui a essência da existência” (Frankl, 2011, p. 67), e ela, a autotranscendência, só acontece no que chamamos de dimensão espiritual ou noológica. Uma concepção de homem que ignore essa realidade está fadada à insuficiência no acolhimento do existente de maneira integral.

Na autotranscendência, o sentido, é experimentado por aquele que se dedica a uma causa ou amor a um outro. Ou seja, uma atitude sempre orientada além de si mesmo. Segundo estudiosos em Frankl explicam que para o autor,

A autotranscendência se daria por meio da superação de uma existência egoísta; mostra que o humano não se fecha em condicionamentos, mas transcende os condicionamentos psicofísicos, conferindo a si a capacidade de amar. É na experiência da sociabilidade que o homem pode desvelar o sentido que a alteridade confere à sua vida. (Burgese e Ceron-Litvoc, 2015, p. 43)

Podemos perceber que, de certo modo, há um apelo sobre a necessidade da relação com o outro, um chamado alternativo frente o individualismo dos dias atuais. Não se trata de terceirizar a responsabilidade do sentido da vida, visto que, como apresentamos anteriormente, a pessoa é livre, e porque é livre, faz escolhas diante das possibilidades de cada situação e é responsável por elas. É uma relação dialética, pois “O caminho para si mesmo sempre passa pelo mundo, assim como o caminho do mundo para o mundo passa por si mesmo” (Burgese E Ceron-Litvoc, 2015, p. 54).



Para Frankl, o sentido da vida implica a realização de uma tarefa ou um propósito a ser alcançado, pois a maior expressão da liberdade humana é poder ir além de si mesmo. E para o filósofo, os valores desempenham um papel fundamental na busca de sentido, identificando três categorias: os valores de criação (atividades criativas, música, poesia, entre outros), os valores de experiência (capacidade de atribuir significado a experiências boas ou ruins).

A respeito dos valores de atitude, Frankl enfatiza a importância de que o ser humano posicione-se de forma a encontrar sentido nas dificuldades e apresenta o que chama de tríade trágica, composta por sofrimento, culpa e morte” (Burgese E Ceron-Litvoc, 2015, p. 46)

Viktor Frankl defende que, diante de toda e qualquer situação de sofrimento, principalmente quando implicam questões que envolvem a tríade trágica, a pessoa não está isenta de descobrir sentidos. Isso ocorre porque o ser humano nunca está privado da sua liberdade de escolher o seu posicionamento, decidindo sobre qual significado atribuirá àquela situação. Segundo Frankl, os valores são fonte de significado, desempenhando por vezes um papel de orientação de sentido, e são, ao mesmo tempo, individuais e éticos. E como o existente é o centro do pensamento frankliano,

Frankl, por apostar na renovação contínua dos valores através da atualização de novos sentidos únicos, acabou tornando-se um grande crítico das tendências sociais de controle de nossa cultura que, no último século, ocupou-se em negar, tanto quanto pôde, o valor e a autonomia da consciência individual (Pereira, 2008, p. 163)

Em outras palavras, os valores da logoterapia, advém da liberdade de escolha pessoal, são orientados para a criação de uma vida de significado, no entanto, não são específicos e não se restringem a um determinado grupo cultural ou religioso. Afinal, consistem em princípios gerais os fundamentos dos valores da logoterapia. Ou seja, a busca de sentido, dignidade e responsabilidade são questões comum a todos indivíduos, aspectos este que independem de um credo.

GAUDET ET EXULTATE

O Papa, além de um representante importantíssimo para a Igreja Católica, é também uma figura significativa para a sociedade como um todo. Como sabemos, seus



posicionamentos sempre ultrapassaram os limites de Roma, uma vez que a Igreja Católica possui fiéis no mundo inteiro. É indiscutível que o exercício desse papel não se restringe apenas a questões espirituais, pois também exerce uma forte influência política. Segundo Souza (2023),

Após o Concílio Vaticano II, a Igreja tenta ampliar o seu diálogo com a sociedade, a cultura se renova e amplia os horizontes, a Igreja é convidada a observá-la e interagindo, ajudar o ser humano a ser melhor. O Papa Francisco se torna referência no diálogo com a cultura em uma ética do compromisso. (Souza, 2023, p. 100)

Tanto em entrevistas ou em seus escritos, Francisco tem insistido em apresentar uma Igreja que não só dialoga com cultura do tempo presente, mas que propõe alternativas. “O atual Papa é filho de um tempo, sua teologia é a teologia renovada pelo espírito conciliar” (Pinas, 2019, p. 46). Sendo assim, tem demonstrado uma forte preocupação, por exemplo, com a realidade das novas formas de comunicação que têm crescido e ganhado espaço na vida das pessoas, mas que ao mesmo tempo são causa de muitos problemas. “Para Francisco, o ser humano foi levado a uma autonomia exagerada, que limita suas relações pacíficas no mundo urbano. E, inserido em uma cultura da indiferença o ser humano perde-se na percepção de sua própria transcendência” (Souza, 2023, p. 108). Todos estes apontamentos expressam que o Papa tem uma visão atenta aos embaraços da atualidade.

A encíclica “Alegrai-vos e exultai” se trata de um apelo à santidade no mundo atual. O tema faz referência a (Mt 5, 12), uma promessa de Cristo sobre a grande alegria e recompensa nos céus dos que foram perseguidos e humilhados por causa do evangelho. Francisco, inicia o seu escrito apontando não só para a importância de uma decisão pela santidade, mas o motivo dela. Ele escreve, de forma introdutória, que o seu objetivo consiste em “[...] fazer ressoar mais uma vez o chamado à santidade, procurando encarná-la no contexto atual, com seus riscos, desafios e oportunidades[...]” (GE¹⁷ 2). Ou seja, trata-se de uma reflexão engajada, que tem intenções de promover, inspirar uma ação.

¹⁷ GE – “Gaudete et Exultate”. Usaremos esta sigla no decorrer do nosso trabalho, seguida do número do respectivo parágrafo de onde foi retirada a citação.



Divulgada em abril de 2018, a Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* é um documento pontifício sobre a santidade no mundo, no qual Francisco reflete e propõe uma visão bastante diferente dos exercícios tradicionais da espiritualidade cristã, como diretriz para todos os cristãos, clérigos ou leigos, para viver o cristianismo na contra-corrente da cultura de consumo. (Coelho, 2019, p. 209)

Dividida em cinco capítulos, a encíclica aborda a universalidade do chamado à santidade, os “inimigos” atuais do cumprimento dessa tarefa, as características de santidade no mundo atual e a importância do discernimento no itinerário de santificação. Para Francisco, “Não há identidade plena, sem pertença a um povo” (GE 6), e esse posicionamento consiste na crítica ao individualismo cego que advém do novo modo que se estabelecem as relações atuais. Para Francisco, segundo Coelho (2022) “A redução da vida humana ao consumo é vinculada ao processo de absolutização do mercado. O consumismo leva ao enfraquecimento do compromisso com o mundo e da vontade do encontro com o outro[...]” (Coelho, 2019, p. 222). Este é o fundamento da crítica observação do papa.

Durante a leitura, observamos a tentativa de uma desmistificação da santidade, aquela inacessível, do santo já canonizado, aquela compreensão que se distancia das dificuldades e da realidade pessoal, individual do fiel. Por isso, Francisco escreve, “Gosto de ver a santidade no povo paciente de Deus: nos pais que criam os filhos com tanto amor, nos homens e nas mulheres que trabalham a fim de trazer o pão para casa, nos doentes, nas consagradas idosas que continuam a sorrir” (GE 7), é um apontamento que implica uma compreensão de santidade que abraça o indivíduo na realidade da sua existência. Contudo, reafirma que “A santidade é o rosto mais belo da Igreja” (GE 11), ou seja, é uma tarefa individual e comunitária.

Francisco desenvolve fortes críticas sobre o gnosticismo e o pelagianismo atual. O primeiro, corresponde aquela fé enclausurada no subjetivismo e na razão, é o que impede a vivência do mistério, pois vive um comportamento sustentado por uma visão de mundo fechada em si mesmo, que não reconhece os limites da sua razão. O pelagianismo propõe uma compreensão distorcida do que diz a Igreja, diferente do gnosticismo, “Já não era a inteligência que ocupava o lugar de mistério e da graça, mas a vontade” (GE 48). Sobre esse empecilho atual na busca da santidade, Francisco, ainda escreve, “Pretende-se ignorar que “nem todos podem tudo”, e que, nesta vida, as



fragilidades humanas não são curadas, completamente e de uma vez por todas, pela graça” (GE 49), estes estão agarrados em si mesmos, distantes do reconhecimento humilde de seus limites e incapacidades.

Na encíclica, Papa Francisco, relembra que o cristão é convidado insistentemente a olhar para si próprio, reconhecer aspectos peculiares em si de identificação com a vida de Cristo, porque, “Cada santo é uma missão, é um projeto do Pai que visa refletir e encarnar, em um momento determinado da história, um aspecto do evangelho” (GE 19). Mas para que a pessoa atinja esse discernimento é preciso momentos de solidão e oração, um aspecto dificilmente de ser encontrado atualmente numa sociedade tão frenética com tantos meios de distração que “Desnatura a experiência espiritual” (GE 30).

ENCONTROS E DESENCONTROS

Podemos comungar com a ideia de Pinas (2019) de que “Uma moral normativa e muito objetiva da Igreja não atende mais aos desafios da subjetividade. Perante essa incompatibilidade reina o relativismo moral ou a indiferença para com os valores antropológico-eclesiais (Pinas, 2019, p. 53), Francisco demonstra ser consciente dessa realidade, por isso, sempre aborda um aspecto fundamental tão buscado pela sociedade, isto é, a felicidade. Percebemos que em seu pensamento “A felicidade é realçada como valor antropológico, tem um fundamento transcendental, ou seja, o ser humano, como criatura, carece de uma resposta primordial para sua existência.” (Pinas, 2019, p. 57), e é no exercício da santidade que o cristão encontra o seu sentido, a sua felicidade.

Como vimos anteriormente, em Frankl a felicidade não deve ser a causa, mas a consequência na vida do existente. E este é um ponto de encontro entre os autores, mas só na medida em que compreendemos que o valor transcendental da felicidade em Francisco, só acontece porque há um motivo, uma razão, um sentido, neste caso, cumprir a tarefa pessoal e comunitária da santidade. Em outros de seus escritos, o “Romano Pontífice oferece muitas pistas de ação, diante de uma cultura do aparente e superficial, insiste em uma ética do compromisso (Souza, 2023, p. 102). Já nesta encíclica, há uma



ética da santidade e dos valores, que convida a ultrapassar o subjetivismo, a considerar não somente a si, mas também o outro e Deus.

Vemos anteriormente, que para Frankl, o ser humano pode encontrar sentido a partir das categorias valorativas de criação, vivência e atitude. Nós cometeríamos um grande engano se desconsiderássemos a existência desses aspectos na religião. A visão da santidade, abordada pelo Papa se alinha as considerações de Frankl que diz,

Só na medida em que nos entregamos, nos sacrificamos e nos abandonamos ao mundo e aos conteúdos e exigências que a partir dele se introduzem em nossas vidas [...] só na medida em que cumprimos com obrigações e exigências e realizamos sentido e valores, nessa medida realizamos a nós mesmos (Frankl, 1995, p. 104-105)

Essa relação tão próxima entre os autores só acontece porque a religião é produtora de sentido, e assim como na logoterapia, existem valores, ética e responsabilidade. No entanto, vale recordar que a segunda, a logoterapia, é um sistema aberto, não dogmático. Os seus valores são mais universais, diferente da religião, onde são mais específicos e que muitas vezes exigem a fé numa divindade. A logoterapia se ocupa com o sentido, o existente é livre para construir uma vida de sentido e é responsável por ela, ainda que fora de uma lógica religiosa. Segundo Frankl, “A logoterapia não quer cruzar a fronteira entre psicoterapia e religião, mas deixa a porta aberta a esta, deixando ao paciente a escolha de passar por ela ou não” (Frankl, 2011, p. 178). O homem, livre e responsável de si, é o centro do pensamento de Frankl.

Apesar da proximidade na compreensão do sentido da vida enquanto tarefa, religião e logoterapia não se confundem. Porque “A psicoterapia se concentra na promoção da saúde mental. A religião diz respeito à ideia de salvação” (Frankl, 2011, p. 178). Segundo o autor vienense, “Uma possível fusão entre psicoterapia e religião resultaria, certamente, em falta de clareza, pois uma união desse tipo misturaria indiferentemente duas dimensões distintas, a antropológica e teológica” (Frankl, 2011, p. 179). Mas isso só é recorrente em Frankl, porque a logoterapia, diferente de outras abordagens, não dispensou a religião como empecilho na realização de sentido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Neste trabalho, investigamos a proximidade entre a logoterapia, de Viktor Frankl e o pensamento de Papa Francisco, a partir da encíclica “Gaudet et Exultate”. É indiscutível que “Francisco encarna os elementos fundamentais do Concílio Vaticano II. Seu pontificado, portanto, apresenta um “estilo Conciliar” e tem, se assim podemos dizer, um “plano de governo” bem delineado (Cavalcante, 2019, p. 125). Afinal, escrever sobre a santidade no mundo atual demonstra que o Papa está atento a um dos principais sofrimentos contemporâneos que é a falta de sentido. Vale lembrar que seus escritos encaram uma sociedade que denuncia constantemente a insuficiência das instituições enquanto produtoras de sentido.

O Papa Francisco, em sua encíclica, questionou os fiéis sobre suas disposições em viver o sentido cristão católico, advertiu sobre a importância de uma vida de espiritualidade, ética e de comunidade. Após a apresentação da logoterapia e seus fundamentos, depois que evidenciamos pontos centrais da encíclica, pudemos observar a proximidade dos autores e algumas de suas diferenças. Pois, sendo a logoterapia um sistema aberto, ela consegue dialogar com a religião, no entanto, não se confundem.

Afinal a pessoa deve sempre ser acolhida em sua totalidade e os seus princípios respeitados, e dessa forma compreendemos a justificativa do posicionamento da logoterapia em relação a religião. Ambos os autores têm uma preocupação em comum, apesar das diferenças, tornar o humano mais humano através do sentido. De forma que segundo Frankl, “Quanto mais humanos pudermos ser, mais facilmente nos tornaremos veículos para os propósitos divinos”.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Thiago Avellar. **Fratelli tutti ou tratado da convivência social**: um diálogo com o pensamento de Viktor Frankl. Caminhos, Goiânia, v. 19, n. 3. p. 664-675, 2021.

BURGESE, Daniel Fortunato e CERON-LITVOC, Daniela. Contribuições de Frankl ao sentido da vida e na temporalidade contemporânea. **Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea**, v. 4, n. 2, p. 36-57, 2015.

CAVALCANTE, Eduardo Pessoa. O pontificado do Papa Francisco à luz dos elementos fundamentais do Concílio Vaticano II. **Annales Faje**, v. 4, n. 2, p. 121-130, 2019.



COELHO, Allan da Silva. A idolatria e o Papa Francisco: radicalidade na crítica ao capitalismo. **Estudos de Religião**, v. 33, n. 1, p. 203-230, 2019.

FRANKL, Viktor. **A vontade de sentido**: fundamentos e aplicações da logoterapia. Tradução: Ivo Studart Pereira. São Paulo: Paulus, 2011.

FRANKL, Viktor. **Logoterapia e análise existencial**: Textos de cinco décadas. São Paulo: Editora Psy, 1995.

PAPA FRANCISCO. **Gaudete et Exsultate**: Sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.

PEREIRA, Ivo Studart. A vontade de sentido na obra de Viktor Frankl. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 125-136, mar. 2007.

PEREIRA, Ivo Studart. Mundo e Sentido na Obra de Viktor Frankl. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 159-155, 2008.

PINAS, R. H. Uma Igreja mais humana: elementos antropológicos no magistério do Papa Francisco. **Fronteiras**, v. 2, n. 2, p. 40-68, 2019.

SOUZA, R.J. N. W. O Papa Francisco e a transformação pela ética do compromisso. **ATeo**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 71, p. 100-111, 2023.



OS DESAFIO DA CRISE ECOLÓGICA: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA LAUDATO SI E A CRÍTICA AO ANTROPOCENTRISMO MODERNO

Phelipe Augusto Silva Santos
Mestre em Ciências da Religião
PUC GOIÁS
pha.philos@gmail.com

RESUMO

Nosso trabalho se insere no contexto contemporâneo de crescente preocupação global com a crise ambiental e sua interseção com valores culturais e religiosos. O texto busca explorar a perspectiva do Papa Francisco, especialmente destacado na *encíclica Laudato Si*, em relação à urgência de uma abordagem integral para uma crise ecológica. O estudo emprega uma abordagem analítica e interpretativa, focando na análise detalhada da encíclica *Laudato Si* e na crítica do Papa Francisco ao antropocentrismo moderno. Além disso, o texto incorpora uma revisão crítica da literatura pertinente, contextualizando a posição da Igreja Católica diante da crise ambiental global. Os resultados da análise indicam que a encíclica oferece uma abordagem abrangente para a crise ecológica, enfatizando a interconexão entre a preservação ambiental, a justiça social e a espiritualidade humana. O Papa Francisco critica o antropocentrismo moderno, que coloca o ser humano como centro e detentor do controle absoluto sobre a natureza, defendendo em seu lugar uma abordagem de ecologia integral, que confirma a interdependência entre todos os elementos do ecossistema. A comunicação pontua que a abordagem proposta pela *Laudato Si* oferece pistas para a resposta da Igreja Católica à crise ecológica contemporânea. A crítica ao antropocentrismo moderno convida a uma reflexão sobre a relação entre humanos e a natureza, promovendo uma responsabilidade compartilhada pela preservação do meio ambiente. Esta análise contribui para um diálogo construtivo sobre a integração de valores religiosos e éticos na busca por soluções sustentáveis para uma crise ambiental global.

Palavras-chave: Crise ecológica; Laudato si; Antropocentrismo moderno; Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

A encíclica "Laudato Si", intitulada assim em referência às primeiras palavras do "Cântico das Criaturas" de São Francisco de Assis, foi promulgada pelo Papa Francisco em 24 de maio de 2015. Este documento papal representa uma importante contribuição para o diálogo global sobre a crise ecológica e as questões relacionadas ao meio



ambiente. Neste contexto, a encíclica Papa Francisco, surge como um documento que oferece uma abordagem holística para enfrentar uma crise ambiental. O presente estudo visa empreender uma análise crítica da perspectiva do Papa Francisco em relação a três aspectos cruciais da discussão ambiental contemporânea: espiritualidade ecológica, antropocentrismo moderno e abordagem abrangente para a crise ecológica. Primeiramente, a espiritualidade ecológica emerge como uma abordagem que transcende as fronteiras das questões meramente materiais ou científicas, buscando uma conexão mais profunda entre a humanidade e o ambiente natural.

Em segundo lugar, o antropocentrismo moderno surge como um paradigma que coloca os seres humanos no centro do universo, priorizando seus interesses sobre os de outras espécies e o meio ambiente. Por fim, a abordagem abrangente para a crise ecológica proposta pelo pontífice reconhece a interconexão entre questões ambientais, sociais, econômicas e éticas. Isso envolve a promoção de medidas concretas para mitigar as mudanças climáticas, proteger a biodiversidade e promover a justiça social. No entanto, uma análise crítica deve considerar os desafios práticos e políticos envolvidos na implementação dessas propostas em um contexto global caracterizado por interesses divergentes e políticas nacionais discrepantes.

Portanto, este estudo busca não apenas examinar a perspectiva do Papa Francisco sobre espiritualidade ecológica, antropocentrismo moderno e abordagem abrangente para a crise ecológica, mas também questionar criticamente suas premissas, identificar suas limitações e explorar alternativas potenciais para enfrentar os desafios ambientais contemporâneos.

Dessa maneira a Encíclica *Laudato Si* fundamenta a compreensão profunda da interdependência entre o meio ambiente, a sociedade e a espiritualidade humana. Francisco argumenta que uma abordagem isolada a qualquer um desses elementos é um equívoco para lidar com a crise ecológica. A preservação ambiental, por si só, não é suficiente; é necessário considerar também as dimensões da justiça social e da espiritualidade humana. A preservação ambiental está intrinsecamente ligada à sustentabilidade e à conservação dos ecossistemas. Contudo, o Papa Francisco vai além ao afirmar que a manipulação ambiental frequentemente afeta de forma desproporcional às populações mais vulneráveis, exacerbando as disparidades sociais. Dessa forma, a



justiça social emerge como um componente inseparável da abordagem integral à crise ecológica.

UMA ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA A PARTIR DA LAUDATO SI

A espiritualidade humana é comumente concebida como a dimensão mais profunda da interação entre os seres humanos como o meio ambiente circundante. Esta relação entre o ser humano e a natureza tem sido frequentemente abordada em diversas tradições religiosas, filosóficas e éticas, destacando a importância de uma conexão íntima e responsável com a criação. No contexto específico da encíclica, é ressaltada a necessidade premente de uma transformação interior que conduza a uma maior valorização e respeito pela natureza. Reconhecendo a importância da experiência na espiritualidade cristã, "(...) para traduzir o modo como a pessoa interioriza a realidade, isto é, como se situa no mundo e sente o mundo em si" (Silva, 2017, 693). Em outras palavras, a abordagem do texto reconhece a importância de uma vivência autêntica da fé, na qual a pessoa não apenas compreende intelectualmente os ensinamentos religiosos, mas também os internaliza e os traduz em ações concretas em sua vida cotidiana.

A espiritualidade, aqui, não é vista como uma entidade separada, mas como um fio condutor que permeia todas as ações voltadas para a preservação do meio ambiente e a promoção da justiça social. O Papa reconhece a relevância da espiritualidade como um elemento crucial na abordagem da crise ecológica. Em suas palavras, "Se tivermos presente a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, deveremos reconhecer que as soluções não podem vir duma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade" (Laudato Si. nº 63).

Nesse contexto, o Pontífice ressalta a importância de uma abordagem holística e multidisciplinar para enfrentar os desafios ambientais contemporâneos.

[...] Não podemos defender uma espiritualidade que esqueça Deus todo-poderoso e criador. Neste caso, acabaríamos por adorar outros poderes do mundo, ou colocar-nos-íamos no lugar do Senhor, chegando à pretensão de espezinhar sem limites a realidade criada por Ele. A melhor maneira de



colocar o ser humano no seu lugar e acabar com a sua pretensão de ser dominador absoluto da terra é voltar a propor a figura de um Pai criador e único dono do mundo; caso contrário, o ser humano tenderá sempre a querer impor à realidade as suas próprias leis e interesses (Laudato Si. nº 75).

Dessa maneira, o Papa adverte contra uma espiritualidade que negligencia ou esquece a presença e o papel de Deus como o ser supremo e criador do universo. Ainda, ele adverte que se isso ocorrer, há o risco de as pessoas acabarem idolatrando outros poderes terrenos ou até mesmo assumindo para si mesmas uma posição divina, o que levaria à exploração indiscriminada e irresponsável da criação divina.

Assim, apesar da clareza da proposta da *Laudato Si*, sua implementação enfrenta desafios importantes. Sendo elas: a resistência de certos setores da sociedade, enraizados em paradigmas antropocêntricos, representa uma barreira à adoção de uma abordagem integral; O interesse econômico muitas vezes se sobrepõe aos imperativos éticos e ambientais, dificultando a implementação de políticas e práticas alinhadas com a visão proposta por Francisco; Além disso, a falta de cooperação internacional e a ausência de mecanismos eficazes de governança global representam obstáculos à aplicação prática da abordagem integral. A superação desses desafios requer um esforço coletivo e coordenado, envolvendo governos, organizações não governamentais, instituições religiosas e a sociedade civil. O que nos leva à próxima reflexão, o antropocentrismo moderno.

O ANTROPOCENTRISMO MODERNO

Antropocentrismo é uma visão de mundo que coloca o ser humano como o centro de todas as coisas, considerando-o como o principal ou até mesmo o único objeto de importância e valor no universo. O termo deriva do grego *anthropos*, que significa "homem", e *kentron*, que significa "centro". Assim, o antropocentrismo é caracterizado pela ideia de que o ser humano é a medida de todas as coisas e que o mundo e suas diversas manifestações existem primordialmente em função dele. Por sua vez, a era moderna refere-se ao período histórico que teve início aproximadamente no século XV, com o Renascimento na Europa, e se estende até o século XVIII ou XIX, dependendo das interpretações históricas. Durante a era moderna, houve um grande avanço no



conhecimento científico, na exploração geográfica, no desenvolvimento tecnológico e nas mudanças sociais, políticas e culturais que marcaram profundamente o mundo ocidental e, posteriormente, o mundo globalizado.

O antropocentrismo moderno é uma combinação desses dois conceitos, descrevendo uma visão de mundo predominante durante a era moderna, na qual o ser humano foi elevado ao centro de todas as coisas de maneira mais explícita e sistematizada. Durante esse período, o pensamento humano passou por uma mudança significativa, com a valorização da razão, da ciência e do progresso humano como a medida do sucesso e do desenvolvimento. Essa perspectiva colocou os interesses e as necessidades humanas no centro das preocupações, muitas vezes à custa do meio ambiente e de outras espécies.

A crítica do Papa Francisco ao antropocentrismo moderno é um chamado provocativo para reavaliarmos nossa relação com o meio ambiente e considerarmos a complexidade e interdependência dos sistemas naturais. Nesse aspecto, o “ser humano, portanto, não é aquele ser mágico que, dotado de inteligência única e alma imortal, se levanta do pó da terra e sai andando pelo paraíso, dando nome às plantas e aos animais, em total superioridade” (Bakker, 2016, 164). Assim, notamos a necessidade de uma análise científica da crítica do Papa Francisco à visão antropocêntrica predominantemente na sociedade contemporânea, que enxerga o ser humano como o ápice e detentor absoluto do controle sobre a natureza. Além disso, enfatizamos a necessidade urgente de uma mudança de paradigma em direção a uma abordagem de ecologia integral que reconheça a interdependência de todos os elementos do ecossistema.

Francisco identifica o antropocentrismo moderno como uma ideologia que coloca o ser humano no centro do universo, relegando a natureza a um mero recurso a ser explorado e dominado. A compreensão subjacente ao processo industrial selvagem persiste até os dias atuais, inclusive dentro de instituições acadêmicas consideradas progressistas, que muitas vezes estão presas ao antigo paradigma (Boff, 2016, p. 25). O Papa Francisco dedica uma parte significativa de sua encíclica para dismantelar essa visão, que ele denuncia como antropocentrismo e tecnocracia.



[...] a política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia. Pensando no bem comum, hoje precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente ao serviço da vida, especialmente da vida humana. A salvação dos bancos a todo o custo, fazendo pagar o preço à população, sem a firme decisão de rever e reformar o sistema inteiro, reafirma um domínio absoluto da finança que não tem futuro e só poderá gerar novas crises depois duma longa, custosa e aparente cura (Laudato Si. nº 189).

Essa visão redutora tem sido um dos pilares do desenvolvimento tecnológico e econômico contemporâneo, resultando em uma exploração desenvolvida dos recursos naturais e na manipulação ambiental. Ao questionar essa perspectiva, o Papa Francisco nos convida a uma reflexão profunda sobre nossa relação com a natureza.

[...] esse paradigma está chegando a eu limite, porque a Mãe Terra está dando sinais inequívocos de estar extenuada e doente. Por isso, ou reinventamos outra forma de atender às nossas necessidades vitais em relação com a Terra ou ela, que é viva, poderá não nos querer mais sobre seu solo (Boff, 2016, p. 30).

Assim, a visão antropocêntrica não apenas desvaloriza a importância intrínseca dos ecossistemas, mas também nos desconecta de nossa própria humanidade, ao nos distanciar das raízes e interconexões que temos com a biosfera. A crítica do Papa Francisco ao antropocentrismo moderno não se limita a uma mera denúncia, mas oferece uma visão alternativa: a ecologia integral. Essa abordagem regularmente a interdependência intrínseca entre todos os elementos do ecossistema, incluindo os seres humanos. Ela propõe uma compreensão mais profunda e integrada das relações entre a humanidade e a natureza, destacando a responsabilidade compartilhada pela preservação do meio ambiente.

[...] o meio ambiente é um bem coletivo, património de toda a humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte é apenas para a administrar em benefício de todos. Se não o fizermos, carregamos na consciência o peso de negar a existência aos outros. (Laudato Si. nº 95).

[...] por isso, não basta falar apenas da integridade dos ecossistemas; é preciso ter a coragem de falar da integridade da vida humana, da necessidade de incentivar e conjugar todos os grandes valores. O desaparecimento da humildade, num ser humano excessivamente entusiasmado com a possibilidade de dominar tudo sem limite algum, só pode acabar por prejudicar a sociedade e o meio ambiente (Laudato Si. nº 224).



Desse modo, a menção à "desaparecimento da humildade" sugere aos perigos do ser humano se tornar excessivamente confiante em sua capacidade de dominar e controlar a natureza sem limites. Aqui, uma crítica ao antropocentrismo exacerbado, que coloca os interesses humanos acima de tudo, ignorando a interdependência e os limites impostos pelos ecossistemas naturais. Nas palavras de Martins Filho (2020, p. 109b) “o modelo verticalizado, que tem o ser humano como ponto alto do vértice da dignidade, levou-nos à destruição desmedida, ao uso da criação para nossas finalidades particulares”.

UMA ABORDAGEM ABRANGENTE PARA A CRISE ECOLÓGICA

A abordagem integral da crise ecológica proposta na encíclica *Laudato Si* representa um chamado urgente à reflexão e à ação. Nesse sentido, “a conversão integral insistentemente posta desde a sua primeira evocação por Francisco, obriga a própria Teologia a repensar o lugar que ocupou ante a questão ecológica” (Martins Filho, 2020b, p. 115). A afirmação de que essa conversão integral obriga a própria Teologia a repensar seu lugar frente à questão ecológica indica que a teologia, como disciplina acadêmica e como reflexão sobre as verdades religiosas, precisa reavaliar sua abordagem em relação às questões ambientais. Isso implica não apenas em incluir a preocupação com o meio ambiente em suas reflexões, mas também em reconhecer a interconexão entre fé, ética e ecologia.

Porquanto, Francisco versa sobre uma religiosidade que é alienante ou individualista, ou seja, uma forma de religião que negligencia as demandas sociais por uma vida mais digna. Em vez disso, o Papa Francisco enfatiza a importância de uma abordagem integrada que reconheça a interdependência entre o bem-estar social e espiritual (Martins Filho, 2020a, p. 255). Ao mencionar o contexto amazônico, o Papa Francisco provavelmente está se referindo à rica diversidade cultural e espiritual das comunidades indígenas da região, onde as dimensões sociais e espirituais da vida estão intrinsecamente interligadas. Ele está defendendo uma abordagem que valoriza tanto o bem-estar material quanto o bem-estar espiritual das pessoas, reconhecendo que ambas as dimensões são essenciais para uma vida plena e digna.



Portanto, a *Laudato Si* destaca a importância de integrar valores religiosos e éticos na busca por soluções sustentáveis para uma crise ambiental. O texto argumenta que a espiritualidade e a ética devem ser os fundamentos para a ação em prol da preservação ambiental. Ao considerar a interconexão entre a fé e a prática ambiental, a encíclica oferece um quadro teológico e ético que orienta a fidelidade a agir de maneira responsável e consciente em relação ao meio ambiente. A encíclica *Laudato Si* representa uma contribuição significativa da Igreja Católica para a resposta à crise ecológica contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, ao convocar os fiéis para assumir uma responsabilidade compartilhada pela preservação do meio ambiente e ao promover uma reflexão teológica profunda sobre a relação entre a humanidade e a natureza, a encíclica fornece orientações e princípios que são essenciais para enfrentar os desafios ambientais do nosso tempo.

Diante dos desafios impostos pela crise ecológica, a encíclica *Laudato Si* oferece uma abordagem integral que transcende a visão antropocêntrica predominante na sociedade moderna. Ao criticar o antropocentrismo moderno, a *Laudato Si* convida a uma reflexão profunda sobre a relação entre os seres humanos e a natureza, destacando a importância de uma espiritualidade ecológica que reconheça a interconexão entre todas as formas de vida. Essa espiritualidade ecológica não apenas reafirma a responsabilidade humana de cuidar e preservar a criação, mas também convida a uma transformação interior que promova uma maior harmonia com o meio ambiente.

Dessa maneira, portanto, a encíclica propõe uma abordagem abrangente para a crise ecológica, reconhecendo a necessidade de considerar não apenas questões ambientais, mas também sociais, econômicas e éticas. Em suma, a *Laudato Si* nos desafia a repensar nossas concepções sobre o lugar da humanidade no mundo e a adotar uma abordagem mais holística e responsável para enfrentar os desafios ambientais do nosso tempo.



REFERENCIAS

BAKKER, N. J. Laudato si': rumo a uma nova antropologia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 76, n. 301, p. 158–170, 2016. DOI: 10.29386/reb.v76i301.241.

BOFF, L. O desafio ecológico à luz da Laudato si' e da COP21 de Paris. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 76, n. 301, p. 24–43, 2016. DOI: 10.29386/reb.v76i301.231.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si'** – sobre o cuidado da casa comum. Disponível em Acesso em: 12 jan. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf

MARTINS FILHO, J. R. F. O Papa Francisco e o Sínodo amazônico. Novos impulsos para a inculturação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 80, n. 316, p. 232–261, 2020a. DOI: 10.29386/reb.v80i316.2046.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. Uma Igreja Sinodal E Ministerial: Novos Impulsos Para A Amazônia E O Mundo. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 52, n. 3, p. 755, 2020b. DOI: 10.20911/21768757v52n3p755/2020.

RIBEIRO NETO, F. B. O diálogo entre catolicismo e ambientalismo a partir da Laudato si'. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 76, n. 301, p. 8–23, 2016. DOI: 10.29386/reb.v76i301.229.

SILVA, J. J. de M. Aprendei dos lírios dos campos... Apontamentos para uma espiritualidade ecológica a partir da Laudato Si'. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 77, n. 307, p. 688–704, 2017. DOI: 10.29386/reb.v77i307.67.



OS VALORES ESPIRITUAIS DA FÉ E DA ARTE NO PONTIFICADO DE FRANCISCO

Ana Kelly Ferreira Souto Pinto
Doutoranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
souto-ana@hotmail.com

RESUMO

A presença da arte na Igreja existe desde os primeiros séculos, compondo os espaços religiosos com diferentes funções. Ao longo dos séculos, inúmeros papas se pronunciaram aos artistas, conclamando-os a contribuírem com a Igreja tornando-se coartífices do criador. Desse modo, a sinodalidade é também compreendida e expressada pela arte produzida em um contexto histórico, assim como a visão que se tem da arte e dos artistas nesse período. Pretende-se neste estudo investigar como a sinodalidade, que é o caminho que Deus espera da Igreja, está compreendida pela arte, os artistas e o entendimento do Papa Francisco sobre o tema. Objetiva analisar o caminho sinodal percorrido através de um recorte de entrevistas e textos produzidos pelo Papa Francisco sobre as artes e os artistas. E compreender como o pontífice se relaciona com a arte e as escolhas das peças que compõem o cenário de momentos importantes, suas orações e pronunciamentos públicos. Identificar quais são os valores e espiritualidade presentes no discurso e nas obras selecionadas nas comunicações do Sumo Pontífice. Percebe-se uma ênfase nas devoções mariológicas e na figura de Jesus. Num primeiro momento, o texto versará sobre o discurso do papa sobre as artes e artistas, num segundo momento, analisar algumas obras escolhidas no acervo do Vaticano para compor o cenário de falas oficiais do papa e, finalmente, identificar qual é o estilo contemporâneo de arte e artistas que o santo padre tem destacado. Com este estudo, pretende-se ter uma noção da sinodalidade que está expressa nas artes do atual papado.

Palavras-chave: Sinodalidade; Artes; Espiritualidade; Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

Este estudo sobre aos valores espirituais da arte no pontificado do Papa Francisco conecta com uma pesquisa de doutorado realizado pela autora sobre a pregação pela arte como *Via Pulchritudinis*. Compreende-se que o cristianismo é a religião da comunicação: ide e pregai o Evangelho. Inúmeras são as formas de pregação, a arte tem lugar de destaque na Igreja, ela contribui para tocar mais pessoas e ampliar a compreensão dos ensinamentos do Cristo através do olhar do artista, livre e irônico,



contribui para retirar as escamas dos olhos e nos permitir enxergar a verdade. Posto isso, destacaremos como o Papa Francisco compreende o papel da arte dentro da igreja a partir da leitura de seus pronunciamentos e documentos direcionados aos artistas. E em segundo momento, pesquisar em sites de notícias momentos públicos que o pontífice rezou e meditou, a partir de imagens entendemos que a escolha das imagens nesses momentos singulares não foram escolhas aleatórias, mas ao contrário, corroboravam a fala, intensificavam o sentido mais radical, os valores espirituais, o apelo da popularidade da imagem, enfim, o silêncio da obra de arte grita aos nossos corações, sua imagem penetra com sua mensagem em nossa retina e invade nosso ser. Como diz a expressão popular, uma imagem vale mais que mil palavras.

PAPA FRANCISCO E OS ARTISTAS

Através da beleza ocorre uma forma de catarse que, segundo o artista sacro Cláudio Pasto, abre um “horizonte que ultrapassa regras, palavras e emoções e gera encontros a ponto de encantar e seduzir e tocar profundezas não percebidas pela razão” (Pasto, 2012, p. 12). De forma correlata a essa ideia, em 2020, por ocasião das celebrações das festas do Natal, o Papa Francisco proferiu um discurso aos artistas em que destaca três dimensões das artes para a ascense:

Na criação artística podemos reconhecer três movimentos. O *primeiro movimento* é o dos sentidos, que são apreendidos com maravilha e admiração. Esta dinâmica inicial, exterior, estimula outras mais profundas. O *segundo movimento*, com efeito, toca a interioridade da pessoa. Uma composição de cores, palavras ou sons tem o poder de comover a alma humana. Desperta memórias, imagens, sentimentos... Mas o movimento generativo da arte não acaba aqui. Há um *terceiro aspecto*, a percepção e contemplação da beleza gera um sentimento de esperança, que também se irradia no mundo circundante (Papa Francisco, 2020).

Na continuidade do entendimento do Papa Francisco sobre a *Via Pulchritudinis*, ele diz que é desejável que toda catequese preste atenção na Via da Beleza, pois nisso consiste o anunciar do Cristo, seguir a ele é verdadeiro, belo e justo. Para isso, vale recorrer a todas as expressões de beleza para que ocorra essa pregação:



Não se trata de fomentar um relativismo estético, que pode obscurecer o vínculo indivisível entre verdade, bondade e beleza, mas de recuperar a estima da beleza para poder chegar ao coração do homem e fazer resplandecer nele a verdade e a bondade do Ressuscitado. Se nós, como diz Santo Agostinho, não amamos senão o que é belo, o Filho feito homem, revelação da beleza infinita, é sumamente amável e atrai-nos para Si com laços de amor. Por isso, torna-se necessário que a formação na *via pulchritudinis* esteja inserida na transmissão da fé. É desejável que cada Igreja particular incentive o uso das artes na sua obra evangelizadora, em continuidade com a riqueza do passado, mas também na vastidão das suas múltiplas expressões actuais, a fim de transmitir a fé numa nova «linguagem parabólica». É preciso ter a coragem de encontrar os novos sinais, os novos símbolos (Papa Francisco, 2013, p. 167).

No dia 23 de junho de 2023 aconteceu importante comemoração do 50º aniversário da inauguração da Coleção de Arte Moderna e Contemporânea dos Museus do Vaticano. O encontro se deu no interior da Capela Sistina, o lugar não poderia ser mais simbólico para a representação das boas relações das artes, dos artistas com a Igreja Católica. O Papa Francisco recebeu dezenas de artistas de vários estilos de todas as partes do mundo, católicos, não católicos, ateístas, agnósticos. Esse encontro mostrou a força das artes para levar as ideias do Cristo a todos os povos, pois a revelia das crenças individuais de cada um, estavam todos reunidos dentro do Vaticano diante do santo padre falando e celebrando a mensagem do Cristo. O Papa agradeceu a antiga parceria dos artistas com a Igreja e acenou para a necessária continuidade, disse que “a arte de vocês é como uma vela que se enche do espírito e nos faz ir em frente” (UNISINOS, junho, 2023).

Na sequência, cita o profeta Isaías (43,19): “eis que estou fazendo uma coisa nova, está brotando agora: Vocês não se dão conta? Além de lembrar o Apocalipse: “eis que faço novas todas as coisas” (21,15). Para Francisco, a criatividade do artista participa, ilustra e atualiza os valores impressos por Deus neste mundo, enfim, são aliados do sonho de Deus. São os artistas que sonham novas versões do mundo, com a sua irreverência provoca todos a considerar o inaudito. Com a crítica acurada contribuem para sair da beleza artificial, olhar para frente com o foco na realidade, não ignorando as diferenças e sem uniformizá-las. Nas palavras do Papa: “cuidem delas, ele nos diz. Criem harmonia entre as diferenças, sem anulá-las e sem uniformizá-las. E sejam intérpretes do grito silencioso dos pobres, dos que não têm voz” (UNISINOS, julho, 2023).

Na continuidade diz: “vocês são chamados a escapar do poder sugestivo daquela suposta beleza artificial e superficial hoje difundida e muitas vezes cúmplice dos



mecanismos econômicos que geram desigualdades”. Essa beleza não atrai porque é uma beleza que nasce morta. Nesse encontro, o Papa afirma que o papel dos artistas é ser sentinelas, videntes do verdadeiro sentido religioso, às vezes, perdido na banalização outras na comercialização (UNISINOS, junho, 2023). Resgatam a justiça social por meio das imagens, o cuidado com a casa comum e o sentimento que somos todos irmãos. Logo, destaca-se nesta investigação algumas imagens utilizadas pelo pontífice que em nosso entendimento denota muito dos valores sinodais que pretende imprimir no exercício do seu pontificado.

Perscrutamos momentos do pontificado de Francisco, nos quais elegeu-se imagens ou obras de arte para ilustrar os valores dessa igreja sinodal, que segundo Martins Filho, este é o grande legado do papa “para a igreja do futuro. Essa forma de enxergar a realidade eclesial estabelece um perfil colaborativo entre todas as instâncias do corpo místico de Cristo” (2020, p. 760). Uma igreja que promove a unidade do povo cristão. As imagens selecionadas são: Jesus Bom pastor, São José dormindo, Nossa Senhora desatadora dos nós e Maria protetora do povo romano. O primeiro destaca-se o crucifixo utilizado, ele parece ser o mesmo utilizado desde antes do início do papado, é simples e traz a imagem da representação da parábola Jesus Bom pastor. Nela Jesus está rodeado por ovelhas e tem os braços cruzados porque segura nos braços uma ovelha, talvez seja ela a mais perdida, que ficou para trás e é justamente essa que tem o privilégio de estar ainda mais próxima dele. É com esse direcionamento de inclusão de todos, de não deixar nenhuma ovelha para trás que tem pautado seus ensinamentos e diretrizes do que se espera da Igreja neste momento.

Figura 1: Crucifixo – Jesus Bom pastor.





Fonte: Jornal Estadão.

Na Jornada Mundial da Juventude ocorrida em Lisboa – Portugal, em agosto de 2023, a segunda palavra mais utilizada por Francisco depois de Jesus, foi TODOS, assim é a representação do Cristo em seu crucifixo, todos cabem nãos braços do pai, Jesus o Bom Pastor.

Uma devoção pouco difundida até Francisco era da imagem de São José Dormindo, ela surge no início do pontificado quando entre os poucos objetos pessoais que trouxe de sua terra natal para Roma foi a escultura de São José Dormindo. A imagem ilustra o texto de Mateus: “certa noite, um anjo apareceu a José num sonho e disse-lhe que o bebê de Maria era o Filho de Deus. O anjo disse a José que se casasse com Maria e que chamasse o bebê de Jesus. Jesus seria o Salvador do mundo” (1,20-21). Em sonho Deus, instruiu José sobre o que estava por vir, ele creu e agiu conforme o sonho indicou.

Figura 2: São José dormindo – imagem do quarto do Papa Francisco.



Fonte: aleteia.org.

Sobre essa devoção, nos conta que é algo pessoal, que é devoto de São José porque é um homem e de silêncio, debaixo da peça coloca suas dúvidas escritas e aguarda uma resposta inspirada pelo santo: “para que ele sonhe sobre isso. Isso significa: para que ele reze por este problema” (Aleteia, 2015). Ele pratica essa devoção há mais de 40 anos, rezando a mesma prece, e dessa forma parece que Francisco emula o carisma do pai adotivo de Jesus, discreto, quiçá, diria alguns, até omissivo, pois não é o Pai de fato de Jesus, porém se revela forte confiável, protege Jesus e Maria na fuga para o Egito.



Assim, também revela em Francisco essas características, discreto, flexível, mas quando chega a hora de agir pode contar com sua força e resiliência e direcionamento. A devoção de Nossa Senhora desatadora dos Nós é outra devoção que foi amplamente promovida pelo Papa, conta que certa ocasião teria recebido um cartão com a imagem, gostou tanto que todas as suas cartas inseriam junto um pequeno cartão postal com a imagem da obra de arte. A confecção se deu no século XVIII na Alemanha, a igreja de São Pedro da cidade de Augsburg, encomendou uma pintura a um artista da região, que inspirou em Apocalipse 12, 1.

Figura 3: Nossa Senhora Desatadora dos nós - Johann Schmitdner (1625-1705).



Fonte: Wikipédia.

O Espírito Santo sobre Maria derrama suas bênçãos em forma de luz. Anjos entregam a Maria uma fita branca com nós grandes e pequenos, separados e juntos, apertados e frouxos, que simboliza a nossa culpa original. Um outro anjo recebe das mãos de Maria a fita que cai livremente com os nós desfeitos. Significa uma vida mergulhada em Deus e na sua misericórdia e o poder libertador das mãos de Maria. Na parte inferior, contrastando com a superior, há sombras que dominam a terra. Na escuridão há um homem sendo guiado por um anjo até o topo da montanha. Toda a cena remete a passagens bíblicas que remetem a ideia de misericórdia, esperança e vitória sobre o mal. Essa imagem foi escolhida por Francisco para concluir a maratona de Terços rezados durante o mês de maio de 2022, ocorridos de em diversos santuários marianos.



Perante a obra de arte rezou e implorou pelo fim da pandemia e que ela desatasse os nós do egoísmo, da indiferença e da violência. No ensejo, sendo uma obra de arte de origem alemã, agradeceu o ícone e conclamou a igreja alemã e todos os fiéis para também rezar juntos (Fraccalvieri, 2021).

Ainda durante o contexto da pandemia, outro ícone mariano foi escolhido pelo Papa Francisco, esse foi inesquecível, pois a cena foi construída no auge da pandemia, onde o papa andou sozinho pela praça São Pedro totalmente deserta. E prostado diante do ícone *Maria protetora do povo romano*, ícone este que durante outras pestes, outros papas rogaram pela intercessão de Maria. No dia 27 de março de 2020, debaixo de muita chuva, o sumo pontífice contemplou e rezou a benção solene *Urbi et Orbi*, que concede indulgências.

Figura 4: Maria protetora do povo romano - Basílica de Santa Maria Maior.



Fonte: Camunidade Shalon.

Esse antigo ícone tem sua confecção atribuída a São Lucas, que teria sido o primeiro a retratar a Virgem Maria, essa imagem passou a ser invocada como a protetora do povo romano em momentos de pestes entre outras intempéries (Souza, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora o Papa Francisco seja arrojado em muitos de seus pensionamentos acerca das questões sociais contemporâneas, a escolha desses ícones mostra como ele está atrelado à tradição da igreja, e que por mais diferentes que sejam os nossos



problemas nada há de novo sobre a Terra, desde o Santo papa Gregório Magno que exerceu o papado entre 590-604, e que oficializou o uso das imagens na igreja, ele no contexto da chamada Peste que assolou a Europa mandou que levasse e ícone as para abençoar e rogar pelo seu fim. Séculos depois, a mesma Igreja, o mesmo ícone, o mesmo problema, tudo mudou e nada mudou, no terceiro milênio, o Papa e a Igreja seguem juntos com os povos. Essa é a igreja católica sinodal, com os mesmos ícones, preocupações e espiritualidade cristã.

REFERÊNCIAS

ALETEIA. **A imagem de São José dormindo que o Papa Francisco guarda no quarto.** São Roque Gonzalez, 2015. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2015/03/19/a-imagem-de-sao-jose-dormindo-que-o-papa-francisco-guarda-no-quarto/>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FRACCALVIERI, Bianca. **Cidade do Vaticano.** 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-05/papa-francisco-conclusao-maratonaracao-terco-pandemia.html>. Acesso em: 13 nov. 2023.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. **Edição junho.** Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/630075-francisco-aos-artistas-a-beleza-e-obrado-espírito-que-cria-harmonia-e-nao-uniformidade-nem-equilibrio>. Acesso em: 12 nov. 2023.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS: **Edição julho.** Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/629960-artistas-em-nome-do-papa>. Acesso em: 12 nov. 2023.

MARTINS FILHO, José Reinaldo. Uma igreja sinodal e ministerial: novos impulsos para a Amazônia e o mundo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 755-773, Set./Dez, 2020.

PAPA FRANCISCO. **Audiência geral.** Catequese sobre São José e a comunhão dos santos. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2022/documents/20220202-udienza-generale.html>. Acesso em: 10 nov. 2023.

PAPA FRANCISCO. Discurso aos artistas do "concerto de natal no Vaticano". Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/december/documents/papa-francesco_20201212_artisti-concertodinatale.html. Acesso em: 10 nov. 2023.



PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 15 nov. 2023.

PASTRO, Cláudio. **O Deus da beleza: a educação através da beleza**. São Paulo: Paulinas, 2012.

SOUZA, Francisco. Conheça a história do ícone para o qual o Papa rezou pedindo o fim da Pandemia. **Comshalom.com**. 2020. Disponível em: <https://comshalom.org/conheca-a-historia-do-icone-para-o-qual-o-papa-rezou-pedindo-o-fim-da-pandemia/>. Acesso em: 15 nov. 2023.



A “NOITE ESCURA” DA IGREJA: CONTRIBUIÇÕES SANJUANISTAS PARA ENTENDER E VIVER A DINÂMICA ECLESIAL NO PONTIFICADO DO PAPA FRANCISCO

Anderson Fontes Dias
Mestrando em Teologia Sistemático Pastoral
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
frandersonfontes@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho parte da investigação dos inúmeros exercícios de interpretação da caminhada da Igreja contemporânea desenvolvidos pelo Papa Francisco ao longo dos dez anos de seu pontificado. Dentre as muitas leituras possíveis, encontra-se uma referência ao símbolo da “Noite escura”, imagem consagrada pelo doutor místico espanhol São João da Cruz (1542-1591). Em um dos discursos que fez ao episcopado brasileiro na ocasião da Jornada Mundial da Juventude (julho de 2013), Francisco sonhava e projetava uma Igreja que, como Jesus junto aos discípulos de Emaús, fosse capaz de entrar e decifrar a “Noite” vivida por tantas pessoas dentro e fora da instituição eclesial. Desse modo, o pontífice indicava uma pista para se entender o sentido e a missão da Igreja. Com base nisso, esta pesquisa se propõe a seguir e aprofundar esta intuição do Papa e desenvolver uma reflexão atualizada da “Noite escura” a partir da doutrina de São João da Cruz, com uma aplicação a nível eclesiológico. Explorando as potencialidades contidas neste símbolo, geralmente referido à experiência espiritual individual, o presente estudo visa ainda entender em que medida se vive atualmente uma “Noite escura” coletiva na Igreja Católica e como discernir tal experiência.

Palavras-chave: Mística; Discernimento; Noite escura; João da Cruz; Igreja.

INTRODUÇÃO

Esta breve exposição faz parte do nosso projeto de pesquisa no mestrado no PPGT da PUC-PR, que pretende relacionar a experiência da Noite escura segundo São João da Cruz (1542-1591) com a eclesiologia, questionado em que sentido ou em que medida podemos falar em “Noite escura” Igreja em nossos dias. questionamo-nos acerca do potencial simbólico traduzido por João da Cruz para refletir sobre a Igreja.

Ou seja, em que medida está experiência místico-espiritual descrita pelo doutor místico, ajuda-nos a compreender, discernir e viver o mistério da Igreja hoje e, por



consequente, quais as consequências de pensar a eclesiologia considerando estas categorias frequentemente utilizadas para interpretar a experiência mística, muitas vezes entendidas como intimista e desligada da realidade. Como a pesquisa ainda está em andamento, aqui nos limitamos a postular algumas contribuições sanjuanistas que até o momento consideramos pertinentes.

Segundo Cadrecha y Caparros, pode ainda parecer estranho ou surpreendente ouvir “un místico hablando de Iglesia” (1980, p. 11). Afinal, o que tem ele a dizer aos “evangelizadores com espírito” e aos “santos ao pé da porta” do cotidiano de nossas comunidades? Ora, se entendemos que a realidade da Igreja não se reduz na sua estrutura hierárquica, “ou em sua liturgia, nos seus sacramentos, nas suas ordenações jurídicas”, como bem dizia Paulo VI, mas que “sua íntima essência, a fonte primeira da sua eficácia santificadora deve buscar-se na sua mística união com Cristo” (1964); reconhecemos, portanto, que o “doutor místico” é, sem dúvida, um mestre especializado justamente nisto que é o mais íntimo, vivo e profundo da Igreja.

O símbolo da Noite escura é uma imagem já consagrada na tradição da espiritualidade cristã. Todavia, parece ainda estar muito vinculada à linguagem dos claustros dos mosteiros e dos momentos íntimos de oração. Na verdade, ela desafia-nos a conhecer a “ditosa ventura” sanjuanista que compara a busca e o desejo humano de viver em plenitude a uma “caminhada noturna” cuja meta não é o vazio e a frustração, mas um encontro amoroso com o “Amado”. Muitos autores contemporâneos, inclusive, não só compreendem, mas experimentam que o símbolo da Noite escura seria a “mais perfeita expressão da situação existencial de uma boa parte de nossa geração” (Martín Velasco, 2001, p. 209).

Diante disso, nossa hipótese parte da compreensão de que é possível relacionar e reconhecer a Noite escura além do âmbito pessoal/individual. Pois tanto o símbolo da Noite como as descrições de São João da Cruz contêm elementos que podem ajudar a Igreja e a humanidade a identificar, entender e encontrar as formas adequadas de corresponder ao mistério escondido em meio às vicissitudes, desconcertos, fracassos, inseguranças e incertezas e tantos outros fenômenos que nos escapam ao controle e que marcam a caminhada dos crentes no tempo presente (Ruiz Salvador, 1974, p. 94-95). O próprio João da Cruz, em seu *Cântico espiritual* afirma que seus versos podem



ser aplicados “com muita propriedade à Igreja e à Cristo (...)” (C 30,7)¹⁸. No entanto, para isso, não podemos trair as intuições originais do nosso doutor místico. E esta é a baliza de nossa empreitada.

O QUE ENTENDEMOS POR NOITE ESCURA?

Primeiramente, vale ressaltar que João da Cruz não é o inventor da Noite escura, pois ela é primordialmente uma experiência. A grandeza do doutor místico revela-se, segundo Ruiz Salvador, por ele ter se tornado um exímio explorador da Noite mais que seu autor ou inventor (1980, p. 392). Diante disso, deve-se considerar que a Noite escura transcende à sua escrita, não se reduz a um belo poema e seu respectivo comentário, pois ela existe unicamente, diz um dos seus grandes comentadores, “na experiência vivida. O poema e o comentário são meros resíduos, diferentes e ambos necessários, de aproximação, somente aproximação, à experiência real” (Aranguren *apud* Ruiz Salvador, 1985, p. 96, tradução nossa)¹⁹.

Assim sendo, a Noite escura para João da Cruz não é um conceito, mas um símbolo que traduz uma experiência e alcança diversos níveis de significados, polivalência e riqueza que fazem da imagem da Noite escura sanjuanista “um arquétipo de uma experiência transcendente” (Urbina, 1982, p. 78, tradução nossa)²⁰. E, ao mesmo tempo em que desperta curiosidade, possibilita diálogos e indagações acerca do seu significado antropológico-existencial e eclesial para o nosso tempo.

O Dicionário de símbolos traduz esta percepção universal do seguinte modo: “A noite simboliza o tempo das gestações, das germinações, das conspirações, que vão desabrochar em pleno dia como manifestação de vida. Ela é rica em todas as virtualidades da existência”; e complementa: “Como todo símbolo, a noite apresenta um

¹⁸ Aqui utilizaremos as seguintes siglas para identificar as obras de São João da Cruz: N (*Noite escura* ou simplesmente *Noite*: quando aparecer por extenso e em itálico, indicará a obra; e quando referir-se à experiência e ao símbolo, não terá o itálico); C (Cântico Espiritual); S (Subida do Monte Carmelo, precedido dos números 1, 2 ou 3, indicando qual dos três livros da Subida foi utilizado) e Ch (Chama de Amor viva).

¹⁹ “(...) unicamente estuvo en la experiencia vivida. El poema y el comentario son meros trasuntos, diferentes y ambos necesarios, de aproximación, sólo aproximación, a la experiencia real” (Aranguren *apud* Ruiz Salvador, 1985, p. 96).

²⁰ “un arquétipo de una experiencia transcendente” (Urbina, 1982, p. 78).



duplo aspecto, o das trevas onde fermenta o vir a ser, e o da preparação do dia, de onde brotará a luz da vida (Chevalier; Gheerbrant, 2009, p. 640).

Com frequência, quem se aproxima da doutrina do doutor místico tende a reduzir a *Noite escura* à uma espécie de obscuridade meramente intelectual e desligada da realidade, desencarnada (Ruiz Salvador, 1991, p. 252). Muitos inclusive, não chegam sequer a perceber que o mais importante em todo o processo é o dinamismo do amor e da união. Ou, melhor dizendo, o “motor” da Noite é “a busca apaixonada do Amado [que] orna de pessoas e de vida a paisagem desolada da escuridão. É uma aventura de amor na noite: fuga sigilosa, disfarce, escalada, encontro, comunhão. Isto é o que enche de vida a escuridão. (...)” (1991, p. 252-253, grifo do autor, tradução nossa)²¹.

A Noite sanjuanista expressa então fuga, despojamento, aventura, caminho, solidão, perigo, amor, gozo, liberdade, encontro (Urbina, 1982; Ruiz Salvador, 1972). Fala de uma situação existencial, de um processo, de um itinerário, de um modo de ser e de viver; da privação da luz e da esperança do novo dia; remete à obscuridade em relação ao mistério da vida e da História, mas também do mistério que é pessoa humana. Refere-se ora à experiência da presença, ora da ausência de Deus; fala da nossa dificuldade e inabilidade em lidar e superar crises, conflitos, contrariedades; recorda-nos acerca dos limites e fragilidades vividas em nível individual ou coletivo; expressa ainda o drama do “sem sentido” mas também a dinâmica da busca por algo que valha a pena ser vivido; do imenso potencial humano reduzido pelo pecado e pelo egoísmo; da grandeza da nossa vocação à comunhão e da nossa resistência em responder a esta chamado.

Fala, daquilo que é difícil ou até mesmo impossível de entender, de expressar e menos ainda, controlar. Evoca, portanto, passividade, fugacidade, fragilidade, transitoriedade; remete a um conhecer por via supra racional, por contato amoroso; comporta inefabilidade, simplicidade, recorda o caráter holístico e frutivo de alguém que vive uma experiência certa embora obscura (De Haro Iglesias, 2020, p. 27). Do ponto de vista teológico, fala do mistério de Deus, particularmente do mistério da Cruz, atuando na

²¹ “La búsqueda apasionada del Amado puebla de persona y de vida el paisaje desolado de la oscuridad. Es una aventura de amor en la noche: huida sigilosa, disfraz, escalada, encuentro, comunión. Esto es lo que llena de vida la oscuridad. La noche aparece en el poema en forma circunstancial de lugar y tiempo: En una noche oscura, salí..., con ansias en amores inflamada... Aunque el amor asume el protagonismo de la noche simbólica, ésta no queda en mera circunstancia, sino que pasa a convertirse en co-protagonista de la historia de amor (1991, p. 252-253, grifo do autor).



história individual e coletiva e, “como obra divina que é, atua de maneira permanente e alcança a todos os tempos, à margem das opiniões pessoais e coletivas” (Ruiz Salvador, 1972, p. 218, tradução nossa)²².

Assim, ela pode ser entendida, como toda autêntica experiência mística cristã, como uma experiência renovada do Evangelho. Ou seja, um caminho que reconduz “à verdade evangélica originária, da qual se deriva e à qual continuamente remete” (Cannistrà, 2007, p.477, tradução nossa)²³.

Para João da Cruz a Noite escura é a presença íntima do Deus transcendente (Ruiz Salvador, 1968, p. 535). É uma realidade teofânica antes de ser uma experiência antropológica; é manifestação ou aproximação de Deus; uma forma intensa e especial de presença e comunicação divina que, como luz, deslumbra e irrompe à consciência humana e toca as raízes do ser (Ruiz Salvador, 1980, p. 395). É um encontro amoroso com o Outro (Urbina, 1982, p. 83). Por isso exclama o poeta: “Oh! noite que juntaste Amado com amada, amada já no Amado transformada!”.

A Noite escura é também uma experiência relacional e que abre as possibilidades de todas as relações que o egoísmo tende a restringir. Por isso ela é semelhante a um “*tiempo de sanar*” (Marcos, 2012, p. 112), no qual realiza-se uma “divina cura” e a pessoa “fica sarada de tudo o que não podia remediar por si mesma” (1N 3,3). Neste tempo está, complementa o doutor místico, “submetida a tratamento, e para conseguir sua saúde que é o mesmo Deus, Sua Majestade a mantém em dieta e abstinência de todas as coisas, e tira-lhe o apetite para tudo” (2N 16, 10). No entanto, João da Cruz tem muito claro que nesta vida a cura e a purificação do espírito humano assim como sua ilustração realizam-se “tão-só mediante o amor” (2N 12,1). Ora, se “a saúde da alma é o amor de Deus, (...)”, e se realmente “quanto mais o amor for aumentando, tanto mais saúde vai tendo” (C 11,11), a contemplação faz parte desta terapia divina. Logo, é por ela que o amor divino chega até o coração humano revelando-se radicalmente como uma “experiência de ser amado por Deus e de amar no nível mais profundo de nosso ser” (Chowning, 2000, p.

²² “como obra divina que es, actúa de manera permanente y alcanza a todos os tempos, al margen de las opiniones personales o colectivas” (Ruiz Salvador, 1972, p. 218).

²³ “(...) relectura capaz de reconducirla a la verdad evangélica originaria, de la que se deriva y a la que continuamente remite” (Cannistrà, 2007, p.477).



279, tradução nossa)²⁴. É com esta perspectiva, portanto, que apesar de pintar a Noite escura de um modo por vezes assustador, capaz até de gerar suspeitas e receios²⁵, João da Cruz propõe uma definição extremamente positiva de todo o processo:

Esta noite escura, é um influxo de Deus na alma, que a purifica de suas ignorâncias e imperfeições habituais, tanto naturais e espirituais. Chamam-na os contemplativos de contemplação infusa, ou teologia mística. Nela vai Deus em segredo ensinando a alma e instruindo-a na perfeição do amor, sem, que a mesma alma nada faça, nem entenda com é esta contemplação infusa. Por ser ela amorosa sabedoria divina, Deus produz notáveis efeitos na alma, e a dispõe, purificando e iluminando, para união de amor com ele. Assim, a mesma amorosa Sabedoria que purifica os espíritos bem-aventurados, instruindo-os, é que nesta noite purifica e ilumina a alma. (2N 5, 1)²⁶.

A POSSIBILIDADE E O SENTIDO DA NOITE ECLESIAL

Esta breve apreciação acerca da experiência da Noite nos permite reconhecer que a noite espiritual “circula por toda a história; (...) em cada homem, em cada época a escuridão apresenta tonalidades diferentes. Noites de pessoas, noite de povos, noite de épocas” (Ruiz Salvador, 1994, p. 285). E ainda que o comentário de João da Cruz não contemple explicitamente este caráter coletivo da experiência da “Noite escura”, hoje é um consenso entre os estudiosos de que ela “(...) se tornou patrimônio de toda a humanidade. De fato, tornou-se um paradigma simbólico válido nos mais diversos

²⁴ “a contemplación es la experiencia de ser amado por Dios y de amar en el nivel más profundo de nuestro ser” (Chowning, 2000, p. 279).

²⁵ Diz o santo doutor: “A primeira noite, ou purificação, é amarga e terrível para o sentido, como passamos a dizer. A segunda, porém, não se lhe pode comparar, porque é horrenda e espantosa para o espírito” (1N 8,2, grifo nosso). Estas e outras afirmações levaram e levam ainda a formar uma visão deformada e fragmentada da personalidade assim como do projeto espiritual de São João da Cruz. Se, como contesta Eulogio Pacho, teima-se em propor o programa sanjuanista como se tudo se reduzisse a uma pedagogia da renúncia, da abnegação, da purificação, da negação, do vazio e da escuridão da Noite, é sinal de que não se tem em conta a integralidade do seu pensamento (1997, p. 107-111). A bem da verdade, para Juan Antonio Marcos, a positividade da Noite deveria ser considerada como a principal chave hermenêutica a partir da qual se poderia entender toda a experiência narrada na Noite escura (2019, p. 262).

²⁶ Esta citação é considerada pelos especialistas em São João da Cruz, uma das mais completas descrições da contemplação no pensamento sanjuanista: infusão divina; conhecimento amoroso, sabedoria, notícia e amor unidos; esta experiência possui caráter global; sem imagens; escura e secreta para a percepção e a comunicação; purifica e ilumina, move a pessoa agir, mas desde uma moção interior e passiva (cf. Ruiz Salvador, 1991; Marcos, 2019).



espaços culturais para a descrição e compreensão dos fenômenos vitais, históricos, eclesiais e até sociais do nosso tempo” (Castro, 2000, p. 1060-1061, tradução nossa)²⁷.

Seja no século XVI seja no século XXI, a mística cristã, seja ela qual for sua matriz, para ser realmente cristã, nunca poder ser “uma fuga do mundo; mas, a partir da experiência inicial e fontanal de desintegração, é misericórdia integradora e reconciliadora com tudo. Aproximação em vez de fuga” (Schillebeeckx, 1995, 122, tradução nossa)²⁸. A mística da Noite escura, aplicada à Igreja, deveria levar-nos a isso. No dizer do Papa Francisco, isso significa ser capaz de “*descer na noite* sem ser invadidas pela escuridão e perder-se; capazes de ouvir a ilusão de muitos, sem se deixar seduzir; capazes de acolher as decepções, sem desesperar-se nem precipitar na amargura; capazes de tocar a desintegração alheia, sem se deixar dissolver e decompor na sua própria identidade” (2013).

Desse modo, parece-nos que a extrapolação da Noite escura é não fruto de mera curiosidade e ousadia. Mas, parece-nos que a própria realidade demanda que se busque uma palavra grave e um auxílio nos peritos em profundidade, amor e verdade em um tempo marcado por tanta superficialidade e incertezas, de fechamentos e unilateralismos, para que nos auxiliem a fazer a difícil passagem de uma compreensão e vivência de um modo de ser fechado e limitado a uma forma.

Entendemos ainda que para poder estabelecer um diálogo entre a Noite e a Igreja, devemos considerar a possibilidade de encontrar a Deus presente em cada situação vivida. Pois é pelo mistério da encarnação, sem o qual o cristianismo não existiria, que se torna possível admitir que Deus pode “assumir todas as coisas por dentro e viver a história passo a passo, por assim dizer, na contramão de sua eternidade” (Bingemer, 2016, p. 5117). Nada do que se refere ao humano é (ou pelo menos não deveria ser) estranho à mística cristã, “e toda nova descoberta e toda nova ênfase em termos de humanidade vêm não ameaçar a mística cristã, mas, pelo contrário, alimentá-

²⁷ “(...) la noche oscura del alma ha pasado a ser también patrimonio de toda la humanidad. De hecho se ha convertido en un paradigma simbólico válido en los más diversos espacios culturales para la descripción y la comprensión de fenómenos vitales, históricos, eclesiales y hasta sociales de nuestro tiempo. (Castro, 2000, p. 1060-1061).

²⁸ “nunca es una huida del mundo; sino que, a partir de la experiencia inicial y fontanal de desintegración, es misericordia integradora y reconciliadora con todo. Aproximación en vez de fuga” (Schillebeeckx, 1995, 122).



la, nutri-la, fazê-la mais de acordo ao sonho de Deus Pai, Filho e Espírito Santo” (2016, p. 5123). No segundo Livro da *Noite* João da Cruz afirma que nesta experiência nada que se relacione com a pessoa humana é *desechado*, descartado ou excluído do amor de Deus (2N 11,4)²⁹

Segundo Halik, a possibilidade e a necessidade de pensar a Noite escura da Igreja radica-se também no mistério pascal de Jesus:

A Igreja e a sua fé são cristãs tal como é a Páscoa: *ela morre e ressuscita*. Existem muitas formas de fé – tanto a nível pessoal (a nossa fé de infância, a fé como mera “herança dos pais”, mas também o entusiasmo inicial dos convertidos) como no caminho da Igreja ao longo da História – que têm, nalgum momento, de morrer. No momento da morte de uma forma habitual de fé, os crentes experimentam por vezes a escuridão da Sexta-feira santa, uma sensação de que Deus os abandonou. Mas aqueles que perseveraram nessas noites escuras (as provações da fé pessoal, mas também as noites coletivas de fé na história) experimentarão, mais cedo ou mais tarde, a luz da manhã de Páscoa e a transformação de sua fé (Halík, 2022, p. 196).

Logo, a índole pascal da Igreja é também a razão de sua Noite, Noite passiva, recorda Ruiz Salvador, sobretudo porque lança a comunidade eclesial ao encontro de uma realidade, que num primeiro momento se revela incontrolada e incontrolável, tamanha a sensação de falta de clareza, de incerteza e a indecisão e a impressão de que os obstáculos e estorvos parecem vir de todos os lados (1974, p. 95). Assim, parece também que a própria realidade desafia a os cristãos a criarem coragem de cruzar a Noite escura e aprender a lidar com um tempo “(...) em que se dá o desmantelamento de velhas formas tranquilizadoras, em que é preciso suportar a secura e o vazio sem apoios; um ‘tempo intermediário’ que pode durar muito tempo, anos, talvez gerações, como uma longa caminhada pelo deserto” (Urbina, 1982, p. 103-104, tradução nossa)³⁰.

O teólogo espanhol Olegário González de Cardedal, também diagnosticava lá na década de 1970, uma espécie de crise de transição vivida pelos crentes assim como a

²⁹ “no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor” (2N 11,4).

³⁰ “(...) atravesar la noche, un tempo en que tiene lugar el desmantelamiento de las viejas formas tranquilizadoras, en que es preciso soportar la sequedad y el vacío sin apoyos, un “tiempo intermedio” que puede prolongarse mucho, anos, generaciones quizá, como una larga marcha por el desierto” (URBINA, 1982, p. 103-104).



resistência destes em aprender a lidar com as intempéries, fator este que inclusive acentua o sofrimento e sem oferecer caminhos para lidar com a situação.

Ele traduz o sentimento dos cristãos através de uma imagem: a fé cristã revelou-se ao longo dos séculos semelhante a um licor precioso, guardado com cuidado em uma garrafa. Desta bebida divina todos deleitavam-se. Até que chegou um dia em que a vasilha se quebrou e o precioso licor, derramado, parece ter se perdido (1970, p. 144). Assim, segundo este autor, sente-se a comunidade eclesial neste século: caminha com angústia, receio, cautela, com a sensação de que nunca mais irá recuperar o velho e bom “licor”. Mas qual atitude assumir diante deste “desastre”? Alguns acreditam que definitivamente tudo se perdeu, o licor e a vasilha; outros pretendem recolher os cacos pra ver se é possível reconstruir o antigo recipiente; outros, porém, parecem intuir que Deus (o licor), transcende a tudo a “todos os minúsculos continentes que o homem pode oferecer para à sua realidade infinita, que a aceitação que a fé implica é de ordem pessoal e pode subsistir viva no amor e na liberdade, mesmo que, de momento, não esteja elaborada conceitualmente e não tenha vestes mentais com que se revestir (1970, p. 144, tradução nossa)³¹.

Para o autor espanhol, portanto, o “mundo” real está cada vez mais se “despindo” das vestes sagradas herdadas desde séculos de relação entre cristianismo e sociedade; e os cristãos estão vendo uma geração para a qual as estradas asfaltadas e confiáveis se tornaram trilhas em meio a um denso bosque, e que para conseguir fazer o caminho se vêem na condição de ter que “recriar caminhos, recriar conceitos, recriar fórmulas” (1970, p. 143, tradução nossa)³²; reconhecer que é preciso assumir os riscos do caminhar mas sobretudo de confiar que “cada época é interpelada pela palavra de Deus ali onde ela se encontra, e deve iniciar a marcha desde onde está” (1970, p. 143, tradução nossa)³³. A esta complexa realidade, as suas consequências e as formas de lidar com ela, o teólogo espanhol chama de “Noite coletiva”. Nela, “Deus convida a perceber a

³¹ “todos los continentes diminutos que el hombre pueda ofrecer para su infinita realidad, que la aceptación que implica la fe es de orden personal y puede subsistir viva en el amor y la libertad, aun cuando de momento no sea elaborada conceptualmente y no tenga vestiduras mentales con que arroparse” (1970, p. 144).

³² “(...) recrear caminos, recrear conceptos, recrear fórmulas” (González De Cardedal, 1970, p. 143).

³³ “(...) cada época es interpelada por la palabra de Dios allí donde ella se halla, y ha de iniciar la marcha desde donde está enclavada (...)” (González De Cardedal, 1970, p. 143).



inadequação entre todas nossas formas de pensá-lo e sua infinita e inabarcável realidade; convida a descobrir como ele é irreduzível a sistemas, e que não podemos lhe submeter criando uma imagem dele, mediante a qual lhe enquadrámos dentro de uma visão mais ampla e no fundo dominante” (1970, p. 144)³⁴

Ora, questiona Iain Mathew, se o cristianismo se reduzisse a um puro conservadorismo, simplesmente guardando “licores sagrados”, muito do que a Igreja viveu em sua história e vive no tempo presente, revelar-se-ia desastroso e sem sentido algum. No entanto, “se existe uma meta, então a escuridão do caminho e o inédito são condições normais da vida cristã” (2014, p. 105, tradução nossa)³⁵. Portanto, a missão da Igreja peregrina (*Lumen Gentium*, 48), enquanto não se estabelecem os novos céus e a nova terra, passa por assegurar-nos que “existe uma meta, e que somente Deus pode fazer-nos chegar a ela, e que esse é seu empenho, e que ele cuida de nós na obscuridade e que está obscuridade deve ser vivida na fé” (2014, p. 101, tradução nossa)³⁶.

Nesta perspectiva, não nos parece exagero dizer que ao longo dos 10 anos de seu pontificado Francisco tem se revelado um exímio “extrapolador” da Noite escura eclesial. Ou seja, alguém que parece não ter medo de testar e aplicar o valor e o alcance do Evangelho, do mistério pascal e dos tesouros das grandes escolas de espiritualidade católicas em diálogo à nossa existência concreta, ao cotidiano, às tensões que vivemos, às lutas e conquistas que experimentamos. Desde o início do seu ministério, a proximidade e a liberdade com que procura tratar com todos e a disposição em oferecer caminhos ou simples conselhos para lidar serenamente com questões práticas da vida, ainda causam espanto em muitos.

Em diversas ocasiões o Magistério da Igreja fez algum tipo de referência à São João da Cruz e sua à doutrina³⁷. Teólogos latino-americanos de renome também

³⁴ “(...) Dios invita a percibir la inadecuación entre todas nuestras formas de pensarle y su infinita e inabarcable realidad; invita a descubrir cómo él es irreductible a sistemas, y que no podemos sometérnosle haciéndonos una imagen de él, mediante la cual le encuadramos dentro de una visión más amplia y en el fondo dominante. (1970, p. 144).

³⁵ “(...) si hay una meta, entonces la oscuridad y lo inédito son condiciones normales de la vida cristiana” (Mathew, 2014, p. 105).

³⁶ “hay una meta, y que solamente Dios puede hacernos llegar a ella, y que ese es su empeño, y que él nos cuida en la oscuridad, y que esta oscuridad há de ser vivida en fe” (Mathew, 2014, p. 101).

³⁷ Partimos do pontificado de Paulo VI e analisamos, dentro que foi possível, até o pontificado do Papa Francisco. Em todos eles encontramos referências à “Noite” aplicada à vida espiritual seja à nível individual,



utilizaram a imagem da Noite escura em suas reflexões³⁸. Neste garimpo notamos que identificar as “Noites” da Igreja à luz do pontificado atual seria não só relevante do ponto de vista de pesquisa acadêmica, mas também conveniente no âmbito da espiritualidade e da pastoral e evangelização no mundo de hoje, dois grandes eixos que frequentemente são acenados pelo Papa Francisco.

Para João da Cruz, a Igreja militante caminha e só pode caminhar na Noite escura, entendida como “Noite da fé”³⁹. Em nossa pesquisa, notamos que tal intuição é uma das marcas do pontificado do Papa Francisco. Ele tem clareza do contexto de provações vividos pela comunidade eclesial. Não parece ingênuo em suas análises; e, ao mesmo tempo, propõe a todos não somente uma leitura crítica, mas convida a amadurecer nossa caminhada como Igreja com profunda esperança, realismo e discernimento evangélico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se, de fato Deus acompanha nossa trajetória e realiza o processo de santificação da Igreja, através e além de tudo o que vivenciamos; se nada do que é humano é desdenhado ou excluído do seu amor (2N 11,4)⁴⁰, como então podemos discernir e entender a Noite escura da Igreja hoje? Como reconhecer hoje as Noites ativas da Igreja, ou seja, seu empenho consciente em propor a si mesma caminhos para superar sua tendência autorreferencial e purificar-se de “fixações” que bloqueiam e impedem que seja realmente um sacramento universal de salvação⁴¹ um “hospital de campanha”, uma Igreja

coletivo, epocal e eclesial. Encontramos muitas referências nas missas das grandes solenidades “noturnas” como o Natal e a Páscoa. João Paulo II, dado o seu reconhecido conhecimento e apreço pelo doutor místico, chegou a publicar em 1991, por ocasião dos 400 da morte do santo, uma carta apostólica intitulada “Mestra na fé”.

³⁸ Destacamos as reflexões de dois expoentes: Gustavo Gutierrez e Segundo Galilea, que se encontram nas referências bibliográficas.

³⁹ “E a noite, que é a fé na Igreja militante, onde ainda é de noite, comunica a ciência à Igreja, e, por conseguinte, a toda a alma, que, em si mesma, é noite, porque ainda não goza da clara sabedoria beatífica” (2S 3,5).

⁴⁰ “no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor (...)” (2N 11,4).

⁴¹ Cf. *Lumen Gentium* 48.



“em saída” e uma “Mãe de coração aberto”⁴²? Como crescer, enquanto comunidade de fé que somos, pela Noite ativa do espírito, que nos propõe as virtudes teológicas como resposta aos desafios do mundo e atitude de vida perante Deus? De que forma as Noites passivas, que chegam até nós pelas passividades positivas ou negativas da vida e pela ação divina (que nos purificam e ilustram), tem sido ou podem ser experiências de amadurecimento espiritual real, profundo, contemplativo e evangélico? Se é possível dizer que a Igreja vive uma Noite passiva do espírito, entendida como experiência radical de purificação, renovação, transformação e divinização, que imagem de Deus ela reflete ou refletirá ao mundo: o “Deus do evangelho”, que escolheu comunicar-se através de um amor crucificado, ou o “Deus dominador”, que quis conquistar o mundo mediante cruzadas, exterminando ateus e hereges (Urbina, 1982, p. 107)?

A Noite escura eclesial desafia-nos a viver a convicção de que vivemos um *kairós*, “um desafio e uma oportunidade única para transformar a maneira como pensamos e agimos, para cruzar outro limiar no caminho dessa transformação (*metanoia*) a que Jesus nos convocou nas suas primeiras pregações” (Halík, 2022, p. 175). A Igreja, portanto, não pode escapar da necessidade de se repensar a si mesma. Ela, recorda ainda o teólogo tcheco, tem um papel fundamental neste processo, pois “uma das razões para a existência da Igreja é lembrar-nos constantemente deste apelo à transformação” (2022, p. 175).

Logo, o tempo presente parece também não aceitar qualquer resposta. Ele exige que busquemos inspiração segura que encontramos em corajosos místicos que, em outros tempos de crise, ofereceram “originais experiências espirituais [que] enriqueceram tanto a reflexão teológica acerca da fé e acerca do modelo visível de Igreja e suas práticas”, entre eles destaca-se o doutor místico são João da Cruz (2022, p. 10).

REFERÊNCIAS

BINGEMER, Maria Clara. **O mistério e o mundo**: Paixão por Deus em tempos de descrença. Rocco Digital, 2016. (E-book – livro digital)

CADRECHA Y CAPARROS, Miguel Angel. **San Juan de la Cruz**: uma eclesiología de amor. Burgos: Monte Carmelo, 1980.

⁴² Cf. *Evangelii Gaudium* 14; 46.



CASTRO, Gabriel (verbete: Noche oscura del alma). *In*: PACHO, Eulogio (org.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

CHOWNING, Daniel. El camino de la sanación en San Juan de la Cruz. **Revista de Espiritualidad**, Madrid, v. 59 n. 235-236, p. 253-333, 2000.

DE HARO IGLESIAS, Miguel Fermín. **Noche oscura**: “La noche es tiempo de salvación” (apuntes de classe). Ávila: Centro Internacional Teresiano-sanjuanista (CITES), 2020.

FRANCISCO. P.P. **Homilia do Santo Padre**: Santuário Nacional de Saint Anne de Beaupré (Canadá), 28 jul. 2022. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2022/documents/20220728-omelia-beaupre-canada.html>>. Acesso em: 20 abr. 2023.

FRANCISCO. P.P. **Discursos do Papa Francisco no Brasil (julho/2013)**. Disponível em: < <https://img.cancaonova.com/noticias/pdf/discursos-papa-francisco-brasil.pdf>>. Acesso em: 16 fev. 2023.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. **Meditación teológica desde España**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.

HALÍK, Tomáš. **A tarde do cristianismo**: tempo de transformação. Prior Velho: Paulinas, 2022.

LECLERC, Éloi. **El Pueblo de Dios en la noche**. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2004.

MARCOS, Juan Antonio. **Un viaje a la libertad**: San Juan de la Cruz – La experiencia mística en metáforas cotidianas. 3 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

MARCOS, Juan Antonio. Noche oscura: positividad, oportunidad, libertad. *In*: SANCHO FERMÍN, Javier; CUARTAS LONDOÑO, Romulo (org.). **Noche Oscura de San Juan de la Cruz**: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista (Ávila, 3-9 de septiembre de 2018). Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, p. 259-272.

MATHEW, Iain. **El impacto de Dios**: Claves para uma lectura actual de San Juan de la Cruz. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

PACHO, Eulogio. La outra cara del sanjuanismo: el amor, razón de fin en “Cantico” y “Llama”. **Estudios Sanjuanistas**: Pensamiento y Mensaje. Burgos: Monte Carmelo, v. 2, 107-126, 1997.

PAULO VI PP. **Discurso do Papa Paulo VI na solene inauguração da Segunda sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II**: 29 de setembro de 1963. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html>. Acesso em: 15 abr. 2023.



PAULO VI PP. **Discurso do Papa Paulo VI na clausura da Terceira sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II**: 21 de novembro de 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html>. Acesso em: 10 nov. 2022.

RODRIGUEZ, José Vicente. Evangelio Eclesial de San Juan de la Cruz. **Revista de Espiritualidad**, Madrid, n. 49, p. 475-490, 1990.

RODRIGUEZ, José Vicente. El tema de la Iglesia en San Juan de la Cruz: Unidad en la variedad, variedad en la unidad. **Ephemerides Carmeliticae**, v. 18, n. 1, 1967, p. 91-137. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5363622>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

RODRIGUEZ, José Vicente; RUIZ SALVADOR, Federico. **Obras Completas de San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 6. ed., 2009.

RUIZ SALVADOR, Federico. **Introducción a San Juan de la Cruz**: el escritor, los escritos, el sistema. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

RODRIGUEZ, José Vicente. Vida teológica durante la purificación interior (en los escritos de San Juan de la Cruz). **Revista de Espiritualidad**, Madrid, n. 72, p. 341-379, 1959.

RODRIGUEZ, José Vicente. Síntesis Doctrinal. In: ROS, Salvador *et al.*, **Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz**. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991, p. 203-280.

RODRIGUEZ, José Vicente. **Místico e mestre**: São João da Cruz. Petrópolis: Vozes, 1994.

RODRIGUEZ, José Vicente. **Místico y Maestro**: San Juan de la Cruz. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2006.

RODRIGUEZ, José Vicente. Revisión de las purificaciones sanjuanistas. **Revista de Espiritualidad**, v. 31, n. 123, p. 218-230, 1972.

RODRIGUEZ, José Vicente. Espiritualidad teológica en tiempo de incertidumbre. **Revista de Espiritualidad**, v. 33, n. 130, p. 88-108, 1974.

RODRIGUEZ, José Vicente. "Horizontes de la Noche Oscura". **Monte Carmelo** v. 88, p. 389-409, 1980.

RODRIGUEZ, José Vicente. El símbolo de la noche oscura. **Revista de Espiritualidad**, Madrid, v. 44, n. 174, p. 79-110, 1985.

RODRIGUEZ, José Vicente. Pedagogía mística y pastoral Cristiana: Proyecto de san Juan de la Cruz. **Revista de Espiritualidad**, v. 53, n. 210-211, p. 9-41, 1994.



SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SPADARO, Antonio. Crisis y futuro de la Iglesia. Disponível em: <<https://www.laciviltacattolica.es/2022/12/16/crisis-y-futuro-de-la-iglesia/>>. Acesso em: 16 dez. 2022.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Los hombres**: relatos de Dios. Salamanca: Sígueme, 1995.

STINISSEN, Wilfried. **A Noite Escura segundo São João da Cruz**. São Paulo: Loyola, 1996.

URBINA, Fernando. **Comentario a Noche oscura y Subida do Monte Carmelo de San Juan de la Cruz**. Madrid: Ediciones Marlova, 1982.

URBINA, Fernando. **La persona humana en San Juan de la Cruz**. Madrid: Instituto Social León XIII, 1956.

VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001.

MARTÍN VELASCO, Juan. **A experiência cristã de Deus**. São Paulo: 2001.

ZIZIOULAS, Ioannis D. **Comunión y alteridad**: Persona e Iglesia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.



A PANDEMIA DA COVID-19 DURANTE O PONTIFICADO DO PAPA FRANCISCO

Lucas Costa Monteiro
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
lcmveritate@gmail.com

RESUMO

A pandemia da COVID-19 foi uma drástica eventualidade deste século XXI, iniciada na China em 2019, sendo considerada a maior de todas por sua velocidade de proliferação e letalidade causadas pelo novo Coronavírus. Neste momento muitas tentativas de interpretação religiosa surgiram para dar resposta à esta situação, inclusive no campo religioso brasileiro, afirmando concepções dualistas, pondo o vírus como intervenção maligna ou castigo divino, concepções estas oriundas do período medieval. Contudo, o Papa Francisco deu contribuições importantes em seus discursos para a humanidade neste tempo de crise sanitária, pondo-nos na mesma situação, exortando para não perdermos a fé e não deixarmos contaminar por outros vírus que fazem adoecer ainda mais. Francisco vê a situação de diversos pontos de vista e faz suas reflexões à luz da religião, mas com a visão na realidade, nos valores que podemos adotar para sairmos juntos da referida situação. Portanto o objetivo deste trabalho é colher a palavra do Bispo de Roma, em alguns pronunciamentos, para mostrar sua coerência e aproximação aos mais esquecidos neste momento pandêmico propondo como a humanidade poderia sair melhor desta crise através da fraternidade. O texto se estrutura na visão sobre a pandemia no Brasil, em seguida dos discursos do sumo pontífice e sua desenvoltura como chefe de estado e sucessor de Pedro, sua formação escolástica e visão de mundo, sua comunicação e proximidade com os mais pobres. As principais referências são a obra de João Décio Passos “Por dentro da pandemia: Deus e nossas dores”, o Momento extraordinário de Oração em tempo de epidemia “Urbi et Orbi”, as catequeses papais, cujo tema é “Curar o mundo” e a carta encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social.

Palavras-chave: Covid-19; Religião; Cristianismo; Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

O pontificado do Papa Francisco foi marcado por uma crise sanitária mundial: a pandemia da Covid-19. Esta doença, iniciada na província de Wuhan, na China em 2019, foi causada pelo novo Coronavírus (Ujvari, 2021, p.297-298). Os sintomas de quem estava doente eram os mesmos da gripe, porém esta infecção tinha uma alta letalidade,



principalmente em pessoas de mais idade e portadoras de doenças crônicas. Em 2020 já havia se espalhado em todo o mundo e o que era antes uma epidemia local passou a ser em escala planetária, algo inesperado para a humanidade. Os hospitais lotaram em semanas, o sistema de saúde estava em risco de entrar em colapso, as cidades e países entraram em lockdown e os cuidados de higiene pessoal começaram a ser exigidos (Ujvari, 2021, p.301).

As buscas por respostas sobre tal acontecimento não cessaram, inclusive as religiosas. O retorno aos subterfúgios medievais e milenaristas para responder o motivo pelo qual os seres humanos estavam passando por isso. A humanidade estava em crise sanitária generalizada. Os governos dos países infelizmente não estavam preparados para gerir tal situação. Alguns líderes religiosos diziam que o Coronavírus era uma estratégia do demônio, outros que era tática do comunismo já que era proveniente da China. Mas não houve nada que pudesse apascentar a população e conscientizar de que isto era consequência do modo como as pessoas estavam lidando com o planeta.

Eis um líder religioso que contribuiu positivamente com seus discursos para o enfrentamento da pandemia: o Papa Francisco. Contudo sua contribuição não foi na perspectiva sanitária, mas ética, através de valores religiosos e humanitários a serem adotados e tornarem-se ferramentas para a cura da tessitura social.

A PANDEMIA DA COVID-19

Em 2019 a Organização Mundial da Saúde recebeu uma mensagem de alerta sobre uma doença surgida na província de Wuhan, na China, provavelmente transmitida por animais como a gripe suína. Contudo restava saber qual animal foi vetor de infecção do SARS-Cov-2 - Síndrome Respiratória Aguda Grave – Coronavírus – 2. Naquele momento, infelizmente os órgãos governamentais menosprezaram a gravidade e negaram os primeiros casos (Ujvari, 2021, p.298).

Ao se alastrar para os demais continentes, percebeu-se que se tratava de um vírus com alta contagiosidade e que acometia uma pequena parte dos infectados à internação, diante de um mundo globalizado. O problema era que não haviam leitos de UTI para tantas pessoas adoentadas, por isso a única maneira de conter o avanço viral



foi o fechamento do comércio e o isolamento social. Quem adoecia deveria ficar em casa, isolado até passarem os sintomas. As buscas por medicamentos miraculosos que tentassem curar essa doença também surgiram entre os cientistas, como foi o caso da hidroxicloroquina, aceita entre os chineses e franceses. Mas ainda havia debates sobre a eficácia do fármaco (Ujvari, 2021, p.303-307).

O CENÁRIO RELIGIOSO

No cenário religioso, segundo João Décio Passos, o mundo não teve tempo de construir uma arca planetária para salvar as pessoas desta doença terrível que assolou o planeta (Passos, 2020, p.15). Os efeitos sociais, políticos e religiosos das informações em circulação impactaram a todos naquele momento.

Então surgiram diversas interpretações como chave de leitura sobre a pandemia, desde as mais sensatas às mais exóticas. A começar, existiram aquelas que negaram a existência de uma pandemia, outros que era uma vingança da natureza ou purificação natural das espécies, ou até mesmo intervenções religiosas, semelhantes àquelas do século XIV, que colocaram como causa do vírus Deus ou o diabo e, por conseguinte ofereceram rituais para resolver a situação. As religiões populares sempre utilizam tais rituais em tempos de crise. Contudo é necessário ter coerência com a realidade e as ciências. A vida humana deve ter valor superior a qualquer outro, inclusive da economia (Passo, 2020, p. 17-18).

Não faltaram também soluções a partir de futurólogos, de leituras determinando causas mágicas, ou sobrenaturalistas, pois dispensam as ciências e se atentam a causas que estão além do tempo e espaços. Para eles a explicação acerca de uma situação como a pandemia da Covid-19 provém de uma causa metafísica, sobrenatural, visto que as ciências são parte de um sistema de mentiras ou limitadas ao poder divino, ao projeto de Deus para o mundo (Passos, 2021, p.48-50).

Por meio da religião, todos os fatos têm uma justificativa do eterno e se tornam absolutas. Os objetivos das narrativas e dos ritos são garantir a estabilidade emocional em relação à realidade instável. Por isso oferecem normas que fundamentam e legitimam os sistemas e suas justificativas (Passos, 2021, p. 52-53).



Um exemplo disso foi a declaração do empresário, dona da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo. Ele afirmou que a pandemia era uma tática de Satanás para provocar medo e pavor na sociedade (Passos, 2021, p. 17). Na perspectiva dos que acreditam somente nas causas sobrenaturais, a pandemia é uma realidade que não se explica por si mesma, mas é uma manifestação de uma causa maior, onde há uma luta entre o bem e o mal, Deus e o diabo, cada um com seus projetos (Passos, 2021, p. 54-55). Ou que Deus estivesse irado com o comportamento inadequado de algum indivíduo ou da sociedade e castigou com a Covid-19 (Passos, 2021, p. 69).

A PANDEMIA E O CRISTIANISMO

Segundo Leonardo Boff, o cristianismo as vítimas do Coronavírus que padeceram nos hospitais também possuem o rosto de Jesus desfigurado que padeceu na cruz. Por isso o mistério pascal ganhou significado especial em alguns países. Jesus de Nazaré morreu não porque Deus quis, mas por sua fidelidade à mensagem do Reino e aos pobres, uma expressão de amor e de entrega sem reservas pela humanidade. Assim também as vítimas da Covid-19 e seus respectivos parentes que não puderam sepultá-las são crucificadas (Boff, 2020, 65-66).

Mas quais as promessas de ressurreição em relação às vítimas do coronavírus? Como celebrar a vitória sobre a morte diante do ataque do coronavírus na humanidade? A ressurreição será celebrada quando tais potencialidades humanas se realizarem em plenitude. Trata-se de uma experiência pessoal com o Mestre que gera a boa notícia e traz uma dimensão nova, espiritual, todo de Deus. Embora existam aqueles que estiveram lutando nos leitos de UTIs para sobreviver, no choro dos parentes que perderam seus familiares, a ressurreição não é uma reanimação de cadáver, mas uma realização de todo o ser humano. Portanto os que partiram desta vida vítimas do coronavírus estão ressuscitados em Deus (Boff, 2020, p. 70-77).

Esta ressurreição deve ser encarnada no cotidiano do cristão, no seu anseio de esperança e na caridade ao próximo. Para tanto é necessário discernir as soluções pautadas na fé e na razão que desarmem as armadilhas dos discursos que oferecem as



soluções rápidas. Vale apegar-se aos Evangelhos, especificamente no discurso escatológico em Mt25,35-36.40:

Pois tive fome, e me destes de comer, tive sede, e me destes de beber; era estrangeiro, e me acolhestes; estava nu, e me vestistes; doente, e me visitastes, na prisão, e vestistes; doente, e me visitastes; na prisão, e viestes a mim. E o rei lhes responderá: 'Amém, eu vos digo: toda vez que fizestes isso a um desses meus irmãos menores, a mim o fizestes'.

Imitar o exemplo de Jesus de Nazaré significa ser solidário com o próximo em situação de vulnerabilidade social: desprovido das necessidades básicas, encarcerado ou sem habitação. A pandemia da Covid-19, segundo o Papa Francisco, desmascarou e mostrou o quanto somos vulneráveis e despertou a consciência de que perdemos o gosto pela fraternidade, pois estávamos acostumados a viver fechados e solitários (Francisco, 2023a, p.30).

AS MENSAGENS DO PAPA FRANCISCO

Dentre os discursos marcantes do sumo pontífice em período pandêmico, destacamos alguns. Primeiramente mencionaremos o momento *Urbi et Orbi*, é uma oração feita pelo Papa durante alguns períodos especiais do ano, como Páscoa e Natal. Entretanto o pontífice pode fazê-lo em ocasiões extraordinárias, como foi o caso da Pandemia da COVID-19, onde o mundo parou por causa da perigosa infecção causada pelo Novo Coronavírus. O Papa Francisco o fez no dia 27 de março de 2020, na Praça de São Pedro, vazia por causa da restrição de circulação de pessoas devido à crise sanitária daquele momento (Francisco, 2023k). Seu discurso baseou-se na passagem da tempestade no mar, em Mc4,35-41, onde Jesus dormia na popa do barco e os discípulos clamam por sua ajuda. Francisco põe toda a humanidade na mesma situação à deriva por causa de uma tempestade causada por um vírus e nos convida a ter confiança em Deus diante deste momento (Francisco, 2023k).

No segundo semestre de 2020, o sumo Pontífice inicia o ciclo de catequeses, cujo tema era "curar o mundo", fazendo alusão à situação pandêmica. E o mesmo, na primeira catequese, usando de sensatez e coerência no discurso propôs um conjunto de



valores para adoção durante a crise sanitária, um período de incertezas para o planeta porque nos foi mostrada a nossa vulnerabilidade. Contudo um momento necessitado de cura do tecido social. Eis a proposta do Bispo de Roma:

Embora a Igreja ministre a graça que cura através dos sacramentos e preste serviços médicos por todo o mundo, todavia não possui respostas técnicas ou políticas para a pandemia. O que tem para oferecer são alguns princípios fundamentais de Doutrina Social que podem nos ajudar a ir para adiante, como a dignidade da pessoa, o bem comum, a opção preferencial pelos pobres, o destino universal dos bens, a solidariedade, a subsidiariedade, o cuidado pela nossa casa comum. Com tais princípios, possamos refletir e trabalhar juntos para construir um mundo melhor, animados pela esperança (Francisco, 2023b).

É preciso sair melhor de uma crise, principalmente esta do Coronavírus. É um vírus que não somente adoeceu o mundo, mas mostrou o que havia de doente no sistema mundial, como é o caso da economia, onde poucos são riquíssimos e outros passam a vida toda hipotecando. E se isto acontece é por causa de uma inversão de valores (Francisco, 2023c). Ao mencionar o princípio da solidariedade e a virtude da fé, Francisco o faz à luz de Pentecostes, afirmando que é a descida do Espírito Santo que leva os discípulos a abrirem-se uns aos outros, criando harmonia na diversidade. Portanto a solidariedade é via para a humanidade trilhar neste mundo pós-pandemia (Francisco, 2023d). É praticando o amor que perceberemos o bem comum. O bem não deve ser individual, egoísta, mas de todos (Francisco, 2023e).

A cura não é somente para si, mas para todo gênero humano. Entretanto, para que isto aconteça é preciso sair de si, pensar no planeta que clama por cuidado, ao invés de exploração (Francisco, 2023f). Estamos interligados, somos seres sociais e precisamos uns dos outros, não somente como pessoas, mas as instituições, camadas sociais ligadas ao princípio da subsidiariedade unida à esperança cristã de um mundo regenerado (Francisco, 2023g) e preparado para o melhor, que é a normalidade do Reino de Deus. Esta normalidade consiste em pão em todas as mesas, partilha, ternura e inclusão (Francisco, 2023h).

Na Carta Encíclica Fratelli Tutti, o sucessor de Pedro menciona a crise sanitária e diz que isto tudo está interligado. Os estereótipos caíram e todos estão no mesmo



barco, uma comunidade mundial. Tal acontecimento foi como um duro golpe, inesperado por todos e obrigou a pensar nos seres humanos do que nos benefícios de alguns. Os projetos pessoais e macroeconômicos tiveram que parar. O referido desastre mundial tem a ver com a maneira da sociedade encarar a realidade de querer ser o senhor de tudo e ter absoluto domínio sobre o futuro. O pontífice não alega que isso tenha sido um castigo divino, como o medievalismo, mas uma consequência da própria realidade. O líder religioso ousou em pensar no que virá após esta crise sem cair no consumismo e no egoísmo (Francisco, 2023a, p.30-31).

CONCLUSÃO

Retornar a uma nova amizade social e uma fraternidade universal entre os seres humanos e o planeta adotando os valores capazes de mudança é a proposta feita pelo Papa Francisco durante a pandemia da Covid-19. Agir da melhor maneira para que todos saiam desta crise curados é seguir um caminho ético, pensando em conjunto, com uma mentalidade em que todos dependem uns dos outros através da solidariedade ancorada na esperança cristã num mundo melhor. Imitar a Cristo, significa ser compassivo aos mais vulneráveis, algo que aconteceu com todo gênero humano nesta crise. Todos tornaram-se vulneráveis, contudo, chamados a viver o mandato de Jesus: amor ao próximo, seja na proximidade com os sofredores, ou em discursos políticos que priorizem as pessoas ao invés do sistema econômico.

REFERÊNCIAS

BOFF, L. **A pandemia da Covid-19: a mãe terra contra-ataca a humanidade: advertências da pandemia.** Petrópolis: Vozes, 2020.

FRANCISCO, P. **Carta Encíclica Fratelli tutti sobre a fraternidade e a amizade social.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 18 abr. 2023a.

FRANCISCO, P. **“Curar o mundo”:** 1. Introdução | Francisco. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200805_udienza-generale.html. Acesso em: 16 abr. 2023b.



FRANCISCO, P. **“Curar o Mundo”**: 4. O destino universal dos bens e a virtude da esperança | Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200826_udienza-generale.html>. Acesso em: 1 nov. 2023c.

FRANCISCO, P. **“Curar o Mundo”**: 5. A solidariedade e a virtude da fé. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200902_udienza-generale.html>. Acesso em: 16 abr. 2023d.

FRANCISCO, P. **“Curar o Mundo”**: 6. Amor e bem comum | Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200909_udienza-generale.html>. Acesso em: 27 nov. 2023e.

FRANCISCO, P. **“Curar o Mundo”**: 7. Cuidado da Casa Comum e atitude contemplativa | Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200916_udienza-generale.html>. Acesso em: 1 nov. 2023f.

FRANCISCO, P. **“Curar o Mundo”**: 8. Subsidiariedade e virtude da esperança | Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200923_udienza-generale.html>. Acesso em: 1 nov. 2023g.

FRANCISCO, P. **“Curar o Mundo”**: 9. Preparar o futuro com Jesus que salva e cura | Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200930_udienza-generale.html>. Acesso em: 16 abr. 2023h.

FRANCISCO, P. **“Urbi et Orbi”** - Momento extraordinário de oração presidido pelo Papa Francisco (27 de março de 2020) |. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html>. Acesso em: 16 abr. 2023i.

PASSOS, J. D. **A pandemia do Coronavírus**: onde estamos? Para onde vamos. São Paulo: Paulinas, 2020.

PASSOS, J. D. **Por dentro da Pandemia**: Deus e nossas dores. São Paulo: Paulinas, 2021.

UJVARI, S. C. **História das Epidemias**. São Paulo: Contexto, 2021.

**III Simpósio Internacional
de Estudos do Catolicismo**

Catolicismo plural,
singularidades
católicas:
**Que Cristianismo
é esse?**



Sessões Temáticas 04

CATOLICISMO CARISMÁTICO, IGREJA E ESPAÇO PÚBLICO



A ICONOGRAFIA DO CORAÇÃO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

Edmilson Sousa Rocha
Mestre em Ciências da Religião
Universidade Metodista de São Paulo
edmilsoncat41@gmail.com

RESUMO

Este texto traz um breve olhar sobre a apropriação do símbolo do coração pela Renovação Carismática Católica, partindo do histórico do movimento surgido como outros movimentos leigos logo após a conclusão do Concílio Vaticano II, a RCC teve um rápido crescimento constituindo hoje um movimento de grande expressão na Igreja Católica. Com uma prática semelhante ao pentecostalismo protestante onde são enfatizados os dons extraordinários do Espírito Santo, a RCC promove uma experiência com o sagrado de maneira individual dentro de um ambiente coletivo como é o grupo de oração base do movimento. Essa experiência religiosa é intermediada pelo símbolo do coração, cuja simbologia cristã afirma ser o centro e a intimidade do ser humano, que para a RCC também é o lugar da hierofania e da relação com o sagrado.

Palavras-chave: Renovação Carismática Católica; Espírito Santo; Símbolo.

INTRODUÇÃO

O presente texto é fruto das pesquisas realizadas na área de Linguagens da Religião, do curso de Ciências da Religião do programa de pós-graduação da Universidade Metodista de São Paulo cuja abordagem foi em aula aplicada na pesquisa já concluída cujo enfoque foi a presença da iconografia do coração na Renovação Carismática Católica. Procuramos de maneira breve apresentar o que já foi pesquisado e o caminho percorrido, observando a linguagem, a simbologia e as narrativas utilizadas pelo movimento na significação e ressignificação dadas aos símbolos do coração e aproximando-o dos conceitos de intermediação das formas simbólicas do filósofo Ernst Cassirer.



A HISTÓRIA DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

A Renovação Carismática Católica é um dos novos movimentos surgidos após o Concílio Vaticano II que foi marco na inserção da Igreja Católica no mundo moderno de grandes transformações sociais e culturais. Com o concílio foram abertas as portas da Igreja para a atuação dos leigos em diversos segmentos até então reservados aos sacerdotes ou dirigidos por eles, pelo decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre o apostolado leigo, dá-se um protagonismo ao laicato inserindo-o como corresponsável pela missão da Igreja. Com essa abertura da Igreja surge diversos movimentos fundados e dirigidos por leigos como a “Comunidade de Santo Egídio”, o “Caminho neocatecumenal”, “Encontro de Casais com Cristo”, a “Renovação Carismática Católica”, entre outras, porém há de se mencionar que na América Latina também surgiu as “Comunidades Eclesiais de base – (Cebs)”, ligada a Teologia da libertação. Cada uma voltada para um carisma próprio e um modo de atuação diferente, seja no serviço as famílias, na catequese, na promoção de uma certa espiritualidade ou no engajamento social. Neste contexto em fevereiro 1967 seguindo o movimento de reavivamento pentecostal protestante norte-americano e a abertura dada pelo concílio, surge com um grupo de estudantes da Universidade de Duquesne em Pittsburgh, Pensylvania, a Renovação Carismática Católica, a partir da busca pela experiência do Espírito Santo como descrita no texto bíblico de Atos, 2.

A Renovação Carismática Católica (RCC) é um movimento de características semelhantes aos pentecostais protestantes diferenciado apenas pelo sentimento de amor e fidelidade à doutrina católica e prática sacramental, com cantos alegres, orações, uso dos dons carismáticos como a glossolalia, rapidamente se espalhou pelo Estados Unidos, pela América Latina e pelo mundo, tendo o apoio da hierarquia da Igreja e sendo recebida pelos papas posteriores ao concílio como uma corrente de graça e um sopro do Espírito sobre a Igreja. Estima-se que hoje os adeptos do movimento seja cerca de 119,9 milhões de participantes espalhados por 253 países representando o equivalente a 11,3% dos católicos batizados ao redor do mundo.

A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA NO BRASIL



No Brasil a RCC chegou pelos padres jesuítas padres Haroldo Joseph Rahm e Eduardo Dougherty, vindo dos Estados Unidos como missionários e trazendo em sua bagagem a Renovação Carismática Católica que passaram a difundir em todo Brasil por meios de encontros, retiros e formações de grupos de oração que é a base do movimento, no entanto encontrando certa resistência pela hierarquia da Igreja no Brasil devido sua prática semelhante aos pentecostais protestantes que arrebanham descontentes ou não praticantes da fé católica ou que não concordavam com apoio da Igreja aos movimentos leigos como as Comunidades Eclesiais de Base ligadas à Teologia da Libertação, envolvidas nas questões sociais e políticas.

A pesquisadora Maria das Dores Campos Machado uma das pioneiras nos estudos sobre a RCC no Brasil, descreve o movimento da seguinte maneira:

Constituídas por pessoas com participações anteriores em cursilhos e por membros atuantes de agremiações católicas, esse movimento reforçou o biblicismo, levando às vezes a uma leitura fundamentalista das escrituras; revalorizou a glossolalia, a profecia, as orações de intercessão e outros dons carismáticos colocados há muito tempo em segundo plano na tradição católica. (Machado, 1996, p.47)

No entanto a RCC foi um meio de que a Igreja encontrou para reconquistar seus fiéis, por meio do incentivo a uma vida de oração, a prática dos sacramentos a aderência sem questionamentos da doutrina Católica e de seus líderes e desenvolvendo uma espiritualidade alheia às questões sociais ou a vida terrena a RCC ganhou seu espaço a partir da década de 90 na promoção de grandes encontros e sua inserção na mídia, em canais de tv e emissoras de rádio difundido sua espiritualidade. No final da década de 70 surge as comunidades de vida e de aliança que se identificam com a espiritualidade carismática inserindo na Igreja um novo modo de vida religiosa. Leigos e leigas, famílias, religiosos, homens e mulheres vivendo juntos a serviço de um mesmo carisma, diferentemente das ordens e congregações tradicionais, trazendo uma nova dinâmica à vida religiosa, atuando em diferentes aspectos da vida seja na educação ou na promoção social ou mesmo somente na contemplação e pregação de retiros. Dentro das características dessas comunidades estão a Comunidade Canção Nova, Comunidade



Shalom, Obra de Maria, Toca de Assis entre outras, inclusive formando padres em suas estruturas.

A organização da RCC nacional se dá em diferentes níveis, há uma coordenação nacional representada por um presidente, a coordenação estadual, a coordenação diocesana e pôr fim a coordenação regional e paroquial, todos eles dirigidos por leigos engajados no movimento e acompanhados por um bispo referencial no caso nacional e por um sacerdote no caso estadual e diocesano. No entanto, a base dessa estrutura e a mais importante é o grupo de oração, é lá que está a essência do movimento e é também lá que o movimento toma corpo.

O GRUPO DE ORAÇÃO

O grupo de oração é a base da Renovação Carismática Católica e é onde acontece a experiência com o Espírito Santo, chamado pelos seus adeptos do “batismo do Espírito” é onde se faz uso dos dons carismáticos. O grupo de oração também é o lugar da evangelização querigmática onde a identidade da RCC é inserida num contexto de comunhão, participação, obediência e serviço, a fim de promover uma renovação espiritual ao participante, de modo que ele tenha uma experiência pessoal com o Espírito Santo, mesmo sendo uma reunião coletiva, pois entende-se que cada participante tem o seu modo de relacionar com a divindade.

Geralmente as reuniões duram cerca de 2 horas, iniciadas com a oração do terço seguida de músicas animadas de louvor e acompanhadas por gestos e danças, envolvendo o participante numa atmosfera religiosa, em seguida é o momento de adoração, com uma música mais suave o participante e levando a entrar em contato com o Espírito Santo ou Jesus, é o chamado momento de “comunhão”, também é neste momento, estimulado por um dirigente que há a prática dos dons carismáticos de glossolalia, de revelação de cura e de profecia sendo finalizando com músicas de euforia e de agradecimentos, em seguida é a pregação da palavra onde um pregador preparado irá falar sobre temas bíblicos e doutrinários finalizando com testemunhos se houver e músicas de encerramento. Segundo o site oficial nacional do movimento:



O objetivo do Grupo de Oração é levar os participantes a experimentar o Pentecostes pessoal, a crescer e chegar à maturidade da vida cristã plena do Espírito, segundo os desejos de Jesus: 'Eu vim para que as ovelhas tenham vida e a tenham em abundância' (Jo 10,10b) (RCCBRASIL, 2016)

Não é raro que a prática religiosa do grupo de oração, é acusada por membros da hierarquia da Igreja por uma certa ênfase emocional, desligada da realidade humana, promovendo uma fé mágica, sentimental e até mesmo ilusória, desconectada com o cotidiano e a realidade da vida promovendo segundo Sofiati (2011, p. 135) “uma religião de menos razão e mais coração, ou seja, uma religião cuja emoções dominam as ações”. No movimento quase não há ações práticas, mas há ações emocionais, relacionadas ao cotidiano dos participantes e a fé, a busca de soluções milagrosas as questões humanas principalmente relacionadas a saúde, a família e ao trabalho, muitas destas dificuldades apresentadas como período de prova ou tribulações ou falta de fé. Nota-se também no movimento um caráter conservador anterior às novidades do Concílio Vaticano II.

A TEOLOGIA DA RCC

A teologia desenvolvida pela Renovação Carismática Católica tem antecedente do movimento pietista norte-americano Machado identifica esse caráter afirmando que:

(...) uma ética individual contestadora da moral circundante com insistência de uma vida de pureza, santificação e piedade; uma ênfase na experiência religiosa que por vezes coloca a emoção à frente das reflexões teológicas, uma atividade devocional intensa; e um espírito de reativação da espiritualidade que não chega a ser sectário. (Machado, 1996, p.105)

Esta teologia possui como pontos fundamentais o conceito de uma vida nova conduzida pela atuação do Espírito Santo e sob a tutela do senhorio de Jesus, cuja vida e tudo que é inerente a ela deve ser submetida a este senhorio. Nesse sentido o processo de conversão é extremamente importante pois ele marca um antes e depois a partir da experiência chamada “Batismo no Espírito”, que a partir daí o fiel demonstra sua conversão centralizando sua vida a fé se abstendo daquilo que é considerado profano e buscando uma vida santidade na frequência sacramental de modo especial a confissão e a



eucaristia, e nas práticas devocionais tipicamente católicas como a oração do terço, a devoção a Maria mãe de Jesus e aos santos.

Embora inseridos na tradição católica referente à Santíssima Trindade, o movimento enfatiza a centralidade do Espírito Santo pois entende que a pessoa só se torna cristã a partir da recepção desse espírito pois o próprio Jesus o recebeu e compartilhou com seus discípulos que deram continuidade a missão de Jesus, essa centralidade dada ao Espírito Santo está ligada aos carismas que no entender do movimento sem eles não há Igreja, os carismas a partir de uma experiência profunda do Espírito Santo reativa os dons recebidos no batismo sacramental (conselho, entendimento, fortaleza, sabedoria, piedade, ciência e temor a Deus) além de conceder novos dons considerados extraordinários tais como a glossolalia, a cura, a revelação e a profecia, estes dons muito incentivados e promovidos pelo movimento pois eles demonstram a presença do Espírito Santo no indivíduo.

Apesar da semelhança com o pentecostalismo protestante seja na centralidade do Espírito Santo ou na ênfase aos dons extraordinários a Renovação Carismática Católica de modo a reafirmar seu catolicismo e demarcar fronteiras com o pentecostalismo protestante assume e coloca com extrema importância a figura de Maria como esposa do Espírito Santo presente no evento de Pentecostes descrito no texto bíblico de Atos 2, além de cultuar as figuras dos papas João Paulo II e Bento XVI por suas intervenções conservadoras na vida da Igreja e o combate a Teologia da Libertação considerada heresia pelo adeptos do movimento.

A RELAÇÃO RELIGIOSA E SIMBÓLICA NA RCC

O ser humano dentre outras características de que é própria é um ser de relações. Ele se relaciona com o mundo temporal de acordo com o que lhe é oferecido, seja no ambiente de trabalho, no convívio com a família ou com a sociedade em que vive. Essa socialização faz parte da experiência humana, o ser humano não vive sem se relacionar, por meio desta relação ele se desenvolve, adquire conhecimento, cultura, interage com o mundo numa troca contínua de saberes, sentimentos e emoções. No entanto essa necessidade de relação não se dá apenas num mundo imanente, mas



também numa perspectiva transcendente, relacionando-se com o que julga sagrado, e na maioria das vezes se junta a outros indivíduos com afinidades comuns na busca pelo transcendente, daí surge as religiões e os grupos religiosos que promovem uma experiência religiosa entre a realidade humana e transcendente (Croatto, 1994).

Neste contexto situamos a RCC como um dos grupos ou movimentos religiosos que promovem essa relação com o sagrado de uma forma que o indivíduo consciente de sua realidade e limitações humanas tenha contato com o transcendente, de modo que possa buscar respostas ou alentos as realidades vividas ou mesmo repostas aos questionamentos sobre a vida ou sobre finalidade da existência humana. Ela relação no movimento se dá pela promoção de uma vida voltada à espiritualidade por meios de orações individuais ou coletivas, na frequência às reuniões do grupo de oração e das atividades propostas pelo movimento, sejam eles celebrativos ou formativos, pois essa relação com o Espírito Santo se dá por via de regra em todo encontro promovido pelo movimento seja no âmbito do grupo de oração ou nas esferas de sua organização.

Essa relação com o transcendente, não é diferente de outros grupos religiosos, ela se dá de forma simbólica por meio da utilização de símbolos religiosos já existentes com seus significados e ressignificados de acordo com a sua finalidade. A simbologia intermedia a relação com o sagrado de maneira muitas vezes hierofânica promovendo um sentimento da presença divina denominado por Rudolf Otto de “Numen”, gerando no indivíduo um sentimento de criatura dependente de seu criador, de temor frente ao ser absoluto, preenchido pela energia do numen que pode levá-lo a um êxtase individual ou coletivo além de despertar o desejo de querer sempre estar presente diante do numinoso que o fascina e o transfere para uma outra realidade subjetiva, a do mundo espiritual. Segundo Ernst Cassirer, que definiu o ser humano com um ser simbólico que não conhece a realidade “crua e nua” a não ser pela intermediação das formas simbólicas que possibilita o conhecimento e a interação com a realidade é bem aplicável aos símbolos religiosos, o ser humano não tem acesso direto a divindade a não ser pelos símbolos ora identificados como “porta de acesso” a uma realidade transcendente que se revela a partir do imanente, ou seja a partir de objetos, da natureza ou dos cosmos. Nesta perspectiva entre os muitos símbolos utilizados pela Renovação Carismática Católica notamos que o símbolo do coração é muito presente no movimento desde sua



ao chegada ao Brasil no início da década de 70, até os nossos dias, mantendo a concepção cristã onde o coração é entendido como núcleo íntimo do ser humano, o lugar dos sentimentos, das emoções, da afetividade e da relação com o transcendente, a RCC relaciona sua experiência religiosa a uma “abertura” do coração para que o Espírito Santo possa “entrar” e fazer morada, ou seja o coração passa ser um símbolo de intermediação com o sagrado, um lugar da hierofania, individual pela qual o indivíduo sente a presença do numinoso que o transforma e passa a fazer nele morada porém sem interferir no livre arbítrio que é inerente à pessoa humana.

Dentre as muitas narrativas bíblicas que trata do coração é muito comum na RCC a reflexão do texto bíblico de Ezequiel 36,26 “Dar-vos-ei coração novo, porei no vosso íntimo espírito novo, tirarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei coração de carne”, relacionando a conversão do coração e a presença do Espírito Santo e seu poder transformador. O símbolo do coração na RCC está relacionado indiretamente a experiências místicas da idade média de Matilde de Helfta (séc. 13), Catarina de Sena (séc. 14) que relatam um matrimônio espiritual de troca de corações com Jesus ou de Teresa de Ávila (séc. 16) com a transverberação do seu coração, não é à toa que as duas últimas sejam muito veneradas pelo movimento. Essa dinâmica de um coração novo, da habitação da divindade é difundida pelo movimento nas suas pregações, na música, nos gestos, nas ornamentações de seus lugares de culto, na sua literatura e na sua comunicação visual, ou seja, o símbolo do coração faz parte da cultura do movimento e é por meio dele que a divindade se manifesta relacionando-se com o indivíduo que está aberto a esta relação.

CONCLUSÃO

Neste artigo procuramos apresentar o movimento católico pentecostal denominado Renovação Carismática Católica apresentando um breve histórico de seu surgimento como movimento leigo pós Concílio Vaticano II e sua semelhança com o pentecostalismo protestante, abordamos um pouco de sua teologia para melhor compreender sua espiritualidade e como se dá a relação entre a divindade e o indivíduo, identificamos dentre muitos outros símbolo utilizados pelo movimento, o símbolo do



coração tem um lugar de destaque às vezes conscientemente ou inconscientemente pois está inserido dentro de sua cultura visual e imagética. Para o movimento o coração é o lugar da hirofania e ao mesmo tempo é o símbolo que intermedia a relação humana individual com o transcendente proporcionando um contato direto com o numinoso.

REFERÊNCIAS

CARRANZA, Brenda M. **Renovação Carismática Católica**: origens, mudanças e tendências. Aparecida: Ed. Santuário, 2002.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: uma introdução a uma filosofia da cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Ed. Arcádia, 1979.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2020.

MACHADO, Maria das D.C. **Carismáticos e Pentecostais**: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas e São Paulo: autores associados e ANPOCS, 1996.

NOGUEIRA, Paulo A. (org.). **Religião e Linguagem**: abordagens teóricas e interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Tradução: Walter O. Schlupp. 4ª ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Religião e Juventude**: os novos carismáticos. Aparecida. Ideias e Letras; São Paulo: Fapesp, 2011.



Sessões Temáticas 05

INTELECTUAIS CATÓLICOS E A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA (SÉCULOS XIX E XX)



CATHERINE DOHERTY: UMA MULHER APAIXONADA POR DEUS E PELA HUMANIDADE

Danilo Cortez Gomes
Doutor em Ciências Sociais
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do RN
danilo.cortez@ifrn.edu.br

RESUMO

Chama-me a atenção o trecho da Carta aos Hebreus ao comentar sobre uma nuvem de testemunhas (Hb 12,1). São muitos os exemplos de homens e mulheres que nos inspiram a seguir os ensinamentos divinos. Em ocasiões tumultuadas e confusas, Deus escolhe pessoas para semear o vasto campo árido da nossa sociedade. Ekaterina Fyodorovna Kolyschkina, mais conhecida por Catherine Doherty, é uma dessas semeadoras do Evangelho que muito tem a ensinar a sociedade contemporânea. Por isso, este trabalho busca apresentar a história e exemplo de Catherine Doherty ou simplesmente “A Baronesa”. Este estudo trata-se de uma pesquisa bibliográfica no que diz respeito a vida dessa escritora russa que disseminou a espiritualidade do povo de “bacia e toalha nas mãos” fundamentada na simplicidade da Sagrada Família de Nazaré. Nascida na Rússia em 15 de agosto de 1896 e batizada na Igreja Ortodoxa (sendo recebida em 1919 na Igreja Católica Apostólica Romana), pode-se afirmar que a vida de Catherine Doherty é uma das mais interessantes, para não dizer paradoxal, do catolicismo do século XX. Deus sabe aproveitar todos os detalhes da vida humana, especialmente daquelas que se deixam conduzir pelo Espírito. Ninguém imaginaria que aquela menina, nascida numa família de posses, teria como destino a América do Norte para ali plantar aquilo que Deus a pediu: a fundação do Apostolado Leigo Madonna House, uma comunidade pioneira entre as novas comunidades eclesiais, formada por homens (leigos e sacerdotes) e mulheres (leigas), tendo sua casa mãe localizada na pequena cidade de Combermere no Canadá. No entanto, sua trajetória é recheada de percalços. A mulher que no início dos anos de 1930 fundou as Casas da Amizade em Toronto e mais tarde no Harlem em Nova Iorque, foi acusada de comunista quando ela mesma teve que fugir de sua terra natal por causa da Revolução Russa, o que quase lhe custou a vida. Foi ela que durante a Grande Depressão combateu, por meio da DSI, a propaganda comunista. Casada (este enlace foi declarado nulo pela Igreja) com Boris de Hueck que tudo perdeu na Rússia, viveu muito cedo as intempéries da vida. Tempos depois casou-se com Eddie Doherty, cofundador de Madonna House. Poliglota (falava 9 línguas), Catherine foi um exemplo de católica leiga, atuando como conferencista, escritora, ativista social com seu pioneirismo na luta pela justiça inter-racial e uma mãe espiritual de padres e leigos espalhados pelo mundo. Despertou admiração e amizade de Dorothy Day, Thomas Merton e do Arcebispo libanês Joseph Raya, um grande defensor dos direitos civis, por exemplo. Por fim, Catherine foi como o ponto de intersecção entre Marta e Maria (Lc 10,38-42), trabalhou e muito rezou, conduzindo inúmeras pessoas a buscarem o silêncio no meio da multidão, a viver o deserto vivo (poustinia) tão necessário atualmente. Seu



“Pequeno Mandato” – a regra de vida de Madonna House – foi o reflexo verdadeiro de sua vida. A Serva de Deus faleceu em 14/12/1985 e cinco anos depois, o processo de sua beatificação foi iniciado.

Palavras-chave: Catherine Doherty; Madonna House; Apostolado leigo; Poustinia.

INTRODUÇÃO

Toda e qualquer investigação biográfica é complexa e arriscada. Cada vida e sua respectiva história possui suas nuances próprias em contextos específicos, algumas vezes longínquos daqueles que pesquisam e escrevem sobre alguém. Nesse entendimento, vale destacar que este trabalho não pretende adentrar em minúcias sobre a vida desta grande mulher chamada Catherine Doherty, uma das personalidades católicas mais instigantes do século XX. Pode-se dizer que, de certa forma, em Catherine, o Oriente se encontra com o Ocidente. A Rússia de sua infância e toda a tradição e costumes religiosos herdados dos seus pais a acompanharão durante toda sua vida e serão características marcantes em todo seu apostolado de vida até a fundação de *Madonna House*.

Lembro bem quando me deparei pela primeira vez com a biografia sobre ela escrita pelo seu próprio marido, Eddie Doherty, chamada “*Tumbleweed: a biography*” (Doherty, 1988). Me chamou atenção sobremaneira a forma como o jornalista, escritor e esposo intitulou o livro. Numa tradução literal, “*tumbleweed*” significa “bola de feno”, “erva daninha” ou até “pedra rolante”, ou melhor, é como uma junção de várias espécies de plantas que ao se tornarem secas, são desprendidas de suas raízes e são literalmente levadas pela força do vento.

Confesso que meditei demoradamente sobre a imagem dessa “bola de feno” e acredito que o autor, diante da vida não convencional que foi a de sua esposa, escolheu essa palavra para traduzir uma vida agitada e incomum, porém, uma vida que se revelou como uma simples plantinha que lançada ao vento (Espírito Santo) foi sendo moldada conforme a vontade de Deus. Ao passo que a história de sua vida vai ocorrendo, Catherine foi se tornando mais cheia da presença de Deus ao ponto de as pessoas



desejarem estar perto dela, de se encantarem com suas palavras e pela autenticidade do seu ser que não raramente se fazia enxergar pelos brilhos dos seus olhos.

De fato, a vida dessa mulher é uma história cheia de aventuras que perpassa pelas duas Grandes Guerras do século XX, a Revolução Russa, a Grande Depressão, o movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos, além do Concílio Vaticano II, o que implica dizer que ela esteve imersa nos principais e decisivos eventos deste período. Para Bazzett (1998, p. 5), “ainda mais do que uma história de aventura, a vida de Catherine Doherty é uma história de amor”.

UMA MULHER APAIXONADA: POR DEUS E PELA HUMANIDADE

Mais do que um ensaio biográfico sobre Catherine Doherty, este trabalho buscou apresentar sucintamente a vida desta mulher com base nas suas experiências, primeiramente com Deus, e posteriormente com o próximo. Importa afirmar que, para Catherine, a experiência e relação com Deus é decisiva para uma adequada relação com o próximo. A espiritualidade da Família de Nazaré – Jesus, Maria e José – vivenciada na Comunidade *Madonna House* por ela fundada, se baseia no escondimento, na simplicidade, na pobreza e particularmente na união com a Santíssima Trindade. O “povo de bacia e tolha nas mãos” nada mais faz do que atender o chamado do próprio Cristo. Num dos seus livros mais conhecidos – *Deserto Vivo: poustinia*, ela afirma:

(...) se me aproximo de Deus, tenho que me aproximar dos homens; aqui não há distinção, desde o dia em que Jesus Cristo se fez homem e se ajoelhou diante dos seus apóstolos para lavar-lhes os pés. Aproximar-se de Deus é candidatar-se ao serviço da humanidade. Não consigo rezar se não sei servir. Não sou capaz de rezar tendo um irmão passando fome a meu lado (Doherty, 1994, p. 55).

Essa condição de unir-se a Deus para bem servir ao outro é uma característica muito forte em sua vida, principalmente por tudo que aprendeu no seio familiar, além das inúmeras experiências de dores e sofrimentos vivenciadas ao longo de sua trajetória nesta terra. “Um dia, Catarina disse à mãe que queria tocar em Deus. Esta lhe respondeu: ‘Toque em mim’. A menina aprendeu, assim, que Deus se encontra no outro e dentro de si mesma” (Brière, 2006, p. 6).



De uma sensibilidade ímpar com o próximo, desde cedo tomou para si algumas iniciativas: “Por volta dos doze anos, durante um retiro com as irmãs e após uma conferência sobre o sacerdócio, ela obteve a graça de se oferecer como alma vítima em prol dos sacerdotes. E foi fiel a essa promessa até o final de sua vida” (Brière, 2006, p. 7). Após vivenciar os horrores das guerras, da Revolução Russa, da traição e da indiferença, para citar alguns acontecimentos, Catherine percebeu um mundo cada vez mais secularizado e distante de Deus. Assim, numa visão própria daqueles que são enamorados por Deus, Catherine durante seu apostolado, anunciou a beleza do recolhimento, do silêncio, do deserto... Aqui não se trata de uma mulher que busca fugir do mundo, muito pelo contrário, sua história foi caracterizada por uma vida ativa em auxílio aos mais necessitados, todavia, não menos contemplativa, pois contemplava a beleza de Deus nas mais diversas ocasiões, lugares e pessoas. No início da década de 60, escrevia a Baronesa: “Nos últimos anos, muito de tudo quanto escrevo e falo tem versado sobre silêncio, solidão e desertos. Continuarei nesta linha por julgar tudo isso vitalmente importante para esta nossa civilização urbana e tecnológica, sempre em mudança e crescimento” (Doherty, 1994, p. 25).

Seu testemunho de vida é comovedor e muito atual. Seus escritos parecem que foram redigidos para o homem da pós-modernidade. Sua transparência e abandono na vontade divina são dignos de nota para uma sociedade cada vez mais dependente do ter em detrimento do ser. Para ela, o mundo necessita de pessoas que sejam verdadeiras, sinceras, acolhedoras, fieis e que possam “incendiar” os outros com o fogo do amor. Ao apresentar Catherine Doherty, Pe. Héber contextualiza de forma muito interessante:

Não é mais possível ser morno no mundo atual. Ou somos frios ou quentes! Ser quente é hoje uma expressão da moda, nem sempre, porém, com sentido certo. Ser quente é ser moderno, aberto, alegre... sem deixar de ser cem por cento cristão! Ser quente é irradiar calor de bondade sobre todos os que o rodeiam! É por isso que lhes apresento a Baronesa. Vocês vão ver! Ela é demais! Ela não é somente quente; ela é fogo! (Lima, 1973, p. 9).

Este mesmo autor, que teve a oportunidade de conviver com ela algumas vezes, explica que ao chegar pela primeira vez em Combermere no Canadá onde se encontra a “Casa Mãe” da Comunidade *Madonna House*, teve a impressão muito nítida de que estava entrando num mundo diferente, numa espécie de recanto do paraíso, no qual as



peessoas continuam humanas, gente de carne e osso, mas ao mesmo tempo, tão envolvidas Espírito de Deus que tinha a sensação de estar flutuando entre os altos pinheiros, ao lado das águas azuis do rio Madawaska (Lima, 2002). Aquilo que fora apregrado por Catherine Doherty e se mantém vivo em *Madonna House* pode ser experimentado pelas centenas de pessoas que visitam suas casas de missão em diversos lugares do mundo. Eu mesmo tive essa experiência quando no início dos anos 2000 visitei a missão em Natal/RN, em 2018/2019 na Bélgica e em 2020 no Canadá. Sente-se a espiritualidade singela e simples da Família de Nazaré naquele lugar, naquelas pessoas... Chega a ser palpável, digamos assim.

No fundo, Catherine Doherty percebeu que a Boa Nova deveria ser aplicada nas diversas situações do cotidiano com as mais diferentes pessoas que estão ao nosso redor. Não há chance para escolher quem e como amar, mas simplesmente amar o outro que é o próprio Cristo. Seu lema de vida “Eu sou o terceiro” estava impregnado em suas ações. De acordo com Guglielmi (2018, p. 17), ao comentar sobre a maternidade espiritual de Catherine Doherty, diz:

Ao aplicar o Evangelho a numerosas situações concretas, circunstâncias e problemas humanos, ela demonstrou que viver o Evangelho não é uma abstração, mas um modo de vida. A sua insistência em cumprir o dever do momento ensina aos cristãos em todas as esferas da vida que cada tarefa, cada responsabilidade – por menor que seja, sem importância ou monótona – pode tornar-se uma oportunidade para ‘restaurar o mundo em Cristo’ e para crescer na santidade, se realizado por amor a Deus e ao próximo. (tradução nossa).

Nesse sentido, Catherine ajudou na construção do Reino de Deus de diversas maneiras, seja no seu trabalho no Harlem com toda a dificuldade das questões étnico-raciais, na experiência com os pobres em Toronto ou então com os inúmeros jovens e pessoas que a procuravam para um conselho ou direcionamento. É necessário dizer que sua experiência de vida e de amor foi forjada na dor que a possibilitou ter uma sensibilidade e dom para perceber aquilo que nem todas as pessoas conseguem. Creio que tudo é graça! E diante da graça de Deus, ela se abandonou sempre mais. Ao relatar sobre fragmentos de sua vida, diz a fundadora de *Madonna House*:

A vida acabou se tornando para mim uma dor latejante. Fiquei dilacerada pelos pecados dos outros. Eu não consigo explicar isso. Acho que comecei a vivenciar



essas coisas quando percebi as ruínas das igrejas enquanto edifícios. Talvez eu tenha sido uma das pessoas que mais viu igrejas em ruínas. Descrevi como as vi na Rússia, na Espanha e na Alemanha. Muitas delas já foram restauradas, mas nunca esqueci a “presença” que senti quando criança e como a experimentei mesmo numa igreja em ruínas. Vi pessoas orando nessas igrejas e elas tinham um vislumbre do que realmente era uma igreja e se voltavam para Aquele que morava mesmo entre as ruínas. (Doherty, 2007, p. 194-195, tradução nossa).

Em todas essas situações, brilha uma característica singular de sua maternidade espiritual que foi vivenciada no contexto de uma vocação laica. Em Catherine Doherty e no seu apostolado, percebe-se direta e indiretamente a concretização dos apelos do Papa Leão XIII na *Rerum Novarum* (1891), de Pio XI na *Quadragesimo Anno* (1931) e do Papa Pio XII na *Mystici Corporis Christi* (1943), ao passo que assumiu plenamente sua responsabilidade como membro do Corpo Místico de Cristo, procurando implementar esses ensinamentos magisteriais por meio de um apostolado genuíno. Assim, entende-se que ela foi uma mulher da Igreja, implementando a visão dos grandes papas do século XX. Ademais, seu apostolado em *Madonna House* (reconhecido oficialmente em 1955) foi posteriormente, através do Decreto do Concílio Vaticano II sobre o Apostolado dos Leigos, confirmado, pois os anseios da Igreja eram expressos nas exortações para que os católicos pudessem ser fermento no mundo inteiro, pois dando testemunho de Cristo e vivendo uma vida santa, poderiam santificar a ordem temporal (Guglielmi, 2018). Neste aspecto, Catherine Doherty primava pelo “dever do momento”, fazer as pequenas coisas do cotidiano com amor e por amor a Deus que se revela no próximo.

Repito que o testemunho desta mulher influenciou muitas pessoas. Brière (2006, p. 21) ao comentar sobre o apostolado leigo dela, afirma:

A fundação de um apostolado leigo foi em si mesmo profético, na época em que ela se consagrou. Em sua decisão de morar num barracão, seguindo o quadro vocacional, tipo Nazaré, no começo respondeu apenas ao apelo pessoal, querendo viver humildemente com os pobres. Outros vieram juntar-se a ela, primeiramente os leigos e, bem mais tarde, lentamente, também padres se associaram ao seu empreendimento.

O título deste trabalho fala de uma mulher apaixonada, mas poderia ser melhor descrito como uma mulher enamorada por Deus. Catherine Doherty não foi induzida por uma paixão avassaladora que embala um coração por uma noite ou uma semana apenas, mas pelo Amor que se encarnou no meio de nós e nos conduz a Eternidade. Sua união



com Deus foi um exemplo para todos. E a partir desta união, desta fonte de amor que é Cristo, ela conseguiu transbordar de amor para com toda a humanidade. Duas pessoas apaixonadas, dizia ela. Quando você estiver apaixonado por Deus, entenderá que Ele o amou primeiro. Então você entrará em um silêncio profundo e misterioso que o tornará unido com o Absoluto, e assim, sua união com Ele transbordará para todos os irmãos e irmãs (Doherty, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao discorrer um pouco sobre a vida de Catherine Doherty, cujo objetivo deste trabalho foi apresentar brevemente a história e exemplo da “Baronesa”, uma russa que ficou mais conhecida na América do Norte – Canadá e Estados Unidos – e ainda pouco conhecida na América Latina, espero que os leitores tenham pelo menos alguma curiosidade para aprofundar-se em sua vida ou então no seu Apostolado leigo chamado *Madonna House*.

Penso que a sociedade atual tão marcada pela produtividade, pelo desempenho, pelo ter, pelo consumo e por um secularismo exacerbado que acaba por desaguar numa globalização da indiferença, lembrando as exortações recentes do Papa Francisco, tem muito a aprender com os ensinamentos desta mulher que tanto amou a Deus e o próximo. De acordo com Bazzett (1988), na ocasião do funeral de Catherine Doherty em 1985, o Pe. Pelton em sua homilia, comparou a vida da Baronesa a uma semente que cresceu e produziu frutos, e em seguida, morreu e recomeçou como semente. Para o padre, é raro ver alguém virar semente mais de uma ou duas vezes, porém, Catherine foi semente diversas vezes – quando criança, como refugiada, num momento de crise pessoal e vocacional, quando o seu trabalho em Toronto falhou, no Harlem, e mais uma vez em Combermere. Entretanto, a semente criou raízes e uma árvore começou a crescer. Não se trata de uma árvore visivelmente magnífica, mas uma árvore humilde com raízes infinitamente profundas, que produziu muitos ramos e já está dando frutos.

A vida de Catherine Doherty – uma “*tumbleweed*” – é digna de nota quando observamos os paradoxos por ela vivenciados. Segundo Duquin (1995, p. 3),



ela foi uma mulher de coragem que lutou pelos direitos dos imigrantes e foi acusada de ser uma espiã comunista. Ela foi uma mulher de princípios sem concessão que ousou viver a mensagem de amor do Evangelho. Quando um padre católico a reprovou, destruindo sua reputação, ela o perdoou. Como precursora dos direitos civis, ela conseguiu o respeito de uma raça oprimida e suportou a agressão verbal e física de pessoas cristãs que a chamavam de 'namorada de negro' (tradução nossa).

Em experiências que exalaram a dor, inclusive a dor do outro, do próximo, ela experimentou e transbordou o amor. A todos que a questionavam sobre sua pessoa, insistia em falar e demonstrar com gestos e atitudes: Eu sou uma mulher apaixonada por Deus. Os homens me consideram uma pessoa esquisita e tola, mas não sabem que sou uma canção, uma dançarina, uma mulher apaixonada por Deus (Duquin, 1995).

REFERÊNCIAS

BAZZET, Mary. **The life of Catherine de Hueck Doherty**: 1896 to 1985. Combermere: Madonna House Publications, 1998.

BRIÈRE, Émile-Marie. **A experiência de Deus com Catarina de Hueck Doherty**. São Paulo: Paulinas, 2006.

DOHERTY, Catherine. **Deserto vivo**: pousinia. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1994.

DOHERTY, Catherine. **Fragments of my life**: a memoir. 2. ed. Combermere: Madonna House Publications, 2007.

DOHERTY, Eddie. **Tumbleweed**: a biography. Combermere: Madonna House Publications, 1988.

DUQUIN, Lorene Hanley. **They called her the baroness**: The life of Catherine of Hueck Doherty. New York: Alba House, 1995.

GUGLIELMI, Donald. **Staritsa**: the spiritual motherhood of Catherine Doherty. Oregon: Pickwick Publications, 2018.

LIMA, Héber Salvador de. **Apresento-lhes a baronesa**. 10 ed. São Paulo: Paulinas, 1973.

LIMA, Héber Salvador de. **Uma mulher vestida de sinos**. São Paulo: Loyola, 2002.



O POLEMISTA: A PROPAGANDA DA REFORMA CATÓLICA NAS PUBLICAÇÕES E AÇÕES DO FREI CELESTINO DE PEDÁVOLI EM RECIFE-PE (1900-1910)

Evily Lima Menezes
Mestranda em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
evilylimamenezes@gmail.com

RESUMO

O Frade Capuchinho Frei Celestino de Pedávoli, nascido na Itália, desembarcou no Brasil na década de 1870, estabelecendo-se no estado de Pernambuco seis anos mais tarde. Destacou-se por suas publicações provocativas e chamativas, muitas vezes utilizando pseudônimos e personagens para cativar ainda mais seu público. Seus temas abrangiam desde a emancipação dos escravos até as reformas nos templos do período do barroco colonial. Contudo, foi no âmbito doutrinário, ao denunciar a secularização e os problemas do protestantismo, que ele adquiriu renome e notoriedade. No contexto da Reforma Católica, que teve origem nas propostas do Concílio Vaticano I (1869-70), o uso de periódicos como ferramentas de propaganda da Igreja Católica permitiu que suas mensagens irônicas e provocativas alcançassem um público mais amplo. Celestino se destacou por sua escrita repleta de críticas à doutrina protestante e aos seus líderes. Esse embate ganhou força com a criação da Liga contra o Protestantismo em 1902, no Recife. Este órgão publicava regularmente no jornal *A Província*, tendo Celestino como seu principal divulgador. Os temas abordados eram polêmicos e não economizavam em termos ofensivos, desencadeando um intenso embate retórico mediático entre católicos e protestantes. A Liga foi responsável pela queima de aproximadamente 200 Bíblias protestantes em pleno domingo de carnaval, no adro da Igreja da Penha, gerando debates que ultrapassaram as fronteiras do “Leão do Norte”, questionando os limites do discurso religioso em um país laico. Vamos analisar o discurso conduzido por Celestino nos periódicos, no período de 1900 a 1910, sob a perspectiva do domínio do campo e do capital, conforme proposto pelo sociólogo Pierre Bourdieu, e seguindo a metodologia da historiadora Tânia Regina de Luca.

Palavras-chave: Publicações Católicas; Polemista; Catolicismo.

INTRODUÇÃO

Em três de maio de 1841 nascia o filho de José Elias Faroni e Elisabetha Seutellá chamado Paschoal, na Calábria. Aos 10 anos tomou batina e aos 15 se tornou noviço e recebeu hábito de capuchinho, recebendo o nome de Celestino de Pedávoli. Em 1863 foi para Bolonha para se aprofundar nos estudos de humanidades, filosofia e teologia. Em



12 de março foi ordenado e em 16 de julho de 1971 foi enviado ao Rio de Janeiro. Em 1872 foi enviado para o Maranhão. Lá ele foi vice-prefeito dos missionários capuchinhos no Hospício de São Thiago indo “pelos sertões, se empenhou com dedicação na catechese de selvícolas durante 4 annos” (Alamach de Pernambuco, 1915, p. 63). Maria Goretti Carvalho (2017) explica: “Em 1872, o Prefeito Apostólico responsável pelos capuchinhos no Norte e Nordeste do Brasil, Fr. Celestino de Pedávoli (†1910), a fim de suprir a falta de frades em Pernambuco, retirou os frades do Maranhão, cujo o convento se extinguiu em 1876” (Carvalho, 2017, p. 103-104). Em 25 de fevereiro 1876 chegou no Recife no “vapor nacional Espírito Santo” (Jornal de Recife, 1876, p. 4) e ocupou o espaço de liderança na Igreja de Nossa Senhora da Penha. Celestino se torna conhecido por sua oratória, eloquência e ênfase na pregação do evangelho. Ao chegar em Recife foi apoiador do então prefeito da Igreja da Penha o Frei Venâncio Maria Ferrará. Pregava nas festividades e procissões. Sobre ele foi publicado:

Frei Celestino affastando-se da rotina seguida por diversos pregadores que temos ouvido, não é o decorador de discursos em livros apontados, o que denuncia a facilidade da memoria para photographar o que outros pensaram em revelar a pobreza de recursos intellectuaes, mas, o verdadeiro typo do orador sagrado, na medida e justa dos pensamentos que expõe; é, permitta se-nos a phrase: o fiel iitado; do grande Apostolo S. Paulo nos actos e nas expressões! (Diário de Pernambuco, 1882, p. 3)

Ele foi autor de alguns dos livros. *O livro Perguntas Respeitosas dirigida ao Sr. Ministro da Igreja Evangélica nesta província por um neophito da mesma igreja* de 1880, contendo 112 folhas abordava sobre um neófito protestante que cheio de dúvidas sobre sua salvação teria feito uma série de perguntas ao seu pastor. Não obtendo as respostas necessária para saciar as dúvidas convertera-se (ou regressara) ao catolicismo. Esse neófito afirmava ter sido pago para se converter ao protestantismo no valor de quatro contos de réis. Esse texto, originalmente de autor anônimo, torna-se livro e chega ter mais de uma edição. É publicado em vários pontos do Brasil e até fora dele, como em Portugal e na França. Ministros como o presbiteriano John Rockwell Smith e o congregacional Robert Kalley responderam a tal folheto. Apenas em 8 de outubro de 1902, no jornal A Província, através de uma carta intitulada “Frei Celestino a um crente



evangélico”, o Frei assume a autoria do livro. Também redigiu o livro *Oração Fúnebre* em 1982, e *Combate ao Protestantismo*, esse último falaremos mais adiante.

Em 1895 nas santas Missões em Garanhuns, o Frei entrou no embate com o missionário presbiteriano George Butler. A publicação de George Butler no Jornal de Recife de 14 de novembro de 1895 trazia citações de outras publicações do Diário de Pernambuco e A Província sobre o acontecimento de 29 de outubro:

Frei Celestino empunhará o gladio da verdade e com argumentos robustos, sólidos e convincentes... atacou o protestantismo em suas bases, derruiu esse edifício novo... demonstrando claramente que a verdadeira regra de fé não é e não póde ser a Bíblia e tão somente a Bíblia, e concluiu que foi mais um triumpho da igreja romana, e não sei mais que! (Butler, 1895, p. 3)

Butler afirma que o Frei tropeçava nas palavras. Muitas pessoas estavam presentes durante o discurso. Rodrigo Vêras aponta: “Há versões que falam de cinco e até de dez mil pessoas na praça da Igreja Matriz de Garanhuns para assistir ao debate.” (2018, p. 181). Entretanto, o Diário de Pernambuco publica:

por mais que esse ministro, em artigo, na imprensa tenha procurado deturpar a verdade, empanar o brilho da conferencia, não conseguirá outra cousa se não chamar a si o opprobrio, o estygma de quem assistio o contenda religiosa porque o Sr. Butler para acobertar a fraqueza dos seus argumentos socorreu-se à inverdades, arama indigna de um cavaleiro nobre.

Vê-se um apoio a figura do Frei por parte de alguns periódicos. Mas seria na primeira década do século XX a fundamentação da imagem de Celestino como defensor da Fé Católica.

A LIGA CONTRA O PROTESTANTISMO

Em 1900 ocorre o Congresso Católico Brasileiro em Salvador-BA. Em uma manchete do *Diário de Pernambuco* foi publicado: “O Congresso da Bahia estabeleceu que a Obra, por meio de seus delegados diocesanos, convocaria anualmente congressos na séde de cada diocese; que, de tres em tres annos, Congressos Geraes se reunirão em alguma de nossas grandes capitais.” (Diário de Pernambuco, 1902, p. 2) Em consequência ocorre o Congresso Católico Pernambuco em 1902 de iniciativa do Bispo



diocesano D. Luiz de Britto. Nesse evento é estipulado Ações Católicas: Obras de Ação Religiosa (Obra dos Congressos, o Apostolado da oração, a Sociedade de S. Vicente de Paulo e sua propagação, Combate ao Protestantismo e Culto Público), Obras sociais (Questão social, a organização operária cristã na grande indústria ou fábricas, a organização operária cristã nas pequenas indústrias ou nas cidades, a organização operária cristã na agricultura ou entre operários no campo e Federação operária Cristã.) e Educação, instrução e imprensa (Instrução secundária cristã, Obras de preservação da mocidade estudiosa com círculos católicos e congregações marianas, Complemento das instruções religiosas nas escolas primárias com catecismo paroquial, catecismo voluntários, obras gerais de primeiras comunhões, patrocínios e oratório festivos, Auxílio às coações religiosas e Imprensa). O Frei Celestino ficou na responsabilidade do Combate ao Protestantismo.

Como já visto, o Frei já havia tido combates aos protestantes, e sua escolha para tal cargo não foi à toa. A Liga publica pela primeira vez em 28 de setembro de 1902 em *A Província*:

Ostentemos, pois, o valor de que somos capazes, nos disporo a combate pela causa santa da religião da pátria. Já nos não é permissível o descanço; e a inda menos tolerável será o consentir que a ferrugem corroa as armas da palavra e da penna, quando os inimigos da humanidade e de nossa pátria, investem com ousadia e avançam com audácia. (*A Província*, 1902, p. 1)

A base argumentativa era a defesa pela pátria. Emanuela Ribeiro afirma “A suposta presença católica na formação da nação naturalizou a relação entre catolicismo e nacionalidade.” (2009, p. 267). Logo, ser católico é ser brasileiro. Permitir a mudança desse *habitus* religioso no *campo* estabelecido geraria a conclusão de negacionismo da própria nacionalidade.

A Liga publica na *Columna Religiosa* do jornal *A Província*, e o Frei Celestino publica em uma “sub-coluna” nomeada de *Combate ao Protestantismo*, o qual se compilaria e tornaria um livro com diversas edições. Nessa sub-coluna o Frei destinava cartas a alguns líderes protestantes. A primeira ocorre também no dia 28 de setembro de 1902 destinada “Ao Ministro Evangélico de Pernambuco” o qual ele usa um tom bastante sarcástico:



Reverendo ministro. – Sou catholico, apostólico, romano; mas cansado de viver sob o despotismo papista que me parece, na vossa linguagem, uma verdadeira impostara; amante como todos, de novidades, e desejoso de participar dos vossos largos donativos, estou decididamente resolvido a fazer-me protestante. [...] Antes, porém, de abalar-me a este temeroso commettimento, uma forte duvida se apresenta ao meu espirito agitado, e que vos proponho com todo respeito, afim de ser por vós cabalmente esclarecido e tranquillizado – Esta duvida é que: *existindo muitas egrejas protestantes, em qual delas entraria eu, para poder assegurar a minha eterna salvação? serão porventura todas ellas igualmente boas, verdadeiras e divinas?* (Celestino, 1902, p. 1)

As temáticas tratadas pelo Frei eram: Pluralidade de denominações protestantes, a indefesa a *Sola Scriptura*, a adulteração das bíblias protestantes, virgindade perpétua de Maria, infalibilidade papal, salvação, entre outras. Contudo, a temática da Bíblia era a mais recorrente. Mas é a queima de 200 bíblias promovidas pela Liga que eleva o nível da discussão entre protestantes e católicos.

AS QUEIMAS DE BÍBLIAS (FALSAS?)

No dia 22 de fevereiro de 1903, o então domingo de carnaval, ocorre uma queima de mais de 200 exemplares de bíblias, livros e hinários protestantes no adro da Igreja da Penha, no bairro de São José com muita movimentação as dez horas da manhã. Ela havia sido anunciada em 20 de fevereiro. Houve uma má repercussão e muitos redatores, principalmente os que já costumeiramente criticavam as ações do capuchinho, como Oswaldo de Machado do *Jornal de Recife*. Mesmo assim, novamente foi marcado uma queima em comemoração a um ano da Liga, em 27 de setembro de 1903. Foi bastante anunciada, levando assim aos protestantes a tomarem medidas legais contra tal ato. Ganharam o apoio do deputado do Rio Grande do Sul, Germano Hasslocher. O deputado afirmava na sessão:

- Sr. Presidente, as folhas diárias desta Capital annunciam para domingo próximo, no Recife, uma repetição do acto solemne da queima de Bíblias protestantes pelo frade Celestino, accrecentando que esta cerimonia deve ser presidida pelo bispo de Olinda. [...] um pastor evangélico pedem providencias contra este facto, temendo até que possam os partidários da religião soffrer qualquer aggressão pessoal. (Anaes da Camara dos Deputados, 1904, p. 478)



Realmente o ato foi abafado, mas ainda ocorreu de forma interna. Queimando cerca de 150 exemplares. Precisa-se ressaltar que os protestantes tinham um intuito e prática na venda e distribuição de bíblias. Micheline Reinaux (2005) mostra que os protestantes eram bastantes efetivos nas distribuições de Bíblias. Ela fala em “Centenas e até alguns milhares de bíblias vendidas ou doadas por protestantes” (2005, p. 69) e esse era um meio de propagar sua doutrina, já que os protestantes criam piamente que a era a leitura da Bíblia que iria trazer a luz da verdade. Ela fala que “o ‘nova-seita’ insistiu na leitura da Bíblia como fonte exclusiva de sua crença e de sua prédica” (2005, p. 63), isto graças a um dos alicerces da Reforma, o *Sola Scriptura*. A população fez a compra em massa, tendo em vista que a bíblia católica era inacessível, em outro idioma e cara. Mas, de acordo com Celestino, os fiéis, depois, cansaram-se de ler e as entregaram aos capuchinhos da Igreja da Penha. A repercussão dos atos não se limitou a protestantes revoltados ou redatores liberais. O movimento Espírita, na figura de Pedro D’Able, também foi em defesa da liberdade religiosa.

A queima foi uma demonstração de poder perante aos não-católicos. Demonstração de poder de *capital do campo* religioso. Pois, foi usado o próprio templo e adro, o *locus* da fé católica. Roberta Cantarela e Acir Dias da Silva (2010) explicam que a ideia de queimar livros é um método de reduzir as ideias defendidas por quem os escreveu e de quem os lê. Logo, o intuito da queima do livro sagrado era uma “conversão”, não espontânea como dos versículos citados, mas um “Auto de Fé”. O significado era de queimar o pecado, a heresia representada na literatura protestante como uma luta divina, na proteção pela nação, pela verdade e pela única religião: A Católica. Não somente no sentido teológico, mas também político. Mesmo com a laicidade estabelecida, a instituição romana podia anunciar e promover atos como esse, identificado como intolerância religiosa pública, sem sofrer nenhuma penalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Frei Celestino continua um assíduo publicador nos anos seguintes. Por estarmos em um momento de pandemia do Covid-19, não podemos pesquisar nos acervos dos periódicos, nos limitando a Hemeroteca Digital. Com dito, o órgão “oficial”



da Liga era *A Província órgão do partido liberal*, e na hemeroteca não encontramos as edições de 1907-1909. E é justamente nesse período que a Liga acaba, pois quando retorna as publicações em 1910, e nos anos seguintes, não identificamos mais publicações do órgão.

Em 29 de agosto de 1910 frei Celestino de Pedavoli falece de “gripe intestinal”. O *Pequeno Jornal* informa sobre seu óbito: “zombou dos recursos da medicina e dos desvelos dos seus dedicados irmãos de habito” (Jornal Pequeno, 1910, p. 1). Foi lembrado como polemista, orador, e lutador pela causa católica. Foi enterrado no Cemitério de Santo Amaro, na catacumba nº 519. Contudo, hoje se encontra enterrado onde tanto trabalhou: na Igreja da Penha.

O Frei Celestino é citado em diversos trabalhos acadêmicos, mas sua história ainda não foi contada no meio acadêmico. Encontramos biografias breves nos documentos eclesiásticos com em *Notas históricas da Igreja de Nossa Senhora da Penha* (1905). Espera-se que ao findar esse período pandêmico, possamos, não somente nós, mas outros historiadores, se debruçar na vida deste frade polemista.

REFERÊNCIAS

ANAES DA CAMARA DOS DEPUTADOS, 1903, Rio de Janeiro. **Anaes da Camara dos deputados sessões de 1 a 30 de setembro de 1903** [...]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1904. v. 5, p.478

CANTARELA, Roberta. SILVA, Acir Dias da. “Fahrenheit 451: o vazio da memória num mundo sem livros”. **Uniletras**. Ponta Grossa: 2010, v. 32, n. 1, p. 137-153, jan./jun.

CARVALHO, Maria Goretti. **A Missão do Maranhão (1894-1922):** Acontecimentos, particularidades e enredamento nos arquivos capuchinhos. 2017, 334 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale dos Sinos, São Leopoldo, 2017

LUCA, Tânia Regina de. “História dos, nos e por meio dos periódicos”. *In*: PINSKY, Carla (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008, v.1, p. 111-153

MENEZES, Evily. “Botando fogo em nome de Deus: a luta pelo domínio do campo religioso no Recife, no início do século XX”. **COLÓQUIO DE HISTÓRIA DA UNICAP**, Recife: dez. 2019



MENEZES, Evily. “Tempo de Lutar e de queimar: O processo de manutenção do campo religioso católico no Recife (1902-1906)”. **XIII Encontro estadual de História. História e Mídias: Narrativas em Disputas**, Recife: set. 2019

Notas históricas da Igreja de Nossa senhora da Penha e das missões dos Capuchinhos da Prefeitura de Pernambuco. Recife: Empreza d’A Provincia, 1905

VASCONCELOS, Micheline Reunax de. **Os nova-seitas: a presença protestante na perspectiva de cordel** – Pernambuco e paraíba (1893-1936). Dissertação (Mestrado em história) – Pontifca Universidade católica de São Paulo: 2005

VÉRAS, Rogério de Carvalho. **O ARQUITETO DAS ORQUÍDEAS**: trajetória e memória de George William Butler, médico e missionário protestante no Nordeste da aurora republicana (1883-1919). 2018, 391 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2018

REICH, Evânia. “A distinção das classes sociais segundo o conceito de capital cultural em Bourdieu, e a teoria de Lazer de Thorstein Veblen”. **Saberes**. Natal: v.1, 2017, p. 81-105.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. **Modernidade no Brasil, Igreja Católica, Identidade nacional. Práticas e estratégias intelectuais: 1889-1930**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco: 2009.

JORNAIS

ANAES DA CAMARA DOS DEPUTADOS, 1903, Rio de Janeiro. **Anaes da Camara dos deputados sessões de 1 a 30 de setembro de 1903** [...]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1904. v. 5, p. 478

COLLIER. Congresso Cathólico. **Diário de Pernambuco**. Recife, nº108, 15/05/1902, ano LXXVIII, p. 2

FREI CELESTINO. Combate ao Protestantismo carta aberta ao ministro evangélico de Pernambuco. **A Província: órgão do Partido Liberal**. Recife, nº 221, 28/10/1902, ano XXV, p. 1

GEORGE BUTLER. **Santa Missão em Garanhuns**. Jornal de Recife. Recife, nº 261, 14/11/1895, Ano XXXVIII, p. 3

SEM AUTOR. Agosto. **Alamach de Pernambuco**. Recife, 1915, nº 18, Ano XVIII, p. 63

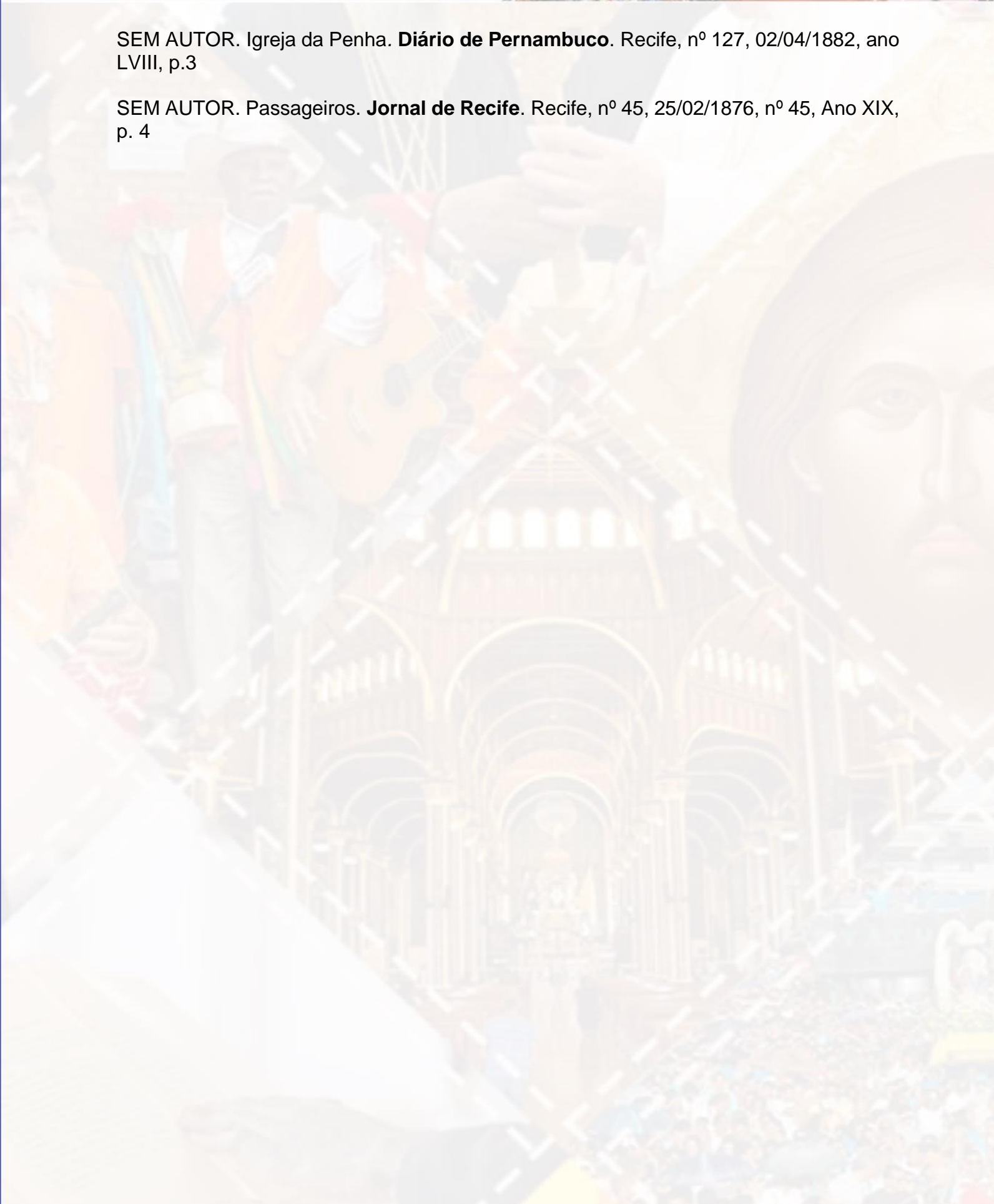
SEM AUTOR. Em acção!. **A Província: órgão do Partido Liberal**. Recife, nº 221, 28/10/1902, ano XXV, p. 1

SEM AUTOR. Frei Celestino de Pedavoli. **Jornal Pequeno**. Recife, nº194, 30/08/1910, Ano XII, p. 1



SEM AUTOR. Igreja da Penha. **Diário de Pernambuco**. Recife, nº 127, 02/04/1882, ano LVIII, p.3

SEM AUTOR. Passageiros. **Jornal de Recife**. Recife, nº 45, 25/02/1876, nº 45, Ano XIX, p. 4





A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL: O PROCESSO DE ROMANIZAÇÃO E OS INTELLECTUAIS CATÓLICOS COMO FORÇAS DINAMIZADORAS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Nilmar de Sousa Carvalho.
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
nilmarcarv@hotmail.com

RESUMO

Ao analisar a história da Igreja Católica no Brasil, após a sua separação com o Estado (1889), deve-se levar em conta, que se tratou de um movimento multifacetado, descontínuo, contraditório e, de múltiplas relações de poder e de força. Dentre os tantos, dois serão analisados de maneira mais detalhada, em função da relevância na composição daquilo que se convencionou chamar de catolicismo no singular: a romanização do catolicismo brasileiro e os intelectuais católicos. A romanização foi descrita como uma tentativa de europeização das variações populares do catolicismo brasileiro e visava impor o rigor de sua ortodoxia. Por outro lado, os intelectuais católicos defendiam maior participação dos leigos nos quadros da Igreja, a constituição de um Estado secular, democrático, leigo, pluralista e tolerante, constituído por católicos engajados politicamente e uma educação libertadora. Apesar das inconsistências, ambos foram relevantes na formação daquilo que se convencionou chamar de catolicismo brasileiro, no singular.

Palavras-chave: Romanização; Intelectuais Católicos; Igreja Católica.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo será analisar as duas compreensões de Igreja utilizadas na construção do modelo de neocristandade, que foi pensado para o Brasil e, como Dom Sebastião Leme conseguiu cooptar estas forças para construir um modelo de Igreja no país. No entanto, antes de abordar os temas é preponderante ter presente a complexidade do contexto socioeclesial e político da realidade brasileira na virada do século XIX e na primeira metade do século XX. Com o fim do regime de padroado e o advento da República, a Igreja sob a orientação da encíclica *quanta cura* (1864), sobretudo, do ultramontanismo se empenhou para se reestruturar. No entanto, vale destacar que, apesar das orientações externas, o catolicismo no Brasil, resultado da



mistura do capital simbólico das várias matrizes religiosas, teve a sua própria dinâmica e, por isso, precisou passar por adaptações e domesticações.

Para analisar os movimentos da Igreja Católica no Brasil, a visão foucaultiana de genealogia do poder pode ser considerada uma ferramenta essencial para entender as múltiplas nuances observadas nas formas pela qual a experiência de fé foi vivenciada e como se deram as relações de força dentro do catolicismo nos mais distintos segmentos da sociedade. Dentre os muitos movimentos, dois serão analisados de maneira mais detalhada, em função da relevância na composição daquilo que se convencionou chamar de catolicismo brasileiro no singular: o processo de romanização e os intelectuais católicos.

A REFORMA DO CATOLICISMO NO BRASIL APÓS A SEPARAÇÃO COM O ESTADO

No Brasil durante o século XIX, clérigos e leigos católicos que faziam oposição ao liberalismo e ao regalismo eram chamados, de maneira pejorativa, de ultramontanos, por aderirem à ortodoxia e serem fiéis ao papa. Todavia, o processo de romanização foi um capítulo a parte na historiografia do catolicismo brasileiro e objeto de estudo de muitos autores. Ao analisar o início das pesquisas sobre esse tema, Ítalo Santirocchi (2014, p. 27) destacou que, as grandes transformações teóricas sobre a história da Igreja no Império, especificamente em relação à reforma idealizada pelos bispos ultramontanos, aconteceram a partir das décadas de 1950 e 1960, por meio dos trabalhos realizados por Roger Bastide e Ralph Della Cava.

Ao tentar definir o catolicismo romanizado, Bastide (1951) apontou que se tratava de uma espécie de institucionalização de suas variações populares. O objetivo precípua deste processo seria centralizar o poder papal e reaparelhar a burocracia administrativa, assim como, definir a doutrina e a disciplina. Na obra, *Milagre em Joazeiro*, Ralph Della Cava (1976) apresentou Dom Luís Antônio dos Santos, primeiro bispo da diocese do Ceará (1861-1881), como o vanguardista em divulgar os ideais da romanização. O objetivo seria substituir o “catolicismo colonial do Brasil pelo catolicismo universalista de Roma”.



Apesar do conceito de romanização como sinônimo de ultramontanismo ter ganhado a adesão dos pesquisadores e dos respectivos núcleos de estudo ligados ao tema, após os embates que envolveram os teólogos da libertação e a Santa Sé, na década de 1970, surgiram novas ressignificações. Desse modo, a ideia de romanização passou a indicar as tensões entre diferentes teologias e eclesiologias no interior do catolicismo brasileiro (Santirocchi, 2014, p. 29).

Oscar Beozzo (1977), ao publicar o artigo *Irmandades, Santuários, Capelinhas de beira de estrada* chamou a atenção para essas tensões. Na sua análise, a tônica do catolicismo brasileiro deslocou-se do leigo para bispo, da religião familiar para a religião do templo, das rezas para a missa, do terço para os sacramentos. A Igreja cerceou o direito de fala das irmandades e voltou-se mais para o espiritual.

Todavia, como estratégia efetiva do processo de romanização, várias congregações religiosas masculinas e femininas, chamadas de agentes da romanização, teriam assumido o compromisso de combater o catolicismo popular tradicional e as religiões concorrentes (Oliveira, 1985, p. 12).

Na tentativa de controlar os movimentos populares, a romanização atuou em diferentes frentes, primeiramente contra as irmandades que viu o seu controle administrativo passar dos leigos à jurisdição dos bispos e párocos, os santuários, foram entregues às Congregações estrangeiras e as capelinhas foram submetidas ao no controle eclesial (Beozzo, 1977, p. 749).

Contudo, há divergência entre os pesquisadores se houve ou não uma romanização no Brasil. No entanto, o mais importante é perceber que o catolicismo brasileiro foi forjado a partir do encontro de experiências religiosas variadas e que, dessa mistura, originou-se o que se convencionou chamar de catolicismo. Mesmo que tenha em algum momento ocorrido o desejo de um catolicismo puro, o que aconteceu de fato foi à composição de uma experiência religiosa híbrida.

OS INTELLECTUAIS CATÓLICOS: OS LEIGOS NA IGREJA E A IGREJA DOS LEIGOS.

As transformações do mundo moderno, em curso desde o século XVI, impulsionou a Igreja a adotar estratégias político-pastoral com o intuito de preservar a



sua autoridade institucional em crise. Essa tentativa de garantir a sua permanência inserida no mundo, agora secular, exigiu o esforço de clérigos e leigos que, às vezes, tinham concepções destoantes acerca dos conflitos que o mundo em transformação representava para a vivência da fé. Por outro lado, os embates travados pelos pontífices contra as mudanças da sociedade durante o século XIX, criaram certas animosidades e desconfianças contra o clero. Foi nesse contexto de tensões que se formou o movimento de intelectuais leigos, pretensamente, predisposto a atuar como ponte entre a Igreja intransigente/ultramontana/romanizada e o mundo desclericalizado em ebulição.

Contudo, os intelectuais católicos tiveram como precursor o movimento denominado de modernistas, que foram acusados pelo papa Pio X (1904-1914) de comprometer os fundamentos da ortodoxia do catolicismo. Ao defender a separação entre fé e razão ameaçaram a tradição irretocável dos dogmas. Para os autores de tendências modernistas tais separações representariam a preservação e a atualização da fé, enquanto para a hierarquia da Igreja, o que estava em curso era uma subversão dos fundamentos da fé cristã. Essa visão negativa do movimento levou Roma a caracterizá-lo como “a síntese de todas as heresias” (Martina, 1997, p. 94).

Com o propósito de tentar estabelecer um diálogo entre a Igreja e o processo de secularização que se seguiu à Revolução Francesa (Matei, 2012, p. 33), o modernismo teve representantes em várias partes da Europa, mas foi na França que o movimento teve o seu principal representante, o padre Alfred Loisy (1857-1940). Influenciado por Ernest Renan⁴³, aplicou o método histórico-crítico aos livros da Bíblia e defendeu algumas teses que causaram muitas polêmicas. Em 1902 publicou a obra *Evangelho e a Igreja* e anos depois, em 1908, assim como aconteceu com outros modernistas foi excomungado e abandonou a Igreja (Nascimento, 2022, p. 48).

O termo modernismo foi duramente combatido pelo papa Pio X por meio de dois documentos: o Decreto *Lamentabili sane exitu* (1907) e a Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1904). O Decreto *Lamentabili* condenou 65 proposições modernistas, sendo que, as proposições de número 27 a 38 se encarregou em contestar a cristologia defendida pelo padre Loisy. Para os modernistas, a leitura que a Igreja faz da Bíblia não é correta,

⁴³ Ernest Renan publicou uma obra que causou muita polêmica, *Vida de Jesus* (1863), que negava a divindade de Cristo (cf. COSTA, 2019. p. 3).



pois há uma oposição entre dogma e a história; que o Cristo da história seria um homem com simples ciência humana, que não teve a intenção de fundar uma Igreja. Dessa maneira, a Igreja não teria origem divina, nem uma autoridade sobre-humana. Quanto a moral e os sacramentos, nesse contexto, também não teriam um grande valor, já que seriam adaptações de fenômenos históricos com pretensão de ser imutáveis.

Com a morte do papa Pio X em 1914, o espaço deixado pelos modernistas, aos poucos passou a ser ocupado por leigos católicos dispostos a exercer protagonismo na Igreja. Alguns nomes que ganharam notoriedade entre os séculos XIX e começo do século XX: Léon Bloy (1846-1917), Paul Claudel (1868-1955), Gabriel Marcel (1889-1973), Jacques Maritain (1882-1973), Raissa Maritain (1883-1960), Charles Péguy (1873-1914), François Mauriac (1885-1970), Julien Green (1900-1998). Destaque para o filósofo tomista Jacques Maritain.

DOM LEME, OS INTELLECTUAIS CATÓLICOS E PROJETO DE NEOCRISTANDADE.

Baseado no processo de romanização já em curso desde a segunda metade do século XIX, no início do século XX, a Igreja Católica no Brasil, sob a orientação do bispo Sebastião Leme (1882-1942), aspirou tornar realidade um modelo de neocristandade para o país. Em 1916 assumiu a diocese de Olinda e, como bispo coadjutor, retornou ao Rio em 1921. Após a morte do cardeal Arcoverde (1930), assumiu a arquidiocese do Rio de Janeiro e foi escolhido cardeal. Autor da Carta Pastoral (1916) em que fez uma série de críticas à situação religiosa vivida pelos católicos no Brasil, Dom Leme conseguiu conciliar duas, das principais forças que gravitavam na Igreja no Brasil: A reforma romanizante que mantinha a Igreja em conformidade com as orientações da Sé Apostólica e os intelectuais católicos que estavam se consolidando como uma força renovadora ao aproximar a Igreja, do povo e pretender auxiliar o catolicismo a ocupar todos os espaços sociais antes sem a sua presença.

Scott Mainwaring (1989, p. 11), historiador brasileiro na obra *A Igreja Católica e a Política no Brasil*, ao analisar a trajetória do catolicismo entre 1916 a 1955 classificou como projeto de Neocristandade e, não de romanização, por melhor exprimir o seu processo de expansão vivido no Brasil. Esse período começou com a publicação da Carta



Pastoral de Dom Sebastião Leme que, ao propor um modelo de Igreja, destacou que as suas principais preocupações eram recatolicizar as instituições sociais; reafirmar o prestígio da Igreja na sociedade brasileira e, na esteira do que já defendia a Santa Sé, criar espaços de atuação dos leigos.

Diante da falta de uma ação católica efetiva, Dom Leme afirmou que em países como Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha, onde os católicos eram minoria, a Igreja Católica possuía uma ação social intensa. Ela estava à frente da organização de universidades, escolas, jornais, representações políticas, cooperativas e ligas operárias (Carvalho, 2020, p. 51).

Todavia, Dom Leme se preocupou em desenhar um modelo de Igreja atuante e combativa aos moldes daquilo que o Papa Pio XI defendia. O bispo percebia que havia no Brasil certos fatores que favoreciam a criação de uma espécie de militância católica, com um viés voltado para as questões sociais. Sendo assim, o seu projeto sócio-político se dividiu em duas frentes de ação: uma que visava à aproximação com as novas classes sociais da época, nesse caso com a burguesia e sobre ela a preocupação de aumentar a influência da Igreja e, a atenção às escolas católicas, vistas como instrumento por excelência dessa política (Matos, 2011, p. 62).

Sob a presidência do intelectual católico Jackson de Figueiredo, Dom Leme fundou duas instituições através das quais o projeto de evangelização das classes intelectualizadas. Seria levado adiante: a revista *A Ordem*, em 1921 e, logo no ano seguinte, o Centro Dom Vital que se consolidaram como porta vozes da Igreja Católica no meio intelectual, artístico e político brasileiro (Silva 2018, p. 43) e foi responsável pela criação de uma “das mais influentes gerações de líderes leigos católicos da história da América Latina” (Mainwaring, 2004, p. 46).

Durantes os anos que se seguiram, Jacques Maritain se consolidou como a principal referência teórica do Centro Dom Vital. A sua obra *Humanismo integral*, se tornou uma referência para os intelectuais católicos no Brasil. Grosso modo, o livro defendia dentre outras coisas: a constituição de um Estado secular, democrático, leigo, pluralista e tolerante, constituído por católicos engajados politicamente e, outros agentes sociais, avessos aos regimes liberais tradicionais, às democracias burguesas e aos



regimes totalitários. Tinha-se por finalidade criar democraticamente uma ordem temporal-estatal apoiada pelo humanismo integral cristão (Souza, 2019, p. 182).

Ao analisar o humanismo integral e a antropofilia em Maritain, Ricardo Hasson Sayeg e Wagner Balera (2017, p. 30) ressaltaram que, o humanismo antropocêntrico que colocou o homem no centro do universo e lhe deu condição de se comparar a Deus e, ao mesmo tempo, decretar a sua morte, também autorizou a aniquilação do homem pelo homem. Entretanto, o humanismo integral, não em nome de Deus, mas, em termos antropofílicos, sob a perspectiva culturalista antropológica de Jesus Cristo, deslocou o homem do centro do universo, para o meio difuso de todas as coisas. Assim como, possibilitou uma reflexão acerca do ideal de fraternidade, vista como uma categoria jurídica impositiva da efetividade dos direitos humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da Igreja Católica, desde os tempos mais remotos, sempre foi marcada por divergências, por embates por disputas, no Brasil não foi diferente. Com a separação Igreja/Estado surgiu à necessidade de submeter, a Instituição, a uma reforma. Descrita como romanização, foi uma tentativa de reestruturar o catolicismo brasileiro após o longo período de padroado.

O processo de romanização, no entanto, foi de alguma forma, transformado por Dom Sebastião Leme em um projeto de neocristandade. O bispo articulou aspectos da romanização com a força dinamizadora dos intelectuais católicos para concretizar o modelo de Igreja que desejava para o Brasil. Mesmo apoiado em uma concepção de Igreja hierárquica, possibilitou, mesmo que, de maneira limitada, a participação dos leigos no trabalho missionário. Talvez a novidade do seu projeto fosse perceber que os leigos levariam o catolicismo a lugares que a Instituição não chegaria.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **Religion and the Church in Brazil**. SMITH, T. L.; MAR-CHANT, A. Brazil: Portrait of Half Continent. New York: The Dryden Press, 1951.



BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. **R.E.B.** vol. 37, 1977.

CARVALHO, Nilmar de Sousa. **Conosco, sem nós ou contra nós: A Igreja Católica e a sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro da Sociedade na segunda metade do século XX.** (Dissertação de mestrado em Ciências da Religião), Juiz de Fora: UFJF, 2020.

DELLA CAVA, Ralfh. **Milagre em Juazeiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. Disponível em: <file:///C:/Users/nilma/Downloads/Milagre%20Em%20Joaseiro%20%20Cava,%20Raiph%20Della.pdf>. Acesso em: 02 de out. 2023.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985).** São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero aos nossos dias.** V. III, São Paulo: Loyola, 2005.

MAITEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II: Uma história nunca escrita.** Porto: Caminhos Romanos, 2012.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil.** 2ª edição, São Paulo: Paulinas, 2011.

NASCIMENTO, Rhuan Reis. Novas vozes para novos tempos: o surgimento do intelectual católico moderno. **Sacrilegens, Juiz de Fora**, v. 19, n. 1. jan-jun / 2022, p. 38-55.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil.** Vozes, Petrópolis 1985.

PIO X. Carta Encíclica **Pascendi dominici gregis**: sobre as doutrinas modernistas, 1904. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso em: 23 jun. 2022.

PIO X. **Decreto Lamentabili Sine Exitu** sobre os erros do Modernismo. Disponível em: <https://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/lamentabili/>. Acesso em: 07 de out. 2013.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades** - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010.

SAYEG, Ricardo Hasson; BALERA, Wagner. Humanismo Integral e a antropofilia. *In*: PLAZA, Júlio; TAPIA B. Nelly, COSTA, Ilton Garcia da (orgs.). **O pensamento humanista**



cristão de Jacques Maritain: e os desafios contemporâneos na América Latina
Organizadores: São Paulo: Clássica Editora, 2017.

SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 39, nº 82, p. 177-198, 2019.



O CATOLICISMO POLÊMICO DE CARLOS DE LAET

Rhuan Reis do Nascimento

Doutor em História

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

nascimentorhuanreis@gmail.com

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar a trajetória do professor e jornalista, Carlos de Laet, sobretudo no que diz respeito à forma como este escreveu sobre sua religião: o catolicismo. Atuante em um contexto favorável ao surgimento de polêmicas, Laet foi um dos primeiros intelectuais católicos brasileiros a colocar a sua pena à disposição da fé. Em defesa da doutrina católica, Laet condenou o indiferentismo, o evolucionismo e o ceticismo. Ademais, no início do século XX, Carlos de Laet travou um intenso debate doutrinário com o pastor presbiteriano Álvaro Reis. Neste, cada um dos interlocutores buscou demonstrar a legitimidade da sua crença, e, por consequência, a inconsistência da doutrina alheia. Tal debate, que foi registrado na imprensa e em livros, corresponde à nossa principal fonte, que foi analisada a partir dos métodos contextualistas propostos por Quentin Skinner.

Palavras-chave: Carlos de Laet; Intelectuais católicos; Jornalismo católico.

INTRODUÇÃO

Formado em importantes berços da intelectualidade do Rio de Janeiro, como no Colégio Pedro II e na Escola Politécnica, Carlos Maximiliano Pimenta de Laet (1847-1927) foi figura atuante no conturbado Brasil do final do século XIX. Em 1873, tornou-se professor do Colégio Pedro II. Três anos depois, iniciou seu trabalho na imprensa. Suas contribuições marcaram as páginas de jornais como o *Diário do Rio*, o *Jornal do Comércio* e o *Jornal do Brasil*.

Nessas páginas, Carlos de Laet expôs posicionamentos firmes acerca das questões da época. Seu engajamento em diversas disputas intelectuais, nas quais o pensador insistia em comprovar a veracidade de sua tese contra a defendida por seus interlocutores, fez com que Laet passasse a ser identificado como “polemista” (Paula, 2015, p. 133). De fato, Laet provocou e sustentou uma série de polêmicas. Como



exemplo, pode-se citar a querela travada contra o escritor português Camilo Castelo Branco (1825-1890), na segunda metade do século XIX, que teve como tema o uso da língua portuguesa no Brasil e em Portugal.

Católico praticante, Laet colocou sua inteligência à disposição da fé. Escreveu textos e proferiu conferências sobre a doutrina católica. Além disso, presidiu um centro de sociabilidade da intelectualidade católica com alguma relevância no início do século XX: o Círculo Católico da Mocidade. A atuação apologética de Laet foi reconhecida pelo Vaticano, que lhe concedeu o título de conde.

Os pronunciamentos de Laet sobre o catolicismo eram igualmente dados à polêmica. A partir de uma perspectiva doutrinal de caráter tradicionalista, Carlos de Laet combateu o ceticismo, o evolucionismo e o indiferentismo. Ademais, na década de 1900, escreveu uma série de textos em resposta às acusações do pastor presbiteriano Álvaro Reis (1864-1925) de que a doutrina católica era fruto da imitação de rituais pagãos. Neste embate, Laet acusou o protestantismo de heresia.

O presente artigo tem como objetivo apresentar a trajetória de Carlos de Laet, sobretudo, no que diz respeito à forma como o intelectual escreveu sobre sua religião. Para isso, lançamos luz sobre os textos do autor relativos à controvérsia com Álvaro Reis, que foram lidos a partir dos métodos contextualistas propostos por Quentin Skinner (2005, p. 123). Em outras palavras, buscamos ler cada um dos pronunciamentos de Laet considerando o contexto experimentado pelo autor nos momentos de produção e publicação de seus textos.

CARLOS DE LAET E A IMPRENSA DE SUA ÉPOCA

Entre a segunda metade do século XIX e o início do XX, os jornais que circulavam no Brasil eram ocupados por escritores que os viam como uma fonte de renda fixa e uma forma de alcançar prestígio social. Nesse contexto, nomes como José de Alencar (1829-1877) e Machado de Assis (1839-1908) enviavam para os jornais textos opinativos, pouco factuais, mais próximos do que hoje conhecemos como crônicas ou editoriais (Costa, 2005, p. 23). A publicação da perspectiva de um intelectual sobre um assunto permitia que outros levantassem contrapontos. Das réplicas e tréplicas surgiam as polêmicas.



Carlos de Laet estreou no jornalismo em 1876, no *Diário de Notícias*. Logo, em 1878, passou ao *Jornal do Comércio*. O cenário era favorável à emergência de polêmicas e o intelectual não tardou a se opor aos pares. Embora tenha abordado muitos assuntos, três foram as três principais causas defendidas por Laet durante sua trajetória: a tradição linguística, a tradição monárquica e a tradição católica.

Sobre a língua, a querela com Camilo Castelo Branco, na qual Laet defendeu os escritores brasileiros do “preconceito português” é um dos eventos mais famosos (Miranda, 2007, p. 79-113). Quanto à tradição monárquica, Laet foi um notório monarquista. Chegou a ser eleito deputado em 1889, mas o advento da República retirou-lhe o cargo. Depois disso, insistiu em defender o regime monárquico e a família real em diversas situações, fato que o fez ser perseguido.

No que diz respeito à fé, Carlos de Laet foi, nas palavras de Antônio Carlos Villaça (2006, p. 101-102) um católico extremamente ortodoxo, que expôs com entusiasmo as razões da sua crença religiosa.

Carlos de Laet escrevia para uma audiência que, ao menos à primeira vista, era majoritariamente formada por católicos. Superficialmente, a maioria de seus interlocutores era igualmente fiel à Igreja de Roma. Contudo, com frequência, Laet foi apontado como um dos poucos representantes da intelectualidade católica de sua geração. Assim o fez Villaça (1959, p. 36), ao escrever que “Laet foi o homem que enfrentou sozinho a sua geração inteira e, durante quarenta anos, foi o apóstolo do jornalismo entre nós”. Para Villaça, os demais católicos da época de Laet, como Paulo Prado e Joaquim Nabuco, não tiveram “ação católica” (1959, p. 37).

A afirmação de que faltava ação aos católicos entre o fim do Império e o início da República encontra respaldo na *Carta Pastoral* (1916) escrita por Dom Sebastião Leme: “Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e órgãos da nossa vida política. (...) Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica” (1916, p. 5).

Apesar do tom de advertência, ainda no documento de 1916, Dom Leme (1882-1942) reconheceu com algum entusiasmo o surgimento de intelectuais católicos no Rio de Janeiro (1916, p. 40). Laet possivelmente era um dos pensadores que Leme tinha em mente ao tecer seu comentário. O polemista era uma figura conhecida por arcebispos.



Foi amigo pessoal de Dom João Esberard (1843-1897), primeiro arcebispo do Rio de Janeiro. Posteriormente, teve seu livro intitulado *A Heresia Protestante* (1907) examinado, aprovado e recomendado pelo cardeal e arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Arcoverde (1850-1930), antecessor de Dom Leme (*apud* Laet, 1907, p. VII-VIII).

Tal livro é o resultado da compilação dos artigos publicados por Laet nos jornais da capital, por ocasião da polêmica travada com o pastor presbiteriano Álvaro Reis. Esta foi a principal disputa religiosa na qual Laet se envolveu.

CARLOS DE LAET X ÁLVARO REIS: A POLÊMICA SOBRE A LEGÍTIMA DOUTRINA CRISTÃ

Álvaro Emygdio Gonçalves dos Reis nasceu e foi educado em São Paulo. Foi ordenado pastor em 1889, quando passou a administrar as igrejas de Itapira, Mogi Mirim e adjacências. Em maio de 1897, assumiu a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro (Ribeiro, 2006, p. 40).

O estabelecimento das igrejas presbiterianas no Brasil resultou, principalmente, da ação de missionários estadunidenses, que ofereciam formações baseadas na Bíblia como autoridade infalível. A busca por fiéis em um país de maioria católica fez com que os presbiterianos assumissem a ofensiva contra a doutrina católica. Diante disso, alguns católicos se colocaram em defesa da Igreja sediada em Roma.

Em outubro de 1901, Carlos de Laet publicou, no *Correio da Manhã*, dois artigos nos quais tratou do que chamou de “mimetismo positivista”. Nestes, o professor e jornalista reclamou do fato de os positivistas copiarem os rituais católicos. Álvaro Reis encaminhou ao editor do *Correio da Manhã* uma resposta ao texto de Laet, na qual argumentou que os católicos copiaram as cerimônias pagãs. Foi nesse contexto, que a querela entre Laet e Álvaro Reis teve início.

Desde o início, a intercessão dos santos ocupou o papel central na controvérsia entre Laet e Reis. Isto porque, em um de seus textos sobre o “mimetismo positivista”, Laet afirmou que a intermediação dos santos já estava presente no Antigo Testamento, de modo que não poderia ter sido copiada do politeísmo greco-romano, como muitos acreditavam. Para sustentar seu argumento, citou Jeremias 15:1 e 5, onde se lê,



respectivamente: “E o Senhor me disse: Ainda que Moisés e Samuel se pusessem diante de mim, não está a minha alma com este povo; tira-os de diante da minha face e saiam” e “Quem se compadecerá de ti ó Jerusalém? Quem se entristecerá por ti? Ou quem irá rogar por tua paz?” (1907, p. 1-4).

Em sua contestação a Laet, Álvaro Reis ressaltou que no Judaísmo jamais houve intercessão aos santos. Para o pastor presbiteriano, a explicação para os versículos citados por Laet era que, uma vez que o povo israelita havia abandonado a Deus, ninguém podia interceder por ele. Da mesma forma, aqueles que se mantivessem fiéis a Deus não necessitariam de intercessor (1909, p. 1-4). Reis foi além dos versículos citados por Laet. Assim, elencou passagens nas quais Deus é apresentado como o único digno de louvor e Jesus como o único caminho: Sl 17: 2-4; S. Mt 4: 10 e 6: 9; S. Jo 4: 6; At 4: 12; 1Tm 2:5.

A resposta de Álvaro Reis desencadeou a polêmica que, na primeira década de 1900, repercutiu por todo o país. Além do tema relativo à intercessão dos santos, outros pontos de discordância, como o papel desempenhado por Maria no Cristianismo e a existência do purgatório ocuparam as páginas dos jornais de grande circulação. Em uma segunda fase do debate, em 1902, Álvaro Reis passou a publicar no *Jornal do Comércio* e Carlos de Laet no *Jornal do Brasil*.

Alguns aspectos da construção argumentativa dos antagonistas chamam atenção. Embora Álvaro Reis tenha fundamentado sua tese na Bíblia, como era de praxe entre os presbiterianos, o pastor fez questão de citar trechos extraídos de uma versão católica: a versão do Padre Antônio P. de Figueiredo, de 1794 (1909, p. 22). Em seus textos, Reis também recorreu a alguns dos cristãos reconhecidos como santos pelos católicos, como Santo Inácio de Antioquia (1909, p. 26) e Santo Agostinho (1909, p. 55). Nesses trechos, fez questão de manter os termos “são” ou “santo”. Ao que tudo indica, o presbiteriano se valia da autoridade dada pelos católicos à versão da Bíblia e a esses santos para contestar os argumentos de Laet, expondo assim contradições e inconsistências. Ademais, a tese central de Reis, para a qual ele sempre retorna, é a de que as práticas católicas não derivam dos ensinamentos contidos nos Evangelhos, mas são meras imitações do paganismo. Até por isso, o termo “mimetismo” é usado com frequência. No que diz respeito à forma como Álvaro Reis se refere aos católicos, as



palavras “romanista”, “papista” e, no caso específico de Laet, “ultramontano” foram muito mobilizadas.

Laet, por sua vez, também fez o exercício de argumentar dentro do ambiente do seu opositor. Recorreu à exegese bíblica em suas considerações. Apesar disso, Laet não deixou de provocar Álvaro Reis, como quando lembrou que, como protestante, Álvaro Reis rejeitava os livros de Macabeus (Laet, 1907, p. 2). Dentre os termos utilizados para se referir ao protestantismo, “heresia” foi o mais constante

A polêmica se arrastou por meses. A dinâmica predominante foi: Álvaro Reis acusando e Carlos Laet defendendo. Por vezes, os pontos levantados por Álvaro Reis se repetiram. Laet reclamou disso e afirmou já ter sido advertido de que as contendas com protestantes eram intermináveis porque, ao não conseguirem provar sua tese por meio da razão, buscavam vencer pela fadiga (1907, p. 92-93).

Em junho de 1902, Laet parou de responder às investidas de Álvaro Reis. Em comentários feitos sobre a polêmica, Laet acusou Álvaro Reis de falta de conhecimento sobre línguas mortas e mesmo de não dominar o português corretamente (Reis, 1909, p. 358). O pastor presbiteriano, que durante o debate foi agressivo, duro e irônico, escreveu, por vezes, que Laet havia fugido.

Desde 25 de junho de 1902, até hoje, 25 de março de 1903, o sr. Carlos de Laet se recolhera ao silêncio. Não sabia, mesmo não supunha, que depois de s.s. favonear tanta bravura e desassombro, quisesse se retirar da arena assim... à francesa. (...) Bem, ainda que tenha fugido o sr. Dr. Carlos Maximiano Pimenta de Laet, continuarei a refutá-lo. (...) É preciso que o povo fique plenamente convicto de que a Igreja Romana nada mais é que um MIMETISMO DA IDOLATRIA E SUPERSTIÇÃO PAGÃS (Reis, 1909, p. 358-359).

Os artigos de Laet foram compilados em livro em 1907, sob o título *Heresia Protestante: polêmica com um pastor presbiteriano*. Álvaro Reis transformou seus artigos em livro em 1909, com o título *Mimetismo Católico: polêmica com o ultramontano sr. dr. Carlos Pimenta de Laet, da Academia Brasileira de Letras*.

Embora Álvaro Reis tenha seguido provocando Laet, a contenda não foi retomada. Em outras oportunidades, Laet e Reis assumiram pontos distintos sobre assuntos como o Massacre da Noite de São Bartolomeu (1572), mas esses assuntos não prosperaram como a polêmica do início da década.



LAET E A RENOVAÇÃO CATÓLICA

Álvaro Reis faleceu em 1925. Carlos de Laet, em 1927. Nos últimos anos de sua vida, Laet viu D. Leme e Jackson de Figueiredo militarem para que os intelectuais católicos assumissem um papel mais ativo na cultura e na política do Brasil. Esse movimento teve como frutos mais expressivos a criação da revista *A Ordem* (1821) e do Centro Dom Vital (1822).

Para Villaça (1959, p. 37), Carlos de Laet foi uma espécie de pioneiro da renovação católica iniciada no Brasil por Jackson de Figueiredo (1891-1928). Contudo, embora muitos pensadores ligados ao Centro Dom Vital ressaltassem a inteligência de Laet, o polemista católico não era uma unanimidade. Isso fica claro em texto publicado em *A Ordem*, em 1946.

Antes dele (de Jackson de Figueiredo) certamente tivemos intelectuais católicos. Houve Carlos de Laet: inteligentíssimo, terrível, de contundente ironia, de beleza de estilo por vezes insuperável, um ferrabrás, todavia que não deixou amigos; que deu, muitas vezes, testemunho da verdade, mas que jamais se preocupou em deixar amigos, em fundar uma igreja de amigos. Eu outras palavras, faltou-lhe a *apostolicidade*, nesse sentido humano, de amor por outras criaturas. Por isso, Laet foi um polemista admirável, uma inteligência superior, mas não pode ser considerado sequer um precursor da ação católica (Carneiro, 1946, p. 53).

Nessa perspectiva, a “solidão” de Laet não se justifica apenas pela falta de ação dos demais católicos, mas também pelas atitudes agressivas por meio das quais Laet afastou muitos daqueles com quem poderia somar. A insistência de Laet em defender a monarquia como afeita aos princípios católicos o afastou de figuras como Joaquim Nabuco, a quem acusou de desertar do monarquismo (Broca, 1950, p. 1 e 3), e Júlio Maria, sacerdote que escreveu sobre os problemas causados pela monarquia à Igreja (Serrano, 1935, p. 451).

O próprio Jackson de Figueiredo não simpatizava com Laet. Segundo Amoroso Lima, os líderes do Centro Dom Vital consideravam a Mocidade Católica, liderada por Laet, um grupo ultrapassado, que queriam ver liquidado (2004, 459).

Após a década de 1930, a intelectualidade católica brasileira passou a ser concentrada e coordenada pelo Centro Dom Vital. Liderados por Amoroso Lima, esses



intelectuais assumiram, a partir de meados da década de 1940, uma posição democrática e dialogal, que se contrapunha à disposição à polêmica e à agressividade de Laet. Esse fato é, possivelmente, um dos motivos pelos quais os textos de Laet foram relegados ao esquecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos, ainda que da forma panorâmica, a trajetória de Carlos de Laet, sobretudo no que diz respeito à forma que este intelectual escreveu sobre sua religião: o catolicismo. Assim, tratamos da formação do autor e descrevemos como Laet se inseriu nas polêmicas favorecidas por um modelo jornalístico cuja profissionalização dava seus primeiros passos.

Como nosso intuito era compreender Laet como polemista católico, analisamos aquela que foi a principal polêmica religiosa travada pelo autor: a querela sobre o mimetismo católico e a heresia protestante, protagonizada por Laet e Álvaro Reis. Os textos resultantes da discussão citada foram lidos a partir dos métodos contextualistas propostos por Quentin Skinner, que pretendem evitar que os estudiosos atribuam aos autores de um texto ou discurso intenções irreais.

Com efeito, foi possível reconstruir a trajetória de um católico tradicionalista e polemista, que atuou em defesa da doutrina da Igreja de Roma. Apesar de ter recebido as bênçãos dos representantes da hierarquia da Igreja Católica do Rio de Janeiro, Laet não era querido entre os demais intelectuais católicos, que o acusaram de “falta de Apostolicidade”.

REFERÊNCIAS

BROCA, Brito. “Nabuco e Carlos de Laet”. **A Manhã**. Rio de Janeiro, 22 out. 1950, p. 1 e 3.

CARNEIRO, José Fernando. “Jackson de Figueiredo”. **A Ordem**. Rio de Janeiro, p. 52-67, janeiro-fevereiro de 1946.

COSTA, Cristiane. **Pena de aluguel**: escritores jornalistas no Brasil 1904-2004. São Paulo: Companhia das Letras, 2005



LAET, Carlos de. **Heresia Protestante:** polêmica com um pastor presbiteriano. São Paulo: Centro de Propaganda Católica: 1907.

LIMA, Alceu Amoroso de. **Cartas do pai:** de Alceu Amoroso Lima para sua filha Madre Teresa. São Paulo: Instituto Moreira Sales, 2004.

LEME, Dom Sebastião. **Carta Pastoral Saudando a sua Arquidiocese.** Petrópolis: Vozes de Petrópolis, 1916.

MIRANDA, Regina Célia C. A. **Brasil e Portugal:** duas culturas em polêmicas. (Dissertação de Mestrado em Língua Portuguesa). São Paulo: PUC-SP, 2007.

PAULA, Christiane Jalles de. **O bom combate:** Gustavo Corção na imprensa brasileira (1953- 1976). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015

REIS, Álvaro. **Mimetismo Católico:** polêmica com o ultramontano Sr. Dr. Carlos de Laet, da Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro: Oficinas do “Puritano”, 1909.

RIBEIRO, Ademir. **Álvaro Reis** – Pastor, pregador e polemista: uma breve análise sobre seu discurso. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião) São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2006.

SERRANO, Jonathas. “Letras contemporâneas”. **A Ordem.** Rio de Janeiro, p. 1 e 3, novembro de 1935.

SKINNER, Quentin. **Visões da Política:** questões metodológicas. Algés, PORT: DIFEL, S.A., 2002.

VILLAÇA, Antônio Carlos. “Igreja e jornalismo no Brasil”. **A Ordem.** Rio de Janeiro, p. 34-38, outubro de 1959.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.



Sessões Temáticas 06

OS CATÓLICOS LGBTQIAP+: INCURSÕES, PERSPECTIVAS E REFLEXÕES ACERCA DA MODERNIDADE, MORALIDADE E SUBJETIVIDADE



GN 19,1-11 E JZ 19, 16-28: SODOMA NUNCA FOI PECADO DE HOMOSSEXUALIDADE, FOI PECADO DE HUMILHAÇÃO E DOMINAÇÃO DO OUTRO

Ednéa Martins Ornella
Doutora em Teologia pela
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
edneaornella@gmail.com

RESUMO

Na narrativa da destruição de Sodoma (Gn 19,1-29) e na do levita de Efraim e sua concubina (Jz 19,1-30), percebe-se semelhanças profundas entre a hospitalidade de Ló (Gn 19,1-11) e a do velho da montanha de Efraim (Jz 19,16-28), entre a não hospitalidade dos homens de Sodoma e de Gabaá, e entre as tentativas de violência sexual destes homens contra os hóspedes nas duas cidades: os anjos do Senhor e o levita. A diferença entre as duas narrativas aparece nos desdobramentos finais: em Sodoma, com os enviados de Deus impedindo o abuso sexual; em Gabaá, com a tragédia na qual a concubina foi oferecida em troca do levita e abusada até a morte. A destruição de Sodoma é usada como argumento pelos que defendem que homossexualismo é pecado. Gn 19,1-11 e Jz 19,16-28 têm objetivos claros e diferentes no contexto histórico, social e cultural em que se inserem. Este estudo foca o contexto da hospitalidade, considerada necessidade de vida no deserto, e a proteção ao hóspede, como honras sagradas para o anfitrião. Através desse contexto será feita uma abordagem diacrônica com utilização de etapas do método histórico-crítico. Assim, se concluirá que a destruição de Sodoma nunca foi causada pela condenação à homossexualidade. O pecado, causador do mal decorrente do ato sexual tentado em Sodoma e realizado em Gabaá, foi o uso da força e do poder com o intuito de humilhar e subjugar o outro, principalmente no contexto de hospitalidade, uma virtude levada a extremos pelo povo do antigo Israel. Horror não é a relação homossexual, horror é a violência no ato sexual, seja ele hétero ou homossexual. O ato sexual, consciente e consensual, não pode ser classificado como pecado. Onde há respeito e alteridade não há pecado.

Palavras-chave: Gn 19,1-11; Jz 19,16-28; Sodoma. Gabaá; Homossexualidade.

INTRODUÇÃO

As ações em Gn 19,1-11 e Jz 19,16-28 originaram, respectivamente, a destruição de Sodoma (Gn 19,12-29) e a guerra entre as tribos de Israel (Jz 19,29-30–20,1-48). Este estudo visa a analisar estas narrativas em busca da compreensão das ações, condenadas por Deus, pois, embora semelhantes, a primeira é vista como pecado de homossexualidade, enquanto na segunda a teologia silencia.



Assim, usando parcialmente o método histórico-crítico, serão desenvolvidos os seguintes tópicos: as semelhanças entre Gn 19,1-11 e Jz 19,16-28; o contexto dos textos; as interpretações dos estudiosos nos últimos anos; a análise de textos bíblicos usados para condenar o homossexualismo; o verbo hebraico נָטַף usado no texto para o ato de “ter relações sexuais”; o significado bíblico de pecado; conclusão.

GN 19,1-11 E JZ 19,16-28: AS SEMELHANÇAS ENTRE OS TEXTOS

O momento: “ao anoitecer” (Gn 19,1), “ao cair da tarde” (Jz 19,16), na noite (símbolo da miséria humana), a hospitalidade se faz necessária, principalmente no deserto e entre nômades. Forasteiros encontram anfitriões: Ló e os Anjos (Gn 19,1); o velho e o levita (Jz 19,16-17) (Viviano, Pauline, 1989, p. 74). Ló levanta-se, vai ao encontro dos Anjos e prosta-se com a face na terra (Gn 19,1)⁴⁴; o velho levanta os olhos, vê o viajante e, após um diálogo, dá-lhe as boas-vindas e pede que deixe ajudá-lo em suas necessidades.

A hospitalidade: uma necessidade e direito do viajante no antigo Israel, exigindo reconciliação em caso de inimizade entre hóspede e anfitrião (Mckenzie, 1983, p. 392), gesto de respeito e atitude pacífica no Oriente Próximo (Hahn; Mitch, 2015, p. 80). O anfitrião devia proteger o hóspede, considerado sagrado, mesmo às custas da vida de membros da família, oferecendo o básico: água, comida, abrigo e a possibilidade de lavar os pés cansados e empoeirados dos viajantes (Gn 18,4; 19,2; 24,32; Jz 19,21), ou seja, somente o que sua situação permitisse (Walton *et al*, 2018, p. 335). Jumentos carregados indicavam que os hóspedes tinham provisões e não dariam despesas ao anfitrião (Walton *et al*, 2018, p. 334).

O local: “portão da cidade” (Gn 19,1), a “praça da cidade” (Jz 19,17), onde circulam pessoas, onde se realizam negócios ou julgamentos, lugar para se obter hospitalidade. Ló talvez fosse um cidadão respeitável, negociante ou juiz (Dt 21,18-21) (Walton *et al*, 2018, p.60-61).

⁴⁴ “Textos egípcios de El Amarna (século 14 a.C.) exageram esse gesto, recomendando fazê-lo sete vezes (cf. Walton *et al*, 2018, p. 61).



Os estrangeiros: Ló é de Ur, um estrangeiro a oferecer hospitalidade aos Anjos; o levita, um benjaminita, evita Jebus, cidade canaanita, de estrangeiros, segue para Gabaá, cidade de benjaminitas, mas não é acolhido pelos seus; encontra hospitalidade com o velho da montanha de Efraim, um estrangeiro em Gabaá (Grindel, 1989, p. 245).

A violência: os hóspedes de Ló “ainda não tinham se deitado” (Gn 19,4), e os do velho “ainda se reanimavam” (Jz 19,22); a casa foi cercada por todos os homens de Sodoma “desde os jovens até os velhos, todo o povo sem exceção” (Gn 19,4), em Gabaá, por “alguns vagabundos” (Jz 19,22); “arremessaram-se contra Ló e arrombaram a porta” (Gn 19,9), “fizeram tumulto ao redor da casa e bateram na porta com golpes seguidos” (Jz 19,19); e pediram: “Traze-os para que deles abusemos” (Gn 19.5), “Faze sair o homem que está contigo para que o conheçamos” (Jz 19.22).

OS CONTEXTOS DOS TEXTOS

Gn 19,1-11 se insere no relato da destruição de Sodoma (Gn 19,12-29), no contexto da história dos patriarcas (Gn 12–50), juntamente com as promessas de terra, posteridade e aliança. A terra é elemento fundamental na aliança, exigindo fidelidade a Yhwh para uma vida longa sobre uma terra próspera, pois era Ele que agia por Israel e contra seus inimigos (Lasor, 1999, ps.15; 162-164).

Jz 19,1-11 é parte da segunda parte do Livro de Juízes (Jz 17–21), quando “*não havia rei em Israel*” (Jz 18,6; 18,1; 19,1; 21,25) e a monarquia era pensada como solução para a desordem política, moral e religiosa, num tempo de muitas transformações sociais entre pastores, nômades e agricultores, quando o povo de Israel passou a ter contato com os cananeus na travessia do Jordão, época em que não havia preocupação com as questões teológicas tardias de pecado e redenção (Lanoir, 2004, ps. 322-337).

A INTERPRETAÇÃO NOS ÚLTIMOS ANOS

Para os estudiosos em geral, o pecado de homossexualidade causou a destruição de Sodoma (Gn 19,1-11) (Viviano, Pauline, 1989, p. 74; Torralba, 1997, p. 79; Wenham, 2009, p. 124). A não hospitalidade é citada de forma implícita (Wenham, 2009,



p.124) ou como de menor valor, comparada com a homossexualidade (Hahn; Mitch, 2015, p. 80), ou nada é dito sobre ela (Macdonald, 1989, p. 31; Arthur, 2005, p. 39; Kidner, 1958, p. 124; Lopes, 2021, p. 316-320). A homossexualidade é enfatizada: “Deus condena o pecado de homossexualismo”, “Deus mostrou sua ira contra esse pecado” e “nenhum praticante da homossexualidade entrará no reino de Deus” (Macdonald, 1989, p. 31); “qualquer conduta homossexual é condenada por Deus” (Arthur, 2005, p. 39); “o pecado de sodomia é estigmatizado como particularmente odioso”; (Kidner, 1958, p. 124) “a homossexualidade é grave ofensa contra Deus e a natureza” (Hahn; Mitch, 2015, p. 80).

Em Jz 19,16-28 a questão é a não hospitalidade (Balwin, 2009, p. 432-433; Torralba, 1997, p. 376; Cundal, 1968, p. 187-188) e a homossexualidade comentada uma única vez: “Deus detesta a homossexualidade, uma das piores depravações humanas” (Macdonald, 1989, p. 190). A atenção é desviada para a ambiguidade do uso do verbo hebraico $\nu\tau'$ para “conhecer” (Grindel, 1989, p. 245); a falência moral do povo de Gabaá (Balwin, 2009, p. 432-433); ou os vários significados de “vagabundos”, literalmente “filhos de Belial” (Jz 19,22) (Arthur, 2005, p. 273; Cundal, 1968, p. 187-188). O verbo hebraico $\nu\tau'$

O verbo hebraico $\nu\tau'$ pode significar: “perceber”, “observar” (Gn 3,7; Ex 2,4), “descobrir” (2Sm 24,2), “experimental” (Is 47,8), “reconhecer”/“perceber” (Gn 15,8), “cuidar de, estar preocupado com” (Gn 39,6), “(vir a) saber, se familiarizar com” (Gn 29,5; Ex 1,8); e ainda no sentido de “ter relações sexuais” (Gn 4,1; 1Rs 1,4) ou “ter relações homossexuais” (Gn 19,22; Jz 19,5) (Holladay, 2010, p. 183).

Numa mesma Bíblia, a tradução do verbo $\nu\tau'$ é “abusar”, em Gn 19.5, e “conhecer”, em Jz 19.22, indicando que seu significado permanece em debate. Bailey (1955, p. 2-4), por exemplo, apresenta três argumentos para afirmar que não há conotação sexual no verbo $\nu\tau'$: a) *estatístico* – aparecendo 943 vezes no Antigo Testamento, somente 15 vezes tem sentido sexual; b) *psicológico* – o intercâmbio como o caminho para o conhecimento pessoal, “depende da diferenciação e complementação dos sexos, e não da experiência sexual física”; c) *conjectural* – o pecado foi causado porque a hospitalidade foi dada por dois “estrangeiros”, Ló em Sodoma, e o velho em Gabaá. Kidner (1958, p. 126-127) contra-argumenta: a) o uso estatístico não substitui a



evidência textual; b) o verbo “conhecer” pode ter adquirido o sentido de intercâmbio relacional, mas, não em Gn 19,22 e em Jz 19,5, quando se trata de uma vítima; c) não se conjectura substituir uma razão grave (“motim”) por uma trivial (“não hospitalidade”). Ou seja, o sentido de “ter relações sexuais” permanece.

TEXTOS BÍBLICOS UTILIZADOS PARA CONDENAR O HOMOSSEXUALISMO

A análise dos textos do Antigo Testamento usados para condenar o homossexualismo (Lv 18,22; 20,13, Is 1,9-10, Jr 23,14; Ez 16,49) deve observar os contextos em que se inserem. Em relação a Levítico, sabe-se que a homossexualidade era praticada em rituais ou feitiçarias no antigo Oriente Próximo, em culto pagão que contaminava o povo e a terra, o que exigia expulsar os habitantes para que os israelitas a ocupassem (Lv 18,24-25). Havia uma relação grande entre a terra e seus habitantes, natural para um povo que vivia da agricultura e do pastoreio (Walton *et al*, 2018, p. 170).

As relações homossexuais faziam parte da adoração pagã no Egito, em Canaã e em outras regiões, e Israel se ressentia da influência cultural dos povos da região, e exortava seu povo a viver separado, mantendo a pureza. Os cultos pagãos estavam por trás da proibição de Lv 18,22, pois a pureza do culto era tão importante que a penalidade para a violação era a morte (Lv 20,13b) (Wright, 2009, p. 228-230; 234-235). O termo “santidade” tem essa ideia de “separação” cobrada para o serviço e a adoração a Yhwh (Lv 10,10-11) (Hill; Walton, 1991, p. 112-126).

Isaías, Jeremias e Ezequiel não objetivam condenar a homossexualidade, mas comparar os pecados de Israel com os pecados de Sodoma. Assim, denunciam: o formalismo vazio da adoração (Is 1,9-10) (Walton *et al*, 2018, p. 757-758); os falsos profetas que, com mentiras, espalham falsas esperanças de que Baal, deus da fertilidade, interromperia a seca (Jr 23,14) (Arthur, 2005, p. 838; Ellis, 1989, p. 55; Walton *et al*, 2018, p. 852.); e a arrogância e a falta de preocupação com o social e com os pobres e necessitados (Ez 16,49) (Wright, 2009, p. 1094). Como em Sodoma, faltavam justos em Israel (Gn 19,30).

No Novo Testamento, os Evangelhos nada falam de homossexualidade. Em Rm 1,26-27, 1Cor 6, 9 e 1Tm 1,10 a homossexualidade é parte de um conjunto de práticas



condenáveis. Em Rm 1,26-27, Paulo não oferece uma perspectiva teológica sobre homossexualidade, desejo homossexual e pessoas gays ou lésbicas. Ele exorta seu ouvinte a sair da escravidão do pecado do mundo (romano) para um governo reto (de Cristo), no qual o Evangelho tem poder de tornar o mundo pacífico. É uma crítica aos *césares*, que seus contemporâneos bem conheciam (Elliott, 2008, p. 155-166). Talvez Calígula, homem cruel e pervertido, que reivindicou para si os títulos de “piedoso” e “deus”, e encorajou o culto a si mesmo como deus. Talvez Nero, que começou a reinar um ou dois anos antes de o apóstolo escrever a Carta aos Romanos e que dava provas de um comportamento “insolente, luxurioso, extravagante, ávido e cruel”, intitulado-se filho do divino Cláudio em inscrições imperiais. É a essa situação de iniquidade a que Paulo se refere (Rm 1,26-27) e satiriza (Rm 1,18-32) (Elliott, 2008, p. 170).

Como Rm 1,26-27, 1Cor 6,9-10 e 1Tm 1,9-10 devem ser vistos em seus contextos, os três textos apresentam listas semelhantes, que exortam o ouvinte a um comportamento equilibrado antropológica, psicológica, afetiva e espiritualmente, sem que prejudique as pessoas, para que ninguém pratique o mal e fique fora do Reino por causar sofrimento ao outro (Mazzarolo, 2013, p. 79-80).

O QUE É PECADO?

O pecado está onde há sofrimento e dor provocados por ruptura, desvio, falha, distorção ou deturpação das relações básicas. Há pecado, tanto na homossexualidade como na heterossexualidade, quando a relação sexual se realiza em condições anômalas ou desviantes, como no caso de violação.

Os homens de Sodoma e os vagabundos de Gabaá não queriam apenas ter coito com alguém. Se assim fosse, teriam aceitado o oferecimento dos anfitriões de fazê-lo com suas filhas (Gn 19,8; Jz 19,24). O propósito era fazer sexo com homens héteros, e sexo não consensual, o que significa usar a força ou o poder. O desejo era dominar e humilhar.

Nesse sentido, nas ações de Gn 19,1-11 e Jz 19,16-28 estão os traços básicos do conceito de pecado: a) no Antigo Testamento – ação livre e responsável com a intenção de causar perturbação nas relações com Deus e com os humanos, através do



poder que destrói a vida em todos os sentidos (Kratz, 2006, p. 349-352); b) no Novo Testamento – um poder alheio ao ser humano, concretizado nele, tomando posse dele e habitando em sua carne como doença (Rm 5–7), prejudicando a relação com Deus e com o próximo. O pecado conduz a uma vida não humana, de escravo entregue ao poder da violência que leva à morte e despoja a criatura de qualquer esperança (Rm 1,26-27) (Kratz, 2006, p. 349-352).

CONCLUSÃO

No antigo Israel a “concubina”, em hebraico פִּילְגֶשֶׁת (*pilegesh*), representava a riqueza e o nível social do seu senhor, deitar-se com a concubina de outro significava desprezo e usurpação de poder (2Sm 3,7). Foi o que ocorreu com o levita, levando-o a convocar uma guerra entre as tribos que causou a morte de 25.000 benjaminitas, e a jurar que Israel não daria suas filhas em casamento a Benjamim (Jz 19–20) (Hamilton, 1998, p. 1214-1215).

Contudo, somente a homossexualidade impactou a interpretação dos estudiosos, que deixaram de examinar: uso da força e do poder de uma horda contra apenas dois homens (hóspede e anfitrião); a truculência da abordagem na noite; a tentativa forçada de praticar ato sexual com homens supostamente héteros; o oferecimento de uma mulher em troca do hóspede. Os pecados no uso de força e poder para causar humilhação, aflição, dominação, dor e sofrimento, não sofreram a reflexão que mereciam.

Não há pecado de homossexualidade em Gn 19,1-11 e Jz 19,16-28. O homossexualismo não obteve uma resposta satisfatória em nenhum momento e a maioria dos estudiosos não analisa a questão com seriedade (Mazzarolo, 2006, p. 41-43). O desejo de uma pessoa por outra do mesmo sexo só é não natural quando nele há maldade, quando é arma de poder, quando é vergonhoso e destrutivo (Pilch, 1989, p. 178-179).

Se é a Palavra de Deus que nos diz que “*Aquele que não ama não conhece a Deus, porque Deus é Amor.*” (1Jo 4,8), por que afirmar que é pecado o amor entre duas pessoas, somente porque são pessoas que não se identificam com o sexo biológico atribuído no nascimento, ou não se identificam nem com o sexo masculino nem com o



feminino, ou expressam a forma como se sentem como indivíduo social em relação à expressão de gênero, à sexualidade, ou à orientação sexual? Essas pessoas estão proibidas de amar? “*O amor aponta para o lugar onde os seres humanos podem identificar Deus*” (Beinert, 2015, p. 41-42). Essas pessoas estão proibidas desse encontro com Deus?

Não há pecado na relação sexual hétero ou homossexual, o pecado está na intenção e na circunstância na qual ela é praticada. O horror é a violência no ato sexual. O ato sexual consciente e consensual não é pecado. Onde há respeito e alteridade não há pecado.

Ignorar os pecados de Gn 19,1-11 e Jz 19,16-28 é autorizá-los. A Igreja deve encorajar os fiéis a viverem o seguimento de Jesus: “esforço constante de, na graça de Deus, participar da construção do seu reino com seus próprios dons e segundo as exigências do tempo” (Beinert, 2015, p. 438-439). Espera-se, com o presente estudo, oferecer melhor compreensão dos textos, evitando preconceitos e discriminação dentro da família, da sociedade e da Igreja, causadores de tanto sofrimento às pessoas LGBTQIAP+.

REFERÊNCIAS

ARTHUR, Mac. **Comentário bíblico MacArthur, Gênesis a Apocalipse, versículo por versículo**, RJ: Thomas Nelson, 2005.

BAILEY, Derrick Sherwin. **Homosexuality and The Werstern Christian Tradition**. London, New York, Toront: Longmans, Green and Co, 1955, p. 1-28.

CARSON, D. A., FRANCE, R. T., MOTYER, J. A., WENHAM, G. J. (edts.). **Comentário Bíblico Vida Nova.**, Vida Nova, SP, 2009.

BEINERT, Wolfgang, **Novo léxico da teologia dogmática católica**. RJ: Vozes, 2015.

BERGANT, Dianne, KARRIS, Robert J. (orgs.). **Comentário Bíblico**. V. 2, SP: Loyola, 1989.

CARSON, D. A, FRANCE, R. T., MOTYER, J. A., WENHAM, G. J. (edts.). **Comentário Bíblico Vida Nova**. SP: Vida Nova, SP, 2009.

ELLIOTT, Neil. **A arrogância das nações – A Carta aos Romanos à sombra do Império**. SP: Paulus, 2008.



RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, NIHAN, Christophe (orgs.). **Antigo Testamento, história, escritura e teologia**. SP: Loyola, 2004.

LASOR, William. **Introdução ao Antigo Testamento**. SP: William Lasor, Vida Nova, 1999.

HAHN, Scott, MITCH, Curtis. **O livro do Gênesis, caderno de estudo bíblico**, SP: Ecclesiae, 2015.

HILL, Andrew E., WALTON, J. H. **Panorama do Antigo Testamento**. SP: Vida, 1991.

HOLLADAY, William L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. SP: Vida Nova, 2010.

KIDNER, Derek, **Gênesis**. SP: Vida Nova, 1958, p. 124;

LOPES, Hernandes Dias. **Gênesis, o livro das origens**. SP: Hagnos, 2021.

MACDONALD, William. **Comentário bíblico popular, Antigo Testamento**. SP: Mundo Cristão, 1989.

MAZZAROLO, Isidoro. **Primeira Carta aos Coríntios**. RJ: Isidoro Mazzarolo, 2013.

MCKENZIE, John L., Hospitalidade. *In*: **Dicionário Bíblico**, SP: Paulus, 1983.

OPORTO, Santiago Guijarro, GARCIA, Miguel Salvador (orgs.). **Comentário ao Antigo Testamento**, V.I. SP: Ave-Maria, 1997.

WALTON, John H., MATTEWS, Vitor H., CHAVALAS, Mark W. **Comentário histórico-cultural da Bíblia, Antigo Testamento**, SP: Vida Nova, 2018.



INTIMIDADE EM CORPOS MASCULINOS PELA VIA DA ARTE: HOMO-AFETO NO CATOLICISMO E A (DES)SENSIBILIDADE TÓXICA

Helton Thyers Melo Oliveira
Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
thyerscssr@gmail.com

“Um amigo fiel é um poderoso refúgio, quem o descobriu encontrou um tesouro. Um amigo fiel não tem preço, é imponderável o seu valor. Um amigo fiel é um bálsamo vital e os que temem o Senhor o encontrarão. Aquele que teme ao Senhor faz amigos verdadeiros, pois tal como ele é, assim é seu amigo”. (Eclo 6, 14-17).

“Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos. Vós sois meus amigos, se praticais o que vos mando. Já não vos chamo servos [...] mas eu vos chamo amigos [...]”. (Jo 15, 13-15).

RESUMO

É temática sensível e mobilizadora a observação e o julgamento sociais frente a troca de afetos entre homens (homo-afeto) que mantém proximidade e intimidade em relações de amizade, não amorosa-erótica, seja entre pares na infância, adolescência e mais raramente entre adultos. Está em voga nessa perspectiva slogans de uma cultura marcada pelo isolamento afetivo dos corpos ou pela necessidade de rotulação e definição do campo sexual em detrimento da fobia provocada pela ruptura com o normativo esperado, no que demarca o limite da troca de afetos masculinos. Muito dessa cultura fóbica nociva está atravessada por escândalos sexuais concretos, psicopatologias e condutas eróticas mediadas pela agenda da subjetividade neoliberal, mas que, contudo, apresenta-se também como temática moral que extrapola o contexto eclesial: quanto um homem em sua corporeidade pode estar próximo afetivamente de outro? Este trabalho, partindo da problemática acerca do lugar destinado aos corpos e aos afetos entre homens, propõe discutir o conceito de “masculinidade tóxica” que o cineasta e roteirista belga Lukas Dhont dramatiza em seu filme *Close* (2022). O estudo transversal da psicóloga Niobe Way (2013), professora e coordenadora do Laboratório de Conexão Humana da Universidade de Nova York, avalia que a produção cultural de um comportamento masculino cânone provoca no desenvolvimento psicológico infanto-juvenil uma violência emocional que transforma a linguagem da amizade entre homens, conforme roteirizado na tragédia do cineasta. Tomando-se ainda passagens emblemáticas da troca de afeto realizada em cenas neotestamentárias retratadas em obras de arte renascentistas por pintores católicos da Itália quinhentista como berço da modernidade, reconheceu-se nessa pesquisa bibliográfica de abordagem interdisciplinar, entre Estética e Psicologia, cinema e sociedade, o silenciamento da presença amorosa



(*philia*) na amizade entre homens frente a narrativa hegemônica do masculino viril e de sua sexualização. Nas percepções envolvendo o trabalho pastoral na escuta de pais ou homens em sofrimento pertencentes às comunidades de fé, observou-se a produção religiosa-cultural de um núcleo de (de)sensibilidade que concebe o masculino como avesso aos sentimentos, ao toque, à conexão íntima, à proximidade e à vulnerabilidade, constituindo um analfabetismo emocional distante das experiências de interioridade. Assim, a toxicidade masculina quando introjetada na corporeidade afetiva, passa a reconhecer a presença das experiências de ternura e da empatia numa relação de amizade enquanto lugares da fragilidade e da deformação da sexualidade a serem evitados pelo homem que busca pertencimento social em vínculos legítimos.

Palavras-chave: Amizade; Masculinidade; Homo-Afeto; Arte; Pastoral.

A temática lgbtqiap+, dentro e fora da Igreja, continua sendo lugar sensível de lutas, incompreensões e violências (simbólicas, indiferenças e ataques físicos). O tema é polêmico, e ganha mais força em controversas, uma vez que mobiliza nossas representações sociais acerca da corporeidade, dos laços afetivos, tocando ainda no mistério ambíguo da sexualidade humana. Ao se adentrar o campo religioso, a dimensão homoafetiva provoca reflexões no próprio conteúdo e *modus operandi* com o qual a religião compreende enquanto processo formativo acerca da consciência humana, propondo-se incluir discussões de como realizamos a experiência estética de corpo na religião (sensibilidade), que narrativa podemos dar aos corpos dentro de um processo histórico que mantém proximidade com a democracia e a secularização no advento do estatuto da modernidade ocidental.

Este trabalho parte do lugar central dado à amizade social (Fratelli Tutti, 2020; CF 2024), perguntando-se acerca do lugar do corpo nas relações afetivas entre pessoas do mesmo sexo, especialmente em corpos masculinos, partindo-se de suas fragmentações e experiências de dor e violência simbólica e material. Situarmos a amizade no núcleo que dispara este trabalho é optar por lidar com a fraternidade enquanto importante dimensão social da constituição subjetiva do ser humano.

[...] Além disso, como estamos todos muito concentrados nas nossas necessidades, ver alguém que está mal incomoda-nos, perturba-nos, porque não queremos perder tempo por culpa dos problemas alheios. São sintomas duma sociedade enferma, pois procura construir-se de costas para o sofrimento. [...] É melhor não cair nesta miséria. Fixemos o modelo do bom samaritano. É um texto que nos convida a fazer ressurgir a nossa vocação de cidadãos do próprio país



e do mundo inteiro, construtores dum novo vínculo social. Embora esteja inscrito como lei fundamental do nosso ser, é um apelo sempre novo: que a sociedade se oriente para a prossecução do bem comum e, a partir deste objetivo, reconstrua incessantemente a sua ordem política e social, o tecido das suas relações, o seu projeto humano. Com os seus gestos, o bom samaritano fez ver que 'a existência de cada um de nós está ligada à dos outros: a vida não é tempo que passa, mas tempo de encontro'. (Fratelli Tutti, 65-66).

Nesse sentido, nosso texto se divide em quatro partes: 1) lugares de partida para os questionamentos que nos mobilizam e quais conceitos são acionados para refletirmos, 2) as experiências estéticas que os provocam, 3) algumas considerações sobre o tema, e 4) considerações finais.

DO HOMO-AFETO: DIMENSÃO CULTURAL DA AFETIVIDADE MASCULINA

De início, se faz necessário situarmos o cenário dessa discussão com algumas demarcações teóricas, definindo o que estamos nomeando aqui por homo-afeto, e como compreendemos essa dimensão afetiva entre homens e a partir de quais concepções de cultura. Destarte, a questão que mobilizamos é a pergunta por quão próximos os corpos masculinos podem trocar afeto, quais marcas homens tem em seus corpos de outros homens que envolvam afetos de amizade, sem relação erótica-sexual?

Para tanto, compreende-se a legitimação desses circuitos afetivos e de constituição da subjetividade masculina partindo-se da noção de cultura e subculturas, enquanto extratos de significação⁴⁵. Já em Canclini (2011), temos a noção de liminaridade cultural (zonas de hibridação de culturas), em que a organização sócio-cultural contemporânea está atravessada por zonas de conflitos, sobreposições, diversas subculturas. Trata-se de um verdadeiro emaranhado de significados e sentidos sobrepostos e que se interferem mutuamente na constituição dos papéis subjetivos no tecido social.

Dentro disso, focamos no mal-estar causado na chamada cultura do “macho”, ou mais popularmente reconhecida nas redes sociais como “masculinidade ferida”. Trata-se, em suma, da cultura de legitimação dos comportamentos previstos para a definição do

⁴⁵ Para o antropólogo cultural, Clifford Geertz, a cultura pode ser compreendida a partir da metáfora das camadas da cebola que unidas produzem um núcleo organizado. Tratam-se de extratos de significação.



ser homem em relação a outros homens, outros corpos e variadas situações cotidianas e relacionais. A temática toca no âmago afetivo do que seja possível na relação entre amigos homens, ou entre o pai e o filho, nas relações parentais tios e sobrinhos, avôs e netos, ou ainda entre primos. No campo da psicologia clínica, estas experiências são mais concentradas de forma abertamente dialogada. Shiavon (2012), em sua tese de doutoramento clínico, atende um pai envolto com uma questão neurótica de TOC⁴⁶ que é intergeracional, passado de pai para filho: se eu tocar no meu filho ele se torna homossexual. Assim, exemplifica,

Alexandre não deve se aproximar fisicamente do filho de onze anos porque, do contrário, o menino se tornará homossexual. Tal era também a apreensão do pai quanto a ele, ao menos assim interpretara ao longo do tempo o distanciamento físico e afetivo do mesmo. Repetia idêntica conduta com o filho. (Shiavon, 2012, p.11).

Finalmente, o modo que como essas questões foram desencadeadas em nossa reflexão se deu por meio da proximidade da troca de afetos entre os corpos humanos de dois homens pela via da arte, a partir do filme *Close* (2022). Nesse sentido, falarmos de culturas da masculinidade quer fazer menção específica ao modo como os afetos entre homens (homo-afeto) são trocados durante o amadurecimento humano, prevalecendo posteriormente a ideia de distanciamento dos corpos, das peles, em que se instaura um isolamento do corpo afetivo nas relações interpessoais. De um modo geral, essa normatividade acerca do relacionamento masculino entre dois homens evidencia, por sua vez, liminaridades culturais de “ignorância” da sexualidade, quer seja por recalque ou hiper estimulação⁴⁷ desta, em que os corpos se tocam cada vez menos de forma afetiva profunda, especialmente entre homens. Esta dinâmica social constitui um dos traços da cultura da masculinidade tóxica ou ferida, expressando-se assim a construção do machismo como função cultural protetiva da vulnerabilidade do self, operando-se subjetivamente por opressão e perversão frente a sensibilidade (Way, 2013).

⁴⁶ Transtorno obsessivo compulsivo.

⁴⁷ Normatividade da cultura hook up (pegação) como iniciação sexual de adolescentes (e jovens adultos, criando-se uma gama de aplicativos para troca sexual consentida e sem nenhum envolvimento afetivo (Garcia; Reiber et all, 2012; 2008). Diz respeito da mercantilização dos corpos e da pornocracia ou sociedade orgiástica (Preciado, 2018).



Busca-se então, aqui, sensibilizar para uma fenomenologia da corporeidade específica que funcione aquém do medo: somos corpo e não temos um corpo (Henry, 2012), ou seja, o corpo como lugar subjetivo da encarnação de uma dinâmica do tornar-se pessoa. Quer isso também dizer acerca da gestualidade ambígua da sexualidade humana enquanto erotismo e descaminho da ternura, bem como também em sua expressão como parte do mistério existencial (Ricoeur, 1967).

Os efeitos dessa (de)sensibilidade tóxica acerca do campo do afeto e do corpo na amizade entre dois homens está atravessada por preconceitos e construções sociais acerca da identidade homossexual, limitando as possibilidades de humanização nas relações interpessoais. Mais que tudo, trata-se do próprio legado de imposição cultural das zonas pecaminosas, impudicas e de imundícies, que destinamos às zonas erógenas e às nossas performances corporais nas trocas de afeto em nosso campo cultural judaico-cristão (Toro, 2012).

DA SEXUALIDADE E DO AFETO EM CORPOS MASCULINOS

A arte bíblica, em pintores clássicos consagrados, já retratou diversas vezes relações afetivas entre corpos masculinos que se aproximam na narrativa imagética da obra de arte. São inúmeras, e datam-se em diferentes etapas da História da Arte, as pinturas que representam Davi e Jonatas, ou Jesus e o discípulo amado, por meio da amizade retratada em proximidade corporal, para ficarmos nesses dois exemplos apenas. As leituras filosófico-teológicas canônicas dessas obras extirpam a dimensão afetivo-corporal da cena pintada ou da narrativa bíblica, apresentando uma homo socialidade desencarnada e neoplatônica. Nessa via de interpretação, os corpos de dois homens numa amizade não podem apresentar carinho, ternura e encontro, do contrário, seria uma evidência de prática homossexual (homoerotismo)⁴⁸.

Adentrando-se a tradição moderna do liberalismo e individualismo, Ricoeur constata o duplo efeito dos excessos: seja a repressão por ignorância e medo da

⁴⁸ Na linguagem popular do machismo: “frescura”; para ficarmos no termo menos depreciativo, dentre outros diversos.



complexidade do fenômeno da sexualidade presente no corpo humano sexuado, seja pela mercantilização do sexo:

A suspensão dos interditos sexuais produziu um efeito curioso, que a geração freudiana não havia conhecido, a perda de valor pela facilidade. O sexual tornou-se próximo, disponível, e reduzido à uma simples função biológica, tornou-se realmente sem significação. Assim o ponto extremo de destruição do sagrado cosmo-vital torna-se também o ponto extremo da desumanização do sexo (Ricoeur, 1967, p. 34-35).

O que se compreende da cultura sexual hoje atinge a uma representação da corporeidade humana tornada objeto. Isso repercute num tipo de erotismo em que a afetividade presente nos corpos e em sua ética interpessoal se torna excluída, e se faz absolutizada, tanto quanto relativizada, impondo-se a dimensão sexual como campo exclusivo (Lacroix, 2001, p. 45). A dimensão do Eros enquanto força de relação foi substituída de sua repressão e regulação entre quatro paredes, como dizia Foucault, para se chegar a um erotismo da vida, ou seja, perca do seu encanto e do seu sentido (Serrato, 2010, p. 168). É a essa caricatura e deformação do campo da sexualidade, da corporeidade e dos afetos que se constrói uma cultura de masculinidade tóxica⁴⁹, seja ela em seu sentido heteronormativo, seja no homoerotismo, marcados pelo signo da compulsão à promiscuidade: gozar a qualquer preço (Melman, 2003).

DO FILME CLOSE: AMIZADE E INTIMIDADE EM CORPOS MASCULINOS

O filme trata do efeito devastador de se olhar a intimidade com rótulos, com definições, com slogans de uma cultura que constrói o status do 'ser homem ou do ser homossexual'. Dois amigos de 13 anos, Léo e Remi, vivem entre suas famílias uma amizade não definida, livre, ingênua, profunda. Contudo, no ambiente escolar, o medo de não se estar sendo homem, leva a romper a relação entre os dois garotos, e fere profundamente os personagens e seus familiares. A obra trata da distância que mata uma

⁴⁹ Do ponto de vista econômico, o neoliberalismo é responsável pela produção de sensibilidades adoecidas, hiper estimuladas, excitadas, bem como desgastadas e afásicas. Assim define o professor de Artes da Universidade de Berlim, o sul-coreano Byung-Chul Han, uma psicopolítica que legitima a concorrência, a disputa, a ansiedade por sobrecarga de exigências performáticas da identidade social-virtual, gerando a financeirização da vida e do tempo, a perda da poética da existência (Han, 2015; 2018).



amizade. Essa é uma primeira pergunta do filme, sobre a amizade entre homens, entre meninos. O roteiro fala então da masculinidade tóxica, da morte da inocência, da perda da doçura e da sensibilidade. Os garotos não sabiam o que estavam vivendo pelas lentes dos estereótipos sociais. A obra cinematográfica de Lukas Dhont nos questiona de forma silenciosa e pungente: é isso que é tornar-se homem em nossa cultura?

O medo da masculinidade acerca da intimidade afetiva e corporal discutido no filme tem seu roteiro baseado na pesquisa de Niobe Way (2013), psicóloga que coordena o Laboratório de Conexão Humana de Nova York. Sua pesquisa, de estudo longitudinal, entre adolescentes de 13 a 18 anos, evidencia que o vocabulário que as crianças com 13 anos usam para falar de suas amigas é bastante emocional, amorosa, vulnerável. Aos dezoito anos, a mesma pergunta sobre a amizade masculina, agora é percebida por outro enfoque cultural juvenil: falar daquele jeito com intimidade é aprendido como uma forma feminina a ser evitada.

Nesse sentido, esta obra cinematográfica evidencia os efeitos e consequências do medo e da ignorância da masculinidade tóxica, e da sensibilidade evitada na educação das crianças, seus corpos e seus afetos em tempos de erotismo e sexualização da existência. Ser identificado como homem que troca afeto com outro homem, seja mesmo na expressão de sentimentos comuns, é recebido como algo fora do masculino, seria campo perigoso, impõe medo, deve ser evitado e corrigido. O estudo da psicóloga e a arte fílmica de Close (2022) descobrem que se deve temer o amor, a fragilidade e a intimidade. Os homens são ensinados culturalmente a valorizar a competitividade e a independência. O masculino cânone opta pela brutalidade da vida, a linguagem abusiva como performance: poder, controle e domínio como traços da virilidade e força masculinas. Os efeitos e as consequências desse tipo de cultura formativa da corporeidade e dos afetos masculinos são brutais e desastrosos, ceifam-se vidas, formam-se mentalidades bélicas.

Finalmente, todas essas considerações da pesquisa, do filme e do enfoque conceitual que aqui apresentamos, evidenciam a necessidade da sociedade de produção de seus grupos de pertencimento por meio da imposição do respeito social. A força dos grupos, e seus pertencimentos, as negociações com partes nossas que não podem estar no grupo, constitui a sociedade vertical onde opta-se por participar dos grupos fortes,



hegemônicos, valorizados, tudo isso incidindo nas vidas dos dois protagonistas de Close. Constatamos que ocorrem dores relacionadas à amizade, e não apenas aos relacionamentos amorosos. As amizades se transformam, nelas ocorrem distanciamentos, e são guardados afetos, ou silenciamentos.

A amizade fala de conexão, e a ruptura com a beleza de amizades masculinas por conta de rótulos comportamentais evidencia nesta obra a sensibilidade acerca da dor da fragmentação de relacionamentos afetivos humanizados: perda da inocência, suicídio, fragilidade não reconhecida, colapso da própria pureza da infância. A distorção e rejeição de uma amizade autêntica e incondicional diz respeito a falta do saber e da educação sobre o que significa amar.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na esteira da “cultura do encontro”, constatamos atualmente um analfabetismo interpessoal, e isso nos leva a uma pergunta pela produção estética do corpo na religião. Em qual mentalidade de corpo e liberdade afetiva contemporâneas nós vivemos? O que se deve permitir dialogar e acolher, e o que recusar em nossa cultura? O grande empobrecimento ou embrutecimento do humano pela via da estética que aqui problematizamos diz respeito à clivagem com os afetos. Para Pierre Levy, o psiquismo só pode ser compreendido pelo investimento afetivo: sem afeto investido, sem psiquismo. Em Spinoza, toda ética provém de uma relação mobilizada por afetos.

A questão das discussões acerca da homossexualidade na Igreja não se trata simplesmente de agenda panfletária, militância ideológica. Toda essa discussão toca na herança que o cristianismo e o catolicismo legaram às consciências e sua formação no que versa sobre a como sentimos e vivemos nossos corpos, nossos afetos e nossas sensibilidades relacionais. Na escuta pastoral, não é distante as narrativas do distanciamento amoroso dos corpos masculinos (“meu pai nunca me abraçou, ou me beijou depois de adolescente”), tanto quanto da violência sexual recorrente em abusos.

A troca de afetos entre corpos de homens, diz respeito também, sobremaneira, aos silenciamentos que não são rezados, que não constituem uma mística, e o que provém do medo e do exercício de forças de poder e repressão em nome de um “ser



homem, ser macho, ser cristão”. Em suma, expressa a falta de uma cultura do encontro rosto a rosto.

As imagens evangélicas retratadas em diversas obras de arte, do repouso de João ao peito do seu Mestre⁵⁰, ou são literatura ficcional, ou nos convocam realmente a ampliar e refletir acerca do que seja o real valor da amizade, da corporeidade e da sexualidade humana nos processos de subjetivação e de formação de comunidade. Este trabalho, intentou provocar uma discussão acerca da cultura da educação à sensibilidade em relação aos sentimentos e emoções, da vulnerabilidade que nos une como corpos humanos, da prática social como arte de se ocupar um lugar empático.

Todas as religiões moldam uma estética, ou seja, elas produzem um núcleo de sensibilidade no sujeito com seus ritos, suas práticas, seus mitos e seus gestos. A religião produz um corpo. Que corpo o catolicismo tem produzido, já que essa palavra assume uma dimensão tão forte que vai da encarnação, ao sacramento eucarístico e à eclesiologia da Igreja como Corpo de Cristo?

Por fim, o que as recentes discussões de católicos LGBTQIA+ trazem à cena contemporânea é também da ordem de uma pergunta por nossa capacidade de sermos afetados, tanto quanto por como afetamos as pessoas. Trata-se de uma pergunta pela originalidade dos afetos na constituição e composição da vida humana e de suas paisagens subjetivas interpessoais. Pensar o estatuto da amizade entre corpos masculinos é questionar sobre os próprios sentidos que damos aos nossos afetos hoje.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, Nestor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

CNBB - Texto-base da Campanha da Fraternidade. Fraternidade e amizade social: “Vós sois todos irmãos e irmãs” (Mt 23,8). São Paulo: Paulinas, 2024.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti** (FT) – Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

50 “Estava à mesa, ao lado de Jesus, um de seus discípulos, aquele que Jesus amava. Simão Pedro faz-lhe, então, um sinal e diz-lhe: “Pergunta-lhe quem é aquele de que fala”. Ele, então, reclinando-se sobre o peito de Jesus, diz-lhe: “Quem é, Senhor?” (Jo 13, 23-25).



GARCIA, J. R.; REIBER, C. Hook-up behavior: A biopsychosocial perspective. **Journal of Social, Evolutionary and Cultural Psychology**, 2(4), 192–208, 2008. <https://doi.org/10.1037/h0099345>

GARCIA, J. R.; REIBER, C.; MASSEY, S. G., MERRIWHETHER, A. M. Sexual Hookup Culture: A Review. **Review of General Psychology**, 16(2), 161-176, 2012. <https://doi.org/10.1037/a0027911>

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. São Paulo: LTC, 1989.

HAN, B C. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Ayiné, 2018.

HAN, Byung Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HENRY, M. **Filosofia e fenomenologia do corpo**: ensaio sobre a ontologia biraniana. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

LACROIX, X. **Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour**. Paris: Cerf, 2001.

MELMAN, C. **O homem sem gravidade**: Gozar a qualquer preço. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

PRECIADO, P. **Testo junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

RICOEUR, P. **A maravilha, o descaminho, o enigma**. Paz e Terra, n. 5, p. 27-38, 1967.

SCHIAVON, J. P. **Pragmatismo pulsional** – Clínica Psicanalítica. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2012.

SERRATO, A. C. O corpo e a sexualidade na cama de procusto: valores e desafios na contemporaneidade. **Revista Pistis & Praxis**: Teologia e Pastoral, vol. 2, núm. 1, janeiro-junho, 2010, p. 145-172. Pontifícia Universidade Católica do Paraná Curitiba, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449749239009> Acesso em: 04 de out, 2023.

TORO, R. **Biodanza**. São Paulo: Editora Olavobrás/ Escola Paulista de Biodanza, 2002.

WAY, N. **Deep Secrets**: Boys' Friendships and the Crisis of Connection. Harvard University, 2013.



MULHERES NEGRAS NA VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA PÓS-CONCÍLIO VATICANO II

Letícia Ap. F. L. Rocha
Doutoranda em Ciências Sociais
Universidade Federal de São Paulo
leticia.rocha19@unifesp.org

RESUMO

A participação e a atuação de mulheres na vida religiosa consagrada é uma constante que atravessa a história da igreja Católica desde os seus inícios. São elas, em sua maioria, que fazem a experiência desse modo de vida. Entretanto, perpassa no arcabouço do catolicismo certo silêncio acerca da vida religiosa, principalmente em sua versão feminina. Há poucos estudos que enunciam os saberes e fazeres de mulheres religiosas. E se aplicado o recorte racial a essa questão, o que teremos é a inexistência de vidas negras nesse espaço. A ocorrência do Concílio Vaticano II (1962-1965), considerado o maior evento eclesial ocorrido no cerne da Igreja Católica do século XX, redesenhou como ressignificou a missão, a teologia, as estruturas eclesiais, a relação com o povo, dentre outros. A vida religiosa, de modo especial, a vida religiosa feminina, assumiu corajosamente os bons ares advindos desse Concílio. Ao admitir a entrada de mulheres negras, antes recusadas pelo racismo que invadia o ambiente católico. Nessa perspectiva, o que se quer com esta proposta é evocar as experiências de mulheres negras consagradas, a partir das mudanças provocadas pelo Vaticano II. Este estudo se fundamenta no aporte teórico interseccional. Esta é uma pesquisa de doutoramento que se encontra em seus inícios, portanto, ainda não há resultados preliminares.

Palavras-chave: Mulheres negras; Vida Religiosa Consagrada; Igreja Católica; Interseccionalidade; Racismo.

Ao referenciar-mos neste texto a Vida Religiosa, tratamos das tessituras sistematizadas pela igreja católica, na qual se organizam mulheres e homens em institutos, congregações, ordens, sob a denominação de VR ou VRC⁵¹. Tais grupos vivem em comunidades, ou dependendo das circunstâncias sozinhos, possuem uma estrutura hierárquica na administração das relações entre os membros, financeiros e na missão. Cada grupo elabora suas normas internas, por meio de regras, constituições, estatutos e outros (Nunes, 1985). A emissão dos votos, ou conselhos evangélicos,⁵² compõe uma

⁵¹ A partir de agora, será utilizada as siglas VR e VRC para se referir à Vida Religiosa, ou Vida Religiosa Consagrada.

⁵² Que se referem aos três votos: de pobreza, obediência e castidade professados por todos/as que optam por essa condição de vida.



das formas de organização das pessoas que se dispõem a esse estilo de vida no interior da igreja.

A VRC, desde uma perspectiva teológica, é uma forma de viver a experiência cristã de um modo mais radical a serviço da Igreja, ou seja, é uma práxis eclesial, mais do que uma teoria ou doutrina (Codina; Zevallos, 1987). Sua história remonta ainda aos inícios da Igreja, em que homens e mulheres, imbuídos e convictos da sua fé, seguiam os ensinamentos de Jesus de forma austera, obediente e casta. Dessa forma, a VR é uma constante que perpassa a história da Igreja, e são muitas as formas e modelos de viver esse estilo de vida, que se concretiza nas chamadas congregações religiosas, ordens ou institutos: beneditinos, carmelitas, jesuítas, franciscanos, dominicanos, apenas para citar alguns exemplos.

Na América Latina, a VR nasce com a evangelização, com o envio dentre outros dos grupos citados acima, e tem como intuito a evangelização dos povos originários, considerados pelos conquistadores como infiéis e pecadores, portanto, precisam ser convertidos. Com efeito, a ação desses religiosos contribuiu exponencialmente para os processos de conquista dessas terras, em que faziam valer a ortodoxia católica entre os povos que aqui viviam.

Notadamente no que se refere à VR no Brasil, pode-se afirmar que foi sendo delineada por diversos movimentos e organizações, e não simplesmente pelos institutos religiosos reconhecidos pela igreja. No período colonial, dois tipos de VR se estabeleceram, um que se considera oficial, composto por mulheres bancas, burguesas e o segundo, não reconhecido de caráter mais informal e aberto ao recebimento de mulheres negras, mulatas e brancas pobres, este ficou conhecido como as casas de recolhimentos (Azzi, 1983).

A admissão de mulheres negras e pobres nos recolhimentos, pode ser justificada pelo não reconhecimento canônico. As casas de recolhimento surgiram no século XVI, eram exclusivas para mulheres, e havia vários objetivos: educação de meninas, as rejeitadas pela sociedade, prostitutas convertidas, aquelas desejosas de viver uma vida de oração e penitência, a vida monástica, ou ainda, reclusão temporária para aquelas suspeitas de adultério (Azzi; Rezende, 1984).



Se faz interessante destacar que em todo tempo e lugar mulheres inscreveram uma história na VRF⁵³, mediante as adversidades e as limitações de ser mulher e religiosa no cerne da igreja. Embora, o número de mulheres⁵⁴ sempre tenha sido maior do que o de homens na VR, devido às estruturas sociais e eclesiais em determinados momentos da história, a VRF dependia da masculina para levar a cabo suas iniciativas. Historicamente, houve mulheres que burlaram as estruturas do seu tempo, e na VR não foi diferente, mulheres audaciosas e corajosas à frente do seu tempo, fundaram congregações religiosas, mas isso não ocorria sem as pressões sociais que impediam as mulheres de expressar seu carisma (Codina; Zevallos, 1987).

A historiadora Ana Maria Bidegain, reconhecida por seu pioneirismo em visibilizar a VRF na América Latina, denuncia que a história da vida consagrada feminina no Brasil e América Latina é “una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada” (2014, p. 13). Em concordância com Bidegain, entretanto, aplicamos ainda o recorte racial para destacar a ausência de estudos que enunciem a experiência de mulheres negras no cerne da VRF.

Esse silenciamento sobre as histórias, vidas, experiências e vivências de religiosas, e principalmente de religiosas negras, pode ser justificado pela ausência de poder eclesial e secular de interpretar e de falar, de compor os espaços de poder (Fonseca, 2000). Conquanto, o silêncio que acompanha a VRF, são elas que reforçam os quadros institucionais, as que com mais acuidade assumiram as novas diretrizes da igreja pós-Vaticano II, ao adentrar o universo das massas populares.

Encontramos um bom número de pesquisas que enunciam a vida e a trajetória de mulheres na VR. Investigações que traduzem o modo como essas mulheres experimentam esta forma de vida em seus corpos e suas vidas. Em alguns trabalhos há breves acenos sobre a questão racial na VR. O que constatamos é que pessoas inseridas nesse espaço são vistas desde uma perspectiva generalizante do ser mulher. Os estudos não abarcam as especificidades de grupos de mulheres negras, quilombolas, indígenas, com deficiência, dentre outras, que compõe o substrato da VR. Ao trazermos a

⁵³ Cf. Utiliza-se VRF para se referir à Vida Religiosa Feminina.

⁵⁴ Os estudos de Ana Maria Bidegain (2014; 2020), Víctor Codina, Née Zevallos (1987) e Henrique Cristiano José Matos (2003) apontam para um maior número de mulheres se comparado ao de homens na VR.



perspectiva interseccional neste texto, apostamos em um aporte teórico e metodológico capaz de dar conta das opressões as quais são submetidas as mulheres racializadas nesse espaço religioso, com vistas a romper tais opressões de classe, raça, gênero, silenciamento etc.

No âmbito racial, temos a tese de doutoramento, de autoria de Dagoberto José Fonseca (2000), intitulada *Negros corpos (I)Maculados: Mulher, Catolicismo e Testemunho*. O autor realiza uma imersão na VR desde uma ótica racial, centra sua análise no corpo de mulheres negras religiosas e no silêncio abissal em torno dessas pessoas no interior dos institutos consagrados e a igreja. Para isso, estabelece um diálogo com as religiosas negras, investiga os silêncios e a ausências sobre os corpos negros.

Cabe ressaltar que a estética da religiosa consagrada que se figurou foi a da mulher branca, apta a ocupar os espaços de poder dentro da congregação e a representar o grupo em instâncias fora da instituição, contrapondo ao modelo de mulher negra que quando alcançava este lugar, ocupava-se dos serviços domésticos, do funcionamento da casa, ou seja, estava a serviço das religiosas brancas. Fonseca ainda traça uma trajetória sobre a VR em determinados períodos da história da Igreja para mostrar a inexistência dessa discussão e realiza um profícuo diálogo com pesquisadoras/es que investigaram a VR, e faz críticas contundentes a estas/es. De acordo com o autor,

os textos de Ivone Gebara, Uta Ranke Heinemann, Maria José R. Nunes e outras não aludem às peculiaridades e a presença particular das religiosas afro-brasileiras. Elas tratam a mulher religiosa como uma “massa homogênea” no interior da IC e da vida conventual (Fonseca, 2000, p. 100).

O que persiste, a rigor, é um desconhecimento/negação das vidas e dos corpos negros no interior da VRF e da igreja. Essa restrição racial que atravessa o tecido da VR acarreta graves consequências para os corpos e a vidas das sujeitas religiosas. As mudanças começam a ocorrer somente na metade do século XX, com a abertura da Igreja as novas realidades do mundo moderno, favorecidas pelo Concílio Vaticano II.

Esse Concílio possibilitou a igreja a abertura em seus espaços organizacionais para determinados grupos humanos antes desconsiderados, dentre esses, mulheres



negras religiosas. Destacamos que antes do Vaticano mulheres e homens, quase não eram admitidos à VR, devido ao histórico racista, colonial, misógino da igreja. Quando admitidos ocupavam-se dos serviços domésticos, conforme, mencionado anteriormente.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi dentre os maiores acontecimentos ocorridos no cerne da igreja católica na metade do último século. Esse evento marcou bem como determinou os rumos desta instituição milenar.

O historiador da igreja José Oscar Beozzo (2005, p. 43), ao discutir na sua extensa obra *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II*, sobre a relevância desse evento eclesial, argumenta: “o Vaticano II foi, na opinião dos especialistas, o mais importante acontecimento no campo cristão durante o século XX, e provavelmente, sem similar no panorama religioso desse século”. Este evento não foi somente importante para o catolicismo, mas também, para outras tradições religiosas cristãs e não cristãs. Não houve outro evento similar que pudesse ofuscá-lo.

Esse Concílio possibilitou outras formas de inserção eclesial, como por exemplo, a experiência das Comunidades Eclesiais de Base-CEBs, impulsionou a inserção popular de religiosas e religiosos. As portas da igreja se abrem ao diálogo com a sociedade e às questões prementes advindas dessa, como: racismo, desigualdades sociais, pobreza, fome, dentre outros. E ainda, possibilitou outras perspectivas teológicas (da libertação, negra, *queer*, feminista) com capacidade de dialogar com as situações específicas de determinados grupos.

A VR, após o Vaticano II, estabelece novas práticas ao repensar a própria identidade, a abertura de raça e classe, o que permite a entrada de grupos antes excluídos, dentre outros. Os estudos de Rosado Nunes (1985) sobre a VRF inserida nos meios populares, ao proporcionar uma análise dessa estrutura eclesial, desde as lentes críticas do feminismo, permite conhecer e aprofundar o que significou para este grupo o Vaticano II.

A atualização imposta à VR pelas novas diretrizes advindas desse fenômeno eclesial provocou as religiosas a incorporarem elementos comportamentais e valores modernos, o que incluía a retirada do hábito, traje que caracterizava a mulher religiosa antes do Vaticano. As mudanças vão ocorrendo de forma interna a partir daquelas que governam as congregações, ao propor reorganizações internas, novas formas de



organização do convento, flexibilidade em algumas normas/decisões, abertura para iniciativas pessoais, inicia a participação nas comunidades de base (Nunes, 1985).

A partir do Concílio Vaticano II foram criadas instâncias em níveis nacionais e internacionais que forneceram as bases para o desenvolvimento das diretrizes estabelecidas por esse Concílio, são esses: CELAM (1955), CLAR (1959), CNBB (1952), CRB (1954)⁵⁵. O estabelecimento desses organismos internos impulsionou a VR no sentido de assumir uma identidade mais de acordo com o que o momento exigia. Nesse sentido, a VRF encabeçou o movimento pioneiro e de vanguarda na busca por ressignificar suas atividades, ao recebimento de pessoas de todas as raças e classes no resgatar da história da negritude.

Questões relacionadas à raça e à negritude começam a predominar no espaço católico a partir do Concílio Vaticano II (Santos Filho, 2012). É o período considerado fértil na produção e na reflexão sobre aspectos atinentes a essas dimensões, como nunca visto na história dessa instituição, devido seu histórico racista, que contribuiu e forneceu as bases para a escravização de milhares de pessoas vindas da África, a partir dos séculos XVI e XIX. Na Conferência de Puebla (1979), houve a sistematização das ideias e a concretude de grupos e estudos sobre raça/negritude no meio eclesial. Inicia um tempo profícuo de reflexões e produções acerca da consciência negra. Algumas congregações religiosas se abrem para a temática e assumem fortemente a luta antirracista no interior da congregação e da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida e a história de mulheres negras na VR é ainda algo a ser investigado a fim de trazer ao conhecimento os saberes e fazeres desse grupo que foram sistematicamente invisibilizadas pelas diversas formas que o racismo opera na sociedade, e que por sua vez reflete no modo como se estabelece a dinâmica das relações no cerne das congregações e ordens religiosas. O silêncio permeia a VR ao que

⁵⁵ CELAM - Conselho Episcopal Latino-americano e Caribenho; CLAR - Conferência Latino-americano Religioso; CRB - Conferência Religiosos do Brasil.



concerne à vida, aos corpos, às histórias, às obras de pessoas, principalmente, mulheres negras.

O texto em questão buscou apresentar, em um primeiro momento, o que a VR de um modo geral. Após, como essa forma de vida se figurou na América Latina. E por fim, o Brasil. No que diz respeito ao Brasil, destacamos as várias facetas estabelecidas, dentre essas, nos atemos às casas de recolhimento, pois foram esses espaços que possibilitaram mulheres negras acessar o espaço sagrado da VR. No entanto, afirmamos que tais casas não eram reconhecidas canonicamente. Os institutos religiosos que admitiam mulheres negras, as relegavam a função de trabalhadora domésticas, o que impossibilitou o acesso dessas aos espaços de poder e de decisão no interior da congregação ou ordem. Sinalizamos ainda o escasso número de pesquisas que enunciam a VR trazendo um recorte racial.

As mudanças ocorridas no seio da VR, no sentido de acolhida a pessoas negras, se dão por meio da realização do Concílio Vaticano II. O referido concílio foi o despertar da igreja para a sociedade, ou seja, para as necessidades prementes que advém dessas, dentre essas, o racismo que corroí o tecido, principalmente, da VRF. Ao reestruturar as ações pastorais, eclesiais, teológicas, entrou também, um modo de afirmação de todas as raças. Apresentamos os frutos dessa abertura concedida pelo Concílio à VR, estamos cientes de que portas foram abertas, porém, ainda há um longo caminho de luta antirracista para que o racismo institucional seja extinto.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando; REZENDE, Maria Valéria. A vida religiosa feminina no Brasil colonial. *In*: AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil**. Enfoques históricos. São Paulo: Paulinas, 1983.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II- 1959-1965**. São Paulo: Paulinas, 2005.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil**. De João XXIII a João Paulo II - De Medellín a Santo Domingo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

BIDEGAIN, Ana Maria. Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispano-americana. **Rever**, ano 14, n. 2, p. 13-73, jul/dez 2014. Disponível em:



<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/21743/16017>. Acesso em: 19 abr. 2023.

CODINA, Víctor; ZEVALLOS, Noé. **Vida Religiosa. História y Teología**. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.

Santos Filho, Gabriel dos. **O catolicismo brasileiro e a construção de identidades negras contemporâneas**. Um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2012.

FONSECA, José Dagoberto. **Negros Corpos (I) maculados**: mulher, catolicismo e testemunho. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade São Paulo, São Paulo, 2020.

NUNES, Maria José Rosado. **Vida Religiosa nos meios populares**. Petrópolis: Vozes, 1985.



CAMINHAR JUNTOS: SINODALIDADE E INCLUSÃO DE PESSOAS LGBT+ NO TRABALHO PASTORAL DA IGREJA

Pamella Barbosa Silva
Mestrando em Teologia Bíblica
Faculdade EST
pamellaceres@gmail.com.

RESUMO

O amor é o grande mandamento de Cristo. Em sua missão, Jesus quebrou as barreiras do fundamentalismo, enfrentou a ideologia religiosa, desafiou autoridades, denunciou hipocrisias, reinterpretou a Lei e lançou luz aos excluídos. A Igreja, corpo místico de Cristo, tem por missão seguir os passos de Jesus, anunciando seu Evangelho ao mundo e construindo o Reino de Deus. A presente pesquisa tem por objetivo geral propor uma reflexão acerca da inclusão de pessoas LGBT+ no trabalho pastoral da Igreja, sob a ótica da sinodalidade, para que todos tenham a oportunidade de caminhar juntos. Estabelece como objetivos específicos, analisar o documento preparatório para o Sínodo 2023 e sugerir uma reflexão quanto à atuação pastoral voltada para o cuidado, à luz das catequeses de Jesus. Dos diversos questionamentos que instigam o estudo, depreende o seguinte problema de pesquisa: Por que pessoas LGBT+ devem ser excluídas ou colocadas à margem do trabalho na Igreja? A estratégia metodológica é o estudo teórico, por meio de pesquisa qualitativa e explicativa em relação aos fins e bibliográfica em relação aos meios. A pesquisa se justifica pela relevância do tema quanto aos desafios pastorais frente à sociedade atual e pela necessidade de estudos que promovam o debate e a reflexão no âmbito acadêmico. Os resultados demonstram a importância de se fomentar a teologia do cuidado no âmbito da Igreja Católica, de forma a romper com a prática da exclusão de pessoas em razão da identidade de gênero e/ou orientação sexual, para promover o Reino de Deus que é para todos. Conclui-se, portanto, que é urgente e imprescindível que a Igreja seja sinodal e promova a participação de todos na missão de evangelizar, por meio da inclusão, comunhão e cuidado.

Palavras-chave: Diversidade; Religião; LGBT; Pastoral; Cuidado.

EM BUSCA DA SINODALIDADE

O Sínodo 2021-2024 é uma etapa importante na jornada da Igreja Católica em direção a uma maior sinodalidade e reflexão sobre como a Igreja pode responder aos desafios do mundo contemporâneo.



Representa uma oportunidade para que a Igreja aborde, de uma maneira mais inclusiva, questões relativas à vida do povo, como a exclusão, a justiça social e a igualdade.

Para que a sinodalidade seja a forma da Igreja, é preciso “reconhecer e apreciar a riqueza e a variedade dos dons e dos carismas que o Espírito concede em liberdade, para o bem da comunidade e em benefício de toda a família humana” (Documento Preparatório para o Sínodo 2023, n.º 2).

CAMINHAR NA UNIDADE

A unidade sempre foi o desejo de Jesus para seu povo, que iniciou sua missão colocando-se a caminho:

Para que todos sejam um, assim como tu, Pai, estás em mim e eu em ti! (Jo 17,21)

“No primeiro milénio, ‘caminhar juntos’, ou seja, praticar a sinodalidade, era a maneira habitual de proceder da Igreja, entendida como ‘Povo reunido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo’” (Documento Preparatório para o Sínodo 2023, n.º 11). Ao longo da História, o Espírito Santo tem direcionado a Igreja para a promoção da vida plena, por meio do cuidado com os filhos e filhas de Deus e com a nossa casa comum, o que é evidenciado especialmente na última década no pontificado do Papa Francisco.

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito” (I Cor 12,12-13).

Ancorada na Palavra de Deus, a Igreja, corpo místico de Cristo, é sinal de unidade no mundo. Em Cristo, sua cabeça, todos os cristãos estão unidos nesse corpo. “É na Igreja, em comunhão com todos os batizados, que o cristão realiza sua vocação” (CEC, 2030). “Com efeito, o nosso ‘caminhar juntos’ é o que mais implementa e manifesta a natureza da Igreja como Povo de Deus peregrino e missionário.” (Documento Preparatório para o Sínodo 2023, n.º 1).



O corpo de Cristo é formado por diversos membros, dotados de grande diversidade de carismas e dons, que enriquecem e fortalecem a missão da Igreja de anunciar a Boa Nova para toda a humanidade, cumprindo a ordem de Jesus: “Ide por todo o mundo e proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). “Por isso, a Igreja não pode ser uniforme; deve ser diversa, mas unida nesta harmonia sobre o fundamento de Jesus Cristo” (Francisco, 2017).

DIVERSIDADE, UNIDADE E INCLUSÃO

A Igreja é composta por pessoas únicas, diversas, com suas características próprias, indivíduos diferentes em suas singularidades e habilidades, que foram modelados por Deus, à sua imagem e semelhança, em Seu infinito amor.

O respeito às identidades e diversidades, por meio do acolhimento e da inclusão, é a via que deve ser buscada na Igreja para valorização e reconhecimento das vivências e expressões humanas em suas multiplicidades e complexidades. “A Igreja é chamada a ser sempre a casa aberta do Pai” (Francisco, 2013, n.º 47). “Quando dizemos ‘a nossa Igreja’, quem é que faz parte dela? Quem nos pede para caminhar juntos? [...] Que pessoas ou grupos são, expressa ou efetivamente, deixados à margem? [...] Que espaço ocupa a voz das minorias, dos descartados e dos excluídos? Conseguimos identificar preconceitos e estereótipos que impedem a nossa escuta?” (Documento Preparatório para o Sínodo 2023, n.º 30, I).

Como pode haver unidade no corpo, se parte dos membros são impedidos de dispor de seus dons no serviço da Igreja? “Em todos os batizados, desde o primeiro ao último, atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar” (Francisco, 2013, n.º 119).

“Para ‘caminhar juntos’, é necessário que nos deixemos educar pelo Espírito para uma mentalidade verdadeiramente sinodal, entrando com coragem e liberdade de coração num processo de conversão, sem o qual não será possível aquela reforma perene da qual ela [a Igreja], como instituição humana e terrena, necessita perpetuamente (UR, n. 6; cf. EG, n. 26)” (Documento Preparatório para o Sínodo 2023, n.º 9).



Quantos conceitos precisamos desconstruir para proporcionar vida digna para pessoas LGBT+? Limitar a atuação de pessoas LGBT+ na Igreja, é ceifar a missão dada por Deus a cada filho e filha, cuja vocação é amar e servir, “anunciando Cristo pelo testemunho da vida e pela palavra” (CEC, 905).

Portanto, “todos são convidados” (Francisco, 2023-A) para a construção do Reino de Deus e ninguém pode ser impedido de dispor de seus dons nessa missão. O chamado é feito pelo próprio Senhor, que, antes de tudo, amou a todos. “Somos todos chamados pelo Senhor, chamados porque amados” (Francisco, 2023-B).

O amor é o fundamento e a razão de tudo, porque “Deus é amor” (1Jo 4,8). E como filhos, somos chamados a “amar uns aos outros, para que Deus permaneça em nós e Seu amor em nós seja realizado” (1Jo 4,12).

“Lembremos uns aos outros a beleza de ser amados e preciosos, conscientes de que Deus nos ama como somos, com nossas fraquezas e nossos limites, e de que a Igreja nos acolhe a todos, todos. Deus nos ama como somos, não como gostaríamos de ser ou como a sociedade gostaria que fôssemos. Como somos!” (Francisco, 2023b).

Papa Francisco reitera que “na Igreja, ninguém é supérfluo. Ninguém é supérfluo. Há espaço para todos. Assim como nós somos. Todos nós.” (Francisco, 2023-B). E essa é a riqueza da Igreja. Compreender a importância a cada um e cada uma na missão. Unidade na diversidade. Caminhar juntos. Isso é sinodalidade.

E a eclesiologia de Francisco ensina que “Igreja deve ser sinodal porque cada um de nós tem os próprios carismas ao serviço da unidade da Igreja. Não devemos assustar-nos com as diferenças: aliás, assustar-nos quando alguém deseja tornar tudo igual: não, isto não é bom, não é Igreja.” (Francisco, 2017).

Uma Igreja sinodal promove a coparticipação e corresponsabilidade de todos e todas em sua missão, como sinal e instrumento da união com Deus.

Especialmente em relação às pessoas homossexuais, o Papa reitera o apelo para acolhê-los na Igreja: “É evidente que hoje a questão da homossexualidade é muito forte, e a sensibilidade a esse respeito muda de acordo com as circunstâncias históricas. Acompanhar as pessoas espiritualmente e pastoralmente requer muita sensibilidade e criatividade. Mas todos, todos, são chamados a viver na Igreja” (Francisco, 2023a).



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Só uma Igreja que ama, respeita e acolhe a todas as pessoas, pode atender ao chamado de Cristo de ser sal e luz no mundo. “Caminhar juntos é a via constitutiva da Igreja; a cifra que nos permite interpretar a realidade com os olhos e o coração de Deus” (Francisco, 2018).

E nessa missão da Igreja, a participação dos fiéis leigos é essencial. “Estes são a imensa maioria do povo de Deus e se tem muito a aprender da sua participação nas diversas expressões da vida e da missão das comunidades eclesiais” (Francisco, 2018).

“Caminhar juntos é praticar a sinodalidade” (Documento Preparatório para o Sínodo 2023, n.º 11). É urgente e imprescindível que a Igreja seja sinodal, rompa com a prática da exclusão de pessoas em razão da identidade de gênero e/ou orientação sexual e se abra à participação de todos e todas na missão de evangelizar, voltando-se para inclusão, comunhão e cuidado. Ninguém pode ser impedido de servir.

“Chamemo-nos pelo nome e lembremos uns aos outros a beleza de ser amados e preciosos, conscientes de que Deus nos ama como somos, com nossas fraquezas e nossos limites, e de que a Igreja nos acolhe a todos, todos. Deus nos ama como somos, não como gostaríamos de ser ou como a sociedade gostaria que fôssemos. Como somos!” (Francisco, 2023b).

E como estamos em um evento de Teologia, concluo com um apelo especial do Papa aos teólogos: “Na vocação sinodal da Igreja, o carisma da teologia é chamado a desempenhar um serviço específico mediante a escuta da Palavra de Deus, a inteligência sapiencial, científica e profética da fé, o discernimento evangélico dos sinais dos tempos, o diálogo com a sociedade e as culturas a serviço do anúncio do Evangelho” (Francisco, 2018).

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. 12. reimpressão. SP: Paulus, 2017.

CATECISMO da Igreja Católica. SP: Loyola, 2000.



DOCUMENTO Preparatório para o Sínodo 2023. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-09/texto-lido-em-portugues.html>. Acesso em: 17 out. 2023.

FRANCISCO, Papa: Meditações matutinas na santa missa celebrada na capela da casa Santa Marta - ***Diversidade na harmonia***. 2017. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20171109_diversidade-na-harmonia.html. Acesso em: 15 out. 2023.

FRANCISCO, Papa. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#A_sinodalidade_express%C3%A3o_da_ecclesiologia_de_comun%C3%A3o. Acesso em: 15 out. 2023.

FRANCISCO, Papa. Conversa espontânea com os jesuítas de Lisboa, durante sua viagem a Portugal para a JMJ. **Acolhimento a “todos”**. 2023-A. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-08/papa-francisco-encontro-jesuistas-lisboa-civilta-cattolica.html> Acesso em: 15 out. 2023.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica **Evangelii Gaudium**. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html . Acesso em: 10 jul. 2023.

FRANCISCO, Papa. **O Papa a jovens da JMJ: sejam estes dias ecos vibrantes do chamado amoroso de Deus**. Cerimônia de Acolhimento realizada no Parque Eduardo VII em Lisboa. 2023-B. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-08/papa-francisco-cerimonia-acolhimento-jovens-jmj-lisboa-2023.html> Acesso em: 15 out. 2023.



Sessões Temáticas 07

CATOLICISMO, FRAGILIZAÇÃO DA TRANSMISSÃO DA TRADIÇÃO E ESPIRITUALIDADES SEM RELIGIÃO



A CONSTRUÇÃO INDIVIDUAL DO RELIGIOSO NA DESCONTINUIDADE DO CRISTIANISMO

Adenilton Moises da Silva
Doutor em Ciências de Religião
Universidade Católica de Pernambuco
adenilton.silva80@gmail.com

RESUMO

Este artigo buscou investigar, a partir de teóricos como, Danièle Hervieu-Léger (2008) e Peter Berger (2017), a construção de novos cenários religiosos pelos indivíduos na contemporaneidade, mostrando que essa construção ocorre por meio da descontinuidade da crença que estava posta no tecido social como regra majoritária da sociedade. A partir de conceitos como o da “bricolagem” e da “contaminação cognitiva”, investigou-se como esse processo epistêmico religioso é uma ferramenta utilizada pelos indivíduos dentro do pluralismo social/religioso. Os sujeitos produzem novas experiências religiosas, e ao mesmo tempo, desfrutam desse contexto como um campo aberto às novas possibilidades de experiências religiosas, reinterpretando seus contextos, a fim de conferir uma liberdade religiosa mais subjetiva. A partir de um arcabouço coletivo, isto é, grupal, os indivíduos religiosos produzem reinterpretações e interações com o religioso, de tal forma, que há uma descontinuidade da crença que parte de uma experiência anteriormente constituída por dogmas, doutrinas, hierarquias para uma outra experiência mais subjetiva e até mesmo intimista. Partindo de um universo constituído anteriormente, a produção de um novo cenário religioso é reconfigurada, isto é, reinterpretada, de modo que, as práticas religiosas constituam sentido pessoal ou coletivo aos interessados pelo sagrado em estado emergente. Isso porque, há uma busca criada pelas necessidades dos sujeitos, que procuram uma experiência religiosa mais condizente com suas perspectivas de mundo e de sujeito. A bricolagem e a contaminação cognitiva corroboram com a ideia de que, as epistemologias das diversas experiências religiosas possibilitam nos indivíduos a constituição de uma crença religiosa mais pluralista e menos institucionalista do ponto de vista do legalismo religioso.

Palavras-chave: Bricolagem; Contaminação cognitiva; Descontinuidade.

Introdução

Quando a inquietação individual é um desassossego existencial provoca o desejo de ruptura com algumas realidades da vida do próprio indivíduo. Esse, sofrendo de uma



insatisfação existencial, procura reordenar sua vida, dando novos contornos e buscando novos sentidos e explicações para si, sobretudo, no campo da religião. Um tipo de ferramenta epistêmica é a prática da bricolagem, como aponta a socióloga, Danièle Hervieu-Léger (2008). Partindo de uma perspectiva pluralista da religião, Peter Berger (2017) afirmou que a “contaminação cognitiva” é o processo onde as experiências religiosas são imbricadas de forma a constituir uma nova reinterpretação e reorganização das práticas religiosas na contemporaneidade. Esses instrumentos podem ser identificados como hibridismo religioso, que ao ser utilizado, torna-se um modo experimental prático do indivíduo, usufruindo das suas capacidades cognitivas para traçar meios e estratégias significativas às suas novas perspectivas de mundo, de sociedade, da vida subjetiva.

A CONSTRUÇÃO DA CRENÇA

Segundo Hervieu-Léger, a bricolagem das crenças é a capacidade de reordenar, a partir da contaminação cognitiva, um novo sentido religioso, capaz de fazer referência ao estado de vida que se impõe como desejoso de novos experimentos no campo do sagrado. Um pensamento válido é a afirmação de um novo imaginário que se edifica e ganha corpo a partir de outros substratos oferecidos por vias tradicionais e institucionalizadas, como é o caso do cristianismo.

O processo de mutação cultural tem provocado grandes impactos nas instituições, sobretudo, as de caráter religioso. Isso se dá por um motivo peculiar a essas instituições, a continuidade da memória que os funda. “Toda religião implica, com efeito, uma mobilização específica de memória coletiva” (Hervieu-Léger, 2008, p. 61). Segundo essa autora, pode-se dizer que a memória coletiva está dada, no contexto das sociedades tradicionais, por meio da construção do conjunto de mitos, os mesmos que explicam a um tempo a origem do mundo e a do grupo, assim, essa estrutura do universo simbólico-religioso é um mecanismo para a continuidade da crença. Essa autora ressalta que a memória coletiva pode ser identificada nas estruturas, na organização, na linguagem, nas práticas cotidianas de sociedades regidas pela tradição.



Outro dado observado é as sociedades diferenciadas, isto é, grupos oriundos da experiência de fé construída por religiões fundadas, as quais para manter a consciência religiosa coletiva se dispõem constantemente à reelaboração do evento fundante, estão sempre se reportando ao passado, ou seja, o passado é a referência imutável, uma totalidade significativa. O acontecimento histórico não é só um evento do passado, mas a causa de ser do presente, o motivo pelo qual o grupo religioso existe e atua na sequência da memória religiosa coletiva, tornando-a, no presente, a experiência toda contida. O passado não perdeu sua validade, mas constitui, simbolicamente, a referência imutável e definidora dessas sociedades diferenciadas.

Trata-se de uma sociedade religiosa que é mantida por uma linhagem de fé, porque a tradição do grupo, isto é, das sociedades diferenciadas, sempre se remetendo ao evento fundante, transmitido de geração em geração essa experiência unificadora e delineadora do grupo. A transmissão desse evento é a continuidade de preservação de toda uma tradição que reelaborada constantemente, atualizando as práticas religiosas num contexto de reinterpretação permanente, confere a essa tradição o caráter de uma linhagem, uma prática que recorda e torna viva a memória coletiva do evento fundante. Para Danièle Hervieu-Léger: “Essa contínua reelaboração da identidade religiosa coletiva se realiza, por excelência, nas atividades rituais que consistem em fazer memória (*anamnese*) daquele passado que dá sentido ao presente e contém o futuro” (2008, p. 62).

A linhagem da fé, sua transmissão não é vista como uma ação que apenas repassa ensinamentos da fé ao grupo, trata-se de um movimento através do qual o processo histórico da transmissão dos conteúdos se dá como experiência praticada na contaminação cognitiva entre os membros, que exerce uma força de produzir nas novas gerações a compreensão do evento religioso, enquanto realidade constituinte da religião. O processo de memória, o evento enquanto transmissão que institui a religião para os religiosos, constitui a noção identitária de participante e continuador de uma tradição sempre reelaborada por meio do princípio determinante chamado *anamnese*, isto é, *recordação*, *fazer memória*. Portanto, a relação entre religião e memória está presente na construção simbólica e na prática de uma linhagem de fé, torna-se impossível a separação dessa relação, e chegaríamos à incapacidade de uma análise contundente



sobre o fenômeno religioso em si, para a partir daí, pensarmos a construção individual do cenário religioso na (des)construção da crença na contemporaneidade.

A DESCONSTRUÇÃO DA CRENÇA

A vivência religiosa assume uma função ordenadora na vida do fiel, essa parte de um lugar social, do acúmulo de vivências (experiências subjetivas e coletiva) cotidianas. Segundo Peter Berger, a contaminação cognitiva possibilita a reinterpretação e reorganização da experiência de fé do indivíduo na contemporaneidade, sobretudo, por sua pluralidade e pelo princípio da secularização. Eventos marcantes da sociedade atual, que têm contribuído para um cenário religioso cada vez mais amplo e pragmático, onde há diversas interpretações e práticas religiosas, que ao mesmo tempo, exigem diversos instrumentos de análises do fenômeno religioso. Se a memória religiosa contribui para a edificação de novos aportes religiosos, então, a (des)construção de uma crença, quer dizer, o desligamento de pertença institucional favorece um processo de reorganização de um modelo identitário religioso que será erguido por meio dos substratos deixados como marcas (heranças) pela religião anteriormente praticada. Na contemporaneidade, a perda do controle do coletivo pela instituição religiosa é um fato, vê-se, cada vez mais latente, a instituição sociedade tornar a realidade para os indivíduos uma imediatez. A fluidez das relações e da vida como um todo está marcada pelas carências, pela falta de um processo de agrupamento socioexistencial capaz de conferir as identidades que atuam no cenário da fluidez das relações humanas.

A instituição sociedade, por meio dos detentores do poder capital e da manipulação das ideias, trata o indivíduo como inexistente e impotente do ponto de vista da dignidade humano-social. Assim, “as instituições fornecem os programas de ação que os instintos não podem fornecer” (Berger, 2017, p. 28). Por esse e por tantos outros motivos, a fim de fragmentar a realidade, a sociedade como instituição que pensa a partir dos critérios mercadológicos e das relações de poder, é produtora da não memória. Exemplos são as lutas dos grupos minoritários para manterem vivas suas memórias diante das novas culturas de massificação e tecnológicas, onde as culturas de bases são tidas como subculturas, num tom de inferioridade.



Analisando o fenômeno religioso e sua crise institucional, marcada por mudanças no cenário religioso, as performances do indivíduo para superar a desmemorização, provocada pela instituição sociedade, e a fim de recompor seu universo espiritual contra as demandas da administração da instituição religiosa, são exemplos de um “sagrado selvagem”, como diria Roger Bastide. O sociólogo francês utilizou-se dos conceitos “sagrado domesticado” e “sagrado selvagem”. O primeiro indicado para falar do coletivo enquanto instituidor e organizador da experiência divina, e o segundo conceito, o sagrado selvagem que reporta a efervescência da experiência religiosa que não está em obediência a um corpo instituído capaz de cristalizar o fenômeno como produto seu, mas é instituinte de si mesmo ao deixar-se transcender no gozo espiritual.

Este compromisso entre o racionalismo todo poderoso e a aspiração subjacente a uma experiência "outra" só pode ser, entretanto, uma solução efêmera. Um momento virá forçosamente - e parece que esse momento chegou para nossa civilização ocidental - onde a aspiração subjacente acaba por se desprender da "canga" da razão para inventar novos deuses de homens. Logo, a crise do instituído, ou seja, das igrejas, não entranha em sua continuação uma crise do instituinte, quer dizer, da efervescência de corpos e corações, da busca da experimentação da dinâmica do sagrado. Apenas, as jovens gerações querem permanecer no fervor do instituinte sem ir até a constituição de novos instituídos, que o cristalizariam logo e o mineralizariam em novas instituições, de ideias sistematizadas, gestos estereotipados, de festa regulada e incessantemente recomeçada. Eis porque o sagrado de hoje se quer um sagrado selvagem contra o Sagrado domesticado das Igrejas (Bastide, 1975, p. 8.)⁵⁶.

A aspiração subjacente, como cita Bastide, indica o desprendimento do que ele mesmo chamou de “racionalismo todo poderoso”, portanto, a experiência do fenômeno religioso na contemporaneidade, em construção ou na “efervescência de corpos e corações”, é um sentir a dinâmica do divino, mas lembrando que, tal aspiração subjacente à experiência é constituída com substratos religiosos que são coletados pelo sujeito para servirem de parâmetros à reconstituição de sua identidade religiosa. Uma vez que dissolvida a *anamnese*, os elementos extraídos configuram um novo campo religioso onde o indivíduo vai se aventurar, identificando e simbolizando novos atributos ao sagrado com quem se relaciona através de suas práticas e devoções.

⁵⁶ Por motivo de desatualização do antigo meio de divulgação, o qual está em processo de venda, o link: <http://www.aquaforte.com/antropologia/sacre.htm>, não foi encontrado nele o texto, assim sendo, o artigo foi encontrado no link: <https://docero.com.br/doc/nve01cn>. Acesso em: 24 maio 2022.



A RESSIGNIFICAÇÃO DA CRENÇA

O coletivo imaginário é uma forma de ordenação em sociedade onde indivíduos se identificam como membros de uma estrutura maior que os situa, enquanto parte de um todo. Mas com a decomposição dessas estruturas imaginárias, a complexidade se agrava pela falta de referencialidade socioexistencial. Um vazio ontológico apodera-se, de modo visceral, emergindo das entranhas existenciais. Viver em sociedade sem referencialidade é experimentar uma perplexidade e complexidade socioexistencial, isso obriga o sujeito religioso a potencializar seu ser no mundo, às vezes, às margens da sociedade da imediatez e da negação antropológica do ser humano.

O indivíduo contemporâneo recusa diretrizes religiosas sem discutir a cosmovisão como a compreende. Assim, abandonam as condições da certeza absoluta e passa para o nível das preferências, das escolhas a partir dos contextos plurais. “Todas estas áreas da vida de um indivíduo foram um dia tidas como certas, estavam fadadas. Elas agora se tornaram uma arena de escolhas quase infinitas” (Berger, 2017, p. 27). A instituição sociedade é detentora do pluralismo no sentido de usar essa condição como meio de controlar e gerar novas dependências sociais ao indivíduo.

No fenômeno religioso, vale notar, que a relação de rejeição com a instituição se dá pelo desencanto que leva a uma crítica e inconformidade de cosmovisão para com um modelo que deve ser superado por um contrato existencial assinalado em escolhas que se apresentam em novos elementos acessíveis no vasto cenário religioso contemporâneo. As ideias religiosas são trazidas das andanças por onde o sujeito vivenciou uma ou mais tradições religiosas. A recusa ao modelo instituição lança o sujeito a experimentar uma inquietação constante de saborear novos contextos e recriar a partir de um imaginário fértil, adubado com as experiências trazidas de inúmeros fenômenos, e assim, reconstruir o seu “*pantheon*” subjetivo e cheio de significações pessoais. A reconfiguração do cenário religioso pelo indivíduo contemporâneo parte dos substratos oriundos das experiências anteriores. É uma continuidade na descontinuidade. Quando pensamos o caso do cristianismo, falamos da construção individual do cenário religioso na (des)continuidade da crença. Identificamos que a reconstrução se orienta nessa



(des)continuidade de uma tradição que fomentou o contexto e deu bases para que um outro cenário fosse possível de ser criado. Os elementos adquiridos têm uma origem, embora reelaborados com outros sentidos, interpretados numa nova direção, ganham outras referências subjetivas, porque eles agora representam um universo particular e não mais coletivo, não se trata mais de uma cosmovisão universal, mas subjetiva que orientada para o sujeito responde a sua estrutura socioexistencial.

O conceito que ajuda a entender como se dá a construção individual do cenário religioso na (des)continuidade da crença é o de bricolagem. Com o exercício da bricolagem, as trocas de valores e sentidos são contínuas, produzindo um pluralismo religioso rico em experiências. O fenômeno religioso se ressignifica com novos parâmetros entrelaçados por via da contaminação cognitiva produzindo, assim, um hibridismo que recupera o sentido religioso mediante a insuficiência da instituição que não mais apresenta um sentido de regularidade socioexistencial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A desinstitucionalização obriga os indivíduos a empreender a tarefa difícil e inquietante de construir o seu próprio pequeno mundo” (Berger, 2017, p. 43). Isso implica numa regulação das ações entre os poderes sobrenaturais e o próprio indivíduo. Uma tarefa de imbricação onde forças humanas e transcendentais coagem e expandem valores e contratos internos. Já dizia Max Weber: “a regulação das relações entre estes (*poderes sobrenaturais* – grifo nosso) e os homens constituem o domínio da ação ‘religiosa’” (Weber, 1994, p. 281). Essa construção, isto é, a ação religiosa, requer agências que deem suportes ou ofereçam bens e serviços para que seja possível a edificação desse ‘próprio pequeno mundo’. Ao mesmo tempo, requer um acervo cultural-religioso capaz de dar as diretrizes e fornecer os recursos que serão trabalhados para a (re)construção do que até então está no imaginário do crente, passando assim, do campo da subjetividade para o da concretude. Trata-se, na verdade, de uma escolha e de uma construção privadas, cheia de significações para um sujeito específico, o bricolador de crenças.



Por fim, a análise foi possível a partir das investigações que tiveram suas informações nos estratos existenciais e na observância da consciência religiosa tal como está hoje, delineada pelo indivíduo contemporâneo. Essa realidade se organiza por meio de ações identificadas de bricolagem das crenças, que serve como um processo de recomposição do religioso. Recomposição essa, oriunda de alguns substratos, quer dizer, uma descontinuidade na continuidade do que foi deixado pela tradição religiosa em evidência. Assim, a ideia de pluralismo religioso, vem como a condição epistêmica para uma melhor compreensão das ações religiosas na sociedade atual. Seus autores, atores, crenças, agrupam num mesmo palco socioexistencial elementos contratuais que edificam, processualmente, o cenário religioso com um horizonte sempre novo e inacabado.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem**. Paris: Payot, 1975.

BERGER, L. Peter. **Os Múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

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

WEBER, Max. **A Ética protestante e o Espírito Capitalista**. 2ª ed. São Paulo: Pioneira, 2009.



ELEMENTOS DE SANTIDADE E ESPIRITUALIDADES PRESENTES NAS PRÁTICAS INTEGRATIVAS

Alecsandra Pina de Oliveira
Doutoranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
alecsandrastj@yahoo.com.br

Cristina Galdino Alencar
Doutoranda no programa Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
cgaalencar@gmail.com

RESUMO

O presente ensaio é fruto das reflexões realizadas no colóquio de Justiça e Santidade, oferecido pelo Programa do curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Nos propomos a fazer um caminho, a partir de um estudo bibliográfico, de como a Santidade, Espiritualidade e Bem Viver, são encontradas e/ou oferecidas como ferramenta de cura, busca de equilíbrio físico e mental, fora do universo religioso a partir das Práticas Integrativas Complementares. Partimos dos seguintes questionamentos: O que as pessoas buscam com estas práticas, fora do contexto religioso? Alimentar mais a fé, elevação espiritual, busca de santidade, bem-estar ou qualidade de vida? Nosso objetivo, através desta pesquisa bibliográfica, foi identificar as práticas das tradições religiosas orientais que perpassam o cotidiano da vida das pessoas, inclusive a vivência religiosa, as quais são reproduzidas, em algumas realidades, sem que necessariamente haja um nível de consciência da parte de quem as realiza.

Palavras-chaves: Santidade; Bem Viver; Espiritualidade, Práticas Integrativas Complementares.

INTRODUÇÃO

A vivência religiosa em nossa sociedade tem passado por várias mudanças, dentre elas, destacamos duas que nos ajudam a dialogar com a temática proposta neste ensaio. De um lado é possível identificar a evidência de uma religião mais ortodoxa, voltada às origens fundacionais, com características doutrinárias e morais bem demarcadas, e por outro lado, uma vivência religiosa com um aspecto mais aberto e



flexível, onde é possível perceber em seus rituais celebrativos a presença de práticas de outras tradições religiosas, como as orientais através das práticas de acender incenso, meditação, dança e a cura de doenças com ervas e/ou ritos de purificação.

Levando em conta esses movimentos, acreditamos ser relevante compreender como essas aproximações e apropriações de práticas vão acontecendo no âmbito religioso e também social, uma vez que vai se tornando comum escolas de formação em meditação, yoga, óleos e essências, diferentes práticas de imposição das mãos, entre outras práticas terapêuticas. Ao percebermos essa realidade, surgem algumas perguntas: O que as pessoas buscam com estas práticas, fora do contexto religioso? Alimentar mais a fé, elevação espiritual, busca de santidade, bem-estar ou qualidade de vida? Nosso objetivo, através desta pesquisa bibliográfica, é identificar as práticas das tradições religiosas orientais que perpassam o cotidiano da vida das pessoas, inclusive a vivência religiosa, as quais são reproduzidas, em algumas realidades, sem que necessariamente haja um nível de consciência da parte de quem as realiza.

A metodologia empregada para a elaboração deste trabalho baseou-se em pesquisa bibliográfica e documental, na busca de referência teórica e maior aprofundamento em relação ao tema abordado. No decorrer do texto buscaremos identificar como estas práticas são oferecidas no ambiente religioso e social. Nossa hipótese é que determinadas práticas orientais, ao serem oferecidas, não estão diretamente vinculados ao tema da fé, mas que as pessoas associam a uma busca de bem-estar. Na medida que avançarmos em nossa discussão verificaremos a veracidade de nossa hipótese.

Apresentamos o tripé Tradições Orientais, Bem Viver e Práticas Integrativas, por entendermos que há um espaço de comunicação entre elas, que para algumas pessoas pode passar pela dimensão espiritual, de busca de si e para outras, um cuidado com o corpo, com a saúde física e emocional.

SANTIDADE E ESPIRITUALIDADE

Etimologicamente a palavra santidade teria se originado a partir do termo em hebraico kadosh. Sendo utilizada com o significado de santo ou santificado para designar



algo sagrado ou para se referir a um indivíduo que foi consagrado perante outras pessoas. Nesse sentido, a palavra santa deriva de raízes com o sentido geral de cortar, significa separado, colocado à parte, e designa tudo aquilo que se relaciona com a divindade, e foge ao uso profano (De Fraine, 1971, col. 1389). Indo ao encontro ao pensamento de Schlesinger e Porto (1995), sendo um atributo exclusivo de Deus, portanto, apenas Deus é santo (Schlesinger; Porto, 1995, p. 2294-5).

O conceito de santidade que é usado nas tradições cristãs, não se aplicam a tradições orientais. Diferente do cristianismo católico, em que a santidade é uma virtude a ser alcançada, nas tradições orientais está relacionada à prática da caridade, a uma forma de viver de cada pessoa. Vale lembrar que na tradição oriental a santidade não é um atributo que se dá ou se recebe.

Oliveira, 2007, ao falar de santidade no Taoísmo destaca que “o conceito de santidade está vinculado ao aperfeiçoamento das virtudes humanas, que, em princípio, são alcançáveis por todos” (Oliveira, 2007, p. 141). Porém, exige da pessoa que tenha essa prática, um exercício contínuo, por ser um caminho individual, no qual se busca a humildade e minimização de desejos e paixões. Redyson, (2014), ao falar das práticas do budismo destaca que “sua atitude perante a vida e o homem segue um princípio de não fazer o mal aos outros e, sim, beneficiar os seres: se você não consegue fazer o bem a alguém, pelo menos evite fazer as pessoas sofrerem”. Uma postura de cuidado, que convida a transcender.

A transcendência vai além do mundo material, não é algo palpável, pois não faz parte do plano físico. A espiritualidade também não é material, não pertence a uma religião específica, mas pode ser encontrada em todas elas. Garcia e Da Silva, 2021, destacam que:

Espiritualidade se demonstra em atitudes que favorecem a expansão da vida em sua essência. Ela é capaz de potencializar qualidades tão válidas como a inteligência, a confiança, o afeto e tão positivas quanto amar a vida, ser capaz de perdão, misericórdia, de indignação diante das injustiças, e do cultivo do que é próprio do Espírito. Uma disposição interior para a Verdade, para o Absoluto e para o Bem Supremo (Garcia; Da Silva, 2021, P. 127).

A espiritualidade, diferentemente do significado de religião, pode ser definida como um sistema de crenças que engloba elementos subjetivos, que transmitem



vitalidade e significado a eventos da vida e está inserida na humanidade desde antes da sua criação e, pode mobilizar energias e iniciativas extremamente positivas e potenciais na busca de um sentido, influenciando na qualidade de vida.

Mas o que é a espiritualidade e como ela se manifesta? Boff (2017) nos ajuda a compreender ao explicar que:

A espiritualidade não é monopólio das religiões. Elas (as religiões)⁵⁷ nasceram de uma espiritualidade e podem reforçar a espiritualidade. Mas não necessariamente. A espiritualidade é uma dimensão de cada ser humano, mesmo de quem não possui nenhuma expressão religiosa, mas busca viver no amor, na solidariedade e na compaixão, especialmente com aqueles que mais sofrem. [...]. Quanto mais espiritual, mais irradia bondade e todos se sentirão bem-estando junto dele (Boff, 2017, p.79).

A espiritualidade, como nos apresenta o autor, não é exclusividade ou fruto da religião, ao contrário, são as religiões que surgem delas. Segundo Arrieira (2017), a espiritualidade é um dos fatores que determinam as opiniões e atitudes do indivíduo, influenciando seu modo de cuidar ou cuidar-se. Para Boff, “A espiritualidade é a atividade pela qual o ser humano sente-se ligado ao todo e percebe o fio condutor que liga e religa todas as coisas para formarem um cosmos” (Boff, 1999, p. 129). Assim, a espiritualidade é o aspecto de humanidade que se refere ao modo pelo qual indivíduos buscam e expressam sentido e como eles experienciam sua conexão com o momento, consigo mesmos, com os outros, com a natureza e com o significativo ou sagrado.

Portanto, a assinergia entre as práticas e a espiritualidade e a ciência, podem proporcionar à medicina do futuro e ao bem-estar em todas suas dimensões, mais condições de ajudar as pessoas a reconhecerem os fatores emocionais, energéticos e/ou espirituais que podem predispor-los a problemas físicos e utilizar – se das Práticas Integrativas e Complementares (PICs), no processo do cuidado, independente da religião. Proporcionando um novo paradigma científico, cujo enfoque está na saúde e na busca de equilíbrio do indivíduo com seu meio natural e social, valorizando as singularidades do cuidado, a prevenção e a promoção da saúde.

⁵⁷ Acréscimo de uma das autoras.



Nas religiões a vivência da espiritualidade se vincula à relação que a pessoa estabelece com o sagrado. Otto (2017), apresenta como uma relação de dependência e liberdade, que ultrapassa o pensamento humano, está dentro e fora ao mesmo tempo.

O BEM VIVER

Há quem diga que o progresso chegou, a sociedade urbana avançou em desenvolvimento econômico, tecnológico, científico e em tantos outros âmbitos, os 'avanços' estão aí, visíveis aos olhos. Assim como também estão visíveis o preço desse desenvolvimento: desigualdade social, desmatamento, falta de acesso ao básico para sobrevivência. No contexto mundial de pandemia no qual ainda vivemos, os efeitos socioeconômicos em nosso país, segundo dados das Nações Unidas, *atingiram duramente as pessoas e os grupos mais vulneráveis, como mulheres, pessoas negras e indígenas, foram os mais afetados* (Relatório Anual 2020).

Foi possível perceber também a manifestação pública de movimentos sociais, comunitários, religiosos e da sociedade civil em defesa e valorização da vida, pelo direito da vacina contra Covid 19, denúncias contra desmatamento e uma maior consciência de um consumo sustentável, sendo este último um privilégio de poucos, pois está relacionado ao poder de escolha, que é negado a quem está em situação de vulnerabilidade pois consome o que lhe é 'permitido' e/ou o que sobra. Mas qual a relação dessa realidade, da busca por santidade e espiritualidade com Bem Viver?

O Bem Viver, nas suas diversas traduções também compreendido como "*Buen Vivir, Vivir Bien*, saber viver, saber conviver, viver em equilíbrio e harmonia, respeitar a vida, vida em plenitude, vida plena" (Acosta, 2016, p 78), vem como uma proposta que questiona essa prática do tudo em nome, em prol do desenvolvimento.

O Bem Viver – ou melhor, os bons conviveres – é uma oportunidade para construir um mundo diferente, que não será alcançado apenas com discursos estridentes, incoerentes com a prática. Outro mundo será possível se for pensado e erguido democraticamente, com os pés fincados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza (Acosta, 2016, p 21).



É um convite a mudar a forma como se estabelece e compreende as relações com o semelhante, com a natureza e consigo mesmo. A prática do Bem Viver é identificada na forma como os povos originários tradicionais estabelecem suas relações com a natureza. Como destaca Boaventura de Sousa Santos, é “um conceito de comunidade onde ninguém pode ganhar se seu vizinho não ganha” (2010 *apud* Acosta, 2016), ajudando assim a desconstruir o modelo capitalista, no qual para que alguém ganhe, outros devem perder. Na ciranda no Bem Viver, todos ganham.

Segundo Alcântara e Sampaio (2017), o conceito recebeu relevância no Equador em finais de 2007, durante os debates na “*Asamblea Constituyente del Ecuador*” através da iniciativa dos equatorianos Fernando Veja e Alberto Acosta. Identificado como uma prática dos povos originários, podemos compreender o Bem Viver como um espaço aberto, no qual todos cabemos. Acosta, 2016, afirma o mesmo ao defender que “o Bem Viver será pata todos e todas. Ou não será”.

O Bem Viver aceita e apoia maneiras distintas de viver, valorizando a diversidade cultural, a interculturalidade, a plurinacionalidade e o pluralismo político. Diversidade que não justifica nem tolera a destruição da Natureza, tampouco a exploração dos seres humanos, nem a existência de grupos privilegiados às custas do trabalho e sacrifício de outros (Acosta, 2016, p. 240).

Um jeito de viver, uma postura, atitude diante de todas as manifestações de vida que há no planeta, respeitando, valorizando e garantindo o direito a existir. É uma mudança de paradigma, que modifica a forma de organização social. O Bem Viver recolhe o melhor das práticas, das sabedorias, das experiências e dos conhecimentos dos povos e nacionalidades indígenas (Acosta, 2016, p. 76).

O Bem Viver consegue integra elementos destacados acima da santidade e da espiritualidade, dentro dele cabe todas as pessoas que vão buscando uma forma diferente de viver, conviver e se relacionar com todas as formas de vida. Buscando um estilo de vida mais saudável e em harmonia/equilíbrio com o planeta. Deste ponto, podemos abrir e conhecer um pouco das Práticas Integrativas e Complementares, pois nos parece que através delas, fora do ambiente religioso, as pessoas vão tendo a possibilidade de conectar-se com o sagrado que as habita e que habita o universo. Tem



sido uma forma de aproximação de si mesmo, busca de equilíbrio e cultivo da espiritualidade entre os que praticam determinadas religião ou não.

AS PRÁTICAS INTEGRATIVAS E COMPLEMENTARES NOS CUIDADOS À SAÚDE INTEGRAL

Ao longo da história, os sistemas terapêuticos foram influenciados por conhecimentos populares, mágico-religiosos ou racionais, de acordo com as crenças dos povos, seus ancestrais e mitos, conferindo prestígio e sacralidade (Luz, 1994; 2003). A relação entre espiritualidade/religiosidade (E/R) e saúde remonta aos primórdios da evolução humana, quando aqueles que lidavam com o espírito eram reconhecidos como tendo poder para tratar das doenças do corpo (Pinto; Pais-Ribeiro, 2007).

No Brasil, o Ministério da Saúde adotou a terminologia "práticas integrativas e complementares" para englobar diferentes terapêuticas e saberes como parte do processo saúde e doença (Gomes, 2020, *apud*. Lenhardt, 2020). Essas práticas combinam técnicas tradicionais milenares com abordagens contemporâneas, buscando promover um estado de completo bem-estar físico, mental, social e espiritual (BRASIL, 2006). Elas foram institucionalizadas por meio da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no Sistema Único de Saúde (PNPIC-SUS), abrangendo elementos de diferentes filosofias orientais, práticas religiosas e métodos de autoconhecimento.

Além das práticas tradicionais como homeopatia, acupuntura e fitoterapia, há um aumento crescente de abordagens corporais e psicocorporais segundo, Azevedo *et al.*, 2012; Simoni *et al.*, 2008). Essas práticas são parte da medicina popular e incluem a medicina religiosa ou espiritualidade terapêutica, que desenvolve uma cosmologia com conceitos sobre as causas e efeitos das doenças, relacionados ao desequilíbrio do ambiente social imediato do indivíduo, incorporando as particularidades de cada religião (Queiroz *et al.*, 1997).

As ervas e raízes medicinais, cada vez mais usadas na medicina popular, são baseadas em conhecimentos transmitidos oralmente, como "plantas complementares", "planta quente", "planta fria", "planta de homem", "planta de mulher", "planta de criança",



etc. (Branquinho, 2007; BRASIL, 2006; Silva; Oliveira, 2018). Esses conhecimentos são aplicados por diversos praticantes, como benzedoras, parteiras, erveiros, raizeiros, pais e mães de santo, que utilizam a dimensão espiritual da medicina popular e palavras de poder para afastar males e abençoar pessoas, animais ou objetos, presentes em várias regiões do Brasil e do mundo (Bernardes, 2018).

No discurso dos povos nativos do Brasil, as práticas religiosas e terapêuticas, como a popular, xamânica, africana, Ayurveda, e chinesa, são frequentemente vivenciadas de forma intercalada. Isso se reflete em práticas cotidianas, como católicos acendendo velas para Orixás, colocando copos com café para Santo Antônio, recebendo passes em centros espíritas, buscando aconselhamento em terreiros de Umbanda/Candomblé, praticando meditação/yoga, utilizando chás para aliviar dores e espalhando plantas pela casa para afastar o mau-olhado e purificar as energias.

Outra prática terapêutica comum é a homeopatia, que considera as doenças como resultado de alterações na energia vital e leva em conta todos os aspectos da vida do indivíduo, incluindo os espirituais e religiosos. Ela é empregada em ambientes religiosos como centros espíritas, igrejas pentecostais e católicas. A imposição de mãos também é uma prática de fé utilizada na igreja messiânica por meio do johei⁵⁸ muito parecido com o reiki⁵⁹, benzimento, benção, energização, Qi gong⁶⁰, okiyome⁶¹, entre outras presentes em grupos laicos e religiosos e em outras práticas presentes em grupos seculares e religiosos, incluindo as de origem afrodescendente. Algumas dessas práticas têm origens milenares, como a terapia Prânica da Medicina Tradicional Indiana e Chinesa. Apesar das diferentes abordagens, o objetivo comum é promover a cura do corpo e da alma (MIWA, 2012).

58 O Johrei é o principal instrumento de difusão religiosa da Igreja Messiânica e significa a transmissão de Luz Divina através da palma das mãos e pode ser praticado por todos os messiânicos. (Bomfim, 2021).

59 Reiki é uma palavra japonesa que significa literalmente a Energia Vital do Universo é um sistema de cura natural que fortalece o organismo, promove o relaxamento profundo, a cura e o autoconhecimento. (TEIXEIRA, 2009).

60 O Qi gong é uma PIC capaz de melhorar o estado de saúde de seu praticante, sendo escolhida para este estudo pelos seus inúmeros benefícios para a saúde.

61 Okiyome é a arte mahikari (imposição da mão), a arte de irradiar luz divina pela palma da mão a chamada Luz espiritual proveniente de Deus Su, para purificar praticamente tudo.



Nas últimas décadas, várias pesquisas têm sido publicadas sobre a relação entre envolvimento religioso e saúde física e mental (Moreira-Almeida *et al.*, 2010). Esses estudos indicam que práticas religiosas e espirituais estão associadas a uma melhor saúde física e mental, maior longevidade e maior apoio social (Koenig *et al.*, 2004; Moreira-Almeida; Neto; Koenig, 2006; Guimarães; Avezum, 2007).

Enfim, o impacto dessas ações nos convida aprofundar sobre as relações entre a terapêutica na religião e a terapêutica da religião, embora seja nítido que independentemente do local onde se emprega, o resultado é positivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na trajetória que nos propomos a realizar neste estudo, revisitamos os conceitos de Santidade, Espiritualidade e Bem Viver, buscando compreender onde e como se encontram e dialogam entre si. Nos deparamos diante da busca que toda pessoa tem por sentido da vida, o que vai dando cor e sabor ao dia-a-dia. Ao final, apresentamos as PICs como uma forma visível e concreta, que traz algumas práticas próprias do universo religioso ou não, como ferramenta de cura, possibilidade de encontrar o equilíbrio das energias.

Muitas vezes, a fé, a religião e/ou algum aspecto espiritual completam e suavizam esse anseio interior. A espiritualidade permite estudos além do aspecto biomédico, amplia-se para questões e entraves políticos, sociais, culturais, geográficos, históricos, que humanizam e modificam o status quo. A cura tem a mesma lógica, só é possível obtê-la se ela for significada, vivida, percebida e, até mesmo merecida, apresentando-se por formas e conjecturas diversas: religiosidade, espiritualidade, ritos, símbolos, transcendências, etc.

Porém, apesar da falta de definição no conceito, vários estudos apontam para um possível benefício da E/R, melhores índices de qualidade de vida, pois são componentes que trazem sentido e propósito, auxiliando na interpretação que as pessoas fazem sobre suas vidas e experiências pessoais.

REFERÊNCIAS



ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALCÂNTARA, L.C. S.; e SAMPAIO, C.A.C. Bem Viver: uma perspectiva (des) colonial das comunidades indígenas. **Revista Rupturas** 7(2), Costa Rica, Jul-Dic 2017.

ARRIEIRA ICO, Thofehr MB, Milbrath VM, Schwonke CRGB, Cardoso DH, Fripp JC. **O sentido da espiritualidade na transitoriedade da vida.** Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ean/a/F5n46JqtVcqbg8PvW68FqML/?format=pdf&lang=pt>

AZEVEDO E, Pelicioni MCF. Práticas Integrativas e Complementares de desafios para a educação. *Trab. Educ. Saúde*, 9(3), p. 361-378, 2011/2012.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. **Projeto Promoção da Saúde.** As Cartas da Promoção da Saúde / Ministério da Saúde, Secretaria de Políticas de Saúde, Projeto Promoção da Saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2002.

BRASIL. **Portaria n.º 971**, de 3 de maio de 2006. Aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde. Ministério da Saúde. Diário Oficial da União, Brasília, 2006.

BRANQUINHO, F. **O Poder das Ervas na sabedoria popular e no saber científico.** Rio de Janeiro. Editora Mauad X, 2007.

BOFF, L. **Evangelho do Cristo cósmico**, Record, 2010.

BOMFIM, Jorge. **A Igreja Messiânica Mundial do Brasil: o sistema de prestações e contraprestações no Johrei em Sergipe.** (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2021.

DE FRAINE, J. Santo. *In*: VAN DEN BORN, A. (org.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia. Tradução de Frederico Stein.** Vozes: Petrópolis, 1971, p. 1389-93.

FREIRE P. **Pedagogia da autonomia – saberes necessários à prática educativa.** 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GLEISER, M. **A dança do universo.** São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

GARCIA, Luciana Carmona; DA SILVA, Aline Eloisa. A espiritualidade no cristianismo: A essência do ser. **Revista Teopraxis, Passo Fundo**, v.38, n.131, p.124-135, Jul./Dez./2021. ISSN on-line: 2763-5201.

GOMES, E. T.; BEZERRA, S. M. M. S. Espiritualidade, integralidade, humanização e transformação paradigmática no campo da saúde no Brasil. **Rev. Enferm. Digit. Cuid. Promoção Saúde**. v. 5, n. 1, p. 65-69, 2020



QUEIROZ, MS., and PUNTEL, MA. **Representações sobre benzimento, automedicação e medicinas alternativas [online]**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1997.

QUEIROZ, M. de. S. **O paradigma mecanicista da medicina ocidental moderna: uma perspectiva antropológica**. Revista Saúde Pública, São Paulo, 20, p. 309- 317, 1986.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas 196 latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005.

KOENIG H. **Handbook of religion and health: a century of research reviewed**. Oxford: University Press; 2001.

KOENIG HG. **Religion, spirituality, and medicine: research findings and implications for clinical practice**. South Med J. 2004;97(12):1194-200.

KOENIG HG, Büssing A. The Duke University Religion Index (DUREL): A Fiveltem Measure for Use in Epidemiological Studies. **Religions**. 2010;1(1):78-85.

LEVIN, J.S. - **Religion and health: is there an association, is it valid, and is it causal?** *Soc Sci Med* 38(11): p. 1475-482, 1994.

MASLOW, Abraham H. **Introdução à Psicologia do Ser**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca, s/d.

LUZ, M.T. et al. Racionalidades Médicas e Terapêuticas Alternativas. *In: XVIII Encontro Anual da Anpocs, Anais*, Caxambu, Minas Gerais, 1994.

LUZ MT. **Novos Saberes e Práticas em Saúde Coletiva**. São Paulo: Hucitec; 2003.

MIWA, Marcela Jussara **Com o poder nas mãos: um estudo sobre johrei e reiki**. 2012, 123 f. Tese (Doutorado em Enfermagem) Escola de Enfermagem da USP, Ribeirão Preto, 2012.

MOREIRA-ALMEIDA A, Pinsky I, Zaleski M, Laranjeira R. Envolvimento religioso e fatores sociodemográficos: resultados de um levantamento nacional no Brasil. **Rev Psiquiatr Clín**. 2010;37(1):12-5.

MOREIRA-ALMEIDA A, Neto FL, Koenig HG. Rev. Bras. Religiosidade e saúde mental: uma revisão. **Ver.Psiquiatr**, 28 (3) 2006.

PINTO C, Pais-Ribeiro JL. Construção de uma escala de avaliação da espiritualidade no contexto de saúde. **ArquiMed**, 21(2), p. 47-53 2007.



OLIVEIRA, Arilson Silva de. Os mentores intelectuais do confucionismo, do taoísmo e do hinduísmo na perspectiva weberiana. **Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Vol.5, Nº.10, p.132-150, 2007.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Tradução de Prócoro V. Filho. São Bernardo do Campo: Metodista, 1985.

SANTOS, B. de. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SILVA, C. S. **Rezadeiras: Guardiãs da Memória**. V ENEACULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador, 2009.

SIMONI CD, Benevides I, Barros NF. As Práticas Integrativas e Complementares no SUS: realidade e desafios após dois anos de publicação da PNPIC. **Rev Bras Saúde da Família**, IX, p. 70-76, 2008.

VASCONCELOS E. M. A Espiritualidade no cuidado e na educação em saúde. *In*: Vasconcelos E. M. (org.). **A espiritualidade no trabalho em Saúde**. São Paulo: Hucitec; 2006, p. 28-51.

REDYSON, Deyve. Budismo: Da Índia para Mundo. O Buddha, o Dharma e a Sangha. **REVER**, Ano 14, Nº 01, Jan/Jun 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/20284/15060>.

SAAD, M.; Masiero, D.; Battistella, L.R. Espiritualidade baseada em evidências. **Acta Fisiátrica**, 8(3), p. 107-112, 2001.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. **Dicionário Enciclopédico das Religiões**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1995.

TEIXEIRA, N. B. Reiki: Religião ou prática terapêutica? (Reiki: religion or therapeutic practice?) - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2009v7n15p142. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 7, n. 15, p. 142-156, 20 dez. 2009.

WACH, Jochim. **Sociologia da religião**. Tradução de Luiz Roberto Benedetti. São Paulo: Paulinas, 1990.



A FRAGILIZAÇÃO DA HERANÇA CATÓLICA E O FENÔMENO DOS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA NO BRASIL

Claudia Danielle de Andrade Ritz

Doutora em Ciências da Religião

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

claudiaritz7@gmail.com

RESUMO

A estruturação da missão católica no Brasil durante a colonização se fundou no projeto colonial português, agregando concepções políticas, compreensão teológica e domínio do transporte marítimo. Em sintonia com o modelo colonizador, com os ideais de “Reino de Deus na terra” e do messianismo português, se estruturou as missões de evangelização no Brasil. A partir da historiografia da Igreja no Brasil, abordamos a evangelização em quatro ciclos missionários, além da presença de várias ordens religiosas, situações que corroboraram para a fragilização da herança religiosa. A herança religiosa católica do Brasil se estruturou sobretudo pautada na vocação rural. A modernidade e a urbanização, alteraram a vocação do país para urbana e com tendência continuada de urbanização. A urbanização contribuiu para a reconfiguração identitária dos indivíduos e fomentou a recomposição da memória religiosa. Na contemporaneidade, ao verificarmos os dados do Censo 2010, observamos o crescimento do índice de pessoas que se identificam como *sem religião*, enquanto o percentual de católicos não demonstra expansão, indicando um processo de movimentação no campo religioso. Neste estudo que é parte integrante do nosso doutorado, nosso objetivo é brevemente pontuar os ciclos missionários e alguns indícios sugestivos de evangelização fragmentada. Posteriormente, assinalamos a urbanização como fenômeno que promove mobilidades e reconfigurações identitárias e da memória religiosa. Por fim, apresentamos dados da pesquisa de campo acerca da urbanização e da fragilização da herança religiosa, sobretudo no sentido de descontinuidade na transmissão da tradição por parte das pessoas que se identificam como *sem religião com crença*. A metodologia utilizada é mista, composta por pesquisas bibliográfica e de campo. A partir dos dados, concluímos que há indícios de fragilização da herança religiosa como importante contributo da urbanização na juventude que se identifica como sem religião com crença. Outrossim, verificamos a tendência de descontinuidade na transmissão da tradição pelas pessoas sem religião com crença para as futuras gerações.

Palavras-chave: Catolicismo; Pessoas sem religião com crença; Juventude e Urbanização; Memória religiosa e transmissão da tradição; Fragilização da herança religiosa.

INTRODUÇÃO



Esta comunicação é parte integrante da pesquisa de doutorado que versou sobre os indivíduos que se autodeclararam no Censo religioso do IBGE (2010) como *sem religião*⁶². O fenômeno do sem religião é composto por ateus, agnósticos e sem religião sem religião, sendo este último designado por nós como sem religião com crença (Ritz, 2023a). Esta comunicação trata especificamente das pessoas sem religião com crença e sua correlação com eventos históricos, especificamente os ciclos missionários, a urbanização e os respectivos indícios de fragilização da herança religiosa.

Objetivamos pontuar os ciclos missionários e alguns indícios sugestivos de evangelização fragmentada, assinalar a urbanização como fenômeno que promove mobilidades e recomposição da memória religiosa, e, apresentar dados da pesquisa de campo acerca da urbanização e da fragilização da herança religiosa nas pessoas que se identificam como *sem religião com crença*.

A metodologia utilizada na pesquisa foi mista (Creswell; Clark, 2011), abrangendo pesquisas bibliográfica e de campo. A pesquisa bibliográfica foi pautada nos referenciais teóricos sobre a história da Igreja no Brasil, urbanização e fenômeno dos sem religião. A pesquisa de campo (Marconi; Lakatos, 2012), ocorreu mediante questionário estruturado digital no mês de setembro de 2020, com a juventude urbana e universitária da PUC Minas, incluindo discentes da graduação matriculados na disciplina de Cultura Religiosa e da pós-graduação do PPGCR em Ciências da Religião. A participação na pesquisa de campo realizada na PUC Minas, foi gratuita, facultativa⁶³ e voluntária. Alcançamos um total de (75a)⁶⁴ participantes 100%. A amostragem não foi probabilística. A pesquisa de campo (Marconi; Lakatos, 2012, p. 84) nos permitiu compreender melhor o fenômeno dos sem religião na juventude urbana universitária.

Desta maneira, a abordagem deste texto se restringe à juventude urbana e universitária sem religião com crença. Iniciaremos pela apresentação dos aspectos

⁶² O detalhamento sobre o Censo 2010 pode ser verificado em (Senra; Ritz, 2022), (Ritz, 2023a; 2023b), (Ecco, Lemos, 2022) e (Vieira, 2020).

⁶³ Pesquisa aprovada: CAAE: 24706819.4.0000.5137, mediante o Parecer Consubstanciado do CEP: n.: 3.717.358 expedido em 21 de novembro de 2019 e emenda para conversão em questionário digital em razão da pandemia da Covid-19, aprovada pelo Comitê de ética da PUC Minas mediante o Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447, expedido em 08 de setembro de 2020.

⁶⁴ A designação (75a), corresponde ao número absoluto de participantes. A letra “a” corresponde à indicação de número absoluto.



históricos, da urbanização como ensejadora de recomposição da memória religião, para posteriormente apresentarmos dados que sugerem indícios de fragilização da herança religiosa nos jovens sem religião.

OS CICLOS MISSIONÁRIOS: INDÍCIOS DE FRAGILIZAÇÃO DA HERANÇA RELIGIOSA NAS MISSÕES DE EVANGELIZAÇÃO

A nossa abordagem da história da Igreja no Brasil nessa comunicação sobre os quatro ciclos missionários, será sobretudo, uma leitura a partir da historiografia de Azzi (199), Beozzo (2001a), Dussel, (1992), Hoornaert (1992), além dos dados da FUNAI e do IBGE.

O primeiro ciclo missionário: a ocupação do litoral brasileiro - os engenhos também evangelizavam

Este primeiro ciclo missionário remonta ao século XVI e os primeiros anos do século XVII. Diversas foram as ordens que atuaram neste ciclo do litoral brasileiro, especialmente os jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos.

As ordens se estabelecem com relativa facilidade, fundam mosteiros e conventos cada vez mais opulentos e menos solidários com o povo e a gente nascida no Brasil, vive do trabalho escravo, se identificam com os projetos dos colonizadores. (Hoornaert, 1992, p. 57).

Além das práticas missionárias, as ordens religiosas acumularam riquezas. Este ciclo foi marcado sobretudo pelo patriarcalismo e pela cultura criada em torno da cana-de-açúcar. Neste aspecto, podemos dizer que os engenhos de açúcar também evangelizaram.

Segundo ciclo missionário: a ocupação do Sertão e o Rio São Francisco - os fazendeiros de gado



O segundo ciclo data da segunda parte do século XVII. Muitas ordens religiosas atuaram nas missões no Sertão e Rio São Francisco, mas podemos destacar os capuchinhos como destaque para Martinho de Nantes, os oratorianos, os franciscanos, os jesuítas e carmelitas descalços. Entretanto, “nos anos 1700, os missionários se conformam e começaram a criar gados, escravizando.” (Hoornaert, 1992, p. 75).

Havia grande dedicação ao manejo dos nativos indígenas para realização de trabalhos e ocupação de território. Os missionários também iniciaram a criação de gado e houve conflito entre fazendeiros e missionários (Azzi, 1992). Em 1680 houve uma chacina dos povos originários e no ano de 1690, eram predominantemente as ordens jesuítas e franciscanos que atuavam nesse ciclo. Neste ciclo também ocorreu a perseguição pombalina, contribuindo para a fragilização das missões de evangelização.

Terceiro ciclo missionário: a ocupação de Maranhão e Grão-Pará - aldeamentos

O terceiro ciclo remonta à segunda parte do século XVII e primeira parte do século XVIII. Da mesma maneira, muitas foram as ordens religiosas que atuam neste ciclo. Inicialmente franciscanos e carmelitas e em 1652 chegaram os capuchos da Piedade e os capuchos da Conceição de Beira e Minho, ambos de Portugal, assim como os mercedários.

Neste ciclo foi necessária a proteção das fronteiras. Foram implementados pelos jesuítas, os aldeamentos, cujas aldeias eram distantes dos centros coloniais. Seguindo a implementação ocorrida no Paraguai, ou seja, nos moldes espanhol, os aldeamentos propiciaram uma maior liberdade aos indígenas. Entretanto, ocorreu um descolamento entre as dinâmicas colonial e a missionária. “O projeto colonizador dessa região considerava os religiosos como missionários na evangelização, civilização dos indígenas e guardiães das fronteiras. (Hoornaert, 1992, p. 73).” Essa nova dinâmica não agradou a coroa e as ações missionárias na região aos poucos se extinguem.

Quarto ciclo missionário: Minas Gerais - das confrarias aos seminários

O quarto e último ciclo data do século XVIII. Este foi um ciclo muito peculiar, pois, em razão da *febre do ouro*, as missões das ordens religiosas eram praticamente



ausentes. Afinal, em 1711 a coroa proibiu a entrada de religiosos em Minas Gerais e de 1717 a 1721, houve a expulsão dos jesuítas de Mariana. Entretanto, os eremitães Feliciano Mendes e Lourenço de Nossa Senhora, com suas condutas e modo de viver a fé, inspiraram a população. Neste ciclo, temos os santuários, as irmandades, as confrarias nas cidades e vilas mineiras, como expressão da religiosidade mineira.

“A estratégia foi institucionalizar o catolicismo mineiro, com a criação dos seminários, o clero se torna funcionário público, perde sua dimensão evangelizadora leiga.” (Hooranert, 1992, p. 34). Essa foi uma estratégia que, aos poucos, alterou o modo evangelísticos próprio deste ciclo mineiro. Essas são circunstâncias que contribuíram para missões de evangelização fragmentadas e regionalizadas. Adiante no contexto contemporâneo, a urbanização é um outro aspecto que além de promover deslocamentos e mobilidades, contribui para a fragilização da herança religiosa.

A URBANIZAÇÃO NA RECOMPOSIÇÃO DA MEMÓRIA

No decorrer da estruturação da sociedade brasileira, pautada sobretudo na vocação rural, temos em meados de 1900 (Santos, 1993), uma enorme expansão da urbanização no país, trazendo um modo urbano nas organizações e condutas (Simmel, 1967), uma vocação urbana. A urbanização promoveu o deslocamento de grande contingente populacional, que se concentrou nos grandes centros urbanos, nas cidades. O espaço é o elemento mais estável da composição que aglutina o indivíduo e as experiências, por isso, resulta em memória. (Halbwachs, 2006). Assim, na urbanização temos, em grande escala, a ocorrência de recomposição da memória e a fragilização da herança religiosa. Afinal, é nos plurais centros urbanos, que os indivíduos reverberam em grande medida a desinstitucionalização, a individualização e se afirmam sobremodo autônomos. (Ritz, 2023a).

Neste sentido, partindo da nossa tese de fragilização da herança religiosa em razão da urbanização, indagamos aos participantes da pesquisa de campo: “A mudança temporária de espaço, seria suficiente para alterar as memórias, incluindo a memória religiosa?” 71% dos sem religião com crença responderam positivamente. Dando prosseguimento, indagamos se “a mudança do campo para a cidade urbanizada, foi um



fator que favoreceu ou possibilitou maior mudança de religião, e, até mesmo, contribuiu para a pessoa deixar de ter religião?” Os resultados nos mostram que 88% concordou positivamente, 6% não soube dizer e 6% respondeu negativamente. Essas são informações que corroboram com a nossa tese de fragilização da herança religiosa com o contributo da urbanização, relativizando a continuidade do fio de memória. (Hervieu-Léger, 2015), como veremos na relação entre a memória religiosa e as crenças atuais.

A MEMÓRIA RELIGIOSA E AS ATUAIS CRENÇAS: INDÍCIOS DE FRAGILIZAÇÃO E DESCONTINUIDADE

Partindo da hipótese de fragilização da herança religiosa e recomposição da memória, verificamos as memórias religiosas e as atuais crenças das pessoas sem religião com crença. Indagamos “na infância e adolescência, como era a prática religiosa em sua casa?” A predominância é de memórias de local formal de culto 59%, os pais e as mães ensinavam a religião deles, pois aquela deveria ser também a religião dos/as filhos/as 41% e fiz catecismo, primeira comunhão, etc. 41%. Notamos a transmissão religiosa pelos pais e mães, referências ao espaço físico da religião e ritos da tradição católica como principais componentes da memória. (Ritz, 2023a).

Por fim, indagados se “as memórias religiosas que você respondeu na pergunta anterior, representam as suas crenças atuais ou são apenas lembranças do seu passado?” Obtivemos 88% das pessoas sem religião com crença relatando que são “apenas lembranças do passado” e 12% “em parte representam minhas crenças atuais”. Consideramos que está demonstrada a recomposição da memória religiosa nas pessoas sem religião com crença participantes da pesquisa de campo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos ciclos missionários tivemos uma associação entre a dinâmica colonial e a missionária, como modo de evangelização. Muitas ordens religiosas estiveram presentes no processo de evangelização contemplados nos quatro ciclos missionários. A conduta dos missionários, o interesse econômico dos colonizadores e os conflitos entre os povos



contribuíram para a fragilização dos modos e práticas missionárias, cuja evangelização foi fragmentada em ciclos. Os ciclos reservaram particularidades, mas como ponto em comum, podemos dizer que todos os quatro ciclos missionários contemplaram “momentos de dinamismo e florescimento com posterior estabelecimento e acomodação, sem inspiração missionária.” (Hoornaert, 1992, p. 43).

A urbanização é outro aspecto que contribuiu para as mobilidades e recomposições de memória. Foi demonstrado a partir dos dados da pesquisa de campo, que a urbanização favoreceu a recomposição da memória. Ao verificar as memórias religiosas, notamos que a herança religiosa é tida como predominantemente lembranças do passado, não correspondendo necessariamente às crenças atuais. Apresentamos, portanto, alguns indícios de fragilização da herança religiosa desde a colonização, na estruturação da história da Igreja no Brasil, o que também recebeu contribuição da urbanização e favoreceu a recomposição da memória religiosa nas pessoas sem religião com crença.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. *In*: AZZI, Rio'lando; HOORNEART, Eduardo; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno; FRAGOSO, Hugo. **História da Igreja no Brasil**. Tomo II/1. Petrópolis/Paulinas: Vozes, 1992. p. 155-234.

BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão historiográfica na CEHILA. *In*: BRANDÃO, Sylvana (org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: UFPE, v. 1, 2001^a, p. 372-409.

CRESWELL, John. W.; PLANO CLARK, Vicki. L. **Designing and conducting mixed methods research**. 2nd. Los Angeles: SAGE Publications, 2011.

DUSSEL, Enrique (org.). **História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992.

ECCO, Clovis; LEMOS, Carolina Teles. Os crentes sem religião e a busca de sentido. **CAMINHOS**, Goiânia, v. 20, n. 3, p. 335-353, 2022.

FUNAI, **Índios na História**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>. Acesso em: 13 jul. 2020.



HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Centauro, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis : Vozes, 2015.

HOORNAERT, Eduardo. Primeiro período. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. *In*: AZZI, Riolando; HOORNEART, Eduardo; GRIJP, Klaus Van Der. BROD, Breno. **História da Igreja no Brasil**. Tomo II/1. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992, p. 21-142.

IBGE. **Brasil 500 anos**. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/construcao-do-territorio/capitanias-hereditarias.html>. Acesso em: 13 jul. 2020.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade; SENRA, Flávio. Pessoas sem religião com crenças: considerações sobre o fenômeno religioso dos sem religião. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 20, n. 3, p. 316-334, 2022.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. **Eu sou sem religião com crença: a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença como elo de memória**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023a.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. Pessoas sem religião com crença: a urbanização e a fragilização da herança religiosa. **REVER**, São Paulo, v. 23, n. 2, 2023. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/62510/43577>. Acesso em: 21 nov. 2023b.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SIMMEL, Georg. **A tragédia da cultura**. São Paulo: Itaú Cultural, 2020.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Ensaio de espiritualidade não religiosa: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte**. 2020. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.



NOVOS TRÂNSITOS RELIGIOSOS: UM ESTUDO SOBRE OS DIÁLOGOS ENTRE O CATOLICISMO E ESPIRITUALIDADES HOLÍSTICAS EM BELÉM, PARÁ

Daniela Cordovil Corrêa dos Santos
Doutora em Antropologia
Universidade do Estado do Pará
daniela.cordovil@gmail.com

Jessias de Freitas Fernandes Neto
Graduando em Antropologia
Universidade do Estado do Pará
jessiasneto@gmail.com

Dayane Ferreira da Silva
Graduanda em Antropologia
Universidade do Estado do Pará
dayferrie@gmail.com

RESUMO

As transformações nas espiritualidades contemporâneas acarretaram o surgimento de novas formas de busca pelo sagrado, cada vez mais permeadas pelo individualismo. As espiritualidades do século XXI pautam-se pela livre escolha de bens religiosos, destacando-se a busca por um caráter terapêutico do sagrado. As espiritualidades holísticas inserem-se neste universo de práticas terapêuticas que se caracterizam por uma tentativa de integração entre o ser e o cosmos em busca do equilíbrio físico, mental e espiritual. Este estudo analisa as interlocuções entre as espiritualidades holísticas e crenças católicas sob duas vias. A primeira é um estudo sobre a prática da Constelação Familiar, terapia criada por Bert Hellinger para tratamento de conflitos psicológicos e familiares, por uma freira católica em Belém, Pará. A utilização da Constelação Familiar pela freira católica demonstrou que existe um movimento de penetração de crenças do universo das espiritualidades holísticas no interior do Catolicismo. O segundo foco de estudo é uma análise da incorporação do culto aos santos católicos por uma praticante de bruxaria folclórica em Belém, Pará. O estudo permitiu observar que existem sujeitos católicos que incorporam práticas do universo das terapias holísticas em suas cosmovisões; assim como, existem sujeitos pertencentes ao universo das espiritualidades e terapias holísticas que dialogam com o Catolicismo. Como conclusão, é possível afirmar que existe um rico circuito de trocas entre o Catolicismo e as espiritualidades holísticas, demonstrando um diálogo das práticas católicas com o universo da modernidade religiosa, caracterizada pelo individualismo e fragmentação da fé.



Palavras-chave: Catolicismo; Bruxaria Folclórica; Constelação Familiar; Espiritualidades Holísticas; Neoesoterismo.

INTRODUÇÃO

Este artigo é um breve estudo de caso que se propõe a analisar os diálogos e trânsitos religiosos entre o catolicismo e algumas práticas de espiritualidades holísticas ou de nova era em Belém do Pará. A pesquisa se constitui a partir da análise da trajetória pessoal de duas interlocutoras que afirmam combinar elementos do catolicismo com suas práticas religiosas.

Estes trânsitos serão estudados em duas vias. Uma das interlocutoras, a irmã Martha, é uma freira católica que pratica a terapia holística intitulada Constelação Familiar, criada pelo alemão Bert Hellinger, ou seja, ela pertence a uma ordem religiosa católica, porém agrega as terapias holísticas em suas práticas de espiritualidade. A outra via é o oposto, iremos analisar a bruxa Renata⁶⁵, pertencente ao povo cigano, ela se declara praticante de bruxaria folclórica e nas suas práticas incorpora elementos do catolicismo.

O objetivo de nossa análise é apresentar como se constroem na atualidade espaços de porosidade entre as espiritualidades católicas e os sistemas de crenças situados dentro do vasto universo da nova era, como a bruxaria e a Constelação Familiar.

Segundo Guerriero (Guerriero et all, 2020), o *ethos* nova era se caracteriza por ser um conjunto de crenças sobre bem-estar, equilíbrio, saúde e doença que pode ser encontrado nas diversas terapias praticadas neste meio, entre as quais se incluem a Constelação Familiar. Este *ethos* é poroso, não se constitui como algo fixo e determinado e seus praticantes também podem transitar pelas diversas terapias que o compõem.

O catolicismo instalou-se no Brasil desde o período colonial dentro de um sistema de crenças sincrético e permeável, onde se misturou com o misticismo afro-indígena (Camurça, 2009). Tal porosidade o fez mais flexível à incorporação e diálogo com outras crenças.

⁶⁵ Ambas as interlocutoras estão apresentadas com nome fictício para proteger a privacidade das participantes da pesquisa.



Diante destas características dos dois sistemas de crenças, o catolicismo e a nova era, é natural que se realizem encontros e diálogos entre eles, especialmente em um contexto de pós-modernidade, onde as identidades e pertencças tornam-se ainda mais fluídas. É dentro desta perspectiva de análise que serão apresentados os dois estudos de caso escolhidos para fazer parte desta pesquisa.

IRMÃ MARTHA: UMA FREIRA CONSTELADORA

Irmã Martha é uma freira católica que também que costuma conduzir sessões de Constelação Familiar em centros de terapias holísticas em Belém, Pará. A Constelação Familiar é uma terapia criada pelo alemão Bert Hellinger (1925-2019) que possuía formação em teologia e filosofia. Ao realizar um trabalho como missionário católico na África do Sul entre a nação étnica Zulu, Hellinger observou que as relações de honra e ancestralidade eram muito presentes nas relações familiares deste povo. Quando retornou para a Europa, Hellinger abandonou a vida como missionário e dedicou-se à psicanálise tornando-se um terapeuta. A partir da fusão destes conhecimentos, Hellinger criou a Constelação Familiar.

Segundo Dutra (2021), a prática da Constelação Familiar está baseada em um método de abordagem fenomenológica e sistemática, em que se observa o sistema familiar de um indivíduo e através da identificação de problemas busca-se pela harmonia dos vínculos familiares.

O terapeuta ou constelador conduz o processo analisando quais os melhores caminhos ou possibilidades para que o constelado (aquele que se submete à terapia) possa compreender e solucionar os problemas trazidos para a constelação que desejou fazer. O constelado é o indivíduo que levou um tema para o constelador-mediador, no caso o terapeuta, que irá coordenar a prática. O tema pode ser socializado ou não com o grupo de participantes, que irão representar os familiares escolhidos pelo constelado. Esta decisão vai depender de como o grupo de consteladores trabalha, pois existe mais de uma forma de se realizar uma constelação familiar, há vários métodos.

Há conceitos que constituem à prática, como as Ordens do Amor, os Campos Morfogenéticos, os Emaranhamentos, o Destino e a Alma. Segundo Dutra (2021), as



Ordens do Amor que baseiam as constelações familiares, são: o Pertencimento, Ordem e Equilíbrio. Hellinger (2008) afirma que todos pertencem ao sistema familiar e nem mesmo a morte é capaz de romper o vínculo que existe entre o grupo, uma ligação contínua entre os ancestrais. Tal conexão segue existindo mesmo que um parente seja excluído do sistema, devendo ser reintegrado novamente.

Schneider (2007) afirma sobre a Ordem que existem regras ou condições que não podem ser alteradas pela livre espontânea vontade humana sem que existam consequências. As ordens anímicas presentes na constelação tocam a Alma, pois existe uma interconexão com todos, uma força atuante no desenvolvimento humano. O Equilíbrio está relacionado a lógica do dar e do receber (Hellinger e Hövel, 2001), pois quem recebe possui a necessidade de recompensar na mesma medida em que recebeu, o que possibilita uma troca envolvendo a solidariedade.

Os Campos Morfogênicos (Hellinger, 2005) apontam que todos temos campos de forças possuidoras de uma herança memorial genética ancestral e passada de geração em geração. Esses campos explicam padrões comportamentais existentes em uma família ao longo de gerações, padrões que podem ser interrompidos.

O Destino são forças que atuam sobre o indivíduo, segundo Schneider (2007) essas forças estão no passado e vinculam-se a efeitos bons ou maus que irão ocorrer. Todavia, o autor cita que há também uma sorte, que atua em ocorrências sofridas devido ao caso.

Os Emaranhamentos segundo Hellinger e Hövel (2007) ocorrem quando alguém de dentro da família revive de forma inconsciente o destino de algum ancestral, por exemplo se um membro é entregue a adoção no passado, no futuro um descendente vai agir como se tivesse sido entregue a outra família.

A Alma se refere se refere a uma conexão entre tudo e todos, Schneider (2007) afirma que o indivíduo está interligado ao seu grupo, onde há uma transmissão de informações, comportamentos e sentimentos individuais dentro da família, círculos de amigos e em empresas. A Alma é incompreensível e misteriosa quando buscamos conhecê-la.

A Constelação Familiar possui a capacidade de desconstruir a situação trazida pelo constelado através da formação terapêutica dos consteladores, os quais buscam



estabelecer caminhos e os meios para que o constelado possa construir sua cura. Dentro da organização do sistema ninguém é superior a ninguém, a Constelação Camiliar é uma prática aberta para todos. A referência usada por irmã Martha para não excluir ninguém das Constelações está em Jesus, que em sua obra e em seu exemplo teria sido como um primeiro constelador, buscando ser um com o Pai.

Na concepção de Irmã Martha a constelação não é uma criação de Bert Hellinger. O alemão apenas conheceu a prática através de sua atuação religiosa como missionário, percebendo as relações de ancestralidade e honra para com os antepassados presentes na nação étnica africana com a qual conviveu.

Irmã Martha acredita que a Constelação Familiar não possui religião, é um estudo feito dentro da psicologia e da neurociência. A cura é buscada pelo universo pela cura do sistema. A Constelação Familiar praticada pela irmã Martha é uma terapia, pois a profissional separa a Constelação Familiar de sua vida como freira católica.

Em outras palavras, ela não realiza a prática dentro de alguma igreja, porque o trabalho que executa é considerado por si mesmo um trabalho terapêutico, tal como aquele feito por um psicólogo ou psiquiatra. Ela recebe uma renda com a constelação familiar, realizando a prática em consultório, como qualquer profissional da área da psicologia. Há a católicos que vão divulgar e aceitar a prática, mas a constelação não possui religião, ela não está ligada a nenhuma forma de espiritualidade.

BRUXA RENATA: CATOLICISMO E TRADIÇÕES FOLCLÓRICAS

A interlocutora tem 38 anos, nasceu e cresceu em Belém do Pará, sua mãe é romena e o pai brasileiro. Trabalhou na área de direitos humanos e é mestre em Direitos Humanos pela Universidade do Chile. Renata é sacerdotisa de um templo de bruxaria folclórica em Belém. Realiza conjuros, feitiços, ritos e trabalhos para o amor e finanças. Também possui em suas práticas rituais do catolicismo popular como ritos para o período da quaresma, distribuição de amuletos de Santo Antônio, oferta de banho de Ervas de São João e ritos para os Reis Magos.

A interlocutora não concebe a prática da Bruxaria como religião e sim como ofício, por este motivo compreende que não está atrelada a dogmatismos.



Acredito que na verdade, não possuo religiosidade, mas sim um ofício, a bruxaria pra mim, diferente de como as pessoas acreditam, não é religiosidade, é um ofício. Da mesma forma que existe o ofício da benzedeira, até porque pra mim a religiosidade é assim, quando você tem um deus, uma divindade, uma força que você presta um culto. Dentro da minha visão de pensamento eu não tenho culto a deuses nenhum. As forças com que eu trabalho, nós temos um pacto, onde eu faço o que estas forças pedem e elas o que eu peço (...) não tenho a necessidade de altares. Tenho altares e imagens, mas por achar belo, dentro de minha religiosidade a grande deusa que é adorada sou eu mesma. É a minha força na capacidade com meu ofício de me agregar a essas forças maiores.

A interlocutora não compreende que tenha uma relação com o catolicismo, mas sim que trabalha com símbolos do catolicismo, não sendo uma relação necessariamente de devoção. Isso se dá pois ela não compreende o Círio de Nazaré, ou outros elementos do catolicismo, como propriedades da igreja, compreende algumas expressões do catolicismo como pertencente ao povo, cita exemplos de promessas e agregações culturais. Não sendo necessário o aval da igreja para que se efetive:

Eu não acho que tenho relação com o catolicismo, por eu não acreditar que tenho religiosidade, eu uso símbolos dele (catolicismo) dentro do meu ofício, minha mãe sim possuía uma religiosidade católica. Por exemplo, a devoção às almas, a igreja não reconhece estas almas como santas, como Severa Romana por exemplo, mas as pessoas fazem a devoção a elas e reconhecem, então é algo que já está na gente, e que a gente não precisa de uma igreja e de uma vertente para acontecer.

Por estas características é possível identificar nas práticas da interlocutora elementos muito presentes em expressões de novos movimentos religiosos, como a criação individual, a liberdade de trânsito religioso e a ênfase do sujeito em não se determinar como pertencente a um sistema religioso estruturado (Guerriero, 2006).

Ao ser perguntada se essa fusão de elementos de diversos sistemas de crenças seria característica da Bruxaria Folclórica, Renata responde:

A fusão não só com a igreja católica, mas com diversos elementos da cultura popular, é muito comum na bruxaria folclórica, por ser uma prática de bruxaria que não segue dogmas! É uma bruxaria diferente da Wicca, por exemplo, em que há a grande figura do Deus e da Deusa mãe. Há uma frase na bruxaria ibérica que diz: a bruxa acende uma vela de dia para Deus e a noite para o Diabo, acredito muito nisso, não há nada que me impeça de ter uma imagem de Baphomet e ter uma imagem dos três reis magos dentro do meu altar.



Citou ainda que sua família possui religiosidades diversas e convive com muitas pessoas católicas, que sua irmã pertence ao Tambor de Mina, seu pai é católico e maçom e que está noiva de um homem evangélico, motivo pelo qual pretende realizar apenas o casamento civil. Disse ainda que possui muitos clientes, a maioria mulheres e homens homossexuais, que a buscam para trabalhos de amor, e poucos clientes a procuram para questões relativas a finanças. Sobre a religião das pessoas que a buscam, algumas parecem não ter religião ou, segundo a interlocutora, parecem ser cristãos, por postarem mensagens bíblicas nas redes sociais, mas talvez não sigam à risca esta fé, por estarem buscando os serviços do templo.

A interlocutora afirma que as pessoas com quem convive não recebem mal, não reagem mal ao seu ofício. Afirma que os serviços que ela realiza em seu templo no ofício de bruxaria não são seu único meio de sobrevivência financeira. Renata tem o desejo de continuar sua carreira acadêmica, acredita que os preconceitos que acaba por vivenciar decorrem de uma noção pejorativa de que uma pessoa que exerce um ofício no campo do esoterismo provavelmente não teve educação e não se formou. Diz que as pessoas se surpreendem em saber que ela possui um mestrado, que trabalha com direitos humanos e que realiza este ofício por escolha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve estudo procurou apontar algumas características das interações entre catolicismo e novos movimentos religiosos. Foi possível perceber por meio da análise das práticas e discursos das duas interlocutoras que ambas enfatizam a flexibilidade e liberdade em suas práticas religiosas.

Nos discursos de irmã Martha existe a definição da Constelação Familiar como terapia, o que faz com que para ela sua prática não entre em conflito com suas crenças religiosas católicas. Já nas falas da bruxa Roberta é possível perceber que o catolicismo popular é visto como um conjunto de tradições de domínio comum, com as quais ela dialoga dentro de um ecletismo próprio de suas práticas.

Nos dois casos estudados percebe-se a porosidade dos sistemas religiosos e o papel da escolha pessoal na maneira como são combinados nas práticas de cada sujeito. Todas essas características se coadunam com a modernidade religiosa, que comporta um largo espaço para escolhas, experiências e trânsitos religiosos pessoais (Steil, 2011).



Também foi possível perceber que ambas as interlocutoras recebem retornos financeiros de suas práticas, o que as situa no interior de um mercado de bens e serviços religiosos que também característico da modernidade, o que reafirma o caráter de flexibilidade e de escolha pessoal na oferta e na busca por esses bens.

REFERÊNCIAS

CAMURÇA, Marcelo. “Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força no campo religioso brasileiro”. **Revista USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

DUTRA, Patrícia Castro. **Constelações Familiares - Conceitos e Fundamentos**. VerbojurídicoBlog. Porto Alegre, n. 30, jul. 2021.

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

GUERRIERO, Silas; LEITE, Ana Luisa Proserpi; BEIN, Carlos; MENDIA, Fábio; STERN, Fábio Leandro; MARTINS, Leonardo. Concepções de Saúde, Cura e Doença no *Ethos* Nova Era. Um estudo piloto entre terapeutas holísticos de São Paulo e Florianópolis. **Caminhos**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 106-119, jan./abr. 2020.

HELLINGER, Bert. **A Frente não Precisa Perguntar pelo Caminho**. Patos de Minas: Atma, 2005.

HELLINGER, Bert. **O Amor do Espírito**. Patos de Minas: Atma, 2009.

HELLINGER, Bert; HÖVEL, Gabriele ten. **Constelações Familiares: o Reencontro das Ordens do Amor**. São Paulo: Cultrix, 2007.

SCHNEIDER, Jakob Robert. **A Prática das Constelações Familiares**. Patos de Minas: Atman, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. “Pluralismo, modernidade e tradição: transformações no campo religioso”. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano. 3, n. 3, p.115-129, outubro, 2011.



Experiência de um roqueiro sem religião nos círculos urbanos *headbangers* e a desafeição pelo catolicismo

Flávio Lages Rodrigues

Doutor em Ciências da Religião

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

flavioposttrevor@yahoo.com.br

RESUMO

Nesta comunicação apresentaremos como o crescimento urbano com a cidade e a pós-modernidade, respectivamente no espaço e no tempo, abriram para novos modos de sociabilidade no contexto citadino. Para isso, faremos a análise de apenas um participante da pesquisa, entre os dez entrevistados autodeclarados roqueiros e roqueiras sem religião, mostrando como o catolicismo tradicional praticado por uma família do interior mineiro, passou a não fazer mais sentido na vida desse entrevistado. Nessa direção, a pesquisa de doutorado verificou se havia entre os roqueiros e roqueiras sem religião um tipo de espiritualidade não religiosa gerada através do *rock*, do *heavy metal* e de seus subgêneros. A metodologia da pesquisa ocorreu de forma mista com a pesquisa bibliográfica, tendo como principal referencial teórico o sociólogo francês Michel Maffesoli. Também realizamos a pesquisa de campo com a aplicação do questionário semiestruturado. Neste caso, nossa hipótese foi comprovada pela maioria dos participantes da pesquisa, que entre outros fatores apontados na pesquisa, observaram que o *rock* poderia sim ser um gerador de espiritualidade não religiosa. Dessa forma, observamos que nesse grupo ocorre um distanciamento de aspectos que remetam a possibilidade de práticas religiosas ou espirituais. O que pode ser verificado na experiência desse participante ao mostrar a fragmentação e a impossibilidade de se ter vestígios dessa religião em sua vida ou de seus filhos.

Palavras-chave: Espiritualidade não religiosa; roqueiros e roqueiras sem religião; *rock*, *heavy metal* e seus subgêneros; círculos urbanos *headbangers*; Michel Maffesoli.

Introdução

Notamos que o intenso processo de urbanização ocorrido de forma mais aguda a partir da década de 1980 no Brasil, e principalmente em Belo Horizonte, expôs a força da cidade e da pós-modernidade⁶⁶ nas novas formas de socialização no contexto das

⁶⁶ Maffesoli adota o termo pós-modernidade no livro: *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, para mostrar as transformações contemporâneas nos vínculos sociais. Conforme, Maffesoli (2010a), páginas 03, 05, 07, 08, 09, 10, 11, 15, 31, 66, 153 e 171. Sobre pós-modernidade ver também, Maffesoli (1984), Maffesoli (1985), Maffesoli (2001a), Maffesoli (2001b), Maffesoli (2002),



grandes cidades. Essas novas formas de sociabilidade na cidade fomentaram ajuntamentos de grupos como observamos com os/as roqueiros/as sem religião que tiveram o *rock*, o *heavy metal* e seus subgêneros como elemento aglutinador.

Essas novas formas de socialização com a cidade e a pós-modernidade, respectivamente no espaço geográfico e no tempo, são cimentadas através da solidariedade, sentimento de pertencimento e estar juntos, partilha dos mesmos gostos e emoções, são mostradas pelo sociólogo francês Michel Maffesoli em suas obras e em especial em seu livro *O Tempo das Tribos* (2010a). O autor mostra que as pessoas se socializam de forma eletiva, através do tribalismo e neotribalismo.

Nossa hipótese foi confirmada com o *rock*, o *heavy metal* e seus subgêneros como geradores de uma espiritualidade não religiosa para a maioria dos/as entrevistados. Nessa direção, verificamos através dos relatos dos participantes da nossa pesquisa de campo⁶⁷ com os/as roqueiros/as sem religião a desafeição pela religião, suas respectivas instituições e círculos religiosos. Entre os dez participantes da pesquisa que foram entrevistados, destacamos os relatos do participante 3, que mostrou como ocorreu a sua fragmentação e posterior total desafeição com o catolicismo.

TRIBALIZAÇÕES JUVENIS ROMPIMENTOS E SINALIZAÇÃO DOS IGUAIS

Percebemos em nossa pesquisa de campo com os relatos dos/as roqueiros/as sem religião que as *tribalizações juvenis* ao mesmo tempo que expõem as crises pós-modernas também atomizam várias formas de socialização e solidariedade internamente nesses grupos, o que mostra uma grande heterogeneidade na forma de agir e pensar para esses/as roqueiros/as sem religião dentro das tribos urbanas⁶⁸ *headbangers*. Nessa

Maffesoli (2003a), Maffesoli (2003b), Maffesoli (2005), Maffesoli (2007), Maffesoli (2010b), Maffesoli (2014), entre outras obras do autor.

⁶⁷ Para a realização da pesquisa de campo foi aprovado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Minas (CEP), sob o número N.º Registro CEP: CAAE 25890719.1.0000.5137.

⁶⁸ Utilizamos na pesquisa o conceito de *tribo* que foi teorizado pelo sociólogo francês Michel Maffesoli de forma pioneira na metade da década de 1980. Maffesoli propõe a metáfora para *tribo*, justamente para observar a metamorfose do vínculo social. (Maffesoli, 2010a, p. 4). Outro fato para a utilização do termo *tribo*, se dá pelo próprio grupo pesquisado se autodeclarar como uma tribo, ou mais especificamente, como tribo urbana *headbanger*. No entanto, devido aos problemas que o conceito *tribo* pode trazer para os integrantes desses grupos juvenis e de várias idades que se aglutinam em torno de variados objetos e



direção, Maffesoli mostra que essas *tribalizações* juvenis e com pessoas das mais variadas idades nos mais diversos contextos urbanos, apontam de modo pulsante para o retorno ao *arcaico* e assim, para a *vitalidade* dos relacionamentos sociais no interior dessas tribos urbanas. “É isto o nativo, o bárbaro, o tribal: ele diz e rediz a origem e, com isso, restitui vida ao que tinha tendência a se esclerosar, se aburguesar, se institucionalizar. Nesse sentido, o retorno ao arcaico em muitos fenômenos contemporâneos expressa, na maior parte do tempo, forte carga de vitalidade.” (Maffesoli, 2010a, p. 08).

Verificamos que essa *vitalidade*, expressa nos relatos dos entrevistados, se aproxima do pensamento de Maffesoli com o forte apelo ao sentimento de pertencer a algo, estar ligado afetivamente, partilhar as mesmas emoções, sensações e gostos. “É esse processo que permite constatar que a multiplicação dos microgrupos só é compreensível em um contexto orgânico. Tribalismos e massificação caminham lado a lado.” (Maffesoli, 2010a, p. 162).

No caminho que figurou o início da cena *underground* com os/as roqueiros/as sem religião nas tribos urbanas *headbangers* em torno de uma espiritualidade não religiosa com a música *rock*, e atualmente com a diversidade cultural que verificamos nos relatos dos participantes da pesquisa nas entrevistas semiestruturadas, em que a cidade e a pós-modernidade possibilitaram nessas tribos as *pequenas narrativas*, frente aos *grandes relatos* da sociedade. Como mostra Maffesoli. “Todo mundo vai falar como jovem, vestir-se como jovem, permanecer jovem, e poderíamos, estendo ao infinito, multiplicar as ocorrências nesse sentido.” (Maffesoli, 2012, p. 51). As *tribalizações* juvenis fomentam as mais variadas formas de socialização, que posteriormente e não poucas vezes, são incorporadas às práticas de outros grupos na sociedade.

Portanto, o *tribalismo* e o *neotribalismo*, podem ajudar os grupos e tribos no distanciamento de relações de domínio, aquelas que vem do alto e se apresentam de forma vertical, que perderam a oxigenação e assim, não tem mais contato com as bases

ideologias, como é o caso do *rock*, do *heavy metal* e de seus subgêneros. Em nossas pesquisas futuras não adotaremos mais o conceito *tribo*, em seu lugar utilizaremos o conceito *circo* ou *círculo* urbano *headbangers*, o que nos ajudará a demarcar sociologicamente os indivíduos que pertencem a esses *círculos* urbanos *headbangers* e os que estão fora desses *círculos*. Assim, no decorrer dessa comunicação os dois conceitos, *tribos* e *círculos* retratam a mesma coisa.



e os fundamentos sociais, onde a vida realmente acontece. Nesse aspecto, observamos que o *tribalismo* proposto por Maffesoli, corrobora com as pesquisas atuais sobre Religião e Contemporaneidade, no qual as socializações que ocorrem com os percursos e com os caminhos religiosos, são estabelecidos pelo próprio fiel, que não aceita a imposição de qualquer instituição social e principalmente a que vem dos círculos ou instituições religiosas.

Observamos que a teoria do Maffesoli com o poder das tribalizações nos variados modos de socialização também teve a sua aplicação a nossa pesquisa de campo, com a hipótese de que a comunidade dos/as roqueiros/as sem religião, desenvolvam um tipo de *sociabilidade* na solidariedade com a espiritualidade não religiosa em torno do *rock*, *heavy metal* e seus subgêneros nas práticas das tribos urbanas *headbangers*. O que foi comprovado pela maioria dos entrevistados na nossa pesquisa de campo, que admitem esse tipo ocorrência.

Nessa direção, Maffesoli entende que as formas de *socialidade* e *socialização* que acontecem na vida cotidiana têm o poder de fragmentar as grandes estruturas sociais e ao mesmo tempo podem unir as pessoas nos pequenos grupos e tribos. “É melhor reconhecer que, de encontro a um social racionalmente pensado e organizado, a socialidade é somente uma concentração de pequenas tribos que se dedicam, de qualquer modo, a se ajustar, se adaptar, se acomodar entre si.” (Maffesoli, 2010a, p. 14).

RELATOS DA TRADIÇÃO, FRAGMENTAÇÃO E VESTÍGIOS DO CATOLICISMO NA JUVENTUDE ATUAL

Notamos até aqui que Maffesoli mostra a emergência da sociabilidade na união dos iguais nos ajuntamentos com o prazer em estar juntos, com o sentimento de pertencimento, com a partilha dos mesmos gostos, emoções e afetos, que são cada vez mais evidentes nas tribos urbanas com os grupos juvenis em nossos dias. “Outra forma de dizer a tribo. É nesse sentido que a *juvenilidade* contemporânea, ao mesmo tempo que tem raízes antropológicas sólidas e profundas, se inscreve perfeitamente na constelação tribal em curso.” (Maffesoli, 2012, p. 51).



Nesse sentido, com a busca juvenil por algo a pertencer, seguiremos com o relato do participante 3, que quando perguntado, sobre o que a religião representa para ele e qual é o seu sentimento em relação a ela, ele mostrou suas experiências com um religioso, depois como um sem religião, passando pela fase de um roqueiro sem religião, revoltado e rebelde com as instituições sociais, entre as tais a religiosa. Hoje ele relata que continua como um roqueiro sem religião, mas não tão radical como era quando tinha 20 anos, que segundo ele, com o passar dos anos *amadurece*.

As suas experiências com a religião ele descreve da seguinte forma.

A religião ela representou uma base para mim, né? [...] Com relação de como eu vejo a religião, eu nasci numa família cristã, né? Eu fui batizado, eu fui crismado e minha mãe é cristã, minha vó é cristã, frequenta igreja, faz todas as rezas, o Pai Nosso, Ave Maria, né? O Salve a Rainha e reza todas essas, essas novenas de natal e tudo mais. Então é uma crença que eu, eu nasci nesse meio, sabe? [...] Uma doutrina, né? Um padrão onde você, onde eu cresci ali seguindo aquelas coisas que estavam pré-determinadas na minha família. Nós fomos seguindo aquilo. Eu comecei a ir para o catecismo, né? Para o catecismo para eu poder fazer a primeira comunhão e tudo mais. (Participante 3, homem, 42 anos).

Posteriormente, o seu desligamento com a religião, ocorreu de forma abrupta, em seguida ele teve contato com o *rock* e o *heavy metal* e se tornou um roqueiro sem religião. Na sua visão esse rompimento se deu entre os 12 e 14 anos, pelo fato do seu crescimento e amadurecimento.

Aí quando eu comecei a crescer, amadurecer, que aí a religião ela começou a se deslocar de mim. Eu sempre tive muita dificuldade em acreditar na palavra do homem, entendeu? [...] Talvez quando eu comecei a ter 12, 14, eu começava a ler aquelas, a leitura da Bíblia, sabe? [...] Aí eu comecei a questionar tudo isso. Em contrapartida a isso aí, veio a música, o *rock*, né? O *rock* com Raul Seixas, com Engenheiros do Havaí, o Titãs, né? E depois vem o *Heavy metal*. E aí eu começo a trazer isso para dentro de uma rebeldia da música, com essas dúvidas e essas incertezas que a religião me passava, entendeu? Então eu comecei a juntar esses fragmentos. Então eu tenho que para eu ser religioso e seguir uma igreja, eu tenho que acreditar naquilo que está escrito de uma forma, que foi escrito por um homem que, de repente, ele está sendo interpretado por um outro homem que fala umas coisas desconexas que cada um interpreta de um jeito. (Participante 3, homem, 42 anos).

Naquela época para esse participante, negar a religião da família, como uma pessoa de uma cidade do interior de Minas Gerais, com as tradições religiosas totalmente



voltadas ao catolicismo, também implicava uma rota de colisão com outras instituições sociais, entre elas a família.

Aí eu comecei a, a me desconectar desse mundo, sabe? Aí que vem a rebeldia dos 18 e 19 anos. Onde você é rebelde contra aquilo e não quer aceitar que as pessoas sejam daquele jeito, né? Então você começa a ver a colisão. Começa a colidir com as pessoas da sua família, com as pessoas do seu convívio. Aí você começa a querer atacar as pessoas, aí você começa a trazer a música mais rebelde, mais radical, com contextos que estão escritos de ocultismo, satanismos, entendeu? (Participante 3, homem, 42 anos).

Essa rota de colisão com a religião, relatada pelo entrevistado teve também implicações práticas com o rompimento com a família, não ficando apenas no âmbito da igreja. Esse percurso de revolta, contestação, radicalismo e rebeldia é abraçado por muitos adeptos da música *heavy metal*. Também há uma potencialização dessa rebeldia e revolta de alguns desses adeptos, que chegam ao extremo com a música *black metal* com a propagação de uma visão caótica, violenta e radical, como descrito por ele, “você começa a abraçar o *heavy metal* como a sua principal fonte inspiradora de energias, de rebeldias...” (Participante 3, homem, 42 anos).

Você começa a acreditar naquilo também. Aquilo que está escrito por Aleister Crowley, aquilo que a galera do *black metal* da Noruega escreveu. Então quando você está com 19 anos, você acredita nisso tudo. Entendeu? Aí você começa a querer colidir com a religião. Atacar a sua família, atacar a igreja. Então a religião, ela representou para mim, sabe? Eu nasci lá dentro, depois eu comecei a enxergar de outros ângulos. E aí, com o passar do tempo, eu chego num ponto que eu falo assim “não, eu não acredito mais nisso”, né? Aí eu começo a renegar Deus também. Aí Deus entra no pacote, entendeu? Aí é Deus, Jesus, a Bíblia, sua família, sua mãe e você começa a abraçar o *heavy metal* como a sua principal fonte inspiradora de energias, de rebeldias e também daquilo que está escrito pelo homem, né? Das letras, dos comportamentos, das revistas *Rock Brigade*, *Top Rock*, né? Aquelas revistas do começo dos anos 90. Você começa a acreditar naquilo tudo e aí você realmente, você renega tudo. E aí você se auto declara um anticristo, né? Eu cheguei nesse ponto assim, de rebeldia, de “não, espera aí! Eu sou anticristo. Não tem Deus, não tem Jesus, não tem Bíblia, minha família, isso é uma pura de uma enganação, né? Vocês que estão sendo enganados e a vida funciona de outra maneira, igual o *black metal* da Noruega está falando que é. Nós temos que botar fogo nas igrejas mesmo, né? Porque o cristianismo veio para nós, para tomar as nossas terras.” (Participante 3, homem, 42 anos).

Nesses relatos podemos ver uma riqueza de detalhes de uma pessoa que teve contato com a religião ainda criança, que perdurou até os seus 14 anos, a partir de então ocorreu um rompimento com a religião institucional, que segundo o entrevistado eram



pré-determinadas na minha família. Posteriormente, há uma ruptura e colisão com a religião, que também abarcou a família, abrindo assim, o caminho para o *heavy metal* como fonte principal de socialização e estilo de vida.

Quando você é jovem, você acredita nisso tudo, entendeu? Você começa a comprar argumentos próprios, então a religião passa a não representar nada para você mais, né? Aquilo ali não passa de uma mentira, uma farsa que você viveu enquanto você era jovem e sua mãe te criou ali dentro de uma igreja e aquilo tudo não passa de uma farsa, entendeu? Então, quando você tem 20 anos, né? Em 1994, 1995, você tem todo esse contexto que a religião não vale mais nada para você, né? Só que o tempo passa. Você amadurece, né? (Participante 3, homem, 42 anos).

No percurso religioso descrito por esse participante, que se declarou como roqueiro sem religião sem vínculo institucional, podemos ver o seu contato com a religião ainda criança e depois o seu distanciamento gradativo dessa religião, finalizando com a ruptura abrupta com a instituição religiosa, ainda na sua adolescência. Observarmos a saída da religião, e em seu lugar a entrada do *rock*, e posteriormente do *heavy metal*, como *principal fonte inspiradora de energias* na sua forma de socialização e estilo de vida. O que restou da religião nesse caso, foram apenas vestígios. Embora, o entrevistado aos 42 anos veja que tudo o que ele viveu foram fases de rebeldia, de certa forma, ele fala que amadureceu e o radicalismo que havia naquela época da adolescência com a religião ficou bem menos intenso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos que para a maioria dos participantes em nossa pesquisa a cidade, a pós-modernidade, a socialização, as tribalizações e o *rock* fomentariam um tipo de espiritualidade não religiosa. Especialmente, em relação ao *rock*, entre os dez participantes da pesquisa, a maioria composta por sete participantes achavam que ele gerava um tipo de espiritualidade não religiosa.

No entanto, esse participante 3, que mostrou seu percurso como religioso com o catolicismo, depois como sem religião e posteriormente, como um roqueiro sem religião, quando ele relata que começa *abraçar o heavy metal como a sua principal fonte inspiradora de energias, de rebeldias*, mesmo assim ele estava entre os três participantes



que não acreditavam que o *rock*, o *heavy metal* e seus subgêneros pudessem gerar um tipo de espiritualidade.

Portanto, o que observamos de uma forma geral com esses/as roqueiros/as sem religião, que estão nos círculos urbanos *headbangers* em Belo Horizonte é um distanciamento das instituições ou círculos religiosos, como também de quaisquer aspectos que remetam a possibilidade de práticas religiosas ou espirituais. O que pode ser verificado também na experiência desse participante ao mostrar a fragmentação e a desafeição com a impossibilidade de se ter vestígios do catolicismo como sua religião de origem, não apenas em sua vida, mas também na vida de seus filhos.

REFERÊNCIAS

MAFFESOLI, Michel. A comunicação sem fim (teoria pós-moderna da comunicação). **Famecos**, Porto Alegre, v. 1, n. 20, 2003a. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3198/2463>. Acesso em: 18 abr. 2016.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAFFESOLI, Michel. **A sombra de Dionísio**: contribuição a uma sociologia da orgia. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político**: a tribalização do mundo. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MAFFESOLI, Michel. **A violência totalitária**: ensaio de antropologia política. Porto Alegre: Sulina, 2001a.

MAFFESOLI, Michel. **Entre o bem e o mal**: compêndio de subversão pós-moderna. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MAFFESOLI, Michel. **Homo eroticus as comunhões emocionais**. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MAFFESOLI, Michel. **Saturação**. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2010b.

MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**. Vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001b.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003b.



MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida**: variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007b.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna**: formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.



NHÔ JOÃO DE CAMARGO: O MÍSTICO DE SOROCABA

Marcelo Cabral De Araújo

Doutorando em Ciência da Religião

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

marcelounesp1@hotmail.com

RESUMO

Nascido na cidade de Sarapuí – SP no final do século XIX, o então escravo, depois alforriado, João de Camargo, migra para Sorocaba em busca de trabalho. Filho de mãe devota do Candomblé, ao longo de seu itinerário biográfico, experiencia práticas místicas. No período onde o Brasil e especial, Sorocaba, vive um surto de gripe espanhola, a figura de João de Camargo ganha espaço na cidade. Inspirado por guias espirituais, antes mesmo do surgimento sistematizado da Umbanda como religião, João de Camargo, que fora preso dezessete vezes por conta de seu misticismo. Constrói uma capela na cidade de Sorocaba onde até os dias de hoje existe um devotamento e práticas religiosas. Nos dias de hoje, além da figura João de Camargo ser esquecida pela memória da cidade de Sorocaba, grupos religiosos como espiritas, umbandistas, candomblecistas e também pessoas ligadas a Maçonaria, preservam e se apropriam da figura de Nhô João. O trabalho de campo que será instrumentalizado com a visita ao Quilombo Cafundó na cidade de Salto de Pirapora, o espaço construindo por João de Camargo a igreja da Água Vermelha onde será observado trabalhos ritualísticos como terço e participando no dia de finados da veneração por práticas de fiéis no tumulto do Nhô. Entender aqui que a prática mística de João de Camargo como sendo uma vivência singular, não dependo exclusivamente de instituições e outros grupos, mas sim da veneração de fiéis que praticam o sincretismo religioso a partir da figura do Nhô, será aqui ponto para o entendimento do Nhô João como sendo o místico de Sorocaba.

Palavras-chave: Mística; Sincretismo; Religiosidade popular.

INTRODUÇÃO

Nascido na cidade de Sarapuí – SP no final do século XIX, o então escravo, depois alforriado, João de Camargo, migra para Sorocaba em busca de trabalho. Filho de mãe devota do Candomblé, ao longo de seu itinerário biográfico, experiencia práticas místicas. No período onde o Brasil e especial, Sorocaba, vive um surto de gripe espanhola, a figura de João de Camargo ganha espaço na cidade. Sendo o Brasil daquela época como palco de diferentes lutas políticas, desde a abolição da escravatura até a Proclamação da República, a figura de João de Camargo surge em uma cidade que



tem como herança os mares (Sorocaba fora caminho e comércio dos tropeiros) até a nascente industrialização e inclinação da cidade para a produção têxtil.

Ainda no Brasil império, existiu a primeira siderúrgica das Américas que ficava localizada onde então era a cidade de Sorocaba. Por ser uma região rica em ferro, Dom Pedro II, incentivou a organização de uma Siderúrgica onde hoje a região é conhecida como Fazenda Ipanema. A questão que ressalta é que a mão de obra era do seu maior número europeia e o Brasil na época tinha o catolicismo romano como religião oficial, impedindo qualquer outra forma de culto.

Para amenizar o impasse com os trabalhadores europeus, Dom Pedro II permitiu a liberdade de culto a outras religiões e o Candomblé e outras manifestações religiosas conseguiram manifestar seus cultos. Dessa forma, a figura de João de Camargo começou a se propagar e legitimar dentro e fora da cidade de Sorocaba.

DESENVOLVIMENTO

Formado no aspecto religioso por uma mãe devota do candomblé e práticas de curandeirismo e a senhora da fazenda de uma tradição católica, João de Camargo fora criado dentro de um sincretismo que marcou e ainda marca toda religiosidade brasileira.

Com a alforria e a migração para Sorocaba, através de toda uma formação religiosa particular e muito comum no Brasil, João de Camargo vai ganhando toda uma personalidade religiosa ao longo da construção de sua própria biografia.

O Brasil do final do século XIX e começo do XX, é marcado por diversas transformações econômicas, culturais e até mesmo religiosa. Em 1914, no Rio de Janeiro é sistematizada e criada a Umbanda como religião. Ponto interessante de destacar que as práticas exercidas por João de Camargo são anteriores, mesmo sendo seu rito venerado por devotos da Umbanda.

Nesse período histórico que fora atravessado pela gripe espanhola, a cidade de Sorocaba e região vivenciou a prática de um líder religioso católico de grande auxílio para aqueles que necessitavam de ajuda. Monsenhor João Soares, além de ser sido um exímio cidadão para a ajuda dos necessitados, fora grande amigo e mentor espiritual de João de Camargo.



Ao longo do tempo essa relação fora se estreitando cada vez mais e com a morte do Monsenhor João Soares, este passa a ser como espécie de mentor ou “guia” espiritual para João de Camargo. Outra personalidade da qual João de Camargo fora devota foi o menino Alfredinho. Este tivera uma morte trágica montado na sela de um cavalo. João de Camargo tivera sonhos e revelações com esse menino e todos os dias acendia velas e rezava para o menino em uma cruz que fora erguida no caminho que o menino morreria.

Assim, antes mesmo da sistematização da Umbanda como religião, mas constituído de práticas espirituais próprias, João de Camargo começa a ganhar destaque e organizar um legado espiritual muito particular. Sendo uma cidade de rica economia com uma igreja com grande poder político, econômico e fé, começa aí então a surgir um devotamento a Deus baseado nos princípios da adoração, veneração, amor e cura, um movimento religioso cristalizado no século XX e que ecoa ainda em todo Brasil.

De fato, foi isso e muito mais que ocorreu na formação das várias correntes das religiões afro-brasileiras. João de Camargo foi uma dessas fontes sincréticas primordiais, responsável pela integração cultural e religiosa de boa parte dos negros de sua região, que receberam sua influência diretamente, desde o final do século XIX até meados do século XX, em quase cinquenta anos de missão (Frioli, 1999, p.34).

Fruto de uma sociedade marcada por atravessamentos e controle ideológico, religioso e político, em grande parte das situações, o sincretismo surge como uma prática de veneração da cultura dominante (católica apostólica romana) e a vivência e prática daquilo que já foi reprimido e agora se faz aceito pela via legal na sociedade.

Percebemos que o sincretismo religioso é a marca hoje da espiritualidade ofertada no Brasil, porém, resquícios de tempos passados como discriminação e intolerância compõe o cenário tupiniquim.

A prática religiosa de João de Camargo que atravessa séculos é uma das pioneiras no Brasil, pois consegue reverenciar a historicidade brasileira e compor um ritual religioso regido por um iletrado e sacerdote didata. A exemplificação e sistematização em uma crença singular composta por elementos do candomblé e catolicismo permite atrair um público diverso em sua devoção.

A história brasileira é composta por diversos “santos” populares. Desde o Negrinho do Pastoreio como outros, a riqueza da cultura brasileira é fascinante fazendo



sempre surgir de tempos em tempos personalidades que se destacam. Esse é o caso de João de Camargo. Alforriado, preto velho, curandeiro, iluminado e um místico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante perceber que existem muitas tentativas para classificar a manifestação religiosa de João de Camargo. Preto Velho, curandeiro, iluminado e etc. Todas estão certas, porém, o protagonista aqui tratado não inventou nenhuma religião ou algo do gênero. Podemos perceber sim que João de Camargo era um místico com práticas próprias e únicas. Sendo influenciado por diversas correntes religiosas, João de Camargo foi capaz de sintetizar aquilo que chamava atenção e criar uma prática de devotamento própria e genuína.

Não podemos entender que tal prática seja uma religião, pois o objetivo expresso em diferentes biografias não era a criação de uma religião, mas sim uma forma de devotamento único, onde as pessoas possam fazer seus diferentes trabalhos espirituais de devoção e etc.

O termo "mística(o)", como adjetivo, refere-se a:1) um tipo de experiência metaempírica inefável, que leva à certeza de uma união com o todo ou a uma união com Deus, bem como os caminhos e práticas para obtê-la (por exemplo, a "via mística"). 2) Por extensão, refere-se a toda experiência metaempírica3) Ele também é usado popularmente com o sentido de esotérica(o). Já o substantivo "mística(o)" refere--se ao indivíduo que busca a experiência mística o substantivo feminino "mística" pode também se referir a: 1) o corpo de ensinamentos de determinada religião ou a escola de pensamento, os quais visam produzir a experiência mística ou estão a ela relacionada (como, por exemplo, em "a mística islâmica "a mística judaica", ou *a mística neoplatônica" .2) mesmo que misticismo, ou seja, a própria experiência em si, bem como o conjunto de elementos ideias, práticas e símbolos relacionados com ela (por exemplo, em "o misticismo oriental"). 3) Também é usado popularmente com o sentido de esoterismo Os termos "mística(o)" e "misticismo" são ambíguos e, muitas vezes, confundidos com outras formas de apreensão da realidade, e em particular com o "Esoterismo".4) Ele também é usado popularmente com o sentido de esotérica(o). Já o substantivo "mística(o)" refere-se ao indivíduo que busca a experiência mística. O substantivo feminino "mística" pode também se referir a: 5) o corpo de ensinamentos determinada religião ou a escola de pensamento, os quais visam produzir a experiência mística ou estão a ela relacionada (como, por exemplo, em "a mística islâmica" "a mística judaica", ou *a mística neoplatônica").

Como fora apontado, podemos entender que a prática religiosa de João de Camargo, não se tratava do surgimento de uma nova religião ou algo do gênero. É



possível entender que a vivência espiritual e social de João de Camargo corrobora para constatar a prática religiosa mística de um ser humano ilustre para sua época. Grande baluarte do sincretismo popular, João de Camargo conseguiu construir uma ponte de práticas religiosas e devotamento entre o candomblé e o catolicismo que resultou na construção da Igreja que leva muitos nomes, mas o que nos chama atenção entre tantos nomes o que se destaca é a Igreja de João de Camargo.

Hoje, a Igreja é aberta para o devotamento de fiéis e realiza diversos trabalhos sociais. Aos domingos, é rezado o terço. João de Camargo continua vivo, seu busto é vendido na internet e diversas casas de artigos religiosos, seu túmulo é sempre visitado e no imaginário sorocabano, João de Camargo se faz presente. Portanto, esse preto pode sim ser considerado não um criador de uma religião, mas sim, o místico de Sorocaba, com práticas próprias e únicas.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Sonia. **O Solitário da água vermelha**. Sorocaba, SP: Terra Rasgada, 1995.

FRIOLI, Carlos de Campos Adolfo. **João de Camargo de Sorocaba: o nascimento de uma religião**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1999.

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (orgs.). **Dicionário de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2020.



VINHO NOVO EM ODRES VELHOS? TRAÇOS IDENTITÁRIOS DE RUPTURA E DE CONTINUIDADE JUNTO AOS CRENTES SEM RELIGIÃO DESDE A ANÁLISE DE DADOS ADQUIRIDOS JUNTO A PESQUISADORES(AS) EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NO BRASIL

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales
Doutor em Teologia
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
omarperrou@yahoo.com.br

Clóvis Ecco
Doutor em Ciências Sociais e da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
clovisecco@uol.com.br

RESUMO

O teólogo João Batista Libanio propõe instigante análise da vida religiosa a partir das categorias ruptura e continuidade. O autor jesuíta demonstra a acuidade de a categoria ruptura trazer presente, desde si, a novidade que já se anunciava em germes presentes ao longo do tempo. A ruptura, em consonância com a novidade, alberga nova possibilidade de compreensão e de novos modos de vivência de uma mesma realidade em curso. Ambas as categorias permitem a realização de interpretações e de leituras amplas e “abertas” da realidade contemporânea. Inspirados pelas provocações dessa proposição pode-se perceber a constante tensão, ou mesmo o movimento dialético, presente e atuante junto ao coletivo dos autodenominados crentes sem religião. A tensão aqui reside na coexistência do rastro ainda hoje presente daquilo que um dia hegemonicamente se foi ou se teve pretensão de ser. Filosoficamente se trata de uma disputa entre o “ser” e o “vir-a-ser”, donde se tem em jogo uma questão identitária por excelência. No intuito de se manter pulsante a tensão subjacente a esse fenômeno crescente dos sem religião, propõe-se realizar interpretação crítica de tal grupo desde essa ocular ruptura *versus* continuidade. Para tanto, privilegia-se a noção de ruptura em detrimento a continuidade – no intuito de poder demonstrar a originalidade trazida à tona pelos crentes sem religião. Tal instrumental provocativo será utilizado para a análise dos dados empíricos obtidos junto a pesquisa (entrevistas) realizada com discentes doutorandos e doutorandas de dois programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. Nesse sentido, serão considerados os três eixos específicos relacionados com os sem religião e sobre os quais se assentam a contribuição da presente pesquisa, a saber: instituição, crença e ateísmo.

Palavras-chave: Crentes sem religião; Ruptura; Identidades religiosas.



INTRODUÇÃO

“Vinho novo em odres velhos”? A presente imagem aqui expressa mediante enfática interrogação alude ao Evangelho de Mateus 9,17a onde se lê: “Nem se põe vinho novo em odres velhos; caso contrário, estouram os odres, o vinho se entorna e os odres ficam inutilizados”. Pensar por imagens favorece aguçar a criatividade de interlocutores e mantêm em aberto ambiguidades implicadas no tocante à questão dos crentes sem religião. A saber: nesse jogo o que é o novo e o que é o velho? O que se perde e o que se conserva desde um antes e um depois?

Nessa esteira emerge a proposta analítica de João Batista Libanio ao desenvolver interpretação da realidade eclesial desde o eixo continuidade x ruptura. Vinhos novos em odres velhos situados desde o horizonte de continuidade x ruptura compõem cenário a favorecer a análise de dados obtidos referentes aos crentes sem religião. Trata-se de material coletado junto a entrevistas realizadas com doutorandos e com doutorandas pertencentes a dois programas de pós-graduação no Brasil⁶⁹. Ao se trazer ao centro a composição imagética “vinho novo em odres velhos”, tem-se a clareza intelectual de não se aludir aos conteúdos bíblico e teológico implicados nessa perícopé. Importa para a presente reflexão tomar vinhos e odres mediante o recorte estrito alegórico e metafórico. Trata-se de apropriação dos horizontes de sentido aí expressos mediante a antítese vinho novo x odres velhos. Assim sendo, propõe-se inicialmente lançar as bases conceituais sobre as quais os dados da pesquisa serão analisados, bem como estabelecer as conexões com as imagens aqui consideradas desde Mateus 9,17a e a perspectiva de ruptura. Por fim, realiza-se a análise crítica acerca da compreensão dos sem religião.

APROXIMAÇÃO CONCEITUAL

Os crentes sem religião referem-se àqueles e àquelas que mantêm uma crença espiritual ou transcendental, mas não se identificam com uma religião organizada. Essas

⁶⁹ A pesquisa de campo considerada para a discussão em voga se encontra registrada sob o CAAE 83164618.0.0000.0037.



peças podem adotar uma espiritualidade personalizada, incorporando elementos de diversas tradições ou desenvolvendo suas próprias práticas espirituais. A definição de "crentes sem religião" destaca a busca por significado e transcendência fora dos limites institucionais tradicionais. Os crentes sem religião desafiam a narrativa convencional de que a espiritualidade deve ser encapsulada por instituições religiosas tradicionais. Sua existência sugere ruptura com formas convencionais de organização religiosa, enquanto, ao mesmo tempo, continua a tradição humana de buscar significado além do visível e do tangível. Esta dualidade reflete a complexidade do fenômeno, onde a ausência de afiliação religiosa pode ser tanto uma ruptura quanto uma continuidade na jornada espiritual humana⁷⁰.

Tal fenômeno tem sido objeto frequente de estudos das Ciências da Religião, justamente por condensar novidade, dinamicidade, fluidez e horizontes múltiplos de modos de crença (ou não crença); de pertença (ou não pertença). Estudos sugerem que crentes sem religião constituem grupo que segue em vias de expansão numérica e ainda com reserva de sentido a ser explorada e mapeada. Poder-se-ia aqui considerar uma acentuada dicotomia entre pertença e não pertença. A fim de se preservar o jogo aberto das oposições (crença, pertença) é que se traz presente o horizonte interpretativo contido na tensão latente entre ruptura x continuidade.

Para Libanio importa trazer ao centro a natureza das transformações, mostrando como se tratam de verdadeiras rupturas. Pois bem, “[...] damos a explicação de que está em jogo uma **mudança de sujeito social** a comandar o universo cultural ou a despertar os religiosos para valores até então colocados à margem de sua vida ou simplesmente desconhecidos” (Libanio, 1981, p. 9. Grifo do autor). Uma determinada realidade pode ser abordada desde a compreensão de continuidade de seus desdobramentos, no intuito de ali se destacar os elementos essenciais que vigoram desde sempre, apesar de mudanças acidentais que perpassam tal estrutura. Outra possibilidade de compreensão dessa realidade é deixar-se conduzir pelas novidades advindas pela dinâmica da ruptura.

⁷⁰ Em outra perspectiva, pode-se pensar naqueles que se identificam como: “os sem religião com crença”, está relacionada ao próprio sentido da religião para os sem religião com crença e a ausência de religião equivale à ausência de vinculação à instituição religiosa, destacando a diversidade dentro desse grupo” (Ritz, 2023, p. 474).



O termo ruptura vem, pois, significar, nesse caso, que os elementos constitutivos da Vida Religiosa recebem nova compreensão, maneira diferente de serem vividos e por conseguinte surge outra figura de Vida Religiosa, devido à maneira como os elementos se relacionam entre si” (Libanio, 1981, p. 11-12. Grifo do autor. Sublinhado nosso).

Considere-se a citação acima. Onde se lê da Vida Religiosa e de Vida Religiosa, expressões sublinhadas, em ambos os casos se faça a substituição por “de crentes sem religião”. A saber, crentes sem religião como novo sujeito social a evocar a capacidade de pesquisadores e pesquisadoras de situarem historicamente a novidade em curso. A leitura de ruptura privilegia a liberdade crítica em detrimento à estabilidade do sistema. Aponta para a possibilidade do início de novos caminhos, como são possíveis rupturas e estimula a continuidade de tal processo. Pode incorrer no risco de não valorizar devidamente a história e suas circunstâncias. Opta-se aqui pela abordagem de ruptura ao se considerar os crentes sem religião. Ruptura a partir de três eixos que vieram à tona por meio da pesquisa de campo: sem religião e instituição; sem religião e crença; sem religião e ateísmo.

Diante do exposto, compete explicitar em que medida vinho novo e odres velhos interagem com a abordagem de ruptura e favorecem a compreensão dos três principais eixos despontados pelas entrevistas.

VINHO NOVO EM ODRES VELHOS? E OS CRENTES SEM RELIGIÃO?

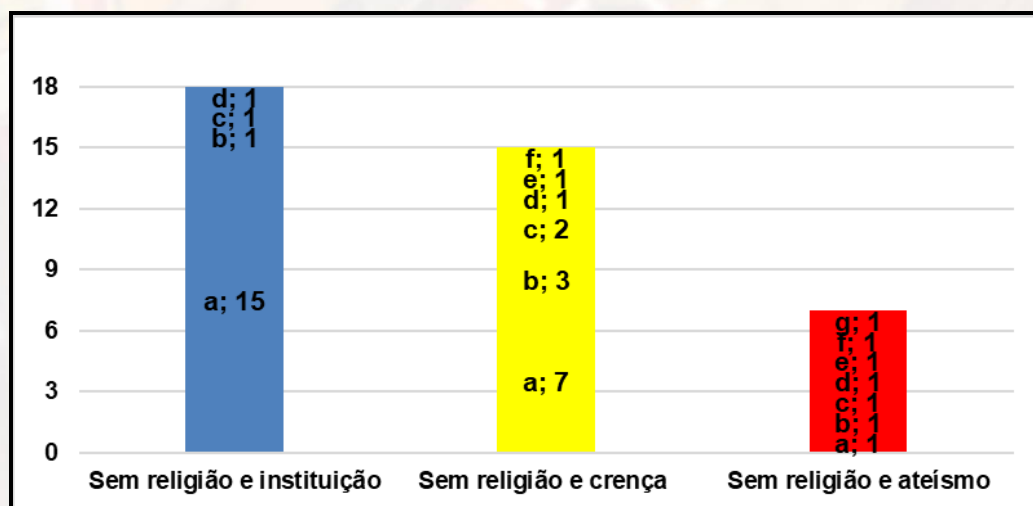
“Nem se põe vinho novo em odres velhos” ... Com isso perdem-se tanto os odres velhos quanto o vinho novo. O vinho novo demanda recipiente e receptividades capazes de acolherem a mudança, de gestarem a guinada de perspectivas e de exalarem os aromas de liberdade. Justamente por isso a aproximação crítica acerca do fenômeno dos crentes sem religião não pode se dar com aparatos e a roupagem dos odres velhos. Estes já se encontram bem “curtidos” e aptos para abrigarem o vinho velho; porém, apresentam-se incompetentes na arte de acolher e de assimilar o vinho novo. A racionalidade do vinho novo precisa saber de sua origem institucional, origem também de outros vinhos. Porém, essa mesma racionalidade precisa ter em pauta o fato de que ocorreram mudanças na relação do vinho novo com a instituição. Ainda que haja



semelhante roupagem institucional, o *terroir* não é mais o mesmo. E o *terroir* marca a identidade desse vinho novo. No caso dos crentes sem religião, trata-se de identidade não no sentido clássico do termo – como algo imutável, dado de uma vez por todas. Aqui subjaz à identidade a possibilidade de mudança, a fugacidade conceitual que resiste às tentativas de apreensão objetiva da realidade. Nesse contexto identidade rima com diversidade. Diversidade de possibilidades de mudança e de novos simulacros. Identidades fluídas e não sólidas e determinadas.

Expõe-se a seguir o gráfico e legenda com os dados da pesquisa, agrupados segundo os três eixos já mencionados.

GRÁFICO 1 - Sobre o sem religião – Doutorandos(as).



Fonte: Pesquisa de campo, 2020.

LEGENDA:

Sem religião e instituição

- O sem religião transita por lugares. Sem instituição, sem vínculo com a instituição, sem religião institucionalizada.
- O sem religião é a liberdade da não necessidade da religião e da instituição, ainda que esteja à procura ou não de uma.
- O sem religião é qualquer pessoa que não siga nada, mesmo que sejam espiritualizadas.
- Os sem religião são os não vinculados a uma instituição, mesmo crendo em algo ou frequentando várias instituições (sem pertença ou multipertença).

Sem religião e crença



- a) O sem religião apresenta a não crença específica em alguma coisa.
- b) O sem religião pode ou não acreditar, ter ou não ter uma crença.
- c) O sem religião é o desprendido da religião, mesmo tendo sua espiritualidade.
- d) O sem religião pode praticar a caridade como religião. Não há mais exigência da crença no religioso em si.
- e) Os sem religião seria o desencanto das crenças e organizações religiosas.
- f) Mesmo acreditando em algo, ou seja, simpatizante com algumas e não seguir nenhuma.

Sem religião e ateísmo

- a) Os sem religião são um grupo mais expressivo que os ateus.
- b) Os sem religião são uma grande maioria.
- c) Os sem religião são um grupo confundido com os ateus.
- d) Os sem religião como rastro do ateísmo contemporâneo.
- e) O ateísmo seria um guarda-chuva e o sem religião um ramo dele.
- f) O sem religião não é necessariamente ateu, mas pode se tornar ateu. É mais fácil um sem religião se tornar ateu do que um institucionalizado.
- g) O sem religião é indiferente, diferente do ateu que marca uma posição. O SR tem menos opinião formada, seria uma pessoa indecisa.

Um primeiro contato com o gráfico já provoca o(a) leitor(a) a oferecer sua própria percepção acerca dos dados. Há uma rede de interpretações e de proposições possíveis. Desde a perspectiva da ruptura propõe-se a seguir algumas intuições a fim de estimular a interlocução com os pares e, também, no intuito de demarcar os odres desde os quais a pesquisa pode ser depreendida.

a) Sem religião e instituição: O sem religião transita sem vínculo e sem registro de institucionalização. Existência nômade, um arrivista. A saber: “*Arrivista*, alguém já *no* lugar, mas não inteiramente *do* lugar, um aspirante a residente sem permissão de residência” (Bauman, 1998, p. 92. Grifos do autor). E para Bauman o arrivista faz os moradores mais antigo buscarem abrigo. O sem religião subverte a lógica consolidada de imutabilidade das coisas. Difícil situar o sem religião num nicho específico e objetivo, uma vez caracteriza-lhe a constante mudança. Ao transitar por lugares, a ausência de instituição pode ser tomada como multiterritorialidade e como multipertença institucional. Esta última tecida pelos fios da não necessidade da religião e da instituição. Não vinculado à religião e à instituição: o não seguir nada. E o não seguir implica seguir seus próprios percursos, sua autonomia em constante movimento e mudança. Pode-se dizer que a “identidade” dos crentes sem religião é justamente e impossibilidade de



permanecer fixo. O lugar existencial do crente sem religião é o lugar de passagem, a transitoriedade, embora ainda exista a referência à instituição – mesmo via sua negação. Ainda existe um rastro institucional, do qual se distancia, pelo qual se transita descomprometidamente e por meio do qual encontra referencial para afirmar o trânsito constante e a mudança. A instituição, tal como era outrora, parece nortear a não institucionalização tão cara aos crentes sem religião. Os odres velhos da instituição com seus dogmas, com seus valores e estruturas não comportam mais o vinho novo, transitório e dinâmico dos crentes sem religião.

b) Sem religião e crença: Dados do IBGE 2010⁷¹ relatam que os crentes sem religião “representam uma crescente parcela da população brasileira que se apresenta como crente, mas não se identifica ou se filia a nenhuma das tradições religiosas disponíveis” (Ecco; Lemos, 2022, p. 336). “O sem religião apresenta a não crença específica em alguma coisa”: Note-se aqui a repetição da via negativa, ou seja, a afirmação da não crença, assim como a afirmação da não instituição. Pelo menos esse é o registro destacado por discentes de doutorado em Ciências da Religião. O crente sem religião pode ou não pode acreditar: viés de liberdade de crença, assim como a liberdade de pertença. A ruptura aqui se dá por meio da possibilidade de afirmação tanto da não crença quanto da multiplicidade de crenças. Inclusive pode-se acreditar que se acredita em algo – ainda que não se consiga se nomear em que algo se acredita. E não se trata de um jogo de palavras, mas na vivência de uma liberdade exponencial que extrapola todos os odres utilizados até então⁷². Odres a regerem o sujeito social caracterizado pela fidelidade à crença. Claramente se pode depreender a incompatibilidade de crenças de outrora para recepcionarem esse vinho novo arrivista. A lógica dos odres velhos não corresponde satisfatoriamente às demandas dos crentes sem religião.

c) Sem religião e ateísmo: Considerar os crentes sem religião um grupo mais expressivo do que os ateus, traz ao debate a pauta de que os crentes sem religião

71 Para tanto considerar CENSO 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: [72 Acerca dessa afirmação “acreditar em acreditar”, considerar: Vattimo, 2007, p. 7-17.](https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agenciadenoticias/releases/14244asicenso2010numerodecatolicoscaieaumentaodeevangelicosespiritass emreligioa#:~:text=8%2C0%25%20dos%20brasileiros%20se%20declararam%20sem%20religi%C3%A3o%20em%202010&text=O%20Censo%202010%20tamb%C3%A9m%20registrou%20aumento%20entre%20a%20popula%C3%A7%C3%A3o%20que,0%2C3%25%20em%202010. Acesso em: 07 dez. 2023.</p></div><div data-bbox=)



constituem um viés do ateísmo contemporâneo. Ou, segundo a pesquisa, o ateísmo seria um guarda-chuva e os sem religião um ramo dele. A postura de indiferença dos crentes sem religião, perante postura mais objetiva dos ateus, demarca exercício de liberdade e afirmação de autonomia. Liberdade e autonomia de poder tecer rupturas com estruturas de crença e de pertença das matrizes habituadas com um vinho que não existe mais. Nessa perspectiva, o ateísmo se configura como perspectiva mais receptiva, embora também não comporte o vinho novo dos crentes sem religião. Isso porque não harmoniza com os crentes sem religião a afirmação unívoca do tipo Deus não existe. Ou ainda, não acredito em Deus. O universo de sentido dos crentes sem religião transita entre afirmações absolutas, sem necessariamente se engajar com a objetividade de uma postura única. Se o lugar dos crentes sem religião é o trânsito, seus odres são odres de passagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No tocante aos crentes sem religião, os dados da pesquisa apontam paralelo bastante plausível entre as atitudes de crença e de pertença. Essa simetria, por sua vez, é construída pela postura assimétrica perante instituições e crenças, ambas agora enfraquecidas em sua capacidade de reger posturas, comportamentos e valores na contemporaneidade. Consequentemente os crentes sem religião protagonizam o não lugar e/ou lugares de passagem. O gráfico da pesquisa permite afirmar três tendências em curso: A) A manutenção da abertura do jogo presente entre crenças/descrenças, assim como o processo de tensão entre pertenças/despertenças. B) A postura de continuidade da ruptura com estruturas estáveis e objetivas. Em contrapartida vigora o trânsito, o vinho novo efêmero e o espírito arrivista. C) A possibilidade do crente sem religião poder tornar-se um ateu ou o que ele quiser. De outro modo: a liberdade para poder ser isto, ou aquilo, ou etc. A autonomia para poder alinhar suas próprias narrativas. As concepções dinâmicas e complexas dos crentes sem religião escapam exponencialmente aos esforços e às tentativas de teóricos, de apreendê-las em odres velhos. Vinho novo requer novas abordagens e novo instrumental teórico para poder abordá-lo.



REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BAUMAM, Z. **O mal estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ECCO, C.; LEMOS, C. T. Os crentes sem religião e a busca de sentido. **Caminhos.** (GOIÂNIA), v. 20, p. 335-353, 2022.

LIBANIO, J. B. **As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais.** 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

LIBANIO, J. B. **Introdução à vida intelectual.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. “Sem religião” ou pluralismo religioso? Uma leitura introdutória. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 305-324, jan./abr. 2021.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. **Eu sou sem religião com crença: a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença como elo de memória.** Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

VATTIMO, G. **Credere di credere:** è possibile essere criatiani nonostante la Chiesa? 2.ed. Milano: Garzanti, 1999.

**III Simpósio Internacional
de Estudos do Catolicismo**

Catolicismo plural,
singularidades
católicas:
**Que Cristianismo
é esse?**



Sessões Temáticas 08

CATOLICISMOS E JUVENTUDES



A PASTORAL DA JUVENTUDE RURAL E AS INTERSECÇÕES ENTRE EXPERIÊNCIAS RELIGIOSA E POLÍTICA NA ORGANIZAÇÃO DAS JUVENTUDES DO CAMPO^{73*}

Francisco Ytalo de Lima Silva

Doutorando em História

Universidade Federal Rural de Pernambuco

francisco.ytalo@ufrpe.br

RESUMO

O presente trabalho tem como foco, apresentar as intersecções entre as experiências religiosas e políticas promovidas pela Pastoral da Juventude Rural, no que tange aos processos de formação e organização das juventudes do meio rural. Assim sendo, buscamos através da análise de dados bibliográficos, cartilhas de formação, relatórios e documentos internos da PJR, evidenciar como ela mobiliza em sua militância a experiência religiosa e a sede por transformações políticas e estruturais na sociedade brasileira. Neste sentido, questionamos em que medida a experiência religiosa e política da PJR, contribui no processo de organização e mobilização das juventudes camponesas, para atuarem social e politicamente em suas comunidades e na sociedade. Cabe destacar, que a PJR, surge em 1983, com a finalidade de ser um espaço de construção coletiva das juventudes do campo, por elas mesmas. Com forte enraizamento na Teologia da Libertação e inspirada na luta da classe trabalhadora, sobretudo no Brasil e América Latina, a PJR nutre um desejo histórico de construção de um Projeto Popular de Campo, que permita a sucessão rural e vida digna para todas as pessoas que vivem nesse espaço. Como resultados de nossa pesquisa, podemos apontar que essa pastoral, ao longo dos anos, tornou-se um instrumento importante de organização e mobilização das diferentes expressões juvenis que constituem o meio rural brasileiro. Além disso, cumpriu um papel fundamental na formação de lideranças para atuarem em outros organismos, como associações, movimentos sociais e partidos políticos.

Palavras-chave: Pastoral; Igreja Católica; Juventude camponesa; Movimentos Sociais.

Introdução

^{73*} Uma análise preliminar deste trabalho foi apresentada em forma de comunicação oral no “ST 9: Cidadãos e Fiéis em Atuação no Brasil Republicano: Espaço Público, Religiões e Cidadania” durante o XVII Colóquio de História da UNICAP e VII Colóquio do Programa de Pós-Graduação em História, realizado na Universidade Católica de Pernambuco, entre os dias 13 a 15 de setembro de 2023, com o título: *Pastoral Da Juventude Rural: Contribuições da Religião na Organização e Mobilização das Juventudes Camponesas*.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.



O conceito de juventude remonta a idade média, por volta dos séculos VI e VII, quando as pessoas passam a ser delimitadas pela faixa etária. Somente no século XVIII é que começa a surgir um olhar mais sociológico do termo, segundo as pesquisadoras Gilselene G. Guimarães e Mirian Paura S. Z. Grinspun (2008).

As juventudes no plural, como as compreendemos hoje com suas diferentes características e modos de ser, ocupam posição privilegiada nos espaços decisórios da sociedade. Ao longo do tempo, essa categoria social em termos sociológicos, assumiu um papel fundamental nas lutas pela garantia de direitos e transformações sociais. Em todo o globo tiveram e têm uma importância significativa na participação e mobilização da sociedade. Por muito tempo tidas como meras coadjuvantes, foram ao longo do tempo reivindicando seu protagonismo político. Bem como perceberam a necessidade de organizarem-se, social, política e culturalmente para lutarem por melhores condições de vida e oportunidades.

Nesse processo, inúmeros grupos, coletivos e organizações de caráter político, cultural e religioso foram surgindo e sendo espaço fundamental de acolhida, formação e mobilização das diversas expressões juvenis. De coadjuvantes das lutas sociais, promovidas por sindicatos e outras instituições dirigidas e controladas, essencialmente por adultos e homens, as juventudes foram cada vez mais assumindo protagonismo e colocando em cena suas reivindicações e perspectivas de sociedade.

Como não é de nosso interesse fazer uma discussão ampla sobre a gênese das formas de organização e mobilização das juventudes, trouxemos esses apontamentos iniciais para enfatizar que existe um processo histórico e sociocultural que demandou o surgimento dessas coletividades organizadas. Seja a necessidade de uma maior participação delas nos espaços de decisão, seja na elaboração de leis e estatutos que garantissem os direitos específicos desses grupos, visando sanar desigualdades históricas, econômicas e materiais em relação as outras categorias sociais.

Diversos e orientados por diferentes perspectivas culturais, políticas e religiosas, muitos desses coletivos e grupos foram crescendo e espalhando-se fora e dentro das instituições. Na Igreja Católica, por exemplo, os grupos de juventudes (Juventude Operária Católica – JOC; Juventude Agrária Católica – JAC; Juventude Universitária



Católica – JAC, entre outras), surgem a partir da Ação Católica que inicia suas atividades no Brasil na década de 1930 (Lima, 2012). Esses grupos tiveram importância profunda em diversos momentos do conturbado período da história brasileira, de intervalos curtos entre democracia e ditaduras, mesmo assim, conseguiram atuar organicamente até a década de 1960. Sendo desarticuladas e colocadas na clandestinidade durante o Golpe Civil-Militar (1964-1985).

A partir desse período, surgem outras organizações pastorais e movimentos conduzidos por leigos no interior da Igreja Católica. Dessa forma abrindo espaço para que antigos militantes que tiveram suas formas organizativas dissolvidas pudessem se engajar novamente. Desse processo, nasce a Pastoral da Juventude (PJ), como espaço de acolhida e celebração da fé das juventudes brasileiras. Devido à diversidade das juventudes, em seguida vão surgindo as pastorais específicas de juventudes (Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP), Pastoral da Juventude Estudantil (PJE) e Pastoral da Juventude Rural (PJR)), cada uma com sua agenda política e religiosa em relação aos grupos que representavam.

Dito isso, o que nos interessa neste artigo é fundamentalmente abordar como a intersecção entre religião e política foram mobilizadas pela PJR na organização das juventudes camponesas brasileiras. Para tanto, mobilizaremos os aportes teóricos e metodológicos de História das Religiões e da História Política, a fim de construir uma reflexão que dê conta de pensar esses relacionamentos.

Por fim, como nos instrui o historiador francês Michel de Certeau (2017), quando trata sobre a operação historiográfica, de que toda pesquisa histórica se vincula a um lugar social, a uma disciplina e a uma escrita, articulada com os elementos políticos, socioeconômicos e culturais, as reflexões que permeiam este artigo partem de nossa atuação na referida pastoral e também do espaço acadêmico que ocupamos, especificamente na área de História e da utilização de seus referenciais teóricos e metodológicos.

PASTORAL DA JUVENTUDE RURAL: ENTRE EXPERIÊNCIA POLÍTICA E RELIGIOSA



A PJR surge como fruto da conscientização e participação das juventudes do campo na luta por melhores condições de vida e oportunidades. Desse modo, temos nos dedicado a compreender sua história e o seu processo organizativo junto às juventudes camponesas do Brasil.

Fundada em 13 de março de 1983, a PJR se caracteriza como uma organização juvenil, vinculada a Comissão Episcopal Pastoral para a Juventude da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), de caráter ecumênica, dedicada a ser um espaço construído e autogerido pelas próprias juventudes rurais. Germinada a partir de duas experiências que se desenrolavam concomitantemente, no seio da Pastoral da Juventude (PJ) do Rio Grande do Sul e da Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP) de Pernambuco.

Apesar de ambas acrescentarem em seus nomes o termo rural (Pastoral da Juventude do Meio Rural e Pastoral da Juventude do Meio Popular Rural), continuavam substancialmente urbanas, o que fazia com que muitos preconceitos e estigmatizações em relação ao meio rural continuassem sendo reproduzidos. Entretanto, elas foram fundamentais no processo inicial de incitamento das juventudes do campo para se organizarem religiosa e politicamente. A partir delas, perceberam o quanto necessitavam constituir uma pastoral específica e que desse de conta de pensar os próprios problemas e o do espaço rural brasileiro.

Diante disso, assumiram o desafio de construir uma organização social que respondesse aos seus interesses e desafios, ajudando-as a combater preconceitos, bem como reafirmar sua identidade camponesa e lutar por uma vida digna no campo e valorização de sua cultura. Com forte enraizamento na Teologia da Libertação, se alinhando aos setores progressistas da Igreja Católica buscou, através de pequenos grupos nas comunidades rurais, disseminar a mensagem de Jesus Cristo, fazendo uma leitura bíblica a partir da realidade social de cada grupo. Bem como articulando a mensagem religiosa aos problemas comunitários que necessitavam de intervenção política por parte do poder público.

Como, até então, esse público era invisível e não existia em termos políticos institucionais, os primeiros grupos da região Sul do Brasil deram os passos iniciais que culminaram no “[...] Encontro Estadual em Passo Fundo/RS, onde a juventude rural



mostrou a sua cara ao reunir 45 mil jovens, em 22 de setembro de 1985” (PJR Brasil, 2013, p. 43).

A historiadora francesa Aline Coutrot (2003, p. 345), discorrendo sobre os grupos religiosos e a relação entre religião e política, fez um questionamento importante: “Como movimentos nascidos para evangelizar seus semelhantes ou educar jovens cristãos podem intervir no campo do político?” No caso específico da PJR, a resposta se encontra nos documentos (Missão, Identidade e Metodologia) que a constitui, especialmente na declaração de Missão que enfatiza o seguinte:

Evangelizar e conscientizar a juventude camponesa, especialmente as jovens e os jovens empobrecidos, e formar militantes cristãos, discípulos missionários e discípulas missionárias de Jesus Cristo, para contribuir na transformação da sociedade assumindo a construção do Projeto Popular de campo, articulado ao de sociedade, e lutar pela vida do Planeta Terra (Gaia). (Missão da PJR, 2010)

Esta passagem é sempre lembrada nas reuniões e nos momentos de formação, a fim de resguardar o horizonte que fundamenta a própria existência dessa pastoral e os rumos que deseja seguir. Além disso, existe uma motivação profunda para que a militância se engaje nas demandas e atividades de suas comunidades, como associações comunitárias e casas de sementes. E externamente, junto a outros organismos coletivos e movimentos sociais, em passeatas, elaboração de políticas públicas, participação em espaços colegiados, negociações com os governos, entre outras demandas.

Essa atuação nos campos religioso e político, faz com que a PJR, seja tratada no seio da Igreja Católica como uma organização puramente política e para os movimentos sociais, como religiosa. Note-se que isso não diz respeito somente a PJR, mas ao conjunto de organizações vinculadas à Igreja que tendem a se envolver mais diretamente na política. Nisso é importante questionar o que determinaria que uma dada experiência coletiva seja tida como religiosa ou eminentemente política? Ou o que diferencia uma prática religiosa de uma política? Não seria toda experiência religiosa uma vivência política, em termos de posicionamentos em relação a uma dada estrutura social?

Para Coutrot (2003, p. 334): “Se consideramos que religião e política são distintas, é preciso então pesquisar as mediações que estabeleceriam entre elas relações



de interdependência. Da natureza e da amplitude destas decorrerá o interesse que lhes devotará a história do político.” Visto o que já foi exposto, podemos destacar a importância que a referida pastoral assume em termos religiosos e políticos, e como ela nos ajuda a correlacionar política e religião e o quanto sua conjunção pode ser benéfica na organização e mobilização de determinados setores sociais.

Apesar de haver murmúrio de setores conservadores no que tange aos entrelaçamentos entre religião e política, percebemos que as mediações entre esses campos podem ser visualizadas nas diversas orientações e modos de comportamentos, seja do clero ou dos grupos, no trato diversos assuntos. Como os problemas ambientais, a violência, o casamento homoafetivo, aborto, machismo, intolerância religiosa, entre outras.

Quando se debatem essas questões de forma séria e sem dogmatismos, o elemento religioso pode ser fundamental no processo de mobilização e conscientização dos sujeitos sobre a necessidade de transformarmos essas relações sociais danosas. Ou seja, não é preciso prescindir de uma vivência religiosa para atuar política e socialmente, todavia é preciso está aberto as diferentes concepções de sociedade e visões religiosas, sem hierarquizá-las e nem as desconsiderar.

Voltando as características da PJR, em pesquisa recente sobre sua pedagogia e a influência que exerce sobre a vida de sua militância, identificamos que existia uma confluência entre os elementos (a mística, a luta, o campo, o estudo e o companheirismo) expressos no documento “Características da identidade da PJR” e as práticas dos sujeitos que tinha participado de seus grupos de base, que entrevistamos. No estudo, foi possível traçar um paralelo entre esses elementos e as práticas que os sujeitos passaram a exercer após o engajamento na pastoral, como a participação nas atividades comunitária, nas associações, sindicatos e na vida política de seus municípios, como prega a missão da PJR. (Silva, 2023).

Para a historiadora Eliane da Silva Moura (2011, p. 21): “A identidade religiosa estabelece parâmetros culturais que influenciam as práticas cotidianas, os lugares, relações, posições hierárquicas, atitudes e representações.” Como também na construção dos papéis sociais de homens e mulheres, nas relações de gênero e sexuais. Diante disso, podemos afirmar que a prática religiosa da PJR não é dissociada das



questões sociais, faz parte do próprio processo de reflexão e das perspectivas de mudanças, a luz dos evangelhos cristãos.

Nesse sentido, quando analisamos os documentos que definem a forma organizativa e as ações da PJR, percebemos que não existe uma separação entre o que diz respeito ao religioso e ao político, ambos são encarados como elementos fundantes e essenciais que se entrelaçam e se dissolvem nas práticas sociais e políticas de sua militância. Assim sendo, cabe destacar que:

É importante pensar historicamente os fenômenos religiosos, como formas de pensamento cuja natureza deve ser delimitada com base nas correntes que os compõem, bem como o de uma das representações religiosas, no domínio do imaginário, sobre o divino e o transcendente. (Moura, 2011, p. 22)

No caso específico da PJR, podemos destacar como fontes de suas perspectivas políticas e religiosas, a Teologia da Libertação, a luta da classe trabalhadora por melhores condições de vida, as experiências revolucionárias do povo oprimido e as diversas formas de mobilizações sociais (Silva, 2023).

Porquanto, segundo Moura (2014, p. 11) por ser um “[...] fenômeno social, cultural e histórico, as tradições, instituições e movimentos religiosos estão em constante mudança”. Inclusive, muitas dessas mudanças ocorrem devido as próprias transformações que se dão ao redor dessas práticas religiosas. Por exemplo, a variação de discursos ao longo do tempo sobre os papéis das mulheres na sociedade, como também, a postura mais acolhedora em relação as pessoas homoafetivas. Claro que ainda existem muitos preconceitos e violência, todavia, tem sido possível notar mudanças nos discursos e nas práticas gradativamente. Ou seja:

A política não para de impor, de questionar, de provocar as Igrejas e os cristãos a título individual ou coletivo, obrigando-os a admitir atos que os comprometem perante si mesmos e perante a sociedade. Os desafios do mundo moderno que provocaram muitas recusas e conflitos, se contribuem para marginalizar as Igrejas, não servem apenas para precipitar seu declínio. Um aprofundamento do pensamento religioso engendra novos modos de presença na sociedade, sem contar as remanescências e as permanências. A religião continua a manter relações com a política, amplia mesmo seu campo de intervenção e diversifica suas formas de ação, de tal forma que o assunto é de grande atualidade. (Coutrot, 2003, p. 335)



Portanto, experiências como a protagonizada pela PJR têm sido fundamentais para compreendermos esses relacionamentos e trocas entre religião e política. Por ser um espaço de organização das juventudes do campo, para que possam se encontrar, estudar e refletir sobre suas realidades. Como também reafirmarem as suas identidades camponesas e serem semeadoras dos ensinamentos de Cristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos os limites de nossas reflexões, todavia conseguimos atingir nosso objetivo. Ainda falta muitos elementos a serem debatidos e aprofundados na relação entre política e religião, sobretudo no diz respeito como a política é mobilizada no espaço do sagrado e ao mesmo tempo negada. A PJR, como expomos ao longo do texto tenta fazer o entrelaçamento entre ambas, sem prescindir nem de uma nem de outra. Portanto, esperamos que nos próximos trabalhamos consigamos aprofundar as nossas reflexões em torno da experiência religiosa que esta pastoral busca colocar em prática junto as juventudes do campo. Além disso, não podemos esquecer que por ser uma experiência coletiva demarcada histórica e culturalmente no espaço e tempo, passe por constantes mudanças e transformações visando acompanhar as demandas sociais, sobretudo das juventudes camponesas brasileiras.

REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. *In*: CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. – 3 ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2017. P. 45-111

COUTROT, Aline. Religião e política. *In*: REMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Tradução Dora Rocha. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. P. 331-364.

GUIMARÃES, Gilselene. G. e GRINSPUN, Mírian Paura S. Z. Revisitando as origens do termo juventude: a diversidade que caracteriza a identidade. *In*: **Site da 31ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação**. Disponível em: < <http://www.anped.org.br/reunioes/31ra/1trabalho/GT20-4136--Int.pdf>> Acesso em: 10 dez. 2023.



LIMA, Francisco das Chagas G. de. **Pastoral de Juventude do Meio Popular: práticas educativas e cidadania.** Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

MOURA, Eliane da Silva. História das Religiões: Algumas Questões Teóricas e Metodológicas. *In:* MOURA, Carlos André Silva de. [et al], (org.). **Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas.** - Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, (Coleção Ideias: 10), 2011, p. 11-24.

PASTORAL DA JUVENTUDE RURAL. **Breve História da PJR: 30 anos a serviço da Juventude Camponesa (1983-2013) e 25 anos de PJR Brasil (1988-2013).** Recife, 2013.

PASTORAL DA JUVENTUDE RURAL. **Documento Missão**, 2010. Disponível em: <<https://pjrbrasil.wordpress.com/missao/>>. Acesso em: 03 dez. 2023.

SILVA, Francisco Ytalo de Lima. **Pedagogia da Pastoral da Juventude Rural.** Dissertação (Programa de Pós-Graduação Associado em Educação, Culturas e Identidades) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2023.



RAP CATÓLICO BRASIL: VOZ PERIFÉRICA CATÓLICA

Orlando Caldeira de Farias Junior
Doutorando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
orlandocfjunior@yahoo.com.br

RESUMO

O texto propõe apresentar o RCB — Rap Católico Brasil, movimento de leigos católicos que instrumentalizam o Rap, elemento musical do Hip Hop como meio de evangelização, e a causa pela qual as músicas e o movimento em si não tiveram projeção nacional. Em busca de conjecturas para responder à problematização exposta, o autor trará um relato autoetnográfico de sua pertença ao RCB, cuja proposta está em analisar a sonoridade do Rap Católico com a Geografia da Religião, trazendo categorias de leitura espacial por meio da sonoridade e, além do relato pessoal, trabalhar os conceitos geográficos e apresentar como o movimento emergiu, e dialogando com a etnometodologia, ruminar sobre a estagnação do RCB.

Palavras-chave: Rap Católico Brasil; Geografia da Religião; Autoetnografia.

INTRODUÇÃO

Início o texto trazendo ao leitor que boa parte da produção textual realizada fora feita por meio da autoetnografia. Como eu, Silvio Matheus Alves Santos é um homem negro e acadêmico, e como boa parte dos intelectuais afrodescendentes, utilizamos o que Conceição Evaristo categorizou como *escrevivência*. Para a autora, de pele negra como eu e Santos, *escrevivências* são reescrever a história a partir de vozes negras (Evaristo, 2021). Esse é o ponto de partida para poder falar do objeto material do texto, o qual é o Rap, mas com sua formalidade no que é conhecido como Rap Católico, tal qual tendo recorte no RCB — Rap Católico Brasil, movimento em que fui um dos fundadores. Para falar de Rap, música criada por negros jamaicanos erradicada nos Estados Unidos e ramificada nos guetos do planeta, o relato de um negro partindo de *escrevivências*, teoricamente, tornar-se-á mais eficaz.



Qual caminho percorri para fazer as *escrevivências* do RCB? Para Santos (2017, p. 216–217), a autoetnografia compõe uma parcela do estudo, que seria recompor o passado, mas para o alcance do estudo do objeto, há necessidade complementar de teorias. Por isso, a autoetnografia é, na perspectiva de Santos, “à maneira de construir um relato (“escrever”), sobre um grupo de pertença (“um povo”), a partir de “si” (da ótica daquele que escreve)” (Santos, 2017, p. 218, grifos do autor). À vista disso, escreverei acerca do RCB por meio do meu ocelar, entretanto, como o estudo etnográfico compõe uma parcela da análise, pois o referencial teórico será composto de uma subárea da Ciência da Religião e da Geografia: a Geografia da Religião. A autoetnografia dialogará com autores que estudam espacialidade e religião, para poder criar conjecturas e responder à problematização: por que o RCB não ganhou projeção nacional?

Para isso, proponho buscarmos ferramentas na produção paisagística dos integrantes por meio da música, analisando as categorias de paisagem sonora religiosa de Torres (2012), e com tal conceito, conferenciar com a leitura global do Rap, verificando também como a musicalidade negra da periferia mundial chega à Igreja Católica. Exploro Haesbaert (1999), Crozat (2016) e Creuz (2016), à semelhança de Carney (2009) e Dozena (2019), que dão suas contribuições ao texto quanto a musicalidade e espelhamento do território por meio da trilha sonora dos guetos globais.

Para o perfazimento introdutório, trago Carlos Gil:

Os etnometodólogos têm a pretensão de estar mais perto das realidades correntes da vida social que os outros cientistas sociais. Eles admitem que é necessária uma volta à experiência, o que exige a modificação dos métodos e técnicas de coleta de dados, bem como de reconstrução teórica (Gil, 2008, p. 23–24).

A etnometodologia será importante para análise do objeto e apurar hipóteses para a problematização, haja vista que nenhum trabalho até hoje sobre o movimento consta no estado da arte, inclusive justificando a produção do texto. Posto isto, do item seguinte emergirá como o RCB surgiu, sua *sui generis* e por meio do referencial teórico proposto, construir uma prognose buscando responder à problematização proposta com a Geografia e autoetnografia.



DESENVOLVIMENTO

Iniciarei esse item resumindo o RCB. No ano de 2009, iniciei um trabalho por meio da música com intuito não proselitista, mas reflexivo acerca de evangelização. Em minha procura por novos grupos em 2012, descobri na internet, especificamente YouTube e *Facebook*, trabalhos realizados de pessoas em várias partes do país. Iniciei, então, uma captação de grupos para formar uma posse⁷⁴, e de todos os contatados, encabeçamos com aqueles que inicialmente concordaram com a proposta: Principado, grupo de Guarulhos-SP que criei e fiz parte, S.O.G. — Soldiers of God, da Zona Leste de São Paulo, Fúria Cristã, com integrantes em São Bernardo do Campo e Diadema, ABC Paulista, P.R.A.C. — Poetas Relevando o Amor de Cristo, de Curitiba — PR, F.L.C. — Filosofia Cristã Rap de São José dos Campos — SP e o rapper Brother D, de Pindamonhangaba — SP. Começamos assim o movimento que tinha pouco fomento midiático, com pequenas aparições do grupo Soldados da Paz, do Distrito Federal, Renov de Praia Grande — SP e Irmã Inês, de Paranaguá — PR, a caricata Freira do Rap, mas somente o Renov atendeu nossa solicitação.

Por ter membros de São Paulo e Paraná, o nome Rap Católico Brasil surgiu como uma página de *Facebook* para agregar novos grupos, e após reunião, foi decidido que posse seria um nome muito secular, onde optamos por ser reconhecidos como um movimento, buscando maior inserção na Igreja Católica. Pessoas do Maranhão, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Pernambuco e Amazonas também agregaram seus representantes ao RCB.

O ápice do movimento se deu nos anos de 2013 e 2014. Em São José dos Campos, o RCB realizou o 1º Encontro de Rap Católico no Brasil, para que em 2014, e segunda edição ocorresse na Canção Nova, nas programações do acampamento PHN — Por Hoje Não. Os grupos Principado e S.O.G. quebraram barreiras, sendo os primeiros grupos de Rap a se apresentarem no Santuário Nacional de Aparecida, em 2013 e 2017, XVII e XXI Romaria das Comunidades Negras, evento promovido pela PAB — Pastoral Afro-brasileira. Nesses dois anos, gravei canções com *rappers* do México, Bolívia, El

⁷⁴ Articulação de grupos e pessoas no intuito de fomentar a música Rap, encadeados ideologicamente por uma causa.



Salvador e teve Remix de uma faixa por *rappers* dos Estados Unidos. Outros nomes como Wesley, backing vocal de Thiagão, nome reconhecido no Rap Gospel brasileiro e Robertinho Filho do Céu, idealizador do Universos, projeto com jovens carentes reconhecido em território nacional, também tiveram coparticipação no RCB.

E qual a mensagem que o RCB trouxe à sociedade? De acordo com Dozena (2019, p. 32), os sons são munidos de ideais e sentimentos, constituindo assim uma linguagem espacial por meio do som, e que aquelas pessoas que ouvem a música, ouvem também o território. Para Carney (2009), a música reproduz traços culturais, trazendo à espacialidade elementos como religião, gírias e a política. Violência urbana, crime, drogas, abordagem policial e racismo são temas que o RCB abordou em suas letras nos primeiros anos por seus membros fundadores, tendo Cristo como um caminho para afrontar tais problemáticas, trazendo ao catolicismo a realidade periférica que viviam.

Mas o Rap chegou tardiamente ao catolicismo. No início do ano 2000 surgiram os primeiros trabalhos fonográficos, porém, somente na década seguinte foi esboçada uma organização, a passos que o Rap Gospel, formado por *rappers* pentecostais e, parafraseando Ricardo Mariano, os neopentecostais, era no quesito popularidade próximo ao Rap secular, mas no catolicismo havia muita resistência. Grupos seculares se intitulavam católicos, como S.N.J. — Somos Nós a Justiça e Face da Morte, que nos versos das canções *Pensamentos* e *Bomba H*, mas não faziam músicas como os membros do RCB, onde Jesus Cristo e a Igreja Católica eram plano de fundo, não o âmago das letras.

Nos anos 2000, o Rap ganha força no mundo todo, e as músicas começaram a atingir outras classes sociais, saindo do gueto e tocando nos alto-falantes dos carros de brancos residentes de bairros de classe média. O Rap se torna trilha sonora de filmes e novelas, com artistas participando em programas de auditório e *reality shows* com frequência. Segundo Haesbaert, os processos globais se implantam e se adaptam as realidades locais, adaptando-se e expandindo pelo mundo suas características regionais e bairristas (Haesbaert, 1999, p. 25). A realidade periférica passa a ser exibida por todo mundo, e no catolicismo, o Rap (processo global) adapta-se a realidade local (católico periférico), expandindo o que os leigos do RCB tem como característica a vivência das



minorias (evangelizar com o Rap). Como exemplo, vemos S.O.G. e Principado em complexos penitenciários e unidades da Fundação C.A.S.A., palestrando e apresentando suas músicas.

Crozat (2016, p.39) e Creuz (2016, p.163), corroboram com Haesbaert na glocalização. Crozat diz que não somente a sonoridade, mas a moda substitui a música sendo conexa a ela, ou seja, para o autor, modelos culturais globais são ligados fortemente a contextos locais, no que Creuz chama de “iconografia musical”, onde a música é reflexo de uma realidade local. Nos anos de 2013 e 2014, era comum ver nas missas e palestras realizadas em grupos de jovens pelo RCB, seus membros recorrendo à estética *Hip Hop*⁷⁵. Ou por outra, era indistinto ver os leigos do RCB com bonés, correntes e camisetas de Rap secular falando sobre a doutrina social da Igreja e experiências pessoais de conversão.

Através do som, o RCB materializa o que Torres classifica a paisagem sonora. A categoria de análise, segundo o autor, fornece “subsídios para pensar na perpetuação das diferentes falas e sotaques dos grupos sociais, e no estabelecimento da comunicação entre seus integrantes” (Torres, 2010a, p.52), ao mesmo modo que “é cultural, pois reflete a identidade de um lugar e de seus habitantes” (Torres; Kozel, 2010b, p.127), por conseguinte, o RCB exhibe a paisagem da periferia por meio de suas músicas, mas não somente isso.

Por meio da categoria de paisagem sonora, Torres analisa o conceito de paisagem sonora religiosa, que adentra no que o RCB transmite por meio das letras dos integrantes. Para Torres, a categoria “**envolve seus fiéis** por meio dos diferentes elementos que a compõem, o que faz **dela portadora de mensagens e significados** que participam da **identidade** do espaço religioso e do ser religioso”. (Torres, 2012, p. 11, grifo meu). Os trechos que grifei acintosamente foram para mostrar o papel do RCB dentro do *Hip Hop*: envolver católicos que se identificam com o Rap, ao mesmo tempo que leva aos leigos que não tem identificação com o Rap ouvirem a sonoridade negra

⁷⁵ *Hip Hop* é o nome dado a cultura formada por 4 elementos: o DJ (Sigla para *Disc Jockey*), MC (*Masters of Ceremony*), *Writher* e *B.Boys* e *B. Girls* (*Break Boys* e *Break Girls*). Os DJ's e MC's fazem parte da parte musical do *Hip Hop*, o Rap; os *Writhers* são a arte plástica do *Hip Hop*, mulheres e homens que fazem o grafite; *B.Boys* e *B. Girls* compõem a dança *Break*. O 5º elemento do *Hip Hop* seria o conhecimento, presente na música, dança e arte do grafite.



periférica com mensagens cristãs. Uma aproximação com locais hostis de evangelização como penitenciárias, e a identidade católica com uma música atrelada a reivindicação de políticas públicas para pessoas negras, pobres e residentes nas longínquas periferias das grandes metrópoles, é o que o RCB trouxe de novo ao catolicismo.

Mesmo assim, o movimento não decolava. Percebi que uma das divisões foi quando em 2014, já sem o Principado, gravei uma música solo com meu nome artístico Orlando Jay, intitulada *Revolução e Liberdade*. A música revelou críticas à ditadura militar instaurada no Brasil, trazendo nomes de católicos progressistas e ligados à Teologia da Libertação. Tudo isso em meio a efervescência das eleições de 2014, onde tive muitos problemas com esse tipo de exibição, tendo inclusive que excluir comentários do vídeo clipe oficial no *YouTube*. A página do *Facebook* para divulgação dos trabalhos do Principado e meu neófito trabalho solo foi atacada por católicos ultraconservadores.

Em 2016, gravei uma canção com o paraguaio F. Pianes, intitulada *Mudar de Vida*. Nela, questiono o machismo, segunda união, homofobia, estado palestino e a crescente do nazifascismo brasileiro. Ao levantar essas polêmicas, poucos me apoiaram. S.O.G. Fênix, líder e fundador do S.O.G., em seu trabalho solo na música *Lúcido Lírico*, se posicionam abertamente em oposição ao governo Bolsonaro, militarismo e outras questões como o reconhecimento do Estado da Palestina e o assassinato de Marielle Franco.

Com o movimento unificado, a *cypher*⁷⁶ *Evangelizasom*, gravada em 2014 com o movimento ainda em construção, atingiu 59 mil visualizações no *YouTube* e 83 comentários de diversas partes do Brasil. Já a continuação, *Evangelizasom Parte II*, gravada em 2017, com o movimento já fragmentado por questões políticas, tem atualmente 1.200 visualizações e 7 comentários. Os números refletem como o movimento não tem o engajamento de outrora.

Mas antes de tudo isso, era perceptível que a Igreja Católica não apoiou o RCB. Quando os DJ's eram convidados para tocar músicas católicas que animavam as festas em encontros de jovens eram bem quistos, mas na hora que os grupos do RCB se

⁷⁶ Oriunda do *Break Dance*, *cypher* é quando *B. Boys* e *B. Girls* formam uma roda e se alteram para dançar. No Rap, o *Ft* (Lê-se em português "fit", abreviação em inglês para *featuring*) são participação de até 3 *rappers* ou grupos, quando o número é ultrapassado, a alternância de *rappers* nas rimas ganha a nomenclatura *cypher*.



apresentavam, o tempo era limitado. Pouquíssimos padres apoiavam o movimento e tinham contato direto conosco, e sempre que éramos convidados por alguma paróquia, havia olhar de desconfiança e estávamos sempre sendo vigiados pelos coordenadores dos grupos de jovens. Quando dentro da RCC, sempre havia intercessões com orações e pregações para destoar a fala, e dentro da ala progressista, como a PJ — Pastoral da Juventude, éramos sempre *pocket shows*, e ficávamos de fora das mesas de discussão.

Atualmente, o RCB conta com músicas de seus artistas em todas as plataformas digitais, mas os que hoje compõem o movimento são, em sua grande maioria, ligados a RCC — Renovação Carismática Católica. O conteúdo das letras é nexu ao proselitismo de maneira taxativa, ao contrário do que foi proposto no início dos idos 2010. As redes sociais têm atualizações periódicas e não diárias, com um crescimento lento de seguidores, diria quase que estagnado. No ano de 2021, houve uma tentativa de reestruturação do movimento. Presentemente, o canal do RCB no *YouTube* tem 191 inscritos, e a *Coletânea Rap Católico Brasil Vol. 01* tem 4.300 visualizações e 31 comentários. O *Instagram* tem 333 seguidores e o *Facebook* tem 1.800 mil curtidas.

Concluo o item trazendo que, a polarização política que atingiu o Brasil e que se potencializou na década de surgimento do RCB, interferiu também no progresso do movimento. Hoje, aqueles que durante a divisão de 2014 se neutralizaram ou tomaram partido diante do conteúdo de *Revolução e Liberdade* e *Mudar de Vida*, realizam sua carreira solo ou o grupo se licenciou. Não mais se apresentam ou fazem raras aparições nos grupos de base no qual os *rappers* têm algum trabalho pastoral. Diferente da década passada, os artistas não mais viajam para outros estados levando o RCB aos rincões do Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluo que o RCB foi criado inicialmente como uma reunião de *rappers* que queriam mostrar seu trabalho. A tentativa de criar a posse/movimento não surtiu efeito desejado em virtude da divisão política criada pela polarização. Os números mostram que reestruturação em 2021 também não surtiu efeito, e que a fragmentação de 2014 político-ideológica deixou sequelas até hoje.



Por meio da Geografia da Religião, tive em vista dar ao RCB uma leitura espacial da realidade vivida pelos *rappers*. Tal-qualmente, conjecturei o motivo pelo qual inicialmente o movimento teve alcance significativo, principalmente pela identificação dos artistas com a periferia e similitude com a espacialidade, mesmo em cidades com portes hierárquicos diferentes.

Em 11 anos de criação, o RCB teve seu apogeu entre 2013 e 2014, com participações internacionais, *ft*, *cyphers* e apresentações em templos grandiosos católicos como o Santuário Nacional de Aparecida. Atualmente, há pouca movimentação e trabalhos ilhados nesse grande oceano chamado Cultura *Hip Hop*, no qual a Pangeia iniciou sua deriva continental com a polarização do movimento entre adeptos da Teologia da Libertação e RCC.

REFERÊNCIAS

CARNEY G. (org). The sounds of people and places: A geography of american music from country to classical and blues to bop. *In*: CASTRO, Daniel de. **Geografia e Música: A Dupla Face de Uma Relação**. Rio de Janeiro: Espaço e Cultura, UERJ, n. 26, 2009, p. 7-18.

CROZAT, Dominique. Jogos e Ambiguidades da Construção Musical das Identidades Espaciais. Trad. Daiane Seleno Alves. *In*: DONEZA, Alessandro (org.). **Geografia e Música: Diálogos**. 1. ed, Natal: EDUFRRN, 2016, p.13–48.

CREUZ, Villy. Meio Técnico e Música: Contradições e Especificidades Locais. *In*: DONEZA, Alessandro (org.). **Geografia e Música: Diálogos**. 1. ed. Natal: EDUFRRN, 2016, p. 157–181.

DOZENA, Alessandro. **Os Sons Como Linguagens Espaciais**. Rio de Janeiro: Espaço e Cultura, UERJ, n. 45, 2019, p.31–42.

GUZZI, Morgani. Conceição Evaristo: a escritora negra reconstrói as histórias brasileiras. **Geledés**, São Paulo, 29 jul. 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/conceicao-evaristo-a-escritora-negra-reconstrui-a-historia-brasileira/?gclid=CjwKCAiAs6-sBhBmEiwA1NI8s9u1YDrxOWP0KB1ZW_xfsIFUcWBkFs_KAwtsBY670B2JvtUqzgFkx oCz_8QAvD_BwE>. Acesso em: 07 dez. 2023.

HAESBAERT, Rogério. Região, diversidade territorial e globalização. **Geographia**, Rio de Janeiro, Ano 1, n. 1, p. 15–39, 1999.



SANTOS, Silvio Matheus Alves. **O trabalho flexível no comércio varejista: multifuncionalidade e precarização.** Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

TORRES, Marcos Alberto. Da Paisagem Sonora à Produção Musical: contribuições geográficas para o estudo da paisagem. **Revista Geografar**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 46–60, 2010a.

TORRES, Marcos; KOZEL, Salette. **Paisagens Sonoras:** possíveis caminhos aos estudos culturais em geografia. Curitiba: Revista RA E' GA, UFPR, 2010b, n. 20, p. 123–132.

TORRES, Marcos Alberto. A Paisagem sonora religiosa.: **Para Onde!?**, Porto Alegre vol. 6, n. 2, p. 11–19, 2012.



JUVENTUDES, FÉ E MÍDIATIZAÇÃO: ANÁLISE DOS MÉTODOS DE APROPRIAÇÃO INFORMACIONAL DE NATUREZA RELIGIOSA ENTRE JOVENS CATÓLICOS DE CAMPINA GRANDE-PB

Emilson Ferreira Garcia Junior
Mestre em Ciência da Informação
Universidade Federal da Paraíba
Emilson.garciajr@gmail.com

RESUMO

Analisa as estratégias de disseminação e uso da informação religiosa por meio das tecnologias de informação e comunicação (TIC) pelas comunidades católicas: Pio X, Remidos no Senhor e Obra Nova da cidade de Campina Grande – Paraíba. De natureza quantiquantitativa e tipo descritiva, o nosso estudo adotou como ferramenta de coleta de dados, a entrevista semiestruturada no diálogo com os líderes religiosos das agremiações referidas e o questionário misto na interlocução com os jovens partícipes das comunidades. Para a análise dos dados, optamos por adotar a técnica de categorização da Análise de Conteúdo (AC). No desenvolvimento da pesquisa, refletimos sobre os conceitos de mídiatização que reconfigura as noções de espaço e tempo dos fenômenos sociais, em especial o campo da informação. Os resultados apreendidos evidenciam uma presença forte por parte das entidades católicas Pio X e Obra Nova no ciberespaço, especialmente em sites e redes sociais, enquanto a Remidos no Senhor investe de forma mais personalizada. Em todas as citadas, o objetivo central é ressoar às ações da comunidade e agregar novos membros. Os jovens inquiridos na investigação relataram estar conectados às novas plataformas de interação e destacaram que uma das motivações para o uso das TIC, é estar atentos às temáticas que envolvem as comunidades que participam, reiterando o ser religioso, com reafirmações de posturas que se coadunam numa plena militância virtual.

Palavras-chave: Informação religiosa. TIC. Juventude. Disseminação, acesso e uso.

INTRODUÇÃO

Nas últimas três décadas, a mídia transformou-se num espaço em que diversas vertentes buscaram visibilidade, seja na compra de horários em rádios ou televisão, como na aquisição de emissoras de TV. Os evangélicos obtiveram êxito nessas referidas empreitadas, e viram o número de adeptos crescerem substancialmente. Essa



participação estende-se em diversas outras esferas midiáticas, como na música (gospel) e na divulgação de grandes concentrações.

A reação católica veio com os showmissas de Padre Marcelo e no investimento em canais com programação 100% religiosa, como a Canção Nova. Celebrações em praças públicas começaram a ser incentivadas como forma de demonstrar a força e a solidez institucional. A ascensão de sacerdotes como Padre Fábio de Melo e Padre Reginaldo Manzoti, demarcou a ofensiva em outros campos, como na literatura e na internet.

Atrelado a tal situação e concatenados ao amplo universo que abrange o sagrado midiático, nos debruçamos nessa jornada investigativa, sobre a Igreja Católica e suas comunidades carismáticas: “PIO X”, “Remidos no Senhor” e “Obra Nova”. O conceito de comunidades católicas surge no Brasil na década de 80, oriundo da Renovação Carismática Católica (RCC) que avançou pelas paróquias de todo o país no mesmo período. As também chamadas “comunidades novas” é constituída por leigos consagrados e clérigos que adotam uma nova proposta de evangelização inteiramente atenta aos princípios doutrinários e as exigências do Concílio Vaticano II (1962-1965) que remodelou a ação da Igreja no mundo.

Cada agremiação referida, no âmbito das ciências sociais, pode ser entendida como um grupo de pessoas que compartilham experiências, trocam informações e são continuamente formadas por líderes religiosos (Dayrell, 2002), segue filosofias parecidas, como a convivência comunitária, a missão contínua, círculos bíblicos, festivais artísticos e direcionamento espiritual. Nessa perspectiva, nossa investigação é uma segunda parte da dissertação intitulada “As tecnologias de informação e comunicação como estratégia de disseminação e uso de informação religiosa pelas comunidades católicas de Campina Grande-PB” e tem como objetivo geral: Apreender os impactos dessa propagação entre os jovens partícipes das respectivas entidades.

DESENVOLVIMENTO

Tendo como parâmetro a informação como mediadora do conhecimento (Barreto, 2002), a pesquisa buscou aproximar-se das impressões dos receptores,



considerando que a amostra, 20 membros de cada comunidade é suficiente para um retrato mais específico do campo observado. Conquanto, é importante assumir que o tamanho da amostra implicou em diferentes dimensões de leitura de projeções, estatísticas e exatidão, considerando-se os seguintes percentuais (Obra Nova- 40 membros- 50% pesquisados/ Remidos no Senhor – 66 membros- 30,30% respondentes/ Pio X- 103 membros- 19,41% argüidos).

Com a finalidade de alcançar as condutas dos jovens que utilizam as Tecnologias de informação e comunicação (TIC) como meio de acesso aos assuntos dos aludidos grupos religiosos, a técnica adotada foi o questionário misto, que nesse trabalho, soma perguntas fechadas (principalmente as voltadas para a formação demográfica) e questões abertas que procura expandir as opiniões. De acordo com Richardson (1999), geralmente os questionários cumprem pelo menos duas funções: descrever as características e medir determinadas variáveis de um grupo social.

Esse método deve primar por duas dimensões: a concisão que enquadra as perguntas de forma sucinta e a privacidade que permite ao entrevistado, uma maior liberdade para a elaboração das respostas, evitando assim prováveis tensões, como ratificam Marconi e Lakatos (2010, p.86) “Questionário é um instrumento de coleta construída por uma série ordenada de perguntas que devem ser respondidas por escrito e sem a presença do entrevistador”.

Partindo-se desse entendimento, essa pesquisa de natureza descritiva e de base quantitativa, fora realizada nas sedes das três comunidades católicas da cidade de Campina Grande/PB, Paraíba, ‘Obra Nova’, ‘Remidos no Senhor’ e ‘Pio X’.

A aplicação dos questionários mistos ocorreu nos momentos de maior aglomeração nas entidades. Visitamos a Obra Nova em um sábado, onde ocorre tradicionalmente o evento “Cristo Jovem”, no período da noite. A ida a Remidos no Senhor aconteceu no evento “Levanta-te”, no domingo pela manhã. Na Pio X, estivemos em seu Centro de formação em uma terça-feira à noite, momento que ocorre o direcionamento com os membros.

Para análise dos dados lançamos mão da técnica de categorização do método da Análise de Conteúdo (AC). Segundo Bardin (2011), a definição de AC surge no final dos anos 40-50, com Berelson, auxiliado por Lazarsfeld, afirmando que se trata de uma



técnica de investigação que tem por finalidade a descrição objetiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifesto da comunicação (Bardin, 2011).

No questionário com os jovens, objetivamos compreender o seu perfil socioeconômico e sua acolhida ao expediente midiático religioso de transmissão de conteúdos, pautados na dimensão de utilidade e compartilhamento.

Buscando corresponder ao objetivo “apreender os impactos da disseminação da informação religiosa por meio das tecnologias de informação e comunicação nos jovens fiéis das comunidades estudadas”, realizamos um questionário misto com 60 jovens, sendo 20 de cada comunidade católica pesquisa. A parcela é bastante significativa quando levamos em consideração os dados totais que nos foram repassados pelas entidades.

Os questionários aplicados, divididos em 02 partes, versavam em relação aos seguintes questionamentos: Perfil socioeconômico e Uso e disseminação de conteúdo religioso por meio das TIC.

Foram aplicados questionários com 20 membros, totalizando cerca de 50% de um total de 40 integrantes - Obra Nova. Na comunidade Obra Nova, os componentes foram interpelados a respeito da data de início do vínculo criado na comunidade, 08 pessoas responderam, destas uma pessoa declarou que iniciou a participação em 2010, 3 no ano de 2012, 1 em 2013, 1 em 2014 e 2 em 2015.

Pelo que foi colhido, a maioria de seus participantes é do sexo feminino, quanto a cor da pele, são preponderantemente pardos, das entidades pesquisadas, foi a única que se constatou ter negros. A renda média mensal é de até 02 salários mínimos. A faixa etária é de 19 a 22 anos e possui perfil universitário. Grande parte dos integrantes é solteiro, porém há alguns que se declararam casados. O início do vínculo religioso deu-se nos últimos 05 anos.

Na sede da comunidade Remidos no Senhor, levantamos uma pesquisa com 20 membros de um total de 66 integrantes, o que totalizam 30,30%. A pretexto do início da participação na comunidade, os anos variam entre 1999, 2004, 2008, 2010 e 2013. Com uma prevalência de mulheres, pardos e com metade de seus componentes com renda que vão de 2 a 5 salários mínimo, a mencionada associação é a que também conta com o núcleo mais velho, entre 27 e 29 anos. Preponderam-se solteiros, porém



há um pequeno número de casados. 90% são universitários ou graduados. Seus associados são os mais longevos, as datas de início de participação variam de 1999 a 2010.

Certificamos que os jovens da Remidos no Senhor apresentam o vínculo mais duradouro, deduzimos que tal iniciação no grupo tenha ocorrido a partir de um elo dos pais e familiares, levando em consideração os diferentes carismas trabalhados pela comunidade. Assim, não se pode ignorar a força da tradição religiosa e do empenho dos líderes em reintroduzir os jovens em novas zonas de evangelização.

Na comunidade Pio X, 20 pessoas receberam os questionários de um total de 103 membros, o que dá a participação de 19,41%. O início do vínculo com a comunidade foi demarcado pelos participantes entre os anos de 2011, 2012, 2013 e 2014. A PIO X conta com um predomínio masculino, branco e com perfil econômico bem dividido, a instituição conta com uma faixa etária majoritária de 19 a 22 anos, 100% estão solteiros e com grau de escolaridade que se divide entre metade no ensino superior ou já graduada e a outra parte entre os que estão no ensino fundamental ou médio. Os vínculos remontam 2011 a 2014.

O segundo momento do questionário, envolveu o seguinte aspecto: uso e disseminação de conteúdo religioso por meio das TIC.

Na Obra Nova, 90% são conectados às TIC, enquanto que os outros 10% alegaram razões de trabalho por não acessar constantemente à rede. Mais da metade estão sintonizados às redes sociais, porém ninguém declarou ouvir a rádioweb da comunidade. 70% acompanham as celebrações e lêem textos bíblicos, outros 65% destacam os testemunhos. 85% compartilham o que têm acesso.

Dentre as três comunidades, a Obra Nova obteve, por mais que por pequena margem de diferença, o menor número de pessoas conectadas às TIC e também o que menos compartilha o conteúdo que adere, apesar, frise-se, de seu alto percentual. Chamou-nos a atenção o fato de nenhum dos participantes do questionário ter assinalado que ouve os podcast preparados pela equipe de comunicação e que são disponibilizados no site. Contudo, a estratégia de transmitir pela internet, as missas e louvores mostram-se eficazes.



Na Remidos no Senhor, 100% se dizem conectado às TIC, destes menos da metade acessa o site oficial, entretanto, a maioria afirmaram ligar-se nas redes sociais. As mensagens do Papa e as celebrações são os itens que mais chamam a atenção, em detrimento dos artigos que são postados. 90% compartilham o que vêem.

As limitações técnicas ratificadas pelo representante entrevistado quanto ao uso das TIC, são perceptíveis nos índices de visualização no site, apesar de todos os que responderam retratarem-se como plenamente conectados e dispostos, grande parte, a multiplicar o conteúdo que apreende.

Na Pio X, Todos se dizem conectados e com penetração nas redes sociais, o portal oficial soma 70% de incursões. Os conteúdos mais vistos são as mensagens do Papa e os testemunhos, 100% partilham em outros canais interativos as informações consumidas.

Como a maior produtora de conteúdos dentre as comunidades pesquisadas, a Pio X também contabiliza os mais altos índices de acompanhamento de suas informações por intermédio das TIC e de ressonância a outras plataformas, com o unânime compartilhamento de seus usuários. No nosso entendimento, a grande recepção aos ensinamentos do Papa está diretamente associado ao seu carisma. A intensa procura por conhecer testemunhos faz jus a uma das mais notáveis características da congregação, que são as palestras proferidas por pregadores renomados, o que exibe um mecanismo de atração operoso.

CONCLUSÕES

O estudo com as três comunidades católicas de Campina Grande também permitiu a realização de mais algumas inferências a respeito do perfil demográfico dos pesquisados, assim como suas formas de disseminação e uso de informação. A significativa cifra de solteiros vai ao encontro das posturas assumidas pelos líderes das agremiações de adotar sermões voltados a uma relação que seja acompanhada por determinados preceptores. No campo afetivo, principalmente com os mais jovens, há uma redução da autonomia, não obstante, ela é incorporada pelos membros como uma conduta cristã subsidiada na providência divina, em que a espera pode significar no



futuro, durabilidade e certeza, na contramão da efemeridade das relações amorosas que marcam também os tempos hodiernos.

Em todas as coletividades, algumas manifestações dos participantes do questionário, suscitam leituras. A primeira delas é que uma das motivações elencadas para uso das TIC está a necessidade conhecer melhor a religião e inteirar-se do que ocorre na comunidade vinculada. Exemplo de que a experiência de fé rompe com o templo físico e se desdobra em outras áreas do cotidiano.

Diante disso, entendemos outra máxima insistida pelos participantes, o dever de evangelizar. Nas exposições propugnadas pelos responsáveis da comunidade, é latente a bandeira do que já anteriormente definimos como reiteração do ser religioso, em sua essência, não basta ser um sócio ativo, é preciso acima de tudo, assumir a função de ser um militante, defender as teses religiosas, proceder com firmeza cristã diante das distopias morais e abraçar a causa de levar à agremiação, novos 'irmãos'.

Usar o ciberespaço como meio de propagação de informação religiosa é também uma de suas mais notáveis facetas. O ser religioso é revivificado a cada publicação e ressignificado quando se cria uma nova rede de compartilhamento em larga escala, já que ela tende a introduzir-se em outros níveis da esfera midiática, catalisando atenções e prováveis afecções. Lembra Castells (2003, P.07) que "a difusão da tecnologia amplifica infinitamente seu poder ao se apropriar de seus usuários e redefini-los".

REFERÊNCIAS

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Portugal: Edições 70, 1977.

BARRETO, Aldo de Albuquerque. **A condição da informação**. São Paulo em Perspectiva, v.16, n.3, p.67-74, jul./set., 2002.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

DAYRELL, Juarez. Juventude, grupos de estilo e identidade. **Educação em revista**, nº 30, p. 25-39, dez. 2002.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia Científica**. 7.ed. São Paulo: Atlas, 2010.

**III Simpósio Internacional
de Estudos do Catolicismo**

Catolicismo plural,
singularidades
católicas:
**Que Cristianismo
é esse?**



RICHARDSON, Roberto Jarry et al. **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. 3ª edição. São Paulo: Atlas, 1999.



**III Simpósio Internacional
de Estudos do Catolicismo**

Catolicismo plural,
singularidades
católicas:
**Que Cristianismo
é esse?**



Sessões Temáticas 09

CATOLICISMO, LINGUAGEM E PSICANÁLISE



A INTERPRETAÇÃO FREUDIANA DE UMA VIVÊNCIA RELIGIOSA⁷⁷

Bruno Pinto de Albuquerque
Doutor em Ciência da Religião
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
brunopintodealbuquerque@gmail.com

RESUMO

Este trabalho consiste em um convite a retomar a interpretação construída por Sigmund Freud de um relato de uma vivência religiosa. Resgata-se, assim, uma articulação importante e pouco explorada na história da complexa interação entre psicanálise e experiência religiosa. O encadeamento dos eventos se inicia quando o criador da psicanálise concede uma entrevista ao jornalista George Sylvester Viereck, na qual demonstra uma aceitação serena diante da morte e apresenta sua falta de crença na imortalidade ou mesmo na sobrevivência de seu nome. Depois que a entrevista foi publicada, o professor de Viena recebe uma carta de um médico dos Estados Unidos da América, que narra seu incômodo com o texto. O relato traz um episódio no qual o sujeito atravessava a sala de dissecação, quando sua atenção foi conduzida até o cadáver de uma velhinha de rosto suave, situação que o leva a questionar a existência de Deus. Meditando sobre o assunto, nas semanas seguintes, ele experimenta que Deus torna claro à sua alma que a Bíblia é a sua Palavra, que os ensinamentos sobre Jesus são verdadeiros e que Cristo é o único Salvador. Por fim, o remetente estadunidense exorta o clínico austríaco a rever sua postura quanto ao tema da fé religiosa. Apoiando-se no edifício teórico-clínico da psicanálise, Freud interpreta que haveria uma cadeia de ideias inconscientes subjacentes à narrativa, sinalizando que a visão da senhora na mesa de dissecação teria feito o médico recordar de sua mãe e do anseio pelo carinho materno, à qual teria se seguido um sentimento de indignação contra o pai. Desta maneira, o polo hostil do complexo paterno, o desejo inconsciente de destruição voltado contra o pai, teria se tornado consciente enquanto dúvida a respeito da existência de Deus. A conversão religiosa, portanto, estaria conectada a uma reconciliação com a figura paterna, privilegiando novamente o polo amoroso. Assim, a interpretação freudiana destaca elementos de uma interpretação psicanalítica que pode oferecer instrumentos de leitura das motivações inconscientes e edípicas tanto para a crença religiosa quanto para o ateísmo. Pretende-se, por esta via, apontar algumas possibilidades de investigação psicanalítica das experiências religiosas, abertas pelo texto freudiano.

Palavras-chave: Sigmund Freud; Psicanálise; Experiência; Religião; Espiritualidade.

⁷⁷ Financiamento: John Templeton Foundation



INTRODUÇÃO

Vamos iniciar o nosso breve percurso, que consiste em acompanhar a interconexão entre três elementos da vida e da obra de Sigmund Freud, na passagem entre 1927 e 1928. Em primeiro lugar, destacamos algumas de suas ideias sobre o valor da vida, veiculadas em uma entrevista concedida ao jornalista George Sylvester Viereck. Em segundo lugar, apresentamos a carta de um médico estadunidense, que se sentiu impactado com a publicação do colóquio e escreve ao colega vienense para exortar-lhe a uma conversão ao cristianismo. Em terceiro lugar, apontamos as anotações freudianas sobre a narrativa exposta pelo interlocutor a respeito de um vivenciar religioso, através das quais ele procura interpretar o acontecimento recorrendo ao arcabouço teórico-clínico psicanalítico. Na dinâmica de um esboço de conclusão, nos apoiaremos ainda em um breve e preciso comentário ao texto de Freud feito pelo jesuíta espanhol Carlos Domínguez Morano, o qual nos permite melhor salientar o lugar desta escrita, em particular, no conjunto da obra freudiana. Destacamos, particularmente, a questão do conflito edípico e da centralidade no psiquismo da busca pelo amor do pai. Esperamos, desta forma, sinalizar questões psicanalíticas, a partir da hipótese do inconsciente, que podem repercutir em futuras investigações nos campos da filosofia, da teologia e da ciência da religião.

A ENTREVISTA COM GEORGE SYLVESTER VIERECK

Desfrutando do clima de verão no Semmering, montanha dos Alpes austríacos, Freud se encontrava em férias quando recebeu, ao final de junho de 1926, a visita do jornalista, escritor e poeta germano-estadunidense Viereck. A conversa entre eles foi publicada em formato de entrevista.⁷⁸ Fascinado na época com a figura do criador da psicanálise, a quem se refere como “o grande explorador da alma”, Viereck se mostra desconcertado em alguns momentos com a simplicidade daquele a quem considerava

⁷⁸ Traduzida para a língua portuguesa por Paulo César Souza. Cf. Freud, Sigmund; Viereck, George Sylvester. O valor da vida: uma entrevista rara de Sigmund Freud [1926 (1957)]. *Papéis: Boletim do Corpo Freudiano do Rio de Janeiro – Escola de Psicanálise*, n. 10, ano X, ago. 2004, p. 3-14.



um verdadeiro gigante da humanidade e que lhe dizia: “Setenta anos ensinaram-me a aceitar a vida com serena humildade” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 3).

Debilitado por um tumor maligno no maxilar superior, que exigiu operação e o uso de uma prótese que o incomodava constantemente, Freud falava com dificuldade. Mesmo assim, causou no interlocutor a impressão de que sua mente estava alerta, seu espírito firme e sua cortesia impecável: “Talvez os deuses sejam gentis conosco, tornando a vida mais desagradável à medida que envelhecemos. Por fim, a morte nos parece menos intolerável do que o fardo que carregamos” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 3).

Recusando-se a admitir que o destino reservasse para ele algo especial, disse calmamente: “Por que deveria eu esperar um tratamento especial? A velhice, com suas agruras, chega para todos. Atinge uma pessoa aqui, outra ali. Seus golpes sempre alcançam um ponto vital. A vitória final pertence ao Verme Conquistador” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 4).⁷⁹ Mostrando-se conformado com a vida e com a morte, revela ao jornalista aquilo pelo que se sentia grato.

Eu não me rebelo contra a ordem universal. Afinal, vivi mais de setenta anos. Tive o bastante para comer. Apreciei muitas coisas – a companhia de minha mulher, meus filhos, o pôr do sol. Observei as plantas crescerem na primavera. De vez em quando, tive uma mão amiga para apertar. Vez ou outra, encontrei um ser humano que quase me compreendeu. Que mais posso querer? (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 4).

Aludindo à fama, ao reconhecimento e à influência que a obra de Freud alcançava na literatura internacional, na visão contemporânea de mundo e de ser humano, o jornalista parece ter se surpreendido com uma resposta tão modesta para os motivos pelos quais se alegrava aquele grande pensador, que dizia: “A fama chega apenas quando morremos e, francamente, o que vem depois não me interessa. Não aspiro à glória póstuma. Minha modéstia não é virtude” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 4).

O jornalista parece inconformado com a resposta, pois pergunta: “Não significa nada o fato de que o seu nome vai viver?” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 5). Mais

⁷⁹ A referência é ao poema “O Verme Conquistador”, de Edgar Allan Poe, que se conclui aludindo a uma tragédia chamada “Homem”, cujo herói é o “Verme Conquistador”.



preocupado com o destino de seus descendentes do que com o seu próprio, Freud responde com convicção: “Absolutamente nada, mesmo que ele viva, o que não é certo. Estou bem mais preocupado com o destino de meus filhos [...] A guerra praticamente liquidou com minhas posses, o que havia poupado durante a vida. Mas posso me dar por satisfeito. O trabalho é minha fortuna” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 5).

Enquanto caminhavam, *Herr Professor* admirava as flores que embelezavam uma pequena trilha no jardim da casa. Acariciando com ternura um arbusto que florescia, Freud acrescenta: “Estou muito mais interessado neste botão do que no que possa me acontecer depois de morto” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 5). Viereck, então, pergunta se Freud não seria um “profundo pessimista”, ao que ele responde: “Não, não sou. Não permito que nenhuma reflexão filosófica estrague a minha fruição das coisas simples da vida” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 5).

Ao passo que a conversa se encaminhava da sobrevivência do nome à da alma, o jornalista decide perguntar diretamente: “O senhor acredita na persistência da personalidade após a morte, de alguma forma que seja?” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 5). A resposta parece marcada por um tom agnóstico: “Não penso nisso. Tudo o que vive perece. Por que deveria o homem constituir uma exceção?” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 5). Mas o entrevistador insiste: “Gostaria de retornar em alguma forma, de ser resgatado do pó? O senhor não tem, em outras palavras, desejo de imortalidade?” (Freud; Viereck, 1926[1957]/2004, p. 5). A resposta é imediata: o desejo de prolongar a vida excessivamente parece absurdo para ele.

A CARTA DE UM MÉDICO ESTADUNIDENSE

Após ter expressado sua indiferença em relação ao tema da vida após a morte em sua entrevista com Viereck, Freud recebe uma carta de um médico estadunidense que lhe conta o evento que provocou nele uma conversão ao cristianismo, na esperança de que também o criador da psicanálise se convertesse. A resposta foi escrita em um breve



artigo ao final de 1927 e publicada no primeiro número de 1928 da revista *Imago*, sob o título de “Uma experiência religiosa”.⁸⁰

No outono de 1927, G. S. Viereck, jornalista teuto-americano que me fizera uma visita de boas-vindas, publicou o relato de uma conversa comigo, no correr da qual mencionou minha falta de fé religiosa e minha indiferença quanto ao tema da sobrevivência depois da morte. Essa “entrevista”, como foi chamada, foi amplamente lida e trouxe-me, entre outras, a seguinte carta de um médico americano (Freud, 1928[1927]/1996, p. 175).

Considerando que o texto freudiano consiste em uma interpretação da experiência narrada pelo médico, esta será reproduzida na íntegra.

O que mais me impressionou foi sua resposta à pergunta sobre se acreditava numa sobrevivência da personalidade depois da morte. Conta que o senhor disse: “Não penso no assunto”.

Escrevo-lhe agora para narrar-lhe uma experiência que tive no ano em que me formei na Universidade de X. Certa tarde, ao atravessar a sala de dissecação, minha atenção foi atraída por uma velhinha de rosto suave que estava sendo conduzida para uma mesa de dissecação. Essa mulher de rosto suave me causou tal impressão que um pensamento atravessou minha mente: “Não existe Deus; se existisse, não permitiria que essa pobre velhinha fosse levada à sala de dissecação”.

Quando voltei para casa naquela tarde, o sentimento que experimentara à visão na sala de dissecação, fizera-me decidir não mais continuar indo à igreja. As doutrinas do cristianismo, antes disso, já tinham sido objeto de dúvidas em meu espírito.

Enquanto meditava sobre o assunto, uma voz falou-me à alma que “eu deveria considerar o passo que estava a ponto de dar”. Meu espírito replicou a essa voz interior: “Se eu tivesse certeza de que o cristianismo é verdade e que a Bíblia é a Palavra de Deus, então eu os aceitaria”.

No decorrer das semanas seguintes, Deus tornou claro à minha alma que a Bíblia era Sua Palavra, que os ensinamentos a respeito de Jesus Cristo eram verdadeiros e que Jesus era nossa única salvação. Após uma revelação tão clara, aceitei a Bíblia como sendo a Palavra de Deus, e Jesus Cristo, como meu Salvador pessoal. Desde então, Deus Se revelou a mim por meio de muitas provas infalíveis.

Imploro-lhe, como um irmão na medicina, para refletir sobre esse tema tão importante e, posso garantir-lhe, se considerá-lo com a mente aberta, Deus revelará a *verdade* à sua alma, assim como fez comigo e com uma infinidade de outros (Freud, 1928[1927]/1996, p. 175, grifo no original).

⁸⁰ *Ein religiöses Erlebnis*, expressão esta que pode ser traduzida por “vivência”, “experiência”, “aventura” ou “acontecimento” religioso. Luís Gabriel Provinciatto (comunicação pessoal) indicou que a tradução mais adequada para a língua portuguesa seria “vivência”, que considera o radical “*leben*” (vida). Sidnei Vilmar Noé (comunicação pessoal) sugeriu uma bela tradução para a expressão que se encontra no título do artigo de Freud, que salienta seu aspecto de um dinamismo vivo: “um vivenciar religioso”.



Em seguida, Freud informa ao leitor sobre a resposta que dirigiu ao colega de além-mar.

Enviei-lhe uma resposta polida, dizendo que ficava contente em saber que essa experiência o havia capacitado a manter sua fé. Quanto a mim, Deus não fizera o mesmo comigo. Nunca me permitira escutar uma voz interior e se, em vista da minha idade, não se apressasse, não seria culpa minha se eu permanecesse até o fim de minha vida o que agora sou – “*an infidel Jew*” (um judeu infiel) (Freud, 1928[1927]/1996, p. 176).

O médico tornou a escrever, garantindo ao professor Freud que o fato de ser judeu não seria um “obstáculo no caminho para a fé verdadeira”, fornecendo exemplos e informando que “preces estavam sendo convictamente endereçadas a Deus” para que concedesse ao mestre vienense “*faith to believe*”⁸¹ (*fé para crer*) (Freud, 1928[1927]/1996, p. 176).

Frente aos comentários devotos, Freud escreve com seu costumeiro ceticismo salpicado de ironia: “Ainda estou esperando o resultado dessa intercessão. Enquanto isso, a experiência religiosa de meu colega fornece substância para reflexão” (Freud, 1928[1927]/1996, p. 176). A partir de então, ele dedica-se a propor uma interpretação psicanalítica da vivência narrada.

NOTAS FREUDIANAS SOBRE UM VIVENCIAR RELIGIOSO

Em sua “tentativa de interpretação”, Freud sustenta que a experiência relatada estaria “baseada em motivos emocionais”, mostrando-se enigmática e baseada em uma “lógica particularmente ruim” (Freud, 1928[1927]/1996, p. 176). Antes de tudo, ele chama a atenção para o fato de que acontecimentos muito piores ocorrem diariamente no mundo, perguntando-se sobre o motivo que teria levado à conversão naquela situação específica.

Deus, como bem sabemos, permite que aconteçam horrores nada semelhantes à remoção para a sala de dissecação do cadáver de uma velhinha de aparência agradável. Isso é verdade desde sempre, e também deve ter sido enquanto o meu colega americano conduzia seus estudos. Tampouco, como estudante de

⁸¹ Em inglês, no original.



medicina, pôde ficar tão abrigado do mundo, a ponto de nada conhecer de tais males. Por que, então, sua indignação contra Deus irrompeu precisamente ao receber essa impressão específica na sala de dissecação? (Freud, 1928[1927]/1996, p. 176).

Tal como observado por Jean-Michel Vives,⁸² diante desta interrogação Freud logo em seguida parte para uma interpretação a partir do complexo de Édipo:

Para quem quer que esteja acostumado a encarar analiticamente as experiências internas e as ações dos homens, a explicação é muito óbvia – tão óbvia, que na realidade se insinuou em minha lembrança dos próprios fatos. Certa vez, quando me referia à carta de meu piedoso colega no decorrer de um debate, disse que ele escrevera que o rosto da mulher morta fizera-o lembrar-se do rosto de sua própria mãe. Na realidade, essas palavras não constavam de sua carta e uma curta reflexão bastará para mostrar que elas não tinham possibilidade de estar lá. Mas essa é a explicação a que somos irresistivelmente forçados por sua descrição afetuosamente enunciada da “*sweetfaced dear old woman*” (velhinha de rosto suave) (Freud, 1928[1927]/1996, p. 176).

Esta interpretação, segundo Vives, não é sem relação com o fato de que, diferentemente do que em geral acontece com os grandes conceitos e temas, a abordagem da religião não foi modificada substancialmente ao longo da obra freudiana, permanecendo sempre estreitamente relacionada ao conflito edípico. Com efeito, Freud efetivamente interpreta a experiência recorrendo ao sólido arcabouço teórico referente à conceituação do complexo de Édipo, que lhe possibilitara construir gigantescas hipóteses, não sendo implausível acompanhá-lo em sua conclusão: “Podemos supor, portanto, que foi assim que as coisas aconteceram” (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177).

Como de hábito, em sua honestidade intelectual, Freud testemunha que ele próprio se surpreendera ao atribuir ao próprio médico palavras que eram suas, associando a “velhinha de rosto suave” à mãe. Isto gera uma tensão no texto, pois, logo após apresentar o relato daquela enigmática conversão, Freud deixa um sinal para que o leitor desconfie de sua própria afirmação, segundo a qual “a explicação é muito óbvia” e não pode evitar testemunhar o sentimento de ser “irresistivelmente forçado” a esta explicação: “Dessa maneira, a fraqueza de julgamento demonstrada pelo jovem médico

⁸² As observações de Vives (comunicação pessoal) foram apresentadas durante o exame de qualificação da dissertação de mestrado do autor do presente artigo.



deve ser explicada pela emoção nele despertada pela lembrança de sua mãe” (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177).

Referindo-se ainda ao “mau hábito psicanalítico” de se apoiar em pequenos detalhes, Freud sublinha que o colega se refere a ele enquanto “*brother physician*”⁸³ (irmão na medicina”) (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177), o que considera mais um sinal das origens edípicas que estariam na base da conversão do colega.

Podemos supor, portanto, que foi assim que as coisas aconteceram. A visão de um cadáver de mulher, nu ou a ponto de ser despido, recordou ao jovem sua mãe. Despertou nele um anseio pela mãe que se originava de seu complexo de Édipo, e isso foi imediatamente completado por um sentimento de indignação contra o pai. Suas ideias de “pai” e “Deus” ainda não se tinham separado inteiramente [*Vater und Gott sind bei ihm noch nicht weit auseinandergerückt*], de modo que seu desejo de destruir o pai podia tornar-se consciente como dúvida a respeito da existência de Deus e procurar justificar-se aos olhos da razão como indignação com o mau trato dado a um objeto materno (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177).

A percepção aguçada do primeiro analista faz com que, em um texto de apenas três páginas, inúmeras possibilidades se abram para abordar diferentes questões. Para o tema que nos ocupa, é notável observar que Freud insinua *en passant* a possibilidade de que as ideias de pai e Deus possam vir a se diferenciar no psiquismo. Ora, ao longo de toda a sua obra, ele destacou reiteradamente essa íntima vinculação. Parece haver aqui uma sutil, porém importante diferenciação no pensamento freudiano, em relação a afirmações feitas em outros trabalhos, nas quais as categorias de pai e Deus se encontram praticamente subsumidas uma à outra, como acontece em um trecho de *Totem e tabu* no qual o autor afirma que “Deus nada mais é que um pai glorificado” (Freud, 1913[1912-1913]/1996, p. 150).

Se o trecho citado acima for levado às últimas consequências, a menção deste “pequeno detalhe” – justamente aquilo que é considerado o mais importante para o trabalho analítico –, seria possível vislumbrar, nas entrelinhas do texto freudiano, uma indicação de abertura à possibilidade de uma imagem de Deus que esteja mais além do complexo de Édipo. Esta suspeita se afina bem com o modo de trabalhar daquele que

⁸³ Em inglês, no original.



nunca pretendia esgotar os temas que abordava, preferindo sempre deixar em aberto um espaço para a novidade, a mudança e a descoberta.

Além disso, seguindo a interpretação freudiana via complexo de Édipo, a negação de Deus por parte do sujeito se articula com a maneira através da qual o pai é concebido inconscientemente em relação à mãe na fantasia infantil.

Naturalmente, é típico do filho considerar como mau trato o que o pai faz à mãe nas relações sexuais. O novo impulso, deslocado para a esfera da religião, constituía apenas uma repetição da situação edipiana e, conseqüentemente, logo se defrontou com uma sorte semelhante, ou seja, sucumbiu a uma poderosa corrente oposta (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177).

Dessa forma, os caminhos libidinais inconscientes teriam conduzido o jovem a interpretar o cadáver da senhora enquanto um sinal de castigo do pai, frente ao qual ele se rebela. Quanto ao caminho através do qual ocorre o segundo movimento, isto é, o retorno do ateísmo à fé religiosa, a carta tampouco parece oferecer elementos racionais que permitam reconstruir o caminho pela via da argumentação – trata-se, novamente, na interpretação freudiana, de uma determinação inconsciente, pois “não há menção de argumentos em justificação de Deus, não nos é dito quais foram os sinais infalíveis pelos quais Deus provou sua existência ao que duvidava” (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177). Assim Freud procura reconstruir o encadeamento das ideias inconscientes:

O conflito parece ter-se desdobrado sob a forma de uma psicose alucinatória: escutaram-se vozes interiores que enunciaram advertências contra a resistência a Deus. Mas o resultado da luta foi mais uma vez apresentado na esfera da religião, e era de um tipo predeterminado pelo destino do complexo de Édipo: submissão completa à vontade de Deus Pai. O jovem tornou-se crente e aceitou tudo o que desde a infância lhe havia sido ensinado sobre Deus e Jesus Cristo. Tivera uma experiência religiosa e experimentaria uma conversão (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177).

Esse mecanismo psíquico poderia ser detalhado da seguinte forma: a negação do pai parece mobilizar imediatamente a sensação de culpa, de modo que o supereu [*Über-Ich*] surgiria enquanto uma voz interior (Domínguez Morano, 1991, p. 257).

A despeito da perspicácia e engenhosidade da construção de sua argumentação, Freud conclui que sua resolução é simples e dificilmente consistiria em uma nova contribuição para a compreensão da conversão religiosa: “Tudo isso é tão simples e



direto que não podemos deixar de nos perguntar se pela compreensão desse caso lançamos qualquer luz sobre a psicologia da conversão em geral” (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177).

Neste sentido, o criador da psicanálise conclui o texto destacando o elemento nuclear que estaria subjacente ao relato de conversão religiosa: “O ponto que nossa observação presente coloca em relevo é a maneira pela qual a conversão se ligou a um evento determinante específico, o qual fez com que o ceticismo do indivíduo flamejasse uma última vez, antes de se extinguir finalmente” (Freud, 1928[1927]/1996, p. 177).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A entrevista concedida por Freud ao jornalista Viereck alcançou repercussão em outro continente. Ao atravessar o oceano, da Europa aos Estados Unidos da América, as reflexões de Freud sobre o valor da vida levaram um médico a escrever uma carta ao inventor do método psicanalítico, exortando-lhe a se converter ao cristianismo. Neste contexto, ele relata uma experiência na qual, ao ver o cadáver de uma velhinha de rosto suave sendo conduzido para ser dissecado, o médico deixara de crer em Deus, pois se Ele existisse, segundo lhe pareceu, não permitiria que tal situação ocorresse. Entretanto, enquanto meditava posteriormente no assunto, uma voz lhe falou e, segundo ele, Deus se revelou à sua alma de maneira inequívoca.

Esta experiência parece a Freud enigmática e baseada em uma lógica particularmente ruim. Entretanto, logo depois, o autor passa a considerar que a explicação seria óbvia. Porém, ele percebe que a interpretação que fornece insinuou-se em sua lembrança dos fatos. Para ele, o rosto da senhora lembrara o rosto da mãe, o que teria desencadeado um conflito edípico transferido para a esfera da religião.

Seria interessante trazer à tona, à guisa de conclusão, os comentários trazidos por Carlos Domínguez Morano. Para o jesuíta espanhol, o relato de conversão do médico sinalizaria um fracasso na luta para manter a descrença. Frente a uma “vontade de descrença”, surgiria um “movimento subterrâneo” por meio do qual as sensações inconscientes de culpa se oporiam à perda da fé (Domínguez Morano, 1991, p. 255). Deste modo, o texto pode ser concebido não somente enquanto uma leitura freudiana da



“psicologia da conversão”, mas também enquanto esboço de uma “psicologia do ateísmo” (Domínguez Morano, 1991, p. 255).

Domínguez Morano também contrasta a interpretação freudiana de uma conversão religiosa, escrita em 1928, com a ideia de uma superação da religião pela ciência, defendida em 1927, em um texto muito mais conhecido, intitulado *O futuro de uma ilusão*. Segundo o autor, o texto mais recente parece

testemunhar, após a confissão freudiana de fé no poder da razão, que, efetivamente, a crença religiosa mergulha suas raízes muito mais profundamente, e que sua vinculação com a situação edípica lhe confere uma força tal que lhe permite desafiar perfeitamente as investidas da razão e da realidade (Domínguez Morano, 1991, p. 255).

Pode-se concluir, portanto, que a interpretação de Freud sobre o referido relato de conversão religiosa se estrutura a partir de um componente nuclear de sua teoria psicanalítica da religião, qual seja, a centralidade psíquica da busca pelo amor paterno. Sua leitura oferece instrumentos instigantes para a psicanálise, mas também para a filosofia, a teologia e a ciência da religião, quando estas se sentem mobilizadas a visitar as hipóteses freudianas sobre as motivações inconscientes e edípicas para a crença religiosa e para o ateísmo.

REFERÊNCIAS

Domínguez Morano, Carlos. **El psicoanálisis freudiano de la religión: análisis textual y comentario crítico**. Madrid: Paulinas, 1991.

Freud, Sigmund. Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos [1913(1912-1913)]. **ESB**, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, p. 11-163, 1996.

Freud, Sigmund. O futuro de uma ilusão [1927]. **ESB**, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, p. 11-63, 1996.

Freud, Sigmund. Uma experiência religiosa [1927(1928)]. **ESB**, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, p. 171-177, 1996.

Freud, Sigmund; Viereck, George Sylvester. O valor da vida: uma entrevista rara de Sigmund Freud [1926(1957)]. **Papéis: Boletim do Corpo Freudiano do Rio de Janeiro – Escola de Psicanálise**, [Tradução de Paulo César Souza] n. 10, ano X, p. 3-14, ago. 2004.



DANTE ALIGHIERI E O SENTIDO DA ESPERANÇA EM MEIO AO INFERNO NA DIVINA COMÉDIA.

José Diógenes Dias Gonçalves

Doutor em Teologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

dioggeness@gmail.com

Sergio Ovidio Wermelinger Goulart

Doutorando em Teologia

P Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

wgoulart@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo, dividido em três partes, empreende uma análise acerca dos conceitos de liberdade humana, responsabilidade e identidade, por meio da obra "Divina Comédia" de Dante Alighieri. A "Comédia", profundamente enraizada no individualismo renascentista da cultura medieval do século XIV, continua a ecoar de maneira intensa e relevante, provocando questionamentos existenciais fundamentais, especialmente sobre a pergunta "Quem somos nós?". Dante, como florentino, poeta e devoto católico, confrontou essa mesma indagação em todas as facetas de sua vida. Sob a influência da filosofia tomista, o escritor prosseguiu em sua jornada impulsionado pela esperança de escapar dos "infernos" comuns da vida humana, até o momento extraordinário que transformou completamente sua identidade. Na primeira parte, exploramos o contexto cultural e pessoal de Dante como figura principal da obra, destacando sua busca por respostas às questões existenciais e a importância da esperança. É fundamental compreender que apreciar plenamente as alegorias de Dante demanda uma abordagem pessoal e verdadeiramente contemplativa, transcende o significado literal e até mesmo as interpretações alegóricas e convencionais. No segundo bloco, aprofundamos nossa análise nos primeiros Cânticos, o Inferno, explorando as possíveis camadas de significado contidas no poema e relacionando-as à nossa própria existência e identidade relacional. Dessa forma, buscamos aplicar todos os possíveis significados contidos no texto à vida e identidade relacional. A terceira seção considera tanto as reflexões psicanalíticas sobre a mente humana quanto as abordagens teológicas, permitindo-nos explorar como esses elementos influenciam nossa compreensão do mistério, da liberdade humana, da identidade e da responsabilidade enquanto indivíduos inseridos em um contexto espiritual e cultural mais amplo e plural. Ao analisar a obra, somos conduzidos a uma jornada de autoconhecimento. Refletimos sobre nós mesmos em nossos contextos históricos, pessoais e espirituais, com intuito de alcançar uma compreensão mais profunda da condição humana, seus dilemas morais, filosóficos e religiosos. O método adotado é a leitura contemplativa do didático poema épico, que consiste na meditação sobre o conteúdo do texto literal, metafórico e reflexivo. Essa



abordagem vai além da mera compreensão do que está escrito, instigando-nos a refletir como a obra impacta nossos pensamentos, experiências pessoais e emoções. Concluimos este artigo reconhecendo o potencial da "Divina Comédia" em provocar uma transformação interior, permitindo-nos estabelecer conexões profundas com nossas próprias vidas e, assim, confrontar o reino do consciente. É importante ressaltar que essa capacidade interpretativa transcende não apenas os textos religiosos e espirituais, mas também se estende a outros gêneros literários, proporcionando-nos uma visão perspicaz e uma compreensão mais profunda de nós mesmos. Dessa maneira, percebemos no poema de Dante uma concepção intrínseca à tradição cristã sobre a dignidade humana e sua relevância na promoção da personalidade.

Palavras-chave: Dante Alighieri; Divina Comédia; Dignidade Humana; Fé Católica; Personalidade

INTRODUÇÃO

A extraordinária experiência proporcionada pela obra literária de Dante Alighieri transcende os meros elementos puramente analógicos. Atravessa as estreitas vias da alma e do intelecto, acolhendo a narrativa emocionante que entrelaça realidade, fantasia e imaginação (Duby, 2011). A interconexão entre essas perspectivas não só permite a compreensão do texto sob um prisma interpretativo, mas também ajuda a contemplar alternativas e desperta sentimentos que transcendem as limitações contextuais. Esta jornada pela Idade Média proporciona uma surpreendente conexão com o presente.

Por certo, o contexto do sujeito medieval estava mais voltado para a realidade ultraterrena, refletindo o imaginário por meio das correspondências com o mundo terreno; essa inclinação é menos evidente no indivíduo contemporâneo. O panorama atual é imanente, prevalentemente material, *hic et nunca*, onde o "aqui e agora" supera o interesse pela memória do passado e procrastina o futuro. Portanto, o fascínio reside nessa diferença permeada por ambiguidades, que enriquece o significado de suas múltiplas interpretações. Através da literatura, experimenta-se o extraordinário, etimologicamente do latim *extra*, "fora de", e *ordinarium*, "ordinário", proporcionando uma experiência real de um lugar ou um estado que está além do comum.

A bela e complexa obra de Dante, a Comédia, adjetivada de Divina por Boccaccio, mantém seu fascínio mesmo após os 700 anos de ter sido escrita. Milhares de estudiosos se dedicam à sua interpretação, e inúmeros são os comentadores. O



sucesso alcançado com os contemporâneos perpetuou-se de diferentes maneiras; apesar das diversas interpretações e algumas incompreensões, sua importância na cultura ocidental é indiscutível, sendo inclusive considerada a matriz do idioma italiano.

Entre suas numerosas peculiaridades, a Comédia é considerada um texto poético e narrativo devido à presença de técnicas próprias, mesmo com a observância da métrica. Dante optou pela poesia para estar alinhado ao contexto histórico-cultural de seus dias. Sua estrutura é ritmada, alternando descrições e diálogos que conduzem o leitor na atmosfera de uma verdadeira peregrinação.

Para representar o mundo desconhecido que propõe a explorar, o autor apresenta sinais de uma realidade inquietante, onde as almas condenadas ao inferno sofrem um tormento constante. A descrição pormenorizada provoca uma grande dor em Dante, o protagonista dessa viagem.

A Comédia resistiu ao tempo, *tempus edax rerum*. Trata-se de um clássico da literatura, uma obra profunda e original, que estimula a curiosidade e convida o leitor a se aproximar, sempre tendo algo mais a dizer. Para Dante, o conhecimento continuamente adiciona algo estupendo que intensifica e enriquece a vida, como pão dos anjos.

Atualmente, onde a tecnologia e a ciência predominam, a ênfase exagerada nos benefícios imediatos destaca a importância de refletir sobre os estudos filosóficos, artísticos e literários, os quais exploram aspectos que transcendem o mero materialismo.

A literatura, em particular, acentua a vida daquele que se aventura no caminho do conhecimento. Essa capacidade específica dos seres humanos em enriquecer suas existências preenche lacunas tanto espirituais quanto materiais, permitindo uma compreensão mais profunda do mundo e de si mesmos. Esse processo amplia significativamente a percepção da realidade circundante e enriquece a vida interior através da experiência intelectual.

DANTE, UMA VIDA NARRADA

Dante nasceu em Florença no dia 14 de maio de 1265 (Antonetti, 1997, p. 23). Embora a data exata ainda seja motivo de estudos, o próprio autor menciona que o sol



se encontrava na constelação de gêmeos (par., XXII, vv. 112-117) (Alighieri, 2017, p. 89). Ele provinha de uma família de prestígio (Borsellino, 1998, p. 7), pertencente à aristocracia que, apesar de ter sofrido uma forte decadência, ainda mantinha sua posição na elite política e econômica (Antonetti, 1997, p. 85). Durante sua infância, testemunhou o esplendor glorioso da sua família, mencionado nos cantos centrais do Paraíso, mas também vivenciou a tragédia da morte de seu avô em combate na Cruzada da Terra Santa.

A vida de Dante inclui outros eventos marcantes, como a morte prematura de sua mãe, Bella, deixando uma filha. Seu pai, em seguida, casou-se com uma mulher que tinha dois filhos, *Francesco e Tana*. A morte também alcança seu pai, de modo que, com apenas doze anos, Dante se torna o referente masculino da família (Antonetti, 1997, p. , p. 90). O patrimônio deixado por seus pais foi suficiente para que ele sustentasse a casa e para prosseguir nos estudos até o dia em que se casou com *Gemma Donati* (Borsellino, 1998, p. 13), com quem teve três filhos: *Pietro, Jacopo e Antonia*.

Seus estudos foram orientados por um mentor que o instruiu em gramática (Antonetti, 1997, p. 285), dialética, retórica, aritmética, música, geometria e astronomia. No entanto, foi pela poesia que Dante se interessou profundamente (Borsellino, 1998, p. 9). Com grande capacidade de concentração e conhecimento do latim, mergulhou nos textos clássicos, memorizando-os como era o costume pedagógico da época (Antonetti, 1997, p. 284).

No *Trattalello in laude di Dante*, de autoria de *Boccaccio* (Boccaccio, 1965) é mencionada a capacidade intelectual de Dante. Em uma ocasião, o autor visitava Siena durante celebrações na cidade quando se interessou por um livro extremamente importante e raro. Pediu ao proprietário permissão para examiná-lo e começou a ler atentamente. Apesar das festividades e de toda a agitação na cidade, Dante permaneceu imóvel, sem desviar os olhos das páginas do livro durante horas. Quando questionado, afirmou não ter ouvido sequer o alarido da ocasião festiva.

AUSÊNCIAS E SILÊNCIOS



Dante afirma que enfrentou uma forte crise existencial, uma espécie de “selva escura” difícil de superar. Sua vida era um bosque cheio de sombras, frio e perigoso, e ele não conseguia encontrar um caminho que o conduzisse para fora das angústias de sua realidade (Borsellino, 1998, p. 13). Possivelmente, sofria com a perda prematura de *Beatrice*⁸⁴, a mulher ideal por quem nutria um amor platônico, sendo ela sua musa inspiradora. Apesar de ser casado com *Gemma Donati*, em uma época em que os matrimônios eram voltados apenas para os interesses econômicos e políticos das famílias envolvidas, sua esposa não é mencionada em suas obras. Enquanto *Beatrice* (Borsellino, 1998, p. 63) é o foco central, *Gemma*, prometida a Dante desde os doze anos de idade, é como se não tivesse existido.

Por causa de sua vida de notívago (Borsellino, 1998, p. 12), assíduo em tavernas e prostíbulos, Dante estava familiarizado com os vícios e as restritas regras morais de seu tempo. Ele escreveu sobre a luxúria como um enigmático leopardo mítico, simbolizando o sexo desprovido de afetividade (Nardi, 1983). A soberba foi personificada como um leão, enquanto a avareza, o desejo cego por riqueza e poder, foi representada pela loba (Alighieri, 2017, p. 20). Esses temas continuam a causar desconforto até os dias atuais. Para Dante, tais comportamentos o impediam de se libertar das sufocantes sombras da floresta escura (Alighieri, 2017, p. 17), suas próprias forças não eram suficientes para desatar os laços que o aprisionavam.

Virgilio (Borsellino, 1998, p. 52), o grande poeta admirado por Dante, assume o papel de seu mentor, representando a razão humana capaz de guiar o ser humano em direção ao progresso, afastando-o do sofrimento em direção ao caminho do bem, da escuridão para a luz, da tristeza para a felicidade, do relativo para o absoluto.

Para Dante, a graça divina é a ajuda sobrenatural que Deus concede ao ser humano para que possa praticar o bem, evitar o mal e alcançar a salvação: “Deste modo, compreendemos que a fé não mora na escuridão, mas é uma luz para as nossas trevas. Dante na Divina Comédia, depois de ter confessado diante de São Pedro a sua fé, descreve-a como uma ‘centelha que se expande depois em viva chama...(Papa Francisco, 2023).

⁸⁴ Os nomes das personagens permanecem como no original.



A COSMOLOGIA DE DANTE

A Divina Comédia representa a vida de Dante, enfrentando desafios, especialmente na adolescência. Como já mencionado, ele se encontrava na pavorosa selva escura, o medo o dominava, mas um lampejo de luz o confortava, apesar dos obstáculos representados por leões, lobas e leopardos. O poeta, mesmo diante das circunstâncias desfavoráveis, acreditava que a noite daria lugar ao amanhecer. O pedido de auxílio a *Virgílio* marca sua esperança de atingir o cume da montanha, o objetivo final de sua extraordinária jornada em busca da felicidade.

Compreender a busca de identidade e superação de Dante demanda considerar a cultura e o imaginário medievais presentes poeticamente em seus escritos (Risset, 1995). Embora o manuscrito original da Divina Comédia tenha se perdido com a biblioteca do poeta, filólogos conseguiram reconstruir o texto com base na compilação mais antiga, transcrita em 1330, por Forese Donati, um famoso copista contemporâneo de Dante.

A Comédia é dividida em 100 cantos, agrupados em três blocos: Inferno, Purgatório e Paraíso (Alighieri, 2017, p. 14), representando a compreensão de mundo do autor. A Terra, localizada no centro do universo, é esférica e circundada por nove esferas e vários céus. Jerusalém (Alighieri, 2017, p. 125) é o epicentro e a porta para o inferno, criado após a rebelião organizada por Lúcifer, o principal condenado e maldito.

O inferno (Borsellino, 1998, p. 45), composto por nove círculos, é o local designado para os pecadores, cada um recebendo punições de acordo com a gravidade de suas culpas: desde crianças não batizadas na fé católica até luxuriosos, violentos, fraudulentos, os hereges, homicidas e, por fim, Lúcifer (Alighieri, 2017, p. 123) acompanhado dos traidores como Judas (Alighieri, 2017, p. 44).

A interpretação simbólica permite visualizar o protagonista como representante de toda a humanidade, considerando a mentalidade e a cultura medievais, um período marcado pelo rigor moral que regulava a vida em sociedade. Dante, portanto, vive em uma condição de pecado e perdição, subjugado ao juízo supremo da Igreja, envolvida em corrupção e lutas internas pelo poder (Antonetti, 1997, p. 232).



A aventura extraordinária em direção o bem é complexa, longa e difícil. Demanda um processo de purificação, e de consciência dos próprios pecados, que antecedem a benção dos céus. A análise do espaço e do tempo contribui para compreender as adjetivações de natureza psicológica, descrevendo as reflexões do protagonista em meio à “sua” floresta e a escuridão, uma alegoria do sofrimento e da morte. A luz do sol (Alighieri, 2017, p. 104), como graça divina, se opõe à selvageria, condenando o ignorante à privação de liberdade. Essa oposição entre luz e escuridão compõe a representação espacial, enquanto o viajante (Borsellino, 1998, p. 47) busca os benefícios celeste e a salvação eterna.

A morte é o ponto de transição que suscita inconformismo, uma representação negativa em que aqueles que partem são destinados a um sofrimento eterno, fruto de uma vida marcada pelo pecado sem arrependimento. A salvação e a perdição entrelaçam-se em uma sinestesia de sensações, formando uma experiência sensorial única e complexa. Assim, a compreensão desses conceitos vai além das sensações individuais, criando uma percepção unificada e intensa que transcende limites convencionais. Este enfoque busca ressaltar a profundidade e complexidade tanto da salvação quanto da própria perdição.

A estratégia da alegoria ocupava particular importância para o homem medieval, que percebia a realidade terrena em constante paralelo ao além, o ultraterreno; todos teriam um destino nas mãos da providência. Cada aspecto da realidade natural possuía um correspondente simbólico, numa visão exclusivamente religiosa e transcendente. O mundo era concebido de maneira simbólica, onde cada elemento real tinha sua contraparte sobrenatural correspondente. A exegese bíblica consistia em interpretações de eventos históricos antecipados, todos fazendo parte do plano pré-estabelecido por Deus para a salvação da humanidade, como, por exemplo, a libertação do Egito, e seu paralelo nas Cruzadas. As Sagradas Escrituras eram interpretadas como sinais para compreender a realidade. Roma, no imaginário coletivo medieval, era o símbolo por excelência do embate entre os mundos pagão e cristão. A queda do Império Romano pagão foi vista como vontade divina para dar lugar ao reino celestial na Terra, onde o Papa, sucessor de Pedro, ocupava o lugar do Imperador Romano.



A mentalidade medieval era, portanto, caracterizada por explicações morais, de virtudes e seus opostos, atribuindo maldições a bestas selvagens, florestas escuras, tempestades, pragas e doenças. A condição do indivíduo medieval, contemporâneo a Dante, estava interligada com a humanidade como um todo. Dante utilizou esses mesmos padrões, criando uma longa alegoria em que os eventos históricos eram revestidos de valores correspondentes ao moralismo de sua época (Antonetti, 1997, p. 346).

No contexto moderno, o simbolismo não necessariamente está ligado a uma realidade além dos acontecimentos históricos. Na obra dantesca, *Beatrice* é uma figura que existiu no mundo terreno, e sua presença na literatura representa (Borsellino, 1998, p. 63), essencialmente, a espera do mundo terreno pela realização do que foi idealizado por Deus para o além, o ultraterreno. Dizendo de outro modo, a realidade terrena é, em potência, o que a celestial é na prática (Borsellino, 1998, p. 50). As almas vivenciam plenamente tudo aquilo que não foi experimentado antes, pois sempre estiveram condicionadas aos limites impostos pela realidade do mundo, ou seja, mantidas em uma situação de infelicidade e insatisfação, procurando sempre contornar os vários momentos críticos.

No contexto terreno, a ciência desempenha sua função na busca pela sabedoria. Originalmente, o termo “ciência” referia-se à doutrina filosófica, especialmente à tradição aristotélica, em termos medievais a “doutrina”, ou o “saber”. O desenvolvimento humano estava ligado à capacidade de raciocinar e adquirir conhecimento progressivo, destacando-se a importância da memória, ou seja, a habilidade de reter aquilo que se aprende (Antonetti, 1997, p. 300). A filosofia, considerada como uma sabedoria vinda de Deus, era vista como superior a outras áreas de conhecimento. No entanto, hoje em dia, o termo “ciência”, do latim *scire*, saber, é usado especificamente para se referir aos métodos de conhecimento que podem ser comprovados rigorosamente e não se baseiam em verdades reveladas, opiniões pessoais ou sentimentos. Geralmente, o termo é associado à ciência natural. A transformação ocorrida devido à Revolução Científica questionou o princípio da autoridade e introduziu o método científico, que sempre demanda a verificação experimental.

CONCLUSÃO



Exploramos alguns aspectos da complexa obra de Dante Alighieri, a Divina Comédia, uma composição que transcende seu tempo, demarcando não apenas a literatura italiana, mas retratando uma jornada alegórica que ultrapassa espaços, revelando aspectos intemporais sobre a condição humana.

A tríptica obra - Inferno, Purgatório e Paraíso - revela uma visão geocêntrica do cosmos, oferecendo uma profunda análise filosófica e moral. A peregrinação de Dante pelo submundo é a busca pela compreensão da natureza humana, sua redenção pessoal e coletiva.

Como foi anteriormente apresentado, a primeira parte do Inferno é subdividida seguindo o esquema dos sete pecados capitais, conforme uma hierarquia dos delitos mais graves, segundo a ortodoxia católica que implicam na perda da Graça divina e levam à perdição eterna: luxúria, gula, avareza, preguiça, inveja, soberba e à preguiça. A luxúria é o primeiro pecado no esquema dantesco, o desejo desenfreado dos prazeres sexuais, vício que se opõe à virtude da temperança e da moderação; o segundo é a gula, quando se come mesmo estado já saciado, seguido da ira; o terceiro é a avareza, o excessivo apego aos bens materiais; o quarto é a preguiça, especialmente direcionado à falta de disposição em fazer o bem; em seguida, a inveja e a soberba surgem no bloco dedicado ao Purgatório.

Na sociedade contemporânea, a concepção de felicidade estaria estreitamente ligada à busca efêmera por riquezas e poder, exigindo a constante satisfação de novas necessidades para manter o prazer? Seria um dos motivos para o crescente número de pessoas insatisfeitas e deprimidas? Talvez a palavra que melhor possa decifrar o desconforto contemporâneo seja “depressão”, uma condição resultante do desaparecimento da autoestima na floresta escura da desilusão, uma aflição social que muitos acreditam ser resolvida exclusivamente por meio de intervenções farmacológicas.

O anseio de acumular cada vez mais dinheiro e poder era considerado, por Dante, a principal causa da decadência moral de sua época e da corrupção da sociedade. A receita apresentada pelo autor é a busca pelo equilíbrio espiritual. A felicidade nos abandona sempre que a razão cede lugar aos instintos, quando o indivíduo se torna



vítima dos vícios e dos pecados capitais, representados alegoricamente pelo leão, o leopardo e a loba: a soberba, a luxúria e a avareza.

A vasta gama de símbolos representa não apenas os elementos culturais e religiosos de sua época, mas as questões universais como política, justiça e verdade. As diversas percepções dantescas presentes na mentalidade medieval, profundamente conectadas ao transcendente, oferecem uma apreciação que ressoa na contemporaneidade, convidando à reflexão sobre a condição humana.

A obra permanece viva como fonte de inspiração e de memória da essência humana, com suas virtudes e pecados, marcando um desafio para a busca por um entendimento mais profundo sobre si mesma e sobre a realidade do mundo.

BIBLIOGRAFIA

ALIGHIERI, D. **A Divina Comédia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ANTONETTI, Pierre. **La vita quotidiana a Firenze ai tempi di Dante**. Milão: BUR, 1997.

BOCCACCIO, Giovanni. **Vita di Dante**. Roma: Avanzini e Torraca Editori, 1965.

BOCCACCIO, Giovanni. **Trattatelo in laude di Dante**. Milão: Rizzoli, 1965.

BORSELLINO, Nino. **Ritratto di Dante**. Roma: Laterza, 1998.

DAVIDSOHN, Robert. **Firenze ai tempi di Dante**. Florença: Bemporad, 1929.

DUBY, Georges. **Il potere delle donne nel Medioevo**. Roma: Laterza, 2001.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Lumen Fidei**.
https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html#_ftn4 Acesso em: 03 de nov 2023

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**, p. 96 a 102. Petrópolis: Vozes, 2002.

MILLS, Charles Wright. **A Imaginação Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

NARDI, Bruno. **Dante e la cultura medievale**. Roma: Laterza, 1983

RISSET, Jacqueline. **Dante: una vita**. Milão: Rizzoli, 1995.



O DESEJO DO ENCONTRO COM O AMADO EM CÂNTICO ESPIRITUAL DE SÃO JOÃO DA CRUZ

Lucas José Villas Boas Givisiez
Mestrando em Mística e Ciências Humanas
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
lucasjose.vbg@gmail.com

RESUMO

Neste estudo, analisamos o desejo de encontro com o Amado no Cântico Espiritual B (CB) de São João da Cruz (SJC). Jacques Lacan concebe o desejo como uma falta, explorando o desejo como desejo do Outro, o inconsciente estruturado como linguagem e a repetição como uma de suas manifestações. Por outro lado, Juan Martín Velasco enfatiza a importância da linguagem na compreensão da fenomenologia mística. SJC expressa seu desejo profundo por meio de uma linguagem poética e prosa, estabelecendo uma relação íntima com a mística. Este estudo busca explorar as interseções entre a fenomenologia mística e a psicanálise lacaniana. Nossa hipótese sugere que o desejo de SJC de encontrar o "Amado" pode ser compreendido pela psicanálise, especialmente na interação entre o consciente e o inconsciente, indicando a possibilidade de encontrar Deus no inconsciente, uma vez que "o inconsciente é estruturado como uma linguagem". A pesquisa explora ainda a dinâmica psíquica e sua relação com o divino, considerando as potências da alma e as virtudes teológicas. A experiência mística de SJC revela um amor que transcende o ser individual e se conecta ao mistério da Santíssima Trindade. Essas experiências são comunicadas através da linguagem, que marca, transforma e constrói as vivências humanas.

Palavras-chaves: desejo; São João da Cruz (SJC); Linguagem.

INTRODUÇÃO

A experiência mística de São João da Cruz (SJC) está alicerçada pelas suas declarações ao longo da sua obra nas três potências da alma, a saber: entendimento,



vontade e memória⁸⁵; e o primeiro passo no caminho espiritual é o conhecimento de si, necessário para conhecimento de Deus (cf. CB 4, 1).⁸⁶

Ao incrementarmos as investigações mediante o diálogo com o fenômeno místico, isto é, a experiência da relação com o divino enquanto uma experiência autêntica que “se impõe, por isso mesmo, como um dado antropológico fundamental, tendo resistido vitoriosamente a todas as tentativas de reducionismo, sobretudo psicologista”, conforme expresso por Henrique Lima Vaz (2000, p. 17), e que é passível de rastreamento apenas pela linguagem (Vaz, 2000; Velasco, 2009). Construimos, portanto, uma articulação que configura a relação do sujeito com o seu desejo.

Desejo este do reconhecimento da falta, causa de desejo e, no seu prolongamento, o desejo do Outro na concepção lacaniana. Em SJC o desejo do encontro com o Amado, em suas palavras, nos revela:

propone aquí el alma al Amado diciendo que, pues él ha robado su corazón por amor y sacádole de su poder y posesión. [...]: en si trae ansias por Dios, y no gusta de otra cosa sino de él [...], no le puede faltar tanta fatiga cuanta es la falta hasta que lo posea y se satisfaga; porque hasta entonces está el alma como vaso vacío que espera su lleno, [...]. No puede dejar de desear el alma enamorada, por más conformidad que tenga con el Amado (CB 9, 4, 6-7).

Diversos místicos católicos como o apóstolo Paulo (cf. Gl 2, 2), Santo Agostinho, Teresa de Jesus e São João da Cruz afirmam que Deus está dentro de nós.⁸⁷ Vejamos a partir deste último santo:

Grande contento es para el alma entender que nunca Dios falta del alma, aunque esté en pecado mortal, ¡cuánto menos de la que está en gracia! ¿Qué más quieres, ¡oh alma!, y qué más buscas fuera de ti, pues dentro de ti tienes tus riquezas, tus deleites, tu satisfacción, tu hartura y tu reino, que es tu Amado, a quien desea y busca tu alma? ¡Gózate y alégrate en tu interior recogimiento con él, pues le tienes tan cerca; ahí le desea, ahí le adora y no le vayas a buscar fuera

⁸⁵ Curiosamente, as três potências da alma proposta por SJC nos remete ao conceito de Sigmund Freud da psique como aparelho de memória no início de suas investigações psicanalíticas e, no seu avanço, na última tópica, a psique dividida em três instâncias: id, ego e superego.

⁸⁶ As citações de São João da Cruz (SJC), especialmente o Cântico Espiritual B, serão realizadas como CB, no original, seguido de Capítulo e indicação de parágrafos, como recomenda no livro *Obras Completas*, de San Juan de la Cruz. (2019).

⁸⁷ Deus dentro de si: (Gl 2, 20; Jesus, 2016, EDE, 2016, CV 28,2; V 9, 7-8; V 10, 1; V 40, 6; CC 42; Agustín, *Confissões*, 10, 27).



de ti, porque te distraerás y cansarás y no le hallarás ni gozarás más cierto, ni más presto, ni más cerca que dentro de ti! (CB 1, 8).

Podemos aludir que essa relação com o Amado passa pela mediação do desejo. Assim, construímos como hipótese da pesquisa: 1. o desejo do encontro com o Amado em SJC é, na ótica da psicanálise, a relação do sujeito com o Outro comunicado através da linguagem e na repetição do significante “Amado”

Ainda, de maneira adjacente, nos fornece mais uma hipótese para direcionar e acercar a nossa pesquisa, consubstanciado na premissa de fenomenologia da mística de uma experiência autêntica na relação com o divino, que é: 2. Deus está no inconsciente, como sujeito misterioso a ser descoberto, equivalente ao “sujeito do inconsciente”.

Promover uma reflexão entre fenomenologia mística cristã e psicanálise através das hipóteses propostas é salutar para a pesquisa contemporânea. Refutá-las, no entanto, só conservaria a distância entre a psicanálise e a religião na direção de um confronto e tensão provocado por Freud com a invenção da psicanálise, desde a descoberta do inconsciente e suas motivações. Entretanto, é importante evitar o conformismo.

Neste sentido, o objetivo deste trabalho é buscar as possibilidades entre a fenomenologia da mística católica, a psicanálise e a linguagem como uma das interseções, a partir do significante Amado, através do texto Cântico Espiritual B de SJC, que provocaram o seu desenvolvimento pessoal, refletiu na sua vida ordinária, na sua cultura e no carisma carmelitano até os dias atuais.

DESENVOLVIMENTO

O desejo do encontro com o Amado

Poderíamos empreender uma discussão sobre a ontologia do desejo, no entanto, para este trabalho gostaríamos de ressaltar a dimensão psicológica à qual todo o indivíduo está sujeito na sua existência.



Neste sentido, gostaríamos de explorar o desejo desde uma perspectiva psicanalítica, utilizando-o como suporte para conduzir a análise que pretendemos realizar no CB de SJC, estabelecendo um paralelo entre a relação espiritual e a condição psíquica.

Para tanto, delineamos a seguir a interpretação do desejo na perspectiva psicanalítica de Jacques Lacan.

Lacan, em sua vasta obra, revisita e expande o legado freudiano, aprofundando a compreensão da psicanálise sobre a condição humana e o desejo. Uma ideia central é a de "falta", a qual é, em muitos aspectos, uma evolução do conceito freudiano de desamparo. Em Freud ([1926]/1996), o desamparo aponta para a dependência do infante e sua demanda por cuidados; em Lacan, a noção é estendida para apontar uma falta estrutural que permanece ao longo da vida e se torna o motor do desejo humano (Lacan, [1960]/1992).

Dentro desse entendimento, a falta se origina de uma separação originária da criança com o Outro materno. Esse Outro, inicialmente uma fonte primordial de desejo, revela-se também desejante. A descoberta pela criança de que o Outro possui desejos independentes dela gera uma intrincada questão: O que o Outro deseja de mim? Essa pergunta, carregada de incerteza, torna-se a causa do desejo. (Lacan, [1957-1958]/1999)

É nesse contexto que surge o "objeto a" em Lacan. Este objeto não se refere a um objeto no sentido concreto, mas a algo que é perdido durante o processo de separação e que representa a falta fundamental que impulsiona o desejo. Não é o objeto de desejo em si, mas a causa do desejo (Lacan, [1964]/1998). Em outras palavras, o "objeto a" é aquilo que falta no Outro e que motiva a busca constante do sujeito.

Essa percepção do desejo, diferentemente da concepção freudiana, não busca satisfação, mas sim reconhecimento. Para Lacan, o desejo não é simplesmente uma força orientada à satisfação, mas uma busca incessante e eterna que nunca se completa. É uma lacuna que se mantém aberta e é esta falta, representada pelo "objeto a", que dá dinamismo ao desejo. O desejo lacaniano é, fundamentalmente, o desejo do Outro e é formado na interseção da relação do sujeito com este Outro, sempre mediado pela linguagem e pela lei [moral] (Lacan, [1959-1960]/2008).

Ao enfatizar o desejo como uma força insaciável, moldada pela falta e pela interação com o Outro, Lacan ([1960]/1992), explica que o desejo é sempre o desejo do



Outro, pois é moldado e mediatizado pela linguagem e pela entrada do sujeito na ordem simbólica.

Massimo Recalcati (2018) vai nos dizer que o desejo que nos move é a sua própria experiência. O desejo é uma experiência singular e particular, algo do mais profundo do ser, uma experiência de uma força, de um impulso, que nos sobrepassa, atravessa e nos supera, que sequer é possível controlar; nos transcende, uma contradição de viver em nós, no entanto está fora de nós. De forma mais radical, onde está o eu (ego) não está o desejo e vice versa. Recalcati (2018) ratifica a afirmação lacaniana de que o desejo do sujeito é o desejo do outro.

“Por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus [...]?” (Lacan [1973]/2008, p. 103). O existir provoca uma relação com o Outro. Como é possível essa relação entre o existir, o desejo e o caminho espiritual? SJC vai nos indicar um processo espiritual passando pela via purgativa, iluminativa e unitiva, correspondendo esta última ao matrimônio espiritual entre Esposa (Amada) e o Esposo (Amado).

A repetição dos vocábulos, isto é, evocar diversas vezes o Amado também pode ser visto pelo conceito psicanalítico. Em 1964, Lacan discute como a repetição se manifesta no nível do "Real", uma das três ordens do seu modelo teórico junto com o "Simbólico" e o "Imaginário". Segundo Lacan ([1964]/1998), o Real é aquilo que escapa à simbolização, ou seja, escapa em certa medida à linguagem, que poderia estar relacionada à característica de inefabilidade do fenômeno místico.

Assim, na psicanálise lacaniana, a repetição é uma forma de encenar elementos recalcados ou não simbolizados da experiência humana. A repetição é também um meio pelo qual o sujeito tenta, com ou sem sucesso, encontrar um novo significado ou simbolização, isto é, recobrir o “Real”. Em contrapartida, na dimensão da fenomenologia mística, a poesia de SJC é a maneira pela qual se tenta descrever a experiência mística – assim encontramos no Prólogo do CB e em Velasco (2009).

Desta maneira, o conceito de desejo neste trabalho está sustentado por Recalcati (2018), e a premissa da falta, causa de desejo; porém sem incorrer na crítica de querer psicologizar a experiência mística de SJC. Ademais, procuraremos demonstrar o sujeito suportado pela linguagem tanto na dimensão lacaniana como na fenomenologia da mística.



Em síntese, se procurarmos o vocábulo “Amado” nas Obras Completas de SJC, encontremos 235 referências, e “Esposo” 135, embora entre elas encontremos as palavras: “inflamado,” “amadores,” “derramado”, “clamado” e “desposório” [grifos nosso], entre outras. Todavia, a primeira vez que o termo aparece na Obra, de acordo com as Concordâncias Carmelitanas⁸⁸ é justamente o *Cântico Espiritual B*.

Cântico Espiritual B (CB)

Escrever poesias de amor está gravado na história da humanidade, perpassando épocas, culturas e religiões. Também falar do Amado, como Pai, Deus ou Jesus, não seria novidade em São João de Cruz (SJC).

O título não foi dado por ele. Para SJC o *Cântico Espiritual* se chamaria de *Canciones de la Esposa* (CB Introdução; Cta. Sevilla junio 1586).

Ao depararmos com a segunda redação do Cântico (CB), antes mesmo de iniciar o Prólogo, SJC indica que o Esposo a que vai se referir, que pode ser lido como sinônimo de Amado, é uma declaração das canções, “que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo” (CB Título Prólogo).

SJC inicia os comentários da Canção 1 com o impulso ao encontro: “com ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor de Dios, comienza a invocar [a] su Amado”.

Após esta primeira canção declara: “el alma enamorada del Verbo Hijo de Dios, su Esposo, deseando unirse con él [...] propone sus ansias de amor, querellándose a él de la ausencia” (CB 1, 2). “O intento principal del alma en este verso no es sólo pedir la devoción afectiva y sensible, en que no hay certeza ni claridad de la posesión del Esposo en esta vida, sino, principalmente, la clara presencia y visión de su esencia en que desea estar certificada y satisfecha en la otra” (CB 1, 4). “¡Oh, pues, alma hermosísima entre todas las criaturas, que tanto deseas saber el lugar donde está tu Amado para buscarle y unirte con él!” (CB 1, 7) “Gózate y alégrate en tu interior recogimiento con él, pues le tienes tan cerca. Ahí le desea, ahí le adora, y no le vayas a buscar fuera de ti”. (CB 1, 8)

⁸⁸ Foi utilizado o site <https://ocdamericacentral.com/concordancias/> para fazer a busca das concordâncias nas Obras Completas de Juan de la Cruz (em espanhol).



Porém, mesmo que esteja dentro está escondido, vai nos dizer Juan, “que tu Esposo Amado es el tesoro escondido en el campo de tu alma” (CB 1, 9) “pues ya sabes que en tu seno tu deseado Amado mora escondido”. (CB 1, 10) E assim SJC discorre mais algumas vezes sobre o Amado e o Esposo na primeira canção.

Um pouco mais adiante, na declaração (CB 2, 8), SJC vai repetir cinco vezes a palavra Amado; ressaltamos a primeira delas: “Y es de notar que el alma en el dicho verso no hace más que representar su necesidad y pena al Amado; porque el que discretamente ama no cura de pedir lo que le falta y desea”.

Novamente, SJC não faz referência explícita na Canção 3 ao Amado, porém, nas suas declarações nos revela que “buscando mis amores” no primeiro verso, quer dizer: “esto es, mi Amado”. (CB 3, 1).

A quarta canção inicia reconhecendo a importância do conhecimento próprio para o caminho do conhecimento de Deus, o Amado: “el ejercicio del conocimiento de sí, que es lo primero que tiene de hacer el alma para ir al conocimiento de Dios –, ahora en esta canción comienza a caminar por la consideración de las criaturas al conocimiento de su Amado, Criador de ellas”. (CB 4, 1). As declarações referentes à canção 4 aludem à criação pela mão do Amado.

SJC na sua declaração CB 6, 4 vai voltar a nos indicar que o desejo é incessante, que qualquer meio nesta terra não é suficiente para “satisfacerse ni contentarse”, e qualquer notícia ou sentimento despertará ainda mais os *apetitos*⁸⁹ [anseios].

A declaração que SJC faz na Canção 8 recorda nossos conceitos propostos de desejo na dimensão psicanalítica e reforça a dimensão do corpo que padece nestes sentimentos e a imposição da castração como limite da existência:

¿cómo puedes perseverar en esta vida de carne, pues te es muerte y privación de aquella vida verdadera espiritual de Dios, en que por esencia, amor y deseo más verdaderamente que en el cuerpo vives? (CB 8, 2).

Em vários pontos das declarações da Canção 9, SJC vai coincidir, a nosso ver, com os conceitos que expusemos de Recalcati (2018). Juan vai escrever: “porque el que

⁸⁹

Real Academia Española (RAE):

(RAE):

apetitos:

1. impulso instintivo que lleva a satisfacer deseos o necesidades.



ama ya no posee su corazón, pues lo ha dado al Amado” (CB 9, 2) e complementar: “el que está enamorado se dice tener corazón robado o arrobado de aquel a quien ama, porque le tiene fuera de sí, puesto en la cosa amada; y así, no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama”. (CB 9, 5). Algumas vezes mais citará o Amado nesta canção.

Em meio à Canção 10, SJC declara: “en la presente canción pidiendo al Amado quiera ya poner término a sus ansias y penas, pues no hay otro que baste” (CB 10, 4)

Na Canção 11 se inicia uma transformação no tom da canção. SJC vai relatando a descoberta da presença do Amado de três maneiras: “essencial”; “por gracia” (CB 11, 3); e, “por afección espiritual”; “habemos de entender que esta presencia que aquí pide al Amado que le descubra, principalmente se entiende de cierta presencia afectiva que de sí hizo el Amado al alma” (CB 11, 4)

A Canção 12 concretiza a alegria da descoberta da presença do Amado por essência, de tal maneira que compõe a estrofe:

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados! (CB 12)

O desejo angustiante, através da metáfora do coração ferido e chagado, se transforma em possibilidade vindoura pela claridade da fé (cf. CB 12, 2). E a partir desta canção SJC prenuncia a união espiritual, ou o mesmo que dizer, o matrimônio espiritual entre Amada e Amado: “Amado vive en el amante, y el amante en el Amado” (CB 12, 7). E a partir destas canções se vai revelando os favores e os gozos (êxtases e arroubamentos) que o Amado faz à alma. “En el cual recogimiento, hallando el alma todo lo que deseaba y más de lo que se puede decir, comienza a cantar alabanzas a su Amado, refiriendo las grandezas que en esta unión en él siente y goza” (CB 14, 1).

Ainda nesta canção SJC irá descrever o que ele entende como sonho espiritual, do qual, na concepção primordial da psicanálise, da grande descoberta freudiana, os sonhos estão em conexão com motivações inconscientes. SJC declara:



En este sueño espiritual que el alma tiene en el pecho de su Amado, posee y gusta todo el sosiego y descanso y quietud de la pacífica noche, y recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina, y por eso dice que su Amado es para ella la noche sosegada en par de los levantes del aurora (CB 14, 22).

Na Canção 16, apesar de SJC não explicitar o *desposório* (noivado) espiritual como nas canções imediatamente anteriores (CB 12, 2; CB 14, 2; 14, 17; CB 15, 30), a alma está no ponto de sua perfeição, isto é, o próprio estado de desposório espiritual, gozando de ordinária paz nas visitas do Amado (cf. CB 16, 1). Nesta canção SJC faz o paralelo com o livro bíblico Cântico dos Cânticos (Ct 2, 15; 6, 15), e, se conferirmos os versos seguintes da primeira menção deste livro (Ct 2, 16-17) leremos: “O meu amado é todo meu e eu sou dele. Ele é um pastor entre os lírios (16) [...] volta, meu amado (17b)”.

E no início da Canção 17, SJC vai pontuar que ainda se está no desposório espiritual, e neste estado, “está con aquella gran fuerza de deseo abisal por la unión con Dios” (CB 17, 1);

conviene aquí advertir que las ausencias que padece el alma de su Amado en este estado de desposorio espiritual son muy aflictivas, [...] como el amor que tiene a Dios en este estado es grande y fuerte, atórméntale grande y fuertemente en la ausencia (CB 17, 1).

Ainda na primeira parte das declarações da Canção 18 (cf. CB 18,3), SJC vai nos demonstrar que os desejos do corpo, considerados inferiores, não devem ser repelidos e sim entrar em harmonia, porque não impedem o bem e a suavidade na sua porção superior e espiritual da alma.

Eis que na Canção 20 e 21, “pone el Esposo Hijo de Dios al alma esposa en posesión de paz y tranquilidad, en conformidad de la parte inferior con la superior [cuerpo y alma]” (CB 20, 4) e se descreve todo o matrimônio espiritual, de todo o desejo da esposa para chegar neste estado de união, toda conformada na vontade “del Esposo Cristo” (CB 20, 2), “lo cual aquí el alma esposa, con deseo que tiene de esta perfecta unión y transformación” (CB 20, 3); “que por eso, deseando el Espíritu Santo, que es el que interviene y hace esta junta espiritual [...] hablando con el Padre y con el Hijo” (CB 20, 2).

De tal maneira que cessam as fantasias e as imaginações, Deus põe em perfeição as três potências da alma: “memoria, entendimiento y voluntad” e, ademais



disso, põe mitigadas e em ordem as quatro paixões da alma: “gozo, esperanza, dolor y temor”; “porque Dios transforma vivamente al alma en sí, todas las potencias, apetitos y movimientos del alma pierden su imperfección natural y se mudan en divinos” (CB 20, 4). E assim, os desejos da alma já são sem pena (cf. 20, 11).

O desejo do encontro do Amado se consuma de tal modo na experiência mística, que o que era desejo parece não existir mais. O matrimônio espiritual, portanto, é união de amor, ou melhor, de transformação de amor, pois “después de haber salido victoriosa, ha llegado a este estado deleitoso del matrimonio espiritual, que él y ella tanto habían deseado” (CB 22, 2).

Sem embargo, a união não é sinônimo de fusão; ao contrário, é o autêntico respeito à alteridade do eu e tu:

este estado felicísimo del matrimonio consigo, en que se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios. (CB 22, 5); [...] de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura (CB 36, 5).

O desejo transformado em amor, como declara SJC, nos dois últimos versos da Canção 28: “ni ya tengo otro oficio, que ya sólo en amar es mi ejercicio” (CB 28).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta síntese, propomos realizar uma análise do Cântico Espiritual (B) com o objetivo de rastrear o desejo de encontro de São João da Cruz (SJC) com o seu Amado. Baseamos nossa análise nas 235 ocorrências da palavra 'Amado' e 135 ocorrências de 'Esposo', considerando este último termo como sinônimo de Amado (levando em conta as ressalvas pertinentes identificadas durante a busca).

Ademais, utilizamos como suporte investigativo o conceito de desejo na dimensão psicanalítica, abordando-o como falta, causa de desejo e o desejo enquanto desejo do Outro, conforme proposto por Jacques Lacan e Recalcati (2018). Também consideramos a ideia adjacente da concepção de repetição por meio da linguagem; e da presença de Deus no inconsciente, como mistério correspondente a descoberta do sujeito



do inconsciente, uma vez que, para este autor, “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, conforme elaborado ao longo de sua obra.

Em nenhum momento buscamos reduzir a experiência mística de SJC a termos psicologizantes; no entanto, levamos em conta alguns atributos da psique humana descobertos pela teoria psicanalítica, ressaltadas no texto.

SJC, como dissemos em nosso Resumo (Givisiez, 2023, p. 72), declara uma relação íntima com a pessoa objetiva de Jesus: “à medida que se interioriza descobre o amor que ultrapassa o seu próprio ser”; que só poderá ser, na visão cristã, uma revelação através da Santíssima Trindade.

Acreditamos ter alcançado nosso objetivo de relacionar o desejo ao desejo de encontro de São João da Cruz com seu Amado/Esposo, manifestado através de sua fé cristã e sintetizado na figura da Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, que refletem seu desenvolvimento espiritual por meio da experiência mística sintetizada nos versos do poema *Noche Oscura*: “¡Oh noche que juntaste Amado con amada, Amada en el Amado transformada!”

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Vol XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GIVISIEZ, L J V B. O desejo do encontro com o amado em Cântico Espiritual de São João da Cruz. *In*: III SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS DO CATOLICISMO: Catolicismo Plural, singularidades católicas. Que Cristianismo é esse? Ano 3, v.1, 2023, **Caderno de Resumos**, 2023.

JUAN DE LA CRUZ, San. **Obras Completas**. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 7ª ed. crítica. 2019.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro 7: a ética da psicanálise. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro 8: a transferência. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.



LACAN, Jacques. **O seminário**: livro 20 : mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

RECALCATI, Massimo (2018). **La fuerza del Deseo**. Spirito, Madrid.

TERESA DE JESÚS, Santa. **Obras Completas**, (Burgos: EDE, 2016).

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. Loyola, São Paulo-SP: 2000.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico estudio comparado**. Editora Trotta. 3ª ed. Madrid. 2009.



FREUD E A RELIGIÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O HUMANO

Maximiliano Gonçalves da Costa
Doutorando em Educação
Universidade Federal de Goiás
max.historia@gmail.com

RESUMO

O presente artigo tem por finalidade analisar o pensamento de Sigmund Freud e a sua relação com a religião. Freud, sendo herdeiro do pensamento iluminista, considerava-se um ateu convicto, porém, mostrou grande interesse pelo estudo do fenômeno religioso, possibilitando-nos elementos imprescindíveis para compreendermos as origens e a natureza da religião. Portanto, nos proporemos à análise do pensamento do autor, neste campo, elencando a sua contribuição para as novas formas de construções teóricas entre psicanálise e religião. Utilizaremos como referencial teórico seus escritos: “Totem e tabu” (1913), “O futuro de uma ilusão” (1927), “O mal-estar na civilização” (1929), e o “Moisés e o monoteísmo” (1939), pois todos constituem um arcabouço que apresenta o pensamento de Freud sobre a religião. Por fim, exporemos as considerações finais, cujo intuito é mostrar como a psicanálise pode dialogar com a religião.

Palavras-chave: Freud; Religião; Ilusão; Neurose.

A religião sempre foi uma temática instigante, por isso no decorrer da história houve diversos estudos que a contemplassem, seja entre os que a praticavam, mas, também, entre os que não a praticavam. Portanto, toda explicação dada por algum autor sobre a temática é parcial, porém, nos possibilita uma compreensão mais complexa desse fenômeno. Freud nos deixou sua contribuição sobre o assunto, pois nos ofereceu muitos argumentos de grande valor, que abriram as portas para a compreensão da religião, baseada nos fundamentos da psicanálise.

Em “Totem e tabu” Freud construiu o mito da morte do Pai Primitivo, por isso viu nesse acontecimento as origens mais primitivas da religião. Neste mito o pai é morto pelos filhos, que o devoraram; desta forma, “apropriaram-se de parte de sua força” (Freud, 1913/2013, p. 217). Essa refeição totêmica, segundo o autor, é a base na qual teve início a religião. Os irmãos que mataram o pai, alimentados pelo ódio, depois do acontecido, ficaram com o sentimento de culpa. Para resolver o problema, Freud salientou que, segundo o mito, cada qual fez a renúncia da posse de sua mulher,



substituindo o pai pelo animal totêmico, para onde deslocavam-se seus sentimentos ambivalentes, criando assim o totemismo.

Nisso criaram-se características que foram determinantes para a natureza da religião. A religião totêmica desenvolveu-se a partir da consciência de culpa dos filhos, como tentativa de acalmar esse sentimento e de apaziguar o pai ofendido, mediante a obediência *a posteriori*. Todas as religiões subsequentes mostram-se como tentativas de solução do mesmo problema, que variam conforme o estágio cultural em que são empreendidas e os caminhos que tomam, mas são todas reações, partilhando uma só meta, ao mesmo grande evento, com que teve início a cultura e que, desde então, não permitiu que a humanidade sossegasse. (Freud, 1913/2013, p. 143).

Logo, o totemismo veio como uma possibilidade de fazer as pazes com o pai, em vista de sua proteção, com a finalidade de não repetir o assassinato com o animal totêmico. Para Freud foi nesse acontecimento, que teve sua origem no inconsciente, em que encontramos a gênese da religião. Ou seja, na religião se reexperimenta o assassinato do pai, sem de fato, fazê-lo. Para o autor o elã dessa realidade consiste na reconciliação dos sentimentos contraditórios entre amor e ódio pelo genitor. O autor acredita que o homem constituiu o sistema religioso porque as condições psíquicas da época primitiva não permitiam suportar a tensão de ambivalência inerente ao complexo paterno.

“O futuro de uma ilusão”, de 1927, é a obra de Freud em que ele mais considerou a religião e mostrou que desde a origem o homem atribuiu às forças naturais as características do pai, fazendo com que elas se tornassem divinas.

De modo semelhante, o ser humano transforma as forças naturais não simplesmente em indivíduos, com os quais pode lidar como faz com seus iguais — isso não faria jus à impressão avassaladora que elas lhe causam —, mas lhes dá um caráter paterno, transforma-as em deuses, e nisso segue um modelo não apenas infantil, mas também filogenético (Freud, 1927/2014, p. 201).

Na obra citada o autor afirma que os deuses têm três tarefas a realizar: exorcizar as forças da natureza, nos reconciliar com a crueldade do destino, e compensar os sofrimentos e privações que a vida civilizada impõe ao homem. Essa última é construída com o material que temos das lembranças do desamparo em que o homem se encontrava



durante sua infância. Sendo assim, a maior força do homem residia, por excelência, no seu desejo.

Freud comparou a religião à neurose infantil obsessiva. Por isso, indicava que as explicações religiosas sobre a vida e o ser humano fossem dispensadas, para que o homem se tornasse mais responsável pela sua ação e educado para a realidade (Freud 1927/2014). O autor é convicto que essa tarefa não é nada fácil à humanidade, porém necessária para o seu amadurecimento. O caminho que ele propõe é passar da ilusão para a realidade; sendo assim, somente o conhecimento científico-racional poderia superar o mito religioso.

A justificativa que o autor deu para o surgimento e consolidação da religião foi a sua capacidade de dar conta do desamparo humano e oferecer a ele uma resposta, proporcionando-lhe um pai que fosse capaz de proteger e cuidar. Realizaria, assim, os desejos mais profundos e antigos que a humanidade tinha de proteção e justiça, o que, segundo o autor, não passava de uma ilusão, pois não necessitava de comprovações racionais-científicas, apenas uma atitude de fé.

Nesse sentido, Freud avançou nas suas reflexões dando continuidade a esses assuntos; em seu texto “O mal-estar na civilização” (1930), ele não abordou a temática específica da religião, mas apontou alguns aspectos importantes sobre a mesma, afirmando que, no processo de desenvolvimento, a criança deveria aos poucos renunciar a suas vontades pelo que é proposto pelos seus parentes, fazendo com que seus sentimentos fossem reprimidos. A própria cultura, dita civilizada, propõe os parâmetros daquilo que deve ser renunciado e do que deve ser aceito, no que diz respeito aos desejos. Freud alegava que essa cultura não tinha o poder de extinguir, mas, tudo aquilo considerado como imoral, deveria ser reprimido; porém, mesmo reprimindo, não seria possível deixar de sentir.

A premissa defendida por Freud é que o modo humano de agir no mundo é ligado a buscar o prazer e evitar a dor. A sociedade nasceu com uma possibilidade de conter as pulsões destrutivas, recalçando-as com a finalidade de fazer prevalecer as pulsões de vida e proteção. Mas, o autor diz que a barbárie precede à sociedade, pois os homens são orientados por uma pulsão sexual desenfreada que pode gerar violência uns aos outros. Controlá-las não é uma tarefa fácil; apenas com o recalque não é possível contê-



las, pois para Freud a energia que não é descarregada necessita de um trabalho psíquico. A cultura influencia o sujeito para o recalçamento; sendo assim, a energia livre no aparelho psíquico é transformada numa instância que tem censuras, expectativas e imposições da civilização, que o autor chama de “super-eu”.

Freud apontava que, se o modo civilizatório na dimensão psíquica é formado por uma energia destrutiva, esta manifestar-se-ia, com certeza, resultando assim no caráter tirânico do super-eu, nos neuróticos, causando uma culpa obsessiva e sabotagens históricas. O mal-estar é gerado porque o que a civilização oferece como forma de compensação, para que não se pratique o que os desejos profundos pedem, não é capaz de compensá-los de modo satisfatório, e nisso reside o mal-estar da própria civilização.

Vinculado a esse mal-estar temos a questão religiosa em que Freud afirmou-nos que o processo de idealização dos deuses satisfaz os desejos que o ser humano deve renunciar em favor da cultura. A exigência da cultura de renúncia pulsional leva a um progresso da espiritualidade que subordina a percepção sensorial a uma ideia abstrata, o que Freud chamou de triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade (Freud, 1939/2018). A religião colabora e também participa desse mal-estar da civilização, pois ela o legitima.

Outra obra importante, que nos ajuda na reflexão do tema em questão, é “Moisés e o monoteísmo” (1939), em que Freud aplicava às teses defendidas em “Totem e Tabu” ao judaísmo. A história narra que o monoteísmo surgiu entre os egípcios; o faraó Amenófis IV instaurou o culto monoteísta ao deus Atón (deus-sol), depois, intitulou-se Aquenáton. Moisés seria egípcio e teria transmitido aos judeus sua religião. Com a morte do faraó, a sua religião foi desfeita e o Egito voltou a ser politeísta. Moisés tomou a decisão de formar um novo império, um novo povo no qual pudessem prestar culto ao um deus único, pois era um monoteísta fervoroso, e por isso se esforçou para continuar tendo um povo que cultuasse apenas um deus. Freud diz que Moisés governou a província de Gosen, formada por tribos semitas, fazendo delas seu povo. Impôs-lhes um distintivo, a circuncisão, cuja realidade é de origem egípcia. Migraram para a terra de Canaã, onde poderiam se estabelecer e de onde vinham as tribos parentadas dos judeus egípcios. Esta massa liderada por ele, sendo incapaz de suportar as exigências libidinais da nova fé, assassinaram Moisés, e recalçaram o acontecimento. Posteriormente, os



israelitas conheceram lahweh, o deus vulcânico das tribos semitas de Madiã, selando uma aliança com ele, que se tornaria um deus nacional (Freud, 1939/2018). Depois, o autor relaciona o Cristianismo à prática judaica, tendo o ponto de correlação, o assassinato de Moisés e a morte de Cristo.

Existem várias críticas a esse texto de Freud, principalmente no que diz respeito à sua estrutura e argumentos, diante de suas hipóteses e até mesmo de alguns fatos inconsistentes, como nos aponta J. Bernstein (2000), em sua obra “Freud e o legado de Moisés”. Nela ele sustenta que o primeiro motivo que deve ser considerado é o que levou Freud a escrever a obra, e como ela foi escrita. Portanto, a obra não pode ser lida como uma possibilidade de responder a um contexto bíblico ou histórico, mas deve ser considerada pelo viés psicanalítico, pois serão os conceitos da psicanálise que poderão dar a chave de leitura e interpretação da obra.

A premissa que permeia todo o pensamento de Freud sobre a religião tem como ponto originário o assassinato do pai primitivo; depois deste acontecimento, o caso foi reprimido: esse é o ponto fulcral para o surgimento da religião. No caso do judaísmo, Freud afirma que, como foram os judeus que assassinaram Moisés, este acontecimento traumático de sua própria história retornou com inusitada força na forma de um retorno da religião, que o sacrificado havia imposto ao seu “povo escolhido”, isto é, o monoteísmo. Sendo assim, a morte de Moisés causada pelos judeus tornou-se o elemento essencial da argumentação do autor, ou seja, um importante elo entre os elementos pré-históricos esquecidos e seu posterior reaparecimento na forma de religiões primitivas (Freud, 1939/2018).

Esses acontecimentos apontados por Freud tornaram-se elementos de reflexão da psicanálise para compreendermos uma neurose. Sabemos que toda teoria é limitada, porém, isso não a torna inválida, pelo contrário, suas contribuições são de grande valia para entendermos de maneira mais ampla o processo religioso, que até aquele momento da história ninguém tinha compreendido como Freud fez.

Todas essas considerações apontadas até aqui se fazem necessárias para entendermos qual era a visão de Sigmund Freud sobre os processos religiosos e, mais ainda, qual era a sua concepção sobre a religião. Portanto, devemos considerar alguns pontos importantes nessa reflexão.



O primeiro deles é que o pensamento de Freud tem como norte, rumo e finalidade a psicanálise, logo, ao apresentarmos o que ele pensa sobre a religião, a ótica na qual devemos lê-lo é a da psicanálise; seríamos injustos com autor, querer ler seus escritos sobre a religião no viés da perspectiva bíblica e/ou teológica. A sua contribuição está em nos mostrar uma face psicanalítica da própria religião. Freud não faz teologia, mas ele oferece as ferramentas onde a religião pode acessar melhor seus processos na sua relação com o humano.

Consideramos também que a teoria de Freud é limitada, como toda teoria, porém as suas limitações não a invalidam diante do que ele nos propõe a pensar sobre os fenômenos religiosos. Pelo contrário, seus escritos foram inovadores para provocar-nos a um melhor entendimento sobre o vínculo entre o humano e o divino dentro da própria religião.

Por séculos a religião foi a única forma de compreensão das coisas e, mais do que isso, de dar uma resposta sobre a finalidade da vida; sendo assim, a finalidade na vida existe em função do sistema religioso (Freud, 1939/2018, p. 20). Freud como herdeiro do iluminismo, aponta outros critérios para a compreensão dos fatos, para que estes, não tenham apenas a religião como justificativa. No que diz respeito ao anseio de felicidade, o autor o vincula ao prazer, e propõe um caminho reflexivo, orientado pela razão.

Freud pontua que existem, por meio da razão, outros meios para se explicar a finalidade das coisas e até mesmo dos desejos mais profundos do homem, que outrora fora explicado apenas pela religião. Até hoje há muito preconceito com a teoria freudiana dentro da religião, pois muitos a veem com maus olhos, eu diria mais, até como uma ameaça contra a própria religião. E por parte da psicanálise há também muita resistência no que tange à religião. Portanto, gostaria de apresentar algumas pistas onde a própria psicanálise freudiana pode ajudar a religião e vice-versa. Assim sendo, ambas podem manter um diálogo interminável (Dominguez Morano, 2000).

A crítica freudiana à religião procede em vários aspectos; por exemplo, muitas vezes os processos religiosos resultaram numa educação cegada pela obediência, gerando imaturidade. O poder apoiado pela religião pode fazer vista grossa para as realidades de injustiça. Sob a influência e direcionamento da religião muitas pessoas



adoecem. Sabemos que a religião não cai pronta do céu; ela também é constructo social, tem suas limitações e falhas.

Freud apontava para a perspectiva de que a realidade deveria ser entendida objetivamente pela tradição científica; neste ponto a religião poderia de fato contribuir para uma compreensão diferenciada da experiência, porque ela vai além do cientificismo, ou seja, é uma realidade bem complexa. Até mesmo porque o que vale como experiência e realidade, já está condicionado pela história, cultura... (Zirker, 2006). Acreditamos que a religião e a psicanálise podem, cada qual ao seu modo, dar suas contribuições para as experiências, lendo-as em óticas diferentes, mas ambas dando a sua colaboração. Creio que a existência de uma não mereça a extinção da outra. A crítica psicanalítica de Freud pode colaborar muito para a autocompreensão da religião, ajudar a purificá-la, principalmente para os riscos que a religião corre no que diz respeito a imaturidade, autoritarismo, neuroses etc.

Os elementos que a psicanálise nos apresenta podem ser ferramentas que nos auxiliem numa melhor compreensão sobre a religião. Afinal, a religião deve despertar, ativar e potencializar na pessoa o que ela tem de mais humano; sendo assim, a teoria psicanalítica traz ferramentas que ajudam a acionar e trazer à tona os recursos que ela tem maior de maior potencialidade em sua humanidade.

O mergulho interior que a psicanálise propõe pode causar um movimento profundo de acesso ao inconsciente, possibilitando uma maior compreensão de si, inclusive propondo uma pedagogia humanizadora que desperta dinamismos profundos no interior, ampliando assim o que estava atrofiado, mesmo Freud afirmando que a psicanálise não se concilia com a religião, pois a sua perspectiva era de superá-la.

Sou do parecer que as ferramentas deixadas por ele podem não só qualificar a religião, bem como humanizá-la. Creio que a psicanálise e religião se convergem quando ambas colaboram para desencadearem um “movimento de vida” que seja capaz de humanizar abrindo horizontes de sentido, logo, tornando a pessoa mais humana. Ambas lidam com o infinito: a primeira, com o infinito da psique, principalmente do inconsciente; e a segunda com o infinito da divindade, do sagrado. Vejo que os meios dispostos pela psicanálise podem colaborar com a religião em seu papel humanizador, pois o descer até as profundezas da humanidade é o subir até o divino, a *kénosis* cristã, consistiu no



despojamento de Cristo que desceu e se encarnou assumindo a natureza humana; nesta perspectiva, quanto mais se humaniza, mais se diviniza; quanto mais se desce, mais se eleva.

Freud apontava a “educação da realidade” (1927/2014, p. 234) como o caminho para superação da imaturidade infantil. Essa indicação da educação é muito importante, pois nesse caminho de profundidade de humanidade, se faz necessário a educação, portanto, tal processo pedagógico integra a pessoa em todas as suas dimensões, bem como a desperta para um sentido sapiencial. Nesta perspectiva humanista, vejo que é necessária a integração do entendimento/razão e dos afetos. Pois, o ser humano é intelecto, mas também é capaz de sentir e vibrar afetivamente, cultivador de sentimentos. Elenco esses dois pontos, pois neles a psicanálise e religião se imbricam. A dimensão racional tão defendida por Freud em seus estudos qualifica a prática religiosa, ajudando-a na prática da educação dos afetos. Afinal, ninguém pode viver sem afetos. Esse itinerário humano-religioso proporcionará um caminho de plena humanização que crie condições para que toda pessoa atinja a maturidade e se realize. Uma prática religiosa que desconsidera esse processo de humanização torna-se estéril. Nesse ponto as indicações da psicanálise dão luzes para que a religião também cumpra a sua finalidade de despertar e ativar o que de mais humano há nas pessoas, potencializando-o e extraindo o que cada um tem de melhor dentro de si.

A dimensão psicológica da pessoa sempre estará presente numa consequente experiência espiritual-religiosa, pois tudo o que se experimenta na prática religiosa envolve também o psicológico, podendo assim alterar, modificar ou transformar a estrutura psíquica (Montagne, 1996). A psicanálise pode ajudar na formação de uma identidade psicológica madura, que consequentemente ajudará a pessoa, caso ela faça uma experiência religiosa, a ter uma identidade espiritual mais plena.

Uma identidade psicologicamente madura previne dos riscos que a religião pode causar na vida da pessoa, apontados por Freud em seus escritos, como por exemplo, as neuroses. Logo, concluímos que não se pode conceber uma prática religiosa que não leve em conta os dinamismos do mundo psíquico de cada pessoa. O encontro com outro e com a divindade, pressupõe, por primeiro, um caminho consigo.



REFERÊNCIAS

BERNSTEIN, R. J. **Freud e o legado de Moisés**. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. **Psicoanálisis y religión: un diálogo interminable**. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In Freud, S. [Autor], **Obras completas**, v. XI. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma ilusão**. In Freud, S. [Autor], Obras completas, v. XVII. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. S. [Autor], Obras completas, v. XVII. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias à psicanálise**. In Freud, S. [Autor], Obras completas, v. XVII. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Acerca de uma visão de mundo**. In Freud, S. Novas conferências introdutórias à psicanálise. Obras completas, v. XVII. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. In: Freud, S. [Autor], **Obras completas**, v. XIX. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2018.

MONTAGNE, Eduardo. Identidad espiritual y Psicoanálisis. In: ALEMANY, Carlos; GARCÍA-MONGE, José A. (eds.) **Psicología y ejercicios ignacianos**. Vol. II. Bilbao-Santander: Ed. Mensajero/Sal Terrae, 1996.

MORITOS, Maria Cristina. **Algunas ideas de Freud acerca de la religión**. Revista Pilquen • Sección Psicopedagogía, Año XIV, Nº 8, 2012.

PEREIRA, Kylmer Sebastian de Carvalho e CHAVES, Wilson Camilo. **Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica**. *Tempo psicanal.*, vol.48, n.1, 2016.

ZIRKER, Hans. **A crítica de Freud à religião**. Entrevista com Hans Zirker. Revista IHU On-line. Unisinos: São Leopoldo. 01/12/2006. Disponível: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/2064-a-critica-de-freud-a-religiao-entrevista-com-hans-zirker> Acesso em: 15 jan. 2022.



OS POSSÍVEIS FUTUROS DA RELIGIÃO A PARTIR DE FREUD E LACAN

Rubia Campos Guimarães Cruz
Doutoranda em Ciência da Religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
rubiacamposgc@gmail.com

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo central pensar a religião e sua possibilidade de futuro após seu encontro e conflito com a ciência, a partir de uma perspectiva da Psicologia. Ou seja, qual o futuro da religião? A partir do momento que religião e ciência se encontram, ainda existe perspectiva de futuro para este âmbito religioso e espiritual? Para tentarmos responder a esta questão, buscaremos fazer um recorte e pontuar aqui quais tipos de futuro a psicologia apontou para a religião. Então, para tentarmos responder esta questão, veremos em primeiro lugar, a partir de Rubem Alves (1981), uma reconstrução histórica que nos permite perceber o momento em que a ciência colocou a religião em cheque e questionou sua possibilidade, ou não, de futuro. Este foi um momento de efervescência científica, que passou a questionar tudo aquilo que se encontrava no âmbito metafísico, e que não poderia ser comprovado de maneira experimental. Em seguida, veremos como dois autores da Psicologia, Freud e Lacan, se posicionaram a respeito do tema religião; se eles validaram sua continuidade ou não. Este trabalho não tem como objetivo se aprofundar no pensamento psicológico dos autores (abarcando seus conceitos em profundidade), desejamos apenas apontar o posicionamento de cada um frente ao tema da religião. Também não se pretende aqui discutir se, e como, a religião sobrevive, apenas traremos um apontamento sobre isso ao final do texto. Temos como foco principal mostrar como esses dois autores pensaram sobre o tema da religião, quando o mesmo foi colocado ao lado da ciência.

Palavras-chave: Religião; Ciência; Freud; Lacan; Psicologia.

INTRODUÇÃO

Muito se sabe sobre as discussões a respeito de ciência e religião. É muito discutido até que ponto uma anula a outra, se de fato uma se sobressai sobre a outra, ou se ambas podem conviver. A disputa entre elas com certeza é antiga. Sendo assim, este trabalho busca inicialmente, pensar sobre essa questão, religião x ciência, mas fazendo um contraponto a partir da Psicologia da Religião.



Ou seja, buscaremos pensar aqui, qual futuro estaria reservado à religião, a partir de um pensamento psicológico. Para isso, veremos como dois grandes nomes da psicologia, Sigmund Schlomo Freud (1856-1939) e Jacques-Marie Émile Lacan (1901-1981), se posicionam no quesito religião. Sendo assim, este texto buscará em primeiro lugar, a partir de Rubem Alves (1933-2014), traçar um contexto dessa disputa entre os temas, e depois, apresentaremos o posicionamento de cada um dos dois nomes citados. Desejamos aqui observar que tipo de futuro eles enxergaram para a religião, e se de fato eles enxergaram alguma possibilidade.

Este trabalho não pretende esgotar o assunto. Trata-se apenas de uma introdução à discussão. Por ser escrito por alguém da Ciência da Religião, não buscarei aqui aprofundar muito nos conceitos da Psicologia, apenas citarei os mesmos. O que se pretende aqui é focar na questão da religião, e apontar para como esses autores pensaram essa questão.

RELIGIÃO X CIÊNCIA

Rubem Alves em seu texto ‘O que é religião?’ (1981), mais especificamente no capítulo ‘O exílio do sagrado’, nos ajuda a pensar a questão da religião e da ciência. Ali o argumento de Alves (1981) é que “as coisas culturais foram inventadas” (Alves, 1981, p. 17), mas muitas vezes os seres humanos pensam nelas como se fossem naturais. Para o autor, esse pensamento se aplica plenamente aos símbolos. Que de tanto serem usados acabam sendo coisificados. Ou seja, deixam o âmbito da imaginação, e passam a serem tratados como realidade. “Tal é o caso das religiões, das ideologias, das utopias” (Alves, 1981, p. 17). Então alguns símbolos são vitoriosos (como magia e ciência) e recebem o nome de “verdade”; e os derrotados são as superstições / heresias.

Alves (1981) enxerga a religião como uma rede de símbolos; algo usado para indicar aquilo que está fora dele. O símbolo faz parte do que ele representa. Nesse âmbito, para que os símbolos sejam religiosos eles precisam se referir ao incondicional; mas nenhum fato, coisa ou gesto é automaticamente encontrado com as marcas do sagrado. O sagrado não é algo inerente às coisas. “Ao contrário, coisas e gestos se tornam religiosos quando os homens os balizam como tais” (Alves, 1981, p. 10). A religião



nasce por meio do poder que os homens têm de nomear as coisas. De forma que, ela contém uma junção de símbolos que definem e delimitam o sagrado; por isso é uma rede de símbolos.

A herança simbólico-religiosa na qual estamos imersos veio dos hebreus e dos cristãos; e as tradições culturais dos gregos e dos romanos (Alves, 1981, p. 18). Assim, diferentes visões de mundo se amalgamaram. A consequência disso foi a Idade Média, em que os “símbolos do sagrado adquiriram uma densidade, uma concretude e uma onipresença” (Alves, 1981, p. 18). Ou seja, tudo acontecia pelo poder do sagrado. Mas, esse pensamento começou a mudar. “Os homens começaram a fazer coisas não previstas no receituário religioso” (Alves, 1981, p. 19). E de uma “classe social que se encontrava no meio das outras, surgiu uma nova e subversiva atividade econômica, que corroeu as coisas e os símbolos do mundo medieval” (Alves, 1981, p. 20). A partir disto, o utilitarismo passou a governar a vida das pessoas, e a consequência é a revolução no campo dos símbolos.

Principalmente para a burguesia, essa nova classe que surge, “o universo religioso era encantado” (Alves, 1981, p. 20), abrigando em seu seio poderes e possibilidades que escapavam à explicação. Mas, o projeto da burguesia não sobreviveria em meio aos mistérios. Então, conforme Alves aponta, surge a necessidade de um aparato de investigação que produzisse os resultados necessários.

Sendo assim,

Que a religião cuide das realidades espirituais, que das coisas materiais a espada e o dinheiro se encarregam. É necessário reconhecer que a religião representava o passado, a tradição. Tratava-se de uma forma de conhecimento surgido em meio a uma organização social e política derrotada. A ciência, por sua vez, alinhava-se ao lado dos vitoriosos e era por eles subvencionada (Alves, 1981, p. 22).

Aqui o sucesso da ciência foi total, e o “fracasso” da religião foi instaurado. O sagrado tinha que ser condenado, para que a burguesia pudesse se erguer. Assim o discurso religioso foi classificado como “engodo consciente ou perturbação mental” (Alves, 1981, p. 22). Mas, para Alves, mesmo que renegado, o sagrado sobrevive; e a disputa permanece.



O FUTURO RESERVADO À RELIGIÃO A PARTIR DE UMA ANÁLISE DE AUTORES DA PSICOLOGIA

Rubem Alves publica seu livro 'O que é religião' no ano de 1981, sendo assim podemos perceber que ele está descrevendo um processo que já ocorreu há muito tempo, iniciando-se no período da Idade Média. No capítulo que analisamos vemos que a ciência vem e se impõe sobre a religião. E, então, ficou o questionamento: que futuro estará reservado à religião?

A religião, nos anos anteriores, como o próprio autor sugeriu, já havia sido identificada com “o passado, o atraso, a ignorância de um período negro da história. Idade das Trevas, explicada como comportamento infantil de povos e grupos não evoluídos, ilusão, ópio, neurose, ideologia” (Alves, 1981, p. 22). Ainda segundo o autor, muitos “escreveram precoces necrológios do sagrado, e fizeram profecias do desaparecimento da religião e do advento de uma ordem social totalmente secularizada e profana” (Alves, 1981, p. 22).

Portanto, aqui a questão diz respeito ao futuro da religião. A mesma teria um futuro, ou não? Estaria fadada a desaparecer, ou encontraria uma forma de permanecer? Neste trabalho desejamos analisar essa questão a partir de dois autores da Psicologia, Freud (1856-1939) e Lacan (1901-1981). O que eles disseram sobre o futuro da religião, como eles se posicionaram?

FREUD (1856-1939)

Neste assunto, Freud “construiu a hipótese de que na origem da crença em Deus entra em cena o desejo inconsciente por um pai idealizado que possa, por meio de seu amor, garantir proteção contra o desamparo fundamental inerente à condição humana” (Albuquerque, 2017, p. 9). Muitas foram as publicações do autor sobre o tema da religião, dentre as quais, *O futuro de uma ilusão* (1927) e *Totem e Tabu* (1913) (o qual representa um dos principais textos do autor sobre o tema).

Freud, de acordo com Bruno Albuquerque (2017), cresceu em um ambiente muito marcado pela tensão entre religião e ciência, e por isso, pouco a pouco foi adotando uma



vivência religiosa menos tradicional, se comparado aos seus ancestrais. Ele abordou a religião como uma ilusão (Albuquerque, 2017, p. 10). É em seu livro *O futuro de uma ilusão* que ele oferece “um prognóstico do futuro da civilização e da religião” (Albuquerque, 2017, p. 117).

Freud aponta “que a principal missão da civilização é proteger o homem do desamparo frente à natureza e teoriza que a religião parte de um protótipo infantil, projetando em Deus a proteção experimentada com o pai e as proibições morais transmitidas por este” (Albuquerque, 2017, p. 119). Esse desamparo é, portanto, a origem da necessidade religiosa. Ao longo do tempo essa crença foi se transformando e a sociedade foi aderindo a elas.

Nesse sentido, conforme aponta Albuquerque (2017, p. 124), Freud “diferencia as ideias religiosas do conhecimento científico transmitido na escola”. Para ele, os ensinamentos escolares / científicos são resultado de um processo extenso de pensamento. Já os ensinamentos religiosos, foram passados pelos antepassados, transmitidos desde os tempos primitivos, e é proibido levantar questões sobre a autenticidade dos mesmos. É a partir disso que ele entra na questão da ilusão. No sentido de que, a religião vem e oferece respostas que consolam e trazem conforto. Ilusão aqui não diz respeito a erro, mas sim a algo que foi mobilizado pelo desejo (ou seja, que pode vir a ser um delírio).

Para Freud, a religião, com certeza, não tornou a humanidade mais feliz (Albuquerque, 2017, p. 135). E ao olharmos para o pensamento dele, veremos que ele se preocupava com a religião a partir de um ponto de vista científico e investigativo. Nesse sentido, para ele, a religião aparecia assemelhada à neurose obsessiva; ela servia como uma resposta ao sentimento de desamparo do ser humano. A religião, portanto, seria uma neurose que não deveria ser tratada de forma simplista (ou seja, ela era uma ilusão que deveria ser superada). Sendo assim, a ciência deveria superar a religião, que assim estaria fadada ao fim. Ele “reivindica o fim da religião em um mundo onde a educação para a realidade, mediada pela razão científica, fosse possível” (Godoi, 2019, p. 86).

LACAN (1901-1981)



Já em Lacan, sobre o caso da religião, o mesmo não possui uma obra específica, mas o tema “religião” se encontra em quase todos os seus seminários. Bernardo Sollar Godoi (2019) nos mostra que a opinião do autor sobre a religião foi prenunciada, em uma entrevista, em 29 de outubro de 1974. Somente trinta anos depois essa entrevista foi editada e publicada pelo seu genro, com o nome *O triunfo da religião*.

No pensamento de Lacan, tanto religião quanto ciência ocupavam um lugar relevante. “Ele, não formula uma teoria da religião e não classifica a religião como uma ilusão, nem afirma que a mesma poderá ser superada” (Godoi, 2019, p. 84). Para o psicanalista, “a religião ocupa um lugar na constituição cultural e individual insubstituível” (Godoi, 2019, p. 85), e esse lugar não pode ser preenchido nem pela ciência e nem pela psicanálise. Ou seja, a religião, para ele, produz algo que nem a ciência e nem a psicanálise podem oferecer.

Segundo Godoi (2019), Lacan não acredita que o desenvolvimento científico irá promover algum incremento para a felicidade humana, e nem que a religião encontre seu fim. Para ele, ciência e religião possuem objetivos diferentes e estão em âmbitos diferentes. A religião oferece um sentido para a vida, a ciência não, a ciência explica fatos. Ele atribuía à religião um estatuto de maior valor, e defendia a separação e a demarcação dos âmbitos da ciência/psicanálise e do religioso.

Algo interessante é que ele também “não pensa em desenvolver uma definição de religião, ou mesmo traça motivações psicológicas para o seu aparecimento” (Godoi, 2019, p. 86). Pois, para ele é impossível tratar todas as religiões como uma unidade, de forma que seja possível encontrar um núcleo para todas elas. Já no âmbito psicanalítico, ele entendia a religião “a partir dos efeitos particulares provocados nos analisantes” (Godoi, 2019, p. 87). Cada um possui, portanto, uma concepção de religião, que diz respeito ao seu núcleo. Algo interessante apontado ainda por Godoi (2019) é que, diferentemente de Freud, Lacan não aplica a psicanálise à religião, buscando uma abordagem explicativa da religião, mas sim, se concentra nos aspectos religiosos que estão na vida do sujeito.



Portanto, no pensamento de Lacan a religião ocupa um lugar diferente daquele ocupado pela ciência. E nesse sentido a religião triunfa, ao fornecer sentido para o real. Algo que a ciência não pode fazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após mostrarmos o panorama histórico sobre ciência e religião, a partir de Alves (1981), buscamos pensar sobre o futuro da religião, e que lugar estaria destinado a ela a partir de autores da Psicologia. E, para mostrar como esse conflito é denso e cheio de possibilidades, trouxemos dois autores que pensam de maneira diferente, Freud e Lacan.

Em primeiro lugar apresentamos Freud, o pai da psicanálise. Ele se preocupou com a religião a partir de um ponto de vista científico e investigativo. Nesse sentido, a religião era comparada por ele à neurose obsessiva, servindo como uma resposta ao sentimento de desamparo do ser humano e devendo ser superada pela ciência. Já para Lacan, a religião ocupa certo lugar na constituição cultural e individual do sujeito, e esse lugar não pode ser preenchido nem pela ciência e nem pela psicanálise. Ou seja, a religião, para ele, produz algo que nem a ciência e nem a psicanálise podem oferecer: sentido para a vida.

Vemos, portanto, dois autores da mesma área que pensam de maneira completamente diferente acerca do futuro da religião. Em pleno ano de 2023, podemos perceber que a religião não foi excluída da vida em sociedade, a mesma continua presente, de maneira forte, porém diferente. Entender o lugar da religião hoje seria proposta para outro artigo. Mas, para lançar uma breve luz, poderíamos nos ater ao fato de que religião e ciência são discursos que pertencem a esferas distintas, em que um não anula o outro. É possível então, segundo a linguagem de Ian Barbour (2004), superarmos o conflito e passarmos ao diálogo e quem sabe à integração de ambas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Bruno. **Sigmund Freud e Oskar Pfister**: um diálogo sobre psicanálise e religião. 2017, 240 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Programa de Pós-



Graduação em Psicanálise, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BARBOUR, Ian. **Quando a ciência encontra a religião: inimigas, parceiras, estranhas**. São Paulo: Cultrix, 2004.

GODOI, Bernardo Sollar. **Ciência moderna e triunfo da religião: análise de um prenúncio de J. Lacan em uma coletiva de imprensa de 1974**. 2019, 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.



Sessões Temáticas 11

RELIGIOSIDADE, GÊNERO E RELAÇÕES DE PODER NA IDADE MÉDIA



PODER PLENO OU ABSOLUTO: A DISPUTA ENTRE BONIFÁCIO VIII E FILIPE IV

João Pedro Machado Perez
Mestrando em História

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
joaopedromperez@gmail.com

RESUMO

O período medieval foi marcado pelas constantes disputas de poder entre a Igreja e o Império. Devido a isso, o presente trabalho tem como tema a relação de poder entre *Ecclesia* e *Regnum*, a partir das figuras de Bonifácio VIII e Filipe IV, da França; enquanto o pontífice buscava o poder de influenciar as decisões do poder temporal, o rei francês buscava autonomia da Igreja e controle total dentro de seu território. É a partir de seu conflito, na passagem dos sécs. XIII-XIV, que a Igreja viria a ter sua cúria transferida de Roma para Avignon. O objetivo é demonstrar como juristas e teólogos pensavam o poder do rei e do papa, tendo como base o período do pontificado de Bonifácio VIII, e como essas figuras buscaram justificar suas ações dentro dessa lógica. Para isso, são analisados documentos que falam a respeito da plenitude de poder papal e do poder absoluto do príncipe. É possível perceber que, apesar da similaridade dos conceitos, tinham limites e implicações diferentes. Não só isso, mas percebe-se que muito do que era defendido na teoria não era posto em prática naquela sociedade. Filipe IV quebrou várias das leis divinas e naturais, algo que nem mesmo o príncipe poderia fazer, enquanto Bonifácio VIII, que passou boa parte de seu pontificado tentando ter sua eleição reconhecida, teve seu poder bastante limitado. Por fim, é interessante pensar de que forma essas figuras de poder mobilizaram juristas e teólogos para justificar suas ações, e quais foram suas repercussões ao longo do conflito.

Palavras-chave: Plenitude de poder; Bonifácio VIII; Filipe IV; Poder do príncipe.

Introdução

Este texto fala a respeito da disputa que existiu entre poder temporal e espiritual, tendo como base o período de pontificado do Bonifácio VIII (1294-1303). Trata, também, sobre o pensamento de juristas e teólogos da época a respeito do caráter desses poderes, e de como Bonifácio buscou, por todo o seu período no trono de Pedro, legitimar o seu poder pleno. Procurou colocar sua autoridade num nível universal, sendo o maior exemplo disso na bula "*Unam sanctam*", quando ele determinou que toda a cristandade estava submetida a ele. Bonifácio VIII diz que Jesus teria entregado seu rebanho, que



era a cristandade, nas mãos de Pedro - não parte dele, mas o rebanho todo - e, sendo Bonifácio aquele que herdou o trono de Pedro, ele também recebe esse dever e poder (Silva; Costa, 2018, p. 146). Ele compara, ainda, a cristandade com um corpo, em que o papado é a cabeça, que deve governar o resto. Da mesma forma que um corpo não pode ter duas cabeças, a cristandade não pode ter dois líderes e, dessa forma, nenhum líder temporal poderia estar em pé de igualdade com o papa (Silva; Costa, 2018, p. 147).

O período de Bonifácio é frutífero à pesquisa por representar um momento de transição. É um momento em que ocorria a queda dessas pretensões “universais” das velhas instituições do império romano, sendo elas o próprio império e o papado. A grande referência de leis naquele período era a lei romana, que era constantemente reinterpretada pelos juristas, que tentavam encaixá-las na sua contemporaneidade. A lei romana dizia que o imperador era dono do mundo (Pennington, 1993, p. 8), mas já era difícil defender essa ideia quando os reinos já não aceitavam mais se submeter ao império, e resistiam às tentativas de intervenção da Igreja em seus territórios. A principal causa de conflitos durante o pontificado de Bonifácio VIII foi a tentativa dele e de seus aliados defenderem o poder pleno do papa, líder de uma Igreja universal, que controla toda a cristandade e, sendo assim, controla os poderes temporais, num momento em que essas ideias já não eram bem aceitas (Santana, 2017, p. 160).

Deve-se entender, então, porque o pontífice tentaria defender ideias “pouco aceitas” no período. Bonifácio não era alheio ao que acontecia no seu tempo. Ele era um jurista reconhecido dentro da Igreja, então não era ignorante ao fato de que, no período, era consenso entre os juristas que o império e a Igreja não tinham poder sobre o mundo todo. Para compreender seus motivos, devemos lembrar que ele assumiu o trono de Pedro após a abdicação do Papa Celestino V.

DESENVOLVIMENTO

Celestino era, antes de ascender ao papado, um monge, sem estudo “formal”. Ele é escolhido para ser o líder da Igreja pois tinha boa fama e boa relação com líderes temporais. Celestino, porém, não tinha capacidade de gerenciar aquela instituição: ele constantemente fugia de suas obrigações para jejuar, rezar isolado, e acabou, inclusive,



sendo usado pelo rei da Sicília, Carlos II, sem perceber (Santana, 2017, p. 126) - vale ressaltar que, nesse período, Carlos havia sido expulso da ilha, após as Vésperas Sicilianas, e seu reino ficou limitado à porção Sul da parte continental da Itália, com capital em Nápoles (Teixeira, 2020). Após menos de um ano de pontificado, o Celestino V abdicou de sua posição, o que fragilizou ainda mais o poder da Igreja. Pode-se presumir, a partir desse contexto político, que Bonifácio só resolveu tomar medidas tão extremas em prol de legitimar seu poder pleno, pois queria reverter a derrocada de poder que a Igreja vinha passando.

Outro aspecto que devemos compreender é a respeito da natureza do príncipe nesse período, séc. XIII-XIV - para esse trecho será utilizado principalmente o terceiro capítulo do livro de Kenneth Pennington, "*The Power of the Prince in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*". Era consenso entre os juristas que "príncipe" se referia a maior autoridade de uma instituição, sendo ele detentor de soberania (Pennington, 1993, p. 38). Antes, apenas o papa e o imperador eram considerados príncipes e, após esse período, qualquer figura com autoridade suficiente - por exemplo, um *podestà* nas comunas italianas - poderia ser visto como detentor dessa posição. Isso corrobora com a ideia proposta anteriormente a respeito desse ser um período de transição: papa e imperador eram príncipes e, por isso, tinham uma autoridade superior aos outros; reis, porém, não queriam mais estar submetidos a autoridades externas - nesse período, inclusive, surgiu a máxima "o rei é imperador em seu território".

Deve-se compreender a importância do conceito de "príncipe" e por que os reis queriam esse título. Havia a compreensão, a partir da lei romana, de que o príncipe era "livre da lei" - "*princeps legibus solutus*", está solto da lei, ou então, esta não o prende. É importante, também, ressaltar que "acima da lei", nesse caso, diz respeito à lei civil, não à divina ou natural (Pennington, 1993, p. 84). De qualquer forma, era importante para o rei estar acima da lei, pois assim poderia mudá-la e intervir nela quando achasse necessário, além de não estar submetido à lei de outra pessoa. Um rei que está submetido à lei do imperador e do papa, não tem controle total de seu território.

Retornando ao caso de Bonifácio VIII e Filipe IV: o pontífice defendia seu poder pleno e sua autoridade plena, pois era o príncipe romano. Ele dizia estar acima do poder temporal e, sendo assim, poderia intervir nas questões temporais dos reinos. Os



defensores da plenitude de poder papal, em principal Egídio Romano, diziam que o poder temporal estava submetido ao poder espiritual, da mesma forma que todos estão submetidos a deus. Ainda, defendiam que Pedro teria herdado os poderes de Cristo e, dessa forma, os pontífices herdaram de Pedro (Santana, 2017, p. 245). Bonifácio disse, em sua bula *Unam sanctam*, ainda, que o pontífice detém o poder das duas espadas: a temporal e a espiritual, e que delegava a temporal ao imperador e aos reis. Sendo o papa aquele que coroa os reis e o imperador, seria explícito que sua autoridade era superior à deles.

Em contrapartida, Filipe IV queria independência dessas instituições e suas pretensões universais, do papado e do império, porque, como já fora comentado, os reis estavam submetidos à lei, enquanto os príncipes não e, sendo assim, o rei estaria submetido às leis do príncipe. Nesse mesmo período, alguns juristas franceses buscam defender que, pelo reino francês ser muito poderoso, o rei poderia, sim, ser considerado um príncipe, pois ele não reconheceria nenhum igual, ou seja, ele não reconhecia ninguém que fosse tão poderoso quanto ele, logo, a leis dos outros não o afetariam (Pennington, 1993, p. 95). Essa corrente de pensamento não teve grande sucesso, e o próprio Bonifácio fez questão de responder a ela dizendo que endossava a universalidade do Império e a submissão de todos os reis ao imperador (numa tradução livre do trecho do latim, Bonifácio diz que os franceses, em sua soberba, dizem não reconhecer superiores, mas mentem, pois na lei estão submetidos ao regente romano e ao imperador) (Pennington, 1993, p. 176). Esse trecho é interessante pois, apesar dos constantes conflitos por autoridade entre o papado e o império - vide os Guelfos e Gibelinos na Península Itálica - Bonifácio legitimou a universalidade do poder do Imperador frente aos reinos.

Os apoiadores de Filipe tentaram retrucar os defensores do papado, dizendo que o papado não poderia ter mais poder que o colégio cardinalício que o escolheu. Além disso, diziam que, independente de quão incrível fosse o mestre, um aprendiz jamais teria seu poder;

(...) portanto, nenhum príncipe poderá ser substituído por seu vigário, mesmo que a ele se assemelhe em muitas coisas. (...) Não detêm o vigário de Cristo os poderes temporal e espiritual como pretendem os defensores da supremacia papal” (Bertarelli, 2004, p. 101).



O papa seria, sim, o responsável pelas questões espirituais, e nessas questões ninguém poderia contradizê-lo, mas sua autoridade era limitada a isso; dessa forma, ele não poderia se intrometer nas questões temporais (Santana, 2017, p. 160). É importante notar que Filipe e seus apoiadores nunca se colocaram como contrários à Igreja ou ao papado, mas sim às ideias hierocráticas de Bonifácio.

Como já fora dito, o príncipe estava solto, ou livre, da lei. Ele poderia mudar, reinterpretar e criar novas leis. Aqui estamos falando da lei civil. O príncipe ainda estava sujeito à lei natural e à lei divina. O príncipe poderia quebrar uma lei natural se tivesse um motivo justo. O papa, em específico, poderia reinterpretar algumas leis divinas em alguns casos, mas não poderia ignorá-las (Pennington, 1993, p. 119).

Os juristas diziam que o príncipe era detentor de “poder absoluto”. Ele utilizava esse poder absoluto quando quebrava alguma lei natural sem motivo justo. Se ele fazia valer de sua vontade sem motivo justo, ele estava empregando seu poder absoluto, e isso não estava errado, pois ele é o príncipe (Pennington, 1993, p. 67). É possível perceber que há uma diferença, então, entre poder pleno e poder absoluto. O papa sempre tem o poder pleno; é “normal” que ele o utilize, e ele sempre o tem. O príncipe só usa seu poder absoluto quando está indo contra a lei natural ou divina, ou seja, apenas quando está fazendo algo incorreto, forçando seu poder sob seus súditos.

O embate entre Bonifácio e Filipe, então, não se tratava da possibilidade de o papa ter poder pleno, mas qual o limite desse poder e se ele estava acima da autoridade do rei em seu reino. Filipe tentou se blindar da influência do papado, tanto propondo ser um príncipe - assim teria o poder absoluto e estaria acima da lei civil - quanto tentando limitar o poder pleno de Bonifácio. Isso é o que os juristas e teólogos defendiam a respeito da natureza do poder do papa e do rei, mas deve-se investigar como isso ocorria na prática.

Observando o que ocorreu durante a disputa, percebe-se que, na prática, Filipe IV fazia uso de um poder de príncipe dentro de seu território. Apesar de, juridicamente, ele ser apenas um rei, nenhuma autoridade francesa questionava que ele tinha um poder superior à lei civil - tanto que juristas franceses tentaram defender que ele seria sim um príncipe. Mesmo Bonifácio defendendo que poderia, sim, intervir nas questões temporais, quando os reis se recusavam a obedecer, ele não tinha como obrigá-los. Um exemplo disso foi no episódio em que o Reino Unido e França começaram a taxar seu clero para



que ajudassem no esforço de guerra. Bonifácio ordenou que parassem, pois, a taxaço das igrejas era ilegal sem a autorizaço do papa. A igreja inglesa se recusou a pagar, e lá Bonifácio conseguiu influenciar nas questões temporais, porém na França o clero enviou cartas ao papado pedindo permissão para seguir pagando os impostos. Quando até mesmo os membros da igreja francesa se colocaram ao lado do rei, Bonifácio não teve outra escolha a não ser ceder ao poder temporal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir disso, é possível concluir que, apesar da correspondência legal e teológica a respeito da autoridade superior do papa, o poder nesse período dependia da adesão das pessoas. O pontífice detinha, de forma garantida, o poder pleno, o que deveria garantir a ele uma autoridade superior a qualquer rei, pois ele seria um príncipe. O caso de Bonifácio, porém, nos evidencia que não fazia diferença o príncipe romano ter o poder pleno ou poder decretar leis divinas se a população não acreditasse que ele poderia fazer aquilo: no momento que seus decretos foram contra o desejo da igreja francesa, o clero se aliou ao poder temporal. Filipe IV que, por sua vez, não poderia nem ser príncipe de acordo com a lei romana, fazia uso do poder absoluto dentro de seu território.

REFERÊNCIAS

BERTARELLI, Maria Eugênia. **A estrada da terra e a estrada da salvaço**: *Um estudo sobre o tratado da Monarquia de Dante Alighieri*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004.

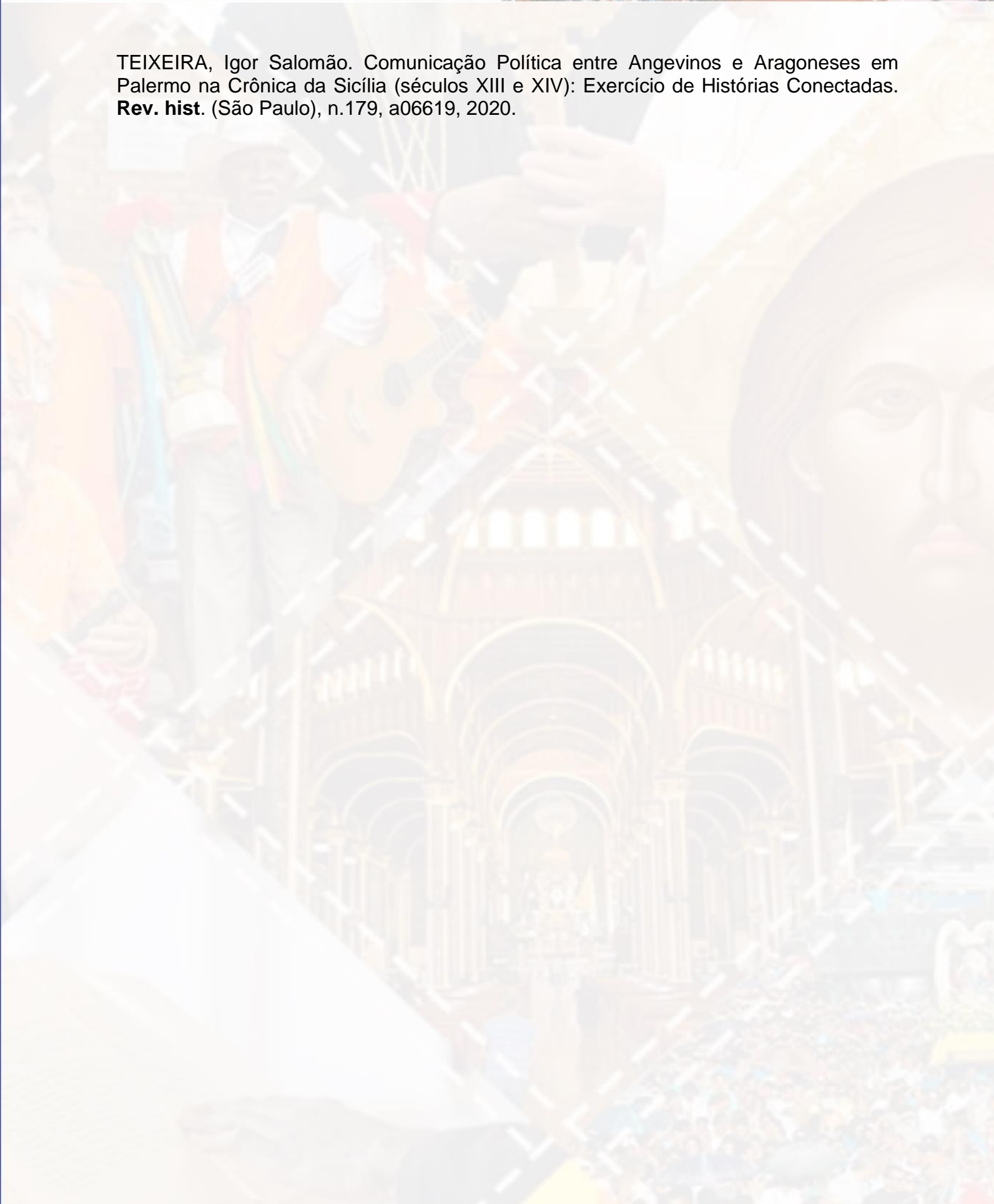
PENNINGTON, Kenneth. **The Prince and the Law, 1200-1600**: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1993.

SANTANA, Eliane Veríssimo de. **Poiché è noto che in lui risiede tutto il potere della Chiesa**: A contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitude do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316). Curitiba: UFPR, 2017.

SILVA, Felipe Gustavo Soares da; COSTA, Marcos Roberto Nunes. **A bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII no contexto da disputa pelo poder político no final da idade média**. Argumentos, ano 10, n. 20 - Fortaleza, jul./dez 2018.



TEIXEIRA, Igor Salomão. Comunicação Política entre Angevinos e Aragoneses em Palermo na Crônica da Sicília (séculos XIII e XIV): Exercício de Histórias Conectadas. **Rev. hist.** (São Paulo), n.179, a06619, 2020.





D. CATARINA DE ÁUSTRIA E O SANTO OFÍCIO EM PORTUGAL: PODER, RELIGIOSIDADE E O COMBATE ÀS HERESIAS

Letícia Mariano de Rezende Silva
Mestranda em História
Universidade Federal de Goiás
leticiaresende@discente.ufg.br

RESUMO

Este estudo tem como principal objetivo aprofundar a análise das complexas dinâmicas de poder e práticas religiosas que surgiram durante o reinado D. Catarina de Áustria e D. João III, que abrangeu o período de 1545 a 1557. Este foi um momento crucial na história de Portugal, marcado pela instauração da Inquisição no território português e pelo acentuado aumento na perseguição às heresias. Em um contexto de considerável instabilidade no reino de Portugal, devido à influência crescente da Reforma Protestante e à recente implantação do Santo Ofício, a figura da rainha Catarina de Áustria desempenhou um papel fundamental no fortalecimento da fé católica. Ela não somente se destacou por sua conduta pessoal, que seguia rigorosamente os princípios cristãos, mas também exerceu uma influência significativa na promoção e consolidação da vivência da fé católica em Portugal. Para alcançar os objetivos deste estudo, realizaremos uma análise da produção historiográfica relacionada ao reinado de D. Catarina de Áustria e D. João III. O foco será o debate sobre como a monarquia e a Igreja trabalharam juntas para enfrentar os hereges, como a perseguição aos cristãos novos e a caça às bruxas. Todas as manifestações da cultura popular foram alvo de investigação e repressão nesse contexto de busca pela pureza da fé católica. Portanto, este estudo pretende lançar luz sobre esse momento crucial da história de Portugal, destacando o papel de D. Catarina de Áustria e da instituição do Tribunal como figuras proeminentes de poder, do século XVI, cujas ações e influências deixaram uma marca na religiosidade e na política do país.

Palavras-chave: Santo Ofício; D. Catarina de Áustria; Heresias; Religiosidade; Catolicismo.

Introdução

O poder simbólico conferido pela religião exerce uma influência marcante sobre a sociedade, estabelecendo os princípios da fé e delineando as condutas apropriadas ou inadequadas diante das normas estabelecidas. Este fenômeno é particularmente evidente na ortodoxia católica, que encontrou um novo impulso para solidificar suas ideias com a criação do Tribunal do Santo Ofício em 1536, no reino português.



Após sua união com D. João III, D. Catarina de Áustria prontamente revelou à sociedade portuguesa do século XVI os princípios da fé católica, uma tradição imposta desde os primórdios da criação do Tribunal. Reconhecida por sua generosidade ao destinar esmolas a mosteiros e conventos, além de sua postura diante do estabelecimento do tribunal inquisitorial, a rainha emerge como uma significativa aliada dos inquisidores na promoção da vivência católica em meio aos desafios enfrentados na península ibérica. Estes desafios incluíam não apenas os primórdios da Reforma Protestante, que começavam a germinar, mas também outras manifestações de desvios da fé.

A interligação entre os poderes secular e espiritual desempenhou, no século XVI, o papel de um impulso significativo para a religiosidade cristã nas terras portuguesas. Neste estudo, que se restringe ao período dos reinados de D. Catarina e D. João III, destacam-se as marcas profundas que esses monarcas deixaram na história de Portugal no contexto da fé cristã católica, bem como na perseguição àqueles que representavam uma ameaça à hegemonia religiosa.

D. CATARINA DE ÁUSTRIA: DE TORDESILHAS A PORTUGAL

Após a morte de D. Manuel I, em meados de dezembro de 1521, há a ascensão ao trono de seu filho D. João III, com dezenove anos. Diante desse contexto, surgiram apelos para que o mesmo se casasse como forma de consolidação do seu reinado, já que era de grande importância para a nação assegurar a continuação da dinastia. Sendo assim, o rei recém coroadado, com intuito de prosseguir o desejo de seu pai de que sua irmã D. Isabel se casasse com o imperador Carlos V, enseja um duplo consórcio, com o ajuste do casamento com a irmã de Carlos V, D. Catarina de Áustria que nessa época ainda era conhecida como a infanta de Tordesilhas.

O duplo enlace era visto como uma maneira de formar alianças no jogo político entre Castela e Portugal. Visto que, seria uma forma diplomática de se lidar com uma questão que gerava embate entre os dois reinos diante da questão das Ilhas Molucas, produtora mundial de cravo e que causava embate entre os reinos. Por meio de



negociações Carlos V, irmão da futura rainha de Portugal, utilizava do matrimônio de suas irmãs para articular políticas internacionais, como pode-se observar:

Neste sentido, as irmãs de Carlos V, enquanto infantas e peças-chave neste jogo diplomático, foram fundamentais no firmar de alianças estratégicas que fortaleciam e estendiam o poder da Casa de Habsburgo. A política de administração do império de Carlos V consistia precisamente na colocação inteligente de familiares, com os quais mantinha um contacto constante, em pontos fulcrais do império para assim o auxiliarem no governo e gestão do mesmo, única maneira, aliás, que permitiu a existência de um império tão vasto e complexo. (Macedo, 2016, p.10)

Assim como as outras irmãs foram usadas como peças no jogo de articulações das políticas matrimoniais de Carlos V, não foi diferente com D. Catarina de Áustria. Nascida em Torquemada, em 21 de janeiro de 1507, filha de Filipe I de Castela, arquiduque de Áustria, e da rainha D. Joana, conhecida como a Louca, a quem nutria um grande amor e que ficou ao seu lado até seu matrimônio.⁹⁰

Como afirma Macedo (2016), no ano de 1524, realizou-se a conferência de Badajoz em que se colocou um fim nas desavenças frente as ilhas Molucas e se concretizaram as negociações matrimoniais que deram início ao que seria posteriormente o casamento entre D. Catarina de Áustria e D. João III em Portugal⁹¹. Catarina, no entanto, só chegou no ano de 1525, quando se casou com o rei e assim, encontrou o reino imerso em crises, relacionadas com a economia, a fome, a peste que assolou Portugal por muitos anos.

Durante seu reinado, defendeu a fé católica em sua conduta, demonstrada em suas obras de caridade através das esmolas que concedeu a diversos mosteiros e conventos, como o *Mosteiro de São Domingos* e o *Convento de Santo Tomás de Tordesilhas*, local onde foi criada. A caridade, nesse contexto, surgiu como ação legitimadora dos mandamentos bíblicos e das práticas cristãs católicas. Evidenciando

⁹⁰ Cabe ressaltar que Catarina viveu até completar praticamente 19 anos enclausurada em uma torre, em Tordesilhas, onde nasceu. Por ordens de sua mãe, sua educação e criação foram pautadas na vida católica, tendo como mentor o confessor de sua mãe, o franciscano Juan D'ávila.

⁹¹ Também do lado de Portugal foi celebrada a notícia do casamento por procuração em todo o reino, sendo que em Évora, onde se encontrava a corte, realizou-se uma tragicomédia de Gil Vicente, as *Fráguas de Amor*, que aludiam precisamente a esta vitória de D. João III em conseguir o casamento com D. Catarina. (Macedo, 2016).



sua preocupação espiritual, mas também política, visto que a sociedade portuguesa de quinhentos era notadamente católica. Logo, vemos nesses gestos, as articulações políticas que demonstram a construção de uma imagem cristã católica por parte da mesma, como constata Schittini:

Constatamos que D. Catarina o fez associando interesses políticos e pessoais, ao favorecer conventos franciscanos, dominicanos e jerônimos, relacionados com sua formação religiosa e com os vínculos monárquicos dessas instituições. Ressaltamos que as esmolas a particulares também foram alvo de sua atuação e compuseram as demonstrações públicas da fé católica da rainha. (Schittini,2019, p. 246).

Além de sua marca como católica, sempre reforçada através da historiografia, conseguimos perceber que D. Catarina era para além de uma cristã fervorosa, uma rainha atuante nas decisões do reino. Como afirma Schittini, percebemos que entre as funções exercidas, ela aprovou leis em áreas como as de justiça, administração geral e da fazenda. Além disso, com a criação do tribunal inquisitorial, delegou funções e cargos e estimulou o estabelecimento da Inquisição em Goa, por exemplo. Manifestando como tomava suas próprias decisões no reino, o que se tornaria ainda mais frequente ao assumir a regência entre os anos de 1557 a 1562.

Ao discutirmos sobre a criação do Tribunal Inquisitorial durante o reinado de D. Catarina de Áustria e D. João III, levamos em conta tudo que até agora foi exposto. Em toda Europa, não diferente do reino de Portugal, as ideias de Lutero começaram a ganhar mais fôlego e com isso a vivência do sagrado católico mostrou-se ameaçada. Sendo assim, os reis marcadamente católicos, conferiam no tribunal inquisitorial, uma forma de guardar a ortodoxia cristã católica e combater as divergências religiosas que eram presentes no reino português. Como, por exemplo, os cristãos novos⁹², os islâmicos, as heresias.

O SANTO OFÍCIO EM PORTUGAL E A PERSEGUIÇÃO AOS HEREGES

⁹² Convertidos anteriormente pelo movimento de conversão forçada dos judeus por D. Manuel I, pai de D. João III.



Em 23 de maio de 1536, o papa Paulo III promulgava a bula *Cum ad nil magis*, estabelecendo a Inquisição em Portugal⁹³. Ao nos debruçarmos sobre a instauração do Tribunal, percebemos que para além das perseguições às heresias e aos desvios do catolicismo, o tribunal representava um símbolo de poder sobre as decisões na península, como aponta José Pedro Paiva:

A nova instituição passou a exercitar funções decisivas de vigilância da “pureza da fé”, repressão das heresias e disciplinamento de crenças e condutas religiosas, matérias até então sob a alçada episcopal. Projetou, em paralelo, a emergência de um novo corpo de agentes eclesiásticos — os inquisidores —, os quais possuíam relevantes competências delegadas do papa, beneficiavam do apoio da Coroa e eram detentores de proeminente distinção simbólica. (Paiva, 2011, p.17).

Ao Santo Ofício, portanto, cabia promulgar a fé católica por todo território e caçar todos os que fossem contrários ao ideal cristão, além de materializar a vontade dos monarcas portugueses que lutaram pela construção do tribunal. No mesmo ano de sua criação, estabeleceu-se o primeiro tribunal em Évora, iniciando uma longa trajetória de processos que se estenderiam por séculos. Assim:

O decreto fundacional concedeu ao Tribunal da Fé o direito de julgar e punir quem tivesse cometido, favorecido ou ocultado actos de criptojudaísmo, protestantismo (luteranismo), criptoislamismo e feitiçarias que presumissem heresia, mesmo quando os prevaricadores fossem clérigos regulares ou seculares, o que tinha consequências ao nível do privilégio de foro eclesiástico. (Paiva, 2011, p.16).

Em um primeiro momento, os principais crimes que eram julgados tratavam de heresia e apostasia⁹⁴, nos quais os julgamentos se resumiam no confisco dos bens e a prisão nos cárceres públicos. O movimento herético, apesar de datar de séculos anteriores ao período inquisitorial, cresceu ainda mais com o desenvolvimento urbano e

⁹³ *Collectorio das bullas e breves apostolicos, cartas, alvaras e provisões reaes que contem a instituição e progresso do Sancto Officio em Portugal, varios indultos e privilegios que os Summos Pontifices e Reys destes Reynos lhe concederão (...)*. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634, fl. 148-148v. Disponível em: <https://purl.pt/17458>

⁹⁴ No princípio procedia à Inquisição, no crime da heresia e apostasia, como no de homicídio e furto, publicando os nomes das testemunhas aos réus, sem haver confiscação de bens e conservando os presos em cárceres públicos. Da Inquisição de Lisboa consta que o cárcere era no Castelo, onde antigamente estava a cadeia da cidade. Todavia, não há a certeza se nela se prendiam também os réus do crime de heresia ou se tinham cárceres separados (Mendonça e Moreira, 1980, p.121).



comercial no início da modernidade. Apesar desse período significar uma maior expansão de formas de cultos e da própria cultura, não quer dizer que o catolicismo deixou de ser presente dentro dessa mesma sociedade em processo de transformação.

Contudo, o cenário a partir dos anos estimulou cada vez mais perseguições cobertas de excessos que concediam penas mais brutais, como torturas e até a famosa pena da queima na fogueira ao acusado. Como exemplo disso, estava a feitiçaria, perseguida durante todo o período inquisitorial. A prática da feitiçaria era amplamente vista como uma heresia específica, sem concessões para a recuperação daqueles que a praticavam, devido à sua associação com o ateísmo, superstição e idolatria.

Com essa maior pluralidade de ritos, a intensidade da perseguição do braço secular também aumenta. Portanto, acerca dos desvios da fé católica e em consonância com atuação entre D. Catarina de Áustria e o Santo Ofício, percebemos que as heresias ocupavam uma grande parte de suas preocupações, já que as mesmas representavam ameaças a supremacia que o catolicismo exercia em Portugal e também ao poder na figura da monarquia ligada diretamente ao Santo Ofício.

CONCLUSÃO

Concluimos que a convergência entre a monarquia e a Igreja resultou na instauração, em 1536, do Santo Ofício português. Este evento evidencia o predomínio do catolicismo sobre as diversas expressões culturais presentes no reino, as quais foram sujeitas a longos períodos de perseguição. No decorrer desse processo, D. Catarina emergiu como uma figura crucial na promoção do catolicismo. Durante seu reinado, destacou-se não apenas pela prática da caridade, mas também pelo seu papel fundamental no estímulo, ao lado de D. João III, da implementação da Inquisição em terras portuguesas.

Torna-se claro que a monarquia personificada por D. Catarina de Áustria e D. João III, diante das medidas adotadas pelo Santo Ofício, evidencia a estreita relação entre a religiosidade e a política no direcionamento das decisões do reino. Essas forças agiram de modo convergente, perseguindo implacavelmente todos os que se afastaram das prerrogativas impostas pelo catolicismo.



Com a chegada da modernidade e as transformações culturais trazidas pelo início da Renascença em Portugal, as heresias tornam-se mais do que nunca alvo do tribunal que atuou em todos os territórios pertencentes ao reino luso. Nesse contexto, desenha-se um confronto entre a cultura popular e a eclesiástica, no qual a segunda se apropria das leis estabelecidas pelo tribunal da inquisição para consolidar seu poder e destacar o simbolismo que carrega ao promover a ordem e a fé cristã.

REFERÊNCIAS

BULA Cum ad nihil magis *In: Collectorio das bullas e breves apostolicos, cartas, alvaras e provisões reaes que contem a instituição e progresso do Sancto Officio em Portugal*, varios indultos e privilegios que os Summos Pontifices e Reys destes Reynos lhe concederão (...). Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634, fl. 148-148v.

MACEDO, Maria Catarina de. **A cerimónia de entrada de D. Catarina de Áustria em Portugal**. A corte dos reis de Portugal. Faculdade de Letras de Coimbra, Coimbra, 2016.

MENDONÇA, Jose Lourenço D. de; MOREIRA, Antônio Joaquim. **História dos principais actos e procedimentos da inquisição em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa Da Moeda, 1980.

PAIVA, José Pedro. **Baluartes da fé e da disciplina**. O enlace entre Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

SANTOS, Giovanna Aparecida Schittini dos. **“Por que vossa alteza he ho próprio rey e senhor nosso”**: Gênero e poder nas representações práticas políticas durante a regência de D. Catarina de Áustria (1557-1562). 2019. Tese de Doutorado (PPGH-UFG), Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2019.



LUXÚRIA E GULA: UMA ANÁLISE DOS PECADOS NO TRÍPTICO “O JUÍZO FINAL” DE HIERONYMUS BOSCH (SÉCULO XV)

Auanny Ribeiro dos Santos
Graduanda em História
Universidade Federal de Goiás
auanny.ribeiro@discente.ufg.br

Beatriz Pires Rocha
Graduanda em História
Universidade Federal de Goiás
beatrizpires@discente.ufg.br

Murilo Ramos Costa
Graduando em História
Universidade Federal de Goiás
murilo_costa@discente.ufg.br

Resumo

Durante o Medievo, diversos estudiosos produziram investigações e reflexões sobre a natureza dos pecados, como São Tomás de Aquino e Pedro Lombardo. Contudo, tais produções não se restringiram aos textos escritos. Também os pintores se ocuparam dessa tarefa. Nesse sentido, destaca-se Hieronymus Bosch (1450 - 1516), pseudônimo adotado por Jhéronimus van Aken, pintor da região de Flandres que desenvolveu seu ofício em um momento marcado pelas mudanças causadas pelo renascimento. Hieronymus, entretanto, não obteve proeminência como um pintor renascentista, visto que renegou os valores de tal movimento. Obteve, outrossim, destaque como um artista gótico tardio, com obras profundamente conectadas com a religiosidade cristã medieval, com uma forte presença de representações dos pecados. Nessa lógica, por meio de textos como “Pecado” de Carla Casagrande e Silvana Vecchio é possível perceber a centralidade desempenhada pelos pecados na vida do indivíduo no Medievo. Dessa forma, esse trabalho tem como objetivo analisar a presença e o simbolismo do pecado da luxúria e do pecado da gula no fragmento central do tríptico “O Juízo Final” (1482) de Hieronymus Bosch, presente na galeria de pinturas da Academia de Belas-Artes de Viena. Tal obra expressa o imaginário de seu criador acerca das punições sofridas pelos pecadores, tormentos esses que possuem diferentes representações para cada um dos pecados. Destacaremos, nesta comunicação, o estudo das torturas infligidas aos gulosos e aos luxuriosos. Portanto, a análise poderá prestar uma contribuição aos estudos centrados nos pecados e na mentalidade dos sujeitos que viveram durante a transição entre a Idade Média e a Idade Moderna. Ademais, por meio de uma revisão de literatura, a exemplo da tese produzida por Laura Beatriz Pires de Oliveira “O sagrado e o profano em Hieronymus Bosch”, observou-se o uso das representações das punições como uma forma de moralizar a sociedade, por intermédio do medo. Assim, ao mesmo tempo que o



pintor realiza uma crítica aos pecadores, ele utiliza de sua arte para alertar os observadores acerca das consequências de uma vida de pecados, o que revela um objetivo educador.

Palavras-chave: Jhéronimus van Aken; Pecado; História da Religião; Luxúria; Gula.

INTRODUÇÃO

Acredita-se que Hieronymus Bosch tenha nascido no ano de 1450 e falecido no ano de 1516. Proveniente de *'s-Hertogenbosch*, localizada no território dos duques de Borgona, tal cidade foi fundada no século XII por Henrique I e no decorrer de sua história desfrutou de uma certa estabilidade. Entretanto, tal característica não pode ser entendida como sinônimo de ausência de mudanças: “Este espaço da história da Europa em que Bosch viveu foi essencialmente crítico. Uma ponte que transformou o modo de vida da sociedade” (Oliveira, 2019, p. 33). Além disso, sob a luz da teoria cultural de Raymond Willians (2015), entendemos que Hieronymus foi ao mesmo tempo um receptor de cultura e um produtor de cultura. Suas obras são primeiramente fruto de um longo processo de aprendizagem e treinamento em uma cultura pré-existente, que posteriormente (e em diversos casos concomitante ao próprio processo de aprendizagem) foram testadas, modificadas e reinventadas, por meio da observação, da sua visão de mundo e da sua própria experiência. Desse modo, a compreensão do significado de sua arte perpassa obrigatoriamente por esse momento “essencialmente crítico” vivido por Bosch.

Sob essa perspectiva, conforme Laura Beatriz Alves de Oliveira (2022), *'s-Hertogenbosch* além de possuir uma série de conventos e mosteiros, por lá teriam se tornado populares as comunidades leigas, muitas delas defensoras de uma renovação da fé. Todavia, “[...] a autoridade moral da Igreja na região não foi abalada. Em *'s-Hertogenbosch* a religião continuou a penetrar e influenciar em todos os aspectos da vida cotidiana dos homens” (Oliveira, 2022, p. 26). Assim, desde a sua fundação, a cidade possuía uma forte presença do elemento religioso:

No início do século XIII foi fundado o *Wilhelmitte Monastery of Baseldonck* (1205), e também se deu neste período a construção da primeira igreja, dedicada a São João o Evangelista. Ainda neste século, Franciscanos (1228-1229) e Dominicanos (1286) se assentaram em *'s-Hertogenbosch*, e por volta de 1300, foi edificada uma capela para uma recém fundada *beguinage* (Oliveira, 2019, p. 32).



Desse modo, a produção artística de Bosch, foi fortemente influenciada pelo fator religioso. Ele renegou os valores típicos do renascimento e se destacou como um pintor gótico tardio, com pinturas que tratavam de questões da religiosidade cristã medieval. Medievalismo este que foi fortemente impactado pela noção de pecado:

Os homens e as mulheres da Idade Média aparecem dominados pelo pecado. A concepção do tempo, a organização do espaço, a antropologia, a noção de saber, a ideia de trabalho, as ligações com Deus, a construção das relações sociais, a instituição de práticas rituais, toda a vida e visão de mundo do homem medieval gira em torno da presença do pecado (Casagrande e Vecchio, 2002, p. 337).

Nessa lógica, filósofos como Pedro Lombardo e São Tomás de Aquino realizaram profundas análises sobre os pecados. Entretanto, tal atividade também se estendeu para a esfera da cultura artística, local em que Hieronymus se destaca por trabalhos como os trípticos: *O Jardim das delícias terrenas* (1503–1515) e *O Juízo Final* (1482), pinturas estas que representam imaginário do autor acerca dos pecados. Nesse sentido, analisamos a parte central de *O Juízo Final* (Figura 1), com o objetivo de evidenciar a intenção educadora e moralizadora da obra, que tentava combater e criticar atitudes pecaminosas entre os observadores, por meio de representações de torturas contra luxuriosos e gulosos.

Figura 1: Parte central do tríptico *O Juízo Final*



Fonte: Adaptado de Bosch (1482).



DESENVOLVIMENTO

A fantasia e o grotesco nas imagens fantásticas são os caminhos para a manifestação de uma relação estreita, daquele contexto, entre os homens, Deus, o pecado e o Diabo.

Desta forma, logo abaixo está a maior concentração de personagens sendo torturados por criaturas demoníacas, as torturas e massacres são feitas das formas mais singulares e surreais. Com auxílio das teorias dos trabalhos de Oliveira (2021), percebe-se a história da humanidade que está presente nas escrituras sagradas e o pecado propriamente e suas consequências para o homem, é utilizado como “método disciplinar” dos crentes e compreende também grande importância nas obras bosquianas:

O pecado e a tolice cometidos pelos sujeitos sempre vão desempenhar um papel de extrema relevância nas obras de Bosch, sendo na maioria de suas obras sua essência. [...] Este é o último ato da longa e complexa história cíclica da humanidade, começando no pecado com Adão e Eva e o retorno de Cristo para julgar todos os homens. A preparação para este dia era um dos principais objetivos da Igreja. Eram ensinados aos crentes os caminhos a serem seguidos para alcançar a salvação e alertavam os pecadores sobre a condenação de seus atos no fogo eterno preparado pelo demônio (Oliveira, 2021, p.32).

Nas observações de Grasiela Prado de Oliveira (2019), os pecados da gula e da luxúria são os mais evidentes e atribuídos aos demônios. No painel na área inferior à esquerda, estão representadas, por exemplo, acima de um edifício, uma figura feminina nua ladeada por demônios grotescos e animais de diversas espécies. Um “dragão” à conduz e uma cobra está enroscada em suas pernas, ao seu redor um demônio, em cores de azul cobalto, toca um instrumento de cordas - suas expressões demonstram um certo divertimento e malícia - e em um degrau elevado um demônio toca corneta, ao parecer é uma extensão de seu corpo (Figura 2).

Figura 2: Parte inferior esquerda do tríptico O Juízo Final



Fonte: adaptado de Bosch (1482).

Ainda segundo estudos de Grasiela de Oliveira (2019), a representação do feminino é a potencial ruína do homem, assim como Eva e sua decaída ao pecado. A mulher seria representada como algo lascivo, relacionado aos próprios elementos que Bosch utilizou para compor a personagem, como por exemplo, seus longos cabelos dourados, o fato de estar sendo acariciada por um monstro e outro que rasteja pelo seu corpo, seria, portanto, uma alusão a Eva e a serpente. Ainda sobre essa personagem, ao seu lado em uma cama vermelha está deitado um homem, que pode ser um de seus clientes. Seria um alerta para os perigos que a mulher traz para a vida do homem e seus potenciais inclinações para “envenenar” a índole masculina.

No painel na área inferior à esquerda estão representadas, por exemplo, onde está um homem sendo alimentado à força por pequenos “diabos” vermelhos com um líquido que é retirado de um barril preenchido por urina que sai da janela da edificação. Os dois demônios que são encarregados de alimentar a força o homem, um é constituído por garras, feições semelhantes à de um gato, corpo verde e asas de borboleta (Oliveira, 2019).

Sobre a mesa retangular o alimento do sentenciado é servido por dois demônios, um deles é cavaleiro, com armadura e elmo, constituído apenas por cabeça humana e pernas; e sua montaria: um demônio que é mistura de peixe, asas de pássaro, pés com botas pretas e face de roedor. Estas características do



demônio como a armadura, face escura, remetem à belicosidade e temperamento irritadiço (Oliveira, 2019, p.151).

Segundo Dirk Bax (apud Oliveira, 2019), o prato colocado em cima da mesa com um lagarto e um sapo, remete a impureza, imundície e a moral torpe. Ao lado, quase “escondidos”, estão dois pássaros, de bico comprido e longa cauda. Fazem parte e indicam os pecados desse homem. De acordo com Grasiela Prado (2019), de forma mais ampla essa cena é uma relação entre os pecados da gula e luxúria (Figura 3A), que são vistos principalmente nos demônios em volta. Na figura 3B, nota-se que entre as pedras há uma abertura no chão e dentro dela um homem está sendo puxado por um demônio semelhante a uma ave, com bico fino, que bica seu nariz e boca. Na parte superior do degrau, há outro personagem sendo arrastado por outra criatura para dentro do buraco. Segundo Grasiela Prado de Oliveira (2019), as representações desses personagens indicam que estão sendo punidos pelos pecados por luxúria e lascívia, devido a presença de elementos sexuais, como o demônio-ave com pescoço, cauda e bico longo, o que seria símbolo fálico.

Figura 3: Detalhes da obra O Juízo Final



Legenda: A) Punição a luxuriosos e gulosos; B) Punição aos luxuriosos.

Fonte: adaptado de Bosch (1482).

Outrossim, é possível contextualizar a pintura de Bosch como uma obra que parte do profano. Segundo o filósofo Mircea Eliade, o profano é tudo aquilo que de certo modo, desorienta o homem, o deixando em completo caos, um irreal que está no cotidiano comum, sendo o total oposto do sagrado, que remete algo real, e que se manifesta (Queiroz, 2014). Outra característica do profano é a forma com que aqueles que vivem em seu meio agem de maneira que seus instintos o levam. E como analisou Oliveira

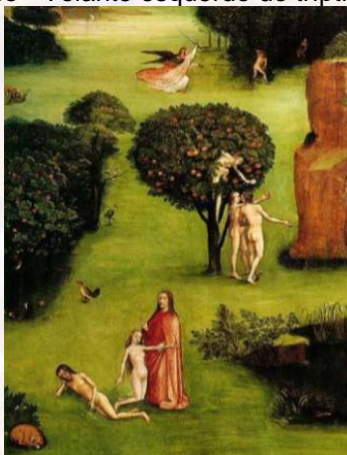


(2022), tal obra se refere a uma iconografia que mostra os pecados que levaram os homens a sua ruína, de maneira que haja uma punição para aqueles pecadores.

Diferente de outras obras presentes nos ambientes religiosos, que remetiam à Jesus, a Virgem e demais ligações com o divino, na obra de Bosch, figuras diabólicas marcam presença até mesmo na representação do paraíso (Figura 4).

O painel esquerdo, referente ao Paraíso, não nos será um lugar de bem aventurança após o julgamento, e sim o olhar ao passado pecaminoso, angelical e humano, pois mostrará a queda dos anjos rebeldes, a criação de Eva, tentação e expulsão de Adão e Eva. Satanás está bem presente no paraíso, ludibriando o primeiro casal da terra (Oliveira, 2019, p. 6).

Figura 4: Paraíso - Volante esquerdo do tríptico do Juízo Final



Fonte: adaptado de Bosch (1482).

Dessa maneira, há uma certa dúvida e questionamentos acerca dos motivos dessas representações. Vale lembrar que o Juízo Final era pregado como algo predito na Bíblia, que ainda não havia acontecido, e esperado pela humanidade. Tal fato já é o suficiente para o deferir de demais imagens, e destacar o modo com que a sociedade reagiria a tal tópico. Sendo assim, Quírico (2014), relembra sobre a necessidade de se atentar aos desejos religiosos referentes às cenas do juízo final, visto que havia o pensamento de que o fiel iria se converter através do medo de suas punições. Como exemplo, a historiadora cita um dos sermões de Giordano da Pisa, “parece que os pecadores se arrependem do mal somente pelo medo” (Giordano da Pisa, 1974, p. 57 *apud* Quirico, 2015, p. 11).

O medo - citado acima - poderia ser pelos castigos recebidos como punições de seus atos na terra, que se diferiram do que deveria ser feito, de acordo com as pregações



e o seu deus. Em relação a esse tópico, Carla Casagrande e Silvana Vecchio (2002) relembram que a construção do homem medieval girava em torno do pecado, fazendo com que ele se envolvesse em uma série de ações punitivas, na tentativa de tentar reprimir tais atos pecaminosos, já que seu deus o proíbe.

Ademais, em relação às características dos personagens na pintura de Bosch e suas formas demoníacas, é perceptível os elementos dessas figuras que durante a Idade Média foram tomando formas. Diferente da representação do diabo que se conhece hoje, ele nem sempre fora assim, representado com chifres, asas e rabos. Em seu texto “Uma história do diabo: século XII a XX”, Robert Muchembled (2003) discorre sobre a maneira com que esse personagem do cristianismo foi se desenvolvendo ao longo daquele período.

Além disso, é perceptível que não só suas representações físicas, mas também seus feitos, foram construídos através de elementos que já estavam naquela sociedade. No entanto, não é de se deixar despercebida como essa imagem também moldou conceitos dessa mesma sociedade que o influenciou. Sendo assim, é perceptível que o volante responsável pelo juízo final nos mostra atos pecaminosos. No entanto, também é possível perceber as punições resultantes de tais atos. Assim como dito e analisado, a representação do pecado da gula - como ato - está presente no quadrante, ao mesmo tempo em que alguns dos elementos são vistos cozinhando (Figura 5), cortando ou espetando membros com características humanas, esses que estão sendo afetados podem estar pagando pelos seus pecados.

Figura 5: Parte inferior do tríptico O Juízo Final



Fonte: adaptado de Bosch (1482).

Portanto, pode ser que “Tríptico do Juízo final” de Hieronymus Bosch, seja tão representativo do cristianismo do Medievo como as imagens que remetem a Jesus, aos anjos e à virgem.

CONCLUSÃO

Constata-se, portanto, que uma análise da obra *O Juízo Final* tem a capacidade de revelar uma série de crenças acerca da moralidade cristã medieval e do período que serve de “passagem” entre o Medievo e a Modernidade. Nesse sentido, ela apontou para uma tendencia moralizadora na obra de Bosch, com uma evidente intenção de criticar os pecadores, por meio de representações de torturas, estas que são específicas para cada pecado ou grupo de pecados. Ademais, fica claro que além de servirem para realizar críticas, essas representações tinham a função de expor qual seria o destino daqueles que realizavam e permaneciam em pecado.

REFERÊNCIAS

BOSCH, Hieronymus. **O Juízo Final**. 1482. 1 óleo sobre tábua, 163,7 x 242 cm.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, V.2, 2002, p. 337-351.



MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo**. Rio de Janeiro: Editora Terramar Edições, 2003.

OLIVEIRA, Laura Beatriz Alves de. **O sagrado e o profano em Hieronymus Bosch**. 2022. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2022. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/4829>. Acesso em: 15 jul. 2023.

OLIVEIRA, Laura Beatriz Alves de. **As representações de gênero nas obras "O jardim das delícias terrenas" e "O juízo final" de Hieronymus Bosch**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2021. Disponível em: <https://repositorio.pucgoias.edu.br/jspui/handle/123456789/2698>. Acesso em: 21 de set. 2023.

OLIVEIRA, Terezinha; NUNES, Maria Aparecida Lóde. **Os vícios humanos representados na arte de Bosch**. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, Maringá, v. 31, n. 1, p. 75-83, 2009. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/3449/3449>. Acesso em: 21 de set. de 2023.

OLIVEIRA, Grasiela Prado Duarte de. **A representação da figura do diabo no tríptico Juízo Final (1482) de Hieronymus Bosch**. 2019. Dissertação (Mestrado em História da Arte) - Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/59479>. Acesso em: 20 set. 2023.

QUEIROZ, R. D.; NUNES, A. V. A Experiência Do Tempo No Sagrado E No Profano À Luz Da Interpretação De Mircea Eliade. **Revista de Filosofia**, Aufklärung, [S. l.], v. 1, n. 2, p. p.125–146, 2014. DOI: 10.18012/arf.2016.20500. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/20500>. Acesso em: 24 jul. 2023.

QUÍRICO, Tamara. A representação do Juízo Final como imagem devocional. *In*: Simpósio Nacional se História, 28., 2015, Florianópolis. **Anais**, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439811339_ARQUIVO_TamaraQui rico-ANPUH2015final.pdf. Acesso em: 22 jul. 2023.

WILLIAMS, Raymond. **Recursos da esperança**: cultura, democracia e socialismo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.



MORFOLOGIA REPRESENTATIVA DO DIABO: UMA ANÁLISE DO TRÍPTICO DO JUÍZO FINAL DE HIERONYMUS BOSCH (1482)

Natália Liberte Tadão
Graduanda em História
Universidade Federal de Goiás
natallialiberte@discente.ufg.br

Odilon Alves Peixoto Neto
Graduando em História
Universidade Federal de Goiás
dilonpeixoto@discente.ufg.br

RESUMO

O medievo ocidental, de fato, apresenta uma relação intrínseca com o cristianismo, tendo a religiosidade católica seu ponto máximo de expressão. Diante desse fato, a Igreja, enquanto instituição, buscou sustentáculos capazes de coibir e moralizar a sociedade, sendo o inferno e o diabo uma das bases para tal, em contraponto com o bem, em busca pelo paraíso celeste. O diabo, de acordo com Robert Munchembled (2003), foi designado de várias formas pelos europeus (Asmodeu, Belzebu, Satanás, Lúcifer, etc.), mas foi a partir do ano mil que ele apareceu no cotidiano ocidental para não mais dissipar-se. O objetivo deste trabalho consiste em analisar as diversas metamorfoses da construção do inferno, visando a figura do diabo na obra “O Juízo Final” de Hieronymus Bosch, composta em torno de 1482, que se encontra no Museu de Belas Artes, em Viena. Concomitantemente, utilizamos metodologias, primeiramente, observativas dessa pintura do autor cujos dados biográficos são escassos e fizemos a interpolação com a obra de Dieric Bouts, intitulada “Inferno”, de 1450, além de uma bibliografia especializada. Por meio deste trabalho investigativo, até o momento, alcançamos resultados sobre a inserção e construção da Igreja sobre a figura demoníaca no imaginário social, principalmente no século XV, em que satanás realmente personifica características e poder para se estabelecer como o príncipe do inferno. Ainda, percebemos que os fiéis deviam temer o pós morte a fim de evitar o julgamento e penitência advindos deste devorador de almas, momento em que práticas como o batismo e a confissão ganham relevância máxima como artifício nesta batalha.

Palavras-chave: Diabo; Igreja; Imaginário; Inferno; Ocidente Medieval.

INTRODUÇÃO



A análise crítica a seguir, como já evidenciado, parte de uma observação da obra de Hieronymus Bosch, intitulada *O juízo final*, de 1482. Podemos realçar parte daquilo que o autor tentou retratar como constituinte do imaginário social a partir de um trabalho comparativo, o qual, inclusive, foi definido por Marc Bloch e mais empregado a partir do fim do século XIX na historiografia (Florindo, 2013, p. 379-382). A pesquisa propõe pensar as relações da obra de Hieronymus Bosch com uma outra muito instigante do século XV, intitulada “Inferno”, pintada por Dieric Bouts, datada de 1450.

O que nos chama atenção, em primeiro lugar, é a dicotomia da utilização dos tons claros para se referir ao céu, que seria a morada divina de calma e acolhimento, em contraposição aos tons escuros para se referir ao inferno, ou seja, o lugar regido por Satã, na pintura de Bosch. Mas, por outro lado, o ponto instigante da obra do referido autor foi o canto direito, dedicado a retratar o inferno e, a partir disso, nos preocupamos em entender qual era a visão que se perpetuava na sociedade do ocidente medieval a respeito da morte, leia-se: como estes indivíduos lutavam em vida visando o destino das suas almas para evitar o inferno, mas principalmente em como o lugar contrário ao céu era permeado por criaturas e o próprio maligno (Diabo) ao ponto de convencer as pessoas por meio do medo da condenação ao inferno mais do que um desejo verdadeiro de ver a face de Cristo.

Ao mesmo tempo, na obra de Dieric Bouts, também se difunde o destino dos pecadores condenados, sendo perceptível vários elementos constituintes desse espaço que recebe o nome de sua obra, intitulada *Inferno*, a presença de personagens não reais que portam características em seu corpo que possuem significados intrínsecos ao imaginário da época. A partir disso, é possível criar ligações, através dos significantes, sejam eles palavras, símbolos ou representações, daquilo que até mesmo aqueles que tentaram retratar nem sempre conseguiam perceber, ou seja, uma análise dos imaginários (Franco Júnior, 2006, p. 139). A morte, nesse caso aqui analisado, é uma das peças chaves a começar para analisar o imaginário, já que ela não era o fim e sim o início para a vida eterna, sendo necessária a preparação durante o rotineiro, através dos atos, para que a alma fosse destinada a um lugar melhor do que as instabilidades oferecidas pelo cotidiano não controlável, ou seja, o paraíso, surgindo o medo da danação (Francisco Júnior, p.137-139).



Seja a pintura de Hieronymus Bosch ou de Dieric Bouts, ambas possuem heranças não apenas medievais, mas apropriações da Antiguidade e de culturas pagãs que oferecem incrementos para esse abismo de almas que permeia todas as estruturas do cotidiano dos homens na Idade Média. Ainda, o Diabo não foge dessa mescla cultural, sendo sua figura a expressão viva de diversos sentimentos humanos no decorrer do tempo e de como a Igreja, por meio dele, se impôs socialmente, como será analisado adiante.

O “JUÍZO FINAL” E O “INFERNO”

Em primeiro ponto, é necessário informar que o autor que majoritariamente embasa este texto-documento é um dos pintores que pouco há registros sobre sua vida e, em certa medida, sua obra. Hieronymus Bosch nasceu em, aproximadamente, 1450, em uma aldeia holandesa, próximo ao Brabante belga, em meio ao movimento renascentista. A única coisa que se sabe e se é possível informar diz respeito a sua morte, ocorrida em 1516, pois esse registro se encontra na Confraria de Nossa Senhora, a qual ele pertenceu (Ennes Da Silva; Stroner; Kremer, 2009, p. 353).

Assim como Bosch, temos poucas informações sobre a vida de Dieric Bouts. Suspeita-se que ele nasceu em Haarlem, no norte da Holanda, no século XV e que se estabeleceu em Louvain, próximo a Bruxelas, tendo se casado por volta de 1447-1448. O registro de sua morte pode ser imaginado em torno de 1475, entretanto, assim como o registro de seu nascimento, são apenas suposições levantadas (WOLFF, 1989, p.113). A historiografia da Idade Medieval pouco produziu sobre suas pinturas, portanto, o que propomos aqui seria uma quebra de silenciamentos a respeito de sua importância.

O tríptico do juízo final, de Hieronymus Bosch, pode ser dividido para análise em três partes. A primeira, se refere a parte esquerda da obra, em que se percebe visivelmente a representação do paraíso prometido; a segunda, a figura central da obra, representando o juízo final; e, no lado direito, se visualiza o inferno, o qual abrigaria a alma dos injustos, parte mais importante a ser pesquisada. Interessante notar no aspecto infernal em que a escuridão prevalece se comparado com o paraíso à esquerda, pois não há montanhas esverdeadas e sim um terreno tipicamente rochoso. Há construções



destruídas com fogo e que possui uma hibridização nos personagens que aparecem, sendo eles os demônios e pecadores condenados à danação eterna. Ademais, existem desse lado uma expressão de tormenta, tortura, sem contar com demônios negros, que curiosamente portam instrumentos musicais (Oliveira, 2019, p. 52 e 53).

Dieric Bouts em muito se assemelha, porquanto o terreno retratado é ainda mais visivelmente rochoso, em que os condenados estão nus e com face de aflição em meio aos demônios que os cercam. Nesse sentido, não se percebe a presença do próprio diabo como rei dos infernos, como na pintura de Hieronymus Bosch, mas seus enviados, os demônios, que possuem características marcantes e mesclas animais que definem todos os seus corpos. Os seres malignos pintados por Dieric Bouts (1450) possuem rabos, pelos no rosto, chifres, corpos negros e, o que não aparece na obra de Hieronimus Bosch, asas de morcegos. A associação do diabo com o morcego, por exemplo, muito se relaciona com a forma que este animal age. Dormindo de cabeça para baixo e sempre em grupo, quando um cai, os outros também o seguem, fazendo, deste modo, alusão a queda de Lúcifer depois da batalha travada com o Arcanjo Miguel, em que, sendo expulso do céu, todos os que decidiram o seguir também caíram (Oliveira, 2019, p. 104).

Aristóteles, em seus estudos, nos diz que o medo é uma consequência do desconhecido. De forma semelhante, Sartre (2014) também trabalha com esta perspectiva para analisar a instabilidade de seu tempo e, concomitantemente, Herman Braet e Werner Verbeke (1996), ao olharem para a obra de Bosch, percebem tal aflição ou curiosidade do artista sobre a escatologia e principalmente a profecia do Juízo Final. Ou seja, é esta passagem para o desconhecido que pauta as obras aqui pesquisadas, esta transição que se dá por meio da morte corporal do indivíduo.

De acordo com essas construções imaginárias, notamos como a Igreja se apropria da inexatidão do pós morte para reproduzir imagens com caráter moralizante, através do medo, por meio figura do diabo, o principal ser capaz de convencer as pessoas de que o inferno era real, além de criar para mais do que um controle social, um sentimento de aflição ao ser condenado a ver a face daquele que rivalizou com o Criador. Entretanto, vale ressaltar que até o século XII, esta figura satânica não foi bem trabalhada pela instituição religiosa, uma vez que, os limites entre bem e mal não estavam bem estabelecidos quando elementos sobrenaturais como elfos e pequenos seres não eram



maléficos, ou até mesmo quando a figura satânica, por vezes, era representada inferior ao poder divino e até mesmo à inteligência humana. Dito isso, o IV Concílio de Latrão de 1215 trouxe uma nova morfologia atrelada a imagem de satanás, construída e bem orquestrada, adotando características mais uniformizantes e poderosas, assim como tido em Bosch, que apresenta não apenas demônios como fez Dieric Bouts, os quais possuem características animais, mas também o diabo em real papel de príncipe do mundo inferior (Munchembled, 2003, p. 19-52).

Este ser personificado, agora aparece com importante destaque em meio ao caos pintado. Ele portando uma espécie de vestimenta real, sai na porta principal com uma roupagem aparentemente verde e que demonstraria uma posição de comando frente aos seus mandantes. Ao seu redor, haviam pessoas sendo torturadas, com espadas que as atravessavam, sendo também visível aves negras, pessoas dependuradas e sendo acertadas por flechas que os demônios lançavam contra elas (Oliveira, 2019, p. 160-162).

A representação do Diabo também possui bases de diversas culturas, como a grega, com o deus Pã, com cabeça de um sátiro, assim como o deus egípcio Bes, com suas grandes orelhas pontudas e língua de fora. Outras características recorrentes eram a sua aparência peluda, boca aberta, dentes grandes, rabos, cauda e cascos que também são atribuídos aos deuses célticos da fertilidade. É interessante destacar neste momento que Robert Munchembled (2003) analisa como a Igreja tentou utilizar das imagens desses deuses pagãos para a conversão, podendo também serem representados como híbridos e assim podendo adentrar no mundo físico dos fiéis quando são tentados a ter relações sexuais com estes seres em sua forma animal, ganhando, portanto, a partir disto, o pecado da bestialidade um peso gigante dentro desta sociedade (Oliveira, 2019, p. 50). O papel daquele que rivalizou com Deus no princípio, seria no Juízo Final, juntamente a São Miguel, auxiliar na separação, no julgamento dos bons e dos maus e, se necessário, castigando-os pela eternidade, o que implicava concomitantemente, responsabilidades e medo nos que ainda travavam na Terra sua luta pela salvação quando observavam essas imagens (Capellari, 2011, p. 181-185).

A obra de Bouts nada traz de novo quando, a partir da observação de sua pintura intitulada *Inferno*, transparece-se o medo através não apenas desses seres demoníacos com asas de morcegos, garras e com unhas pontudas, mas também por meio do



semblante dos condenados. O espaço retratado, concomitantemente, exprime o pior, em que uma estrutura rochosa que é permeada por fogo se atrela à violência do castigo causada pelos demônios sobre os corpos nus dos condenados, tentando se passar uma ideia de extrema vulnerabilidade. Assim, conseguimos compreender a importância da realização de todos os rituais necessários, como o batismo e a confissão, para que o ser humano conquiste a antítese do inferno: o céu. Desta forma, é uma verdadeira luta travada contra o mal externo, mas também interno, capaz de corromper a alma (portadora da racionalidade divina) através dos sentidos do corpo. Ainda, aspecto interessante seria compreender como os costumes vão sendo mais elaborados e acabam se instaurando como instituições dominadoras e construtoras de imaginários dos quais definem o dia a dia das pessoas, assim como Mary Douglas (2007) analisa em seu livro *Como as Instituições Pensam*, em que o maior exemplo disso poderia se concretizar na determinação ou até mesmo na curiosidade dos artistas medievais na busca por retratar em maior quantidade o inferno em detrimento do mundo celestial.

CONCLUSÃO

Essa sociedade enxergava toda a sua vida através do sagrado, portanto, vários fenômenos eram permeados por esse dualismo entre o bem e o mau (Silva; Stroher; Kremer; 2009, p. 355). As pinturas de Dieric Bouts (1450) e Hieronymus Bosch (1482), mais do que transparecer heranças do mundo greco-romano conseguem demonstrar o cotidiano dos homens do medievo e como o papel assumido pela figura do diabo em todas as suas metamorfoses, desde o ano mil, como explicitado por Robert Munchembled (2003), estão presentes nas produções da baixa Idade Média.

O objetivo dessas obras, portanto, era transparecer medo não apenas do inferno, mas dessa figura preponderante que seria o diabo, estando ele personificado explicitamente ou não nas pinturas. Fato é que o medievo possuía grandes níveis de analfabetismo, porém foi por meio dessas pinturas que a Igreja não apenas atingiu a sociedade tornando público o que produzia, mas também alcançou o imaginário popular. Sendo assim, essa batalha que se travava na mente dos observadores dessas obras naquele tempo não era apenas do medo da condenação eterna, porquanto a figura



diabólica, no mesmo sentido, fazia parte da ênfase na tortura, agonia e desespero que estariam sujeitos os que não fossem aceitos no paraíso celeste após o julgamento final.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Art of Rhetoric**. Trad.: J.H. Freese. Cambridge: Harvard University Press, 2019. (Loeb Classical Library).

BOSCH, Hieronymus. **O Juízo Final**. 1482. 1 óleo sobre tábua, 163,7 x 242 cm.

BOUTS, Dierec. **A queda no inferno**. Óleo no Painel - 1450 - (Palais des Beaux Arts de Lille (Lille, France)

BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds.). **A Morte na Idade Média**. Tradução: Heitor Megale, Yara Frateschi, Maria Clara Cescato. São Paulo, EDUSP, 1996.

CAPELLARI, Marcia Schmitt Veronezi. A Arte da Idade Média como construtora de um conceito visual de mal. **Mirabilia**, [S.l.], v. 12, n. 3, p. 175-188, jun. 2011. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3714109>. Acesso em: 04 ago. 2023.

COSTA, Daniel L. A instituição do inferno medieval. *JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS*, v. 10, 2011. Disponível: 10.4025/10jeam.ppeuem.03019

DIAS, Rafael Parente Ferreira; MENEZES, Marcello Renault. Introdução ao tomismo: uma análise acerca da moralidade. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 8, n. 2, p. 195-205, 2020. Disponível: <https://revistas.ufpr.br/relegens/issue/view/2918>. Acesso em: 29 de. 2023.

DOUGLAS, Mary. **How Institutions Think, Syracuse**, Syracuse University Press, 1986. (Trad. Bras. Carlos Eugênio Marcondes de Moura). São Paulo, EDUSP, 1998.

FLORINDO, Glauber Miranda. O método comparado na História: das problemáticas às novas propostas. **Revista de C. Humanas**, Viçosa, v. 13, n. 2, p. 379-390, jul. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3929>. Acesso em: 26 set. 2023.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006. 207 p.

GOMES, Guilherme Aguiar; SANTOS, Domingo Dutra dos. O diabo e seus demônios na concepção de humanidade cristã medieval: a iconografia na Baixa Idade Média - séculos XI-XV. *In: MENDONÇA JUNIOR, Francisco de Paula Souza de et al (org.). Reflexões sobre o medievo V*. Santa Maria: Facos-Ufsm, 2022, p. 34-44. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/26711>. Acesso em: 04 jul. 2023.



JÚNIOR, BARREIRA; BALTAZAR, Edilson. A morte no imaginário coletivo medieval: o olhar contemporâneo de Ingmar Bergman no filme o Sétimo Selo. *In*: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, v. 3, Natal/RN, 2014. **Anais**, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/64540/67185>. Acesso em: 07 ago. 2023.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Tradução de: Monica Stahel. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. 554 p. Tradução de Maria Ferreira.

LE GOFF, Jacques;SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do ocidente medieval II**. São Paulo: Editora Unesp. Trad.: Hilário Franco Júnior, 2017.

OLIVEIRA, Grasiela Prado Duarte de. **A representação da figura do diabo no tríptico Juízo Final (1482) de Hieronymus Bosch**. 2019. 186 f. Dissertação (Mestrado em História da Arte) – Escola de Filosofia, Letras e Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/59479>. Acesso em: 04 ago. 2023.

MUNCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo**: séculos XII-XX. Lisboa: Terramar, 2003, capítulo 1: Satanás entra em cena (séculos XII a XIV).

SARTRE, Jean - Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, Trad.: Maria Lucia Machado, 1999.

SILVA, Cristina Ennes da; STROHER, Carlos Eduardo; KREMER, Cássia Simone. Hieronymus Bosch: o pincel do imaginário medieval. **Diálogos**: Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, Maringá, v. 13, n. 2, p. 349-371, nov. 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3055/305526878005.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2023.

WOLFF, Martha; BOUTS, Dieric. An Image of Compassion: dieric bouts's. **Art Institute Of Chicago Museum Studies**, [S.L.], v. 15, n. 2, p. 112-175, fev. 1989. JSTOR. <http://dx.doi.org/10.2307/4113016>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4113016?origin=crossref>. Acesso em: 25 set. 2023.



A VIOLÊNCIA COMO FERRAMENTA DE CRISTIANIZAÇÃO NA *CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE* (772-804 d.C.)

Tcharly Pereira Santos
Mestrando em História
Universidade Federal de Goiás
tcharly17@gmail.com

RESUMO

Este trabalho faz parte de uma pesquisa que analisa o processo de cristianização da Saxônia, no contexto das guerras entre francos e saxões no século VIII. Além da conquista militar, as fontes relatam episódios de batismos forçados, execuções e deportações em massa. Um outro elemento empregado na cristianização foi a *Capitulatio de Partibus Saxoniae*, um documento legislativo que impunha ritos cristãos aos saxões em detrimento de seus costumes ancestrais, com pena de morte aos transgressores. Baseado nestes fatos, este artigo discute as diferenças conceituais entre conversão religiosa e cristianização, assim como se o uso da violência foi de fato uma estratégia de cristianização utilizada na conquista da Saxônia.

Palavras-chave: Cristianização; Carlos Magno; Alta Idade Média; Igreja.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa em andamento analisa os processos de cristianização da Saxônia, no contexto das guerras entre francos e saxões. As guerras saxônicas ocorreram entre os anos 772-804 d.C., e foi parte de uma campanha de expansão do reino dos francos, assim como uma expansão do próprio cristianismo ao norte “pagão” da Europa.

A ascensão de Carlos Magno ao trono franco, em 768, fez parte de um contexto em que a dinastia dos carolíngios sobrepujara a dos merovíngios no exercício do poder. Apesar de sua crescente influência junto dos francos, a Igreja cristã também foi afetada pela influência germânica. Desde Carlos Martel, *major domus* do rei merovíngio, a Igreja se submeteu às políticas dos governantes francos.

Em meados do século VIII, a Europa Central constituía-se de grandes reinos cristãos, cercados de islâmicos no extremo oeste, aos pés dos Pirineus, e ao leste, principalmente nos domínios dos Ávaros e ao norte da Europa Central, com os saxões e



escandinavos, remanescentes do politeísmo germânico. Os saxões, habitantes das regiões fronteiriças com o território dos francos à leste, haviam se aliado aos francos no último século de domínio romano no Ocidente, e desde então, entraram em conflitos constantes. Bernard S. Bachrach afirma que por séculos os francos sofreram de um “problema saxão crônico”, e por uma perspectiva defensiva, cedo ou tarde Carlos Magno teria de dar atenção aos ataques de tropas rápidas e bem treinadas de saxões, que faziam incursões em busca de escravos, gados e outros tipos de saque (Bachrach, 2013, p. 194).

Os saxões não eram um povo homogêneo, mas sim uma confederação de povos sem uma liderança política estabelecida, como as figuras dos reis, mas sim lideranças escolhidas em assembleias diante de situações de grande necessidade (Rembold, 2017, p. 61).

Carlos Magno inicia seu ataque a saxônia em 772, tendo como justificativa uma cobrança de tributos não pagos pelos saxões⁹⁵. Ele então captura Eresburg e destrói o Irminsul – um santuário de grande importância para a fé e sociedade saxônica, supostamente um grande ídolo de madeira (Rembold, 2017, p.29). Como consequência, os saxões retaliaram o ataque em 773, queimando casas e igrejas na fronteira com os francos (ARF, 1970, p.49-50)⁹⁶. Era o início de uma longa e desgastante guerra que perdurou por 33 anos.

Alguns eventos marcantes na guerra evidenciam o caráter violento do conflito. No ano de 782, em resposta a uma derrota, Carlos Magno liderou uma incursão à Saxônia, e ordenou a execução de 4.500 rebeldes saxões em um único dia, episódio conhecido como Massacre de Verden (ARF, 1970, p. 61). Esta campanha contra os saxões é descrita por Robert Flierman como uma *Gewaltmission* (missão de violência) contra os saxões (Flierman, 2016, p. 173). Assim, partiremos deste pressuposto para discutir o conceito de violência e o seu uso na conversão religiosa.

⁹⁵ Em 758, Pepino I impôs um tributo anual de trezentos cavalos aos povos da Westfália, na Saxônia, que raramente fora pago (BACHRACH, 2013, p. 197). Para Favier, este acordo foi um pretexto para Carlos Magno iniciar sua primeira campanha militar após ser coroado único rei dos francos (Favier, 2004, p. 208).

⁹⁶ Abreviamos o nome *Annales Regni Francorum* como “ARF”. Utilizamos a tradução do latim para o inglês de Bernhard W. Scholz e Barbara Rogers (1970). A tradução do inglês para o português é autoral.



VIOLÊNCIA E CONVERSÃO RELIGIOSA: CONSEQUÊNCIA OU MÉTODO?

Violência é um termo de complexa definição. Para além das implicações filosóficas, psicológicas e históricas que derivam do termo “violência”, Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 128-132) afirma que o fundamento último do poder reside no exercício da coerção, visto que o Estado é detentor do monopólio da violência, o que torna atos violentos, cometidos pelo Estado, legítimos. O autor afirma que a violência não é um fim, mas um meio para se alcançar um objetivo moralmente elevado, constituído de uma formulação ideológica que legitime o uso da força, frente a uma força antagônica (rebeldes, hereges).

Jonathan S. Blake, em seu artigo *“By the Sword of God”: Explaining Forced Religious Conversion*, traz o argumento para uma perspectiva religiosa. Segundo ele, o politeísmo tem em sua estrutura lógica uma maior tolerância em relação à novas divindades. As religiões monoteístas, por sua vez, agem ao contrário: sua visão de uma única divindade soberana induz ao expurgo de infiéis em sua comunidade. Portanto, Blake afirma que em governos monoteístas a prática de conversão forçada é muito mais provável (Blake, 2014, p. 6).

Blake cita o exemplo da campanha de cristianização da Saxônia por Carlos Magno, argumentando que neste caso, os benefícios de uma conversão forçada superariam os custos de tal empreendimento. Usando uma perspectiva da lógica, o autor afirma que os maiores ganhos políticos adquiridos com a cristianização da Saxônia seriam a tão necessária paz na fronteira saxã. Blake afirma que por conta de uma moralidade distinta da cristã, o significado de manter juramentos de paz por parte dos saxões não era algo consistente e confiável para os francos – visto os inúmeros relatos de quebra de acordos de paz. Portanto, ao assegurar a cristianização dos saxões, eles adentrariam o universo simbólico de lealdade cristã, e, portanto, estariam mais sujeitos a submissão régia dos francos (Blake, 2014, p. 14-15).

Diante desta ideia de um empreendimento ativo de uma força política, com o intuito de converter um povo ou uma comunidade à uma determinada religião – nos ateremos ao cristianismo –, surge então a seguinte problemática: os povos que são



convertidos a uma outra religião, são constituídos de indivíduos que realmente se converteram à uma nova fé?

Felipe Fernandez Arnesto, em seu texto *Conceptualizing Conversion in Global Perspective: from Late Antique to Early Modern* (2009)⁹⁷, apresenta, em uma perspectiva global, uma discussão sobre o fenômeno de conversão religiosa, e como as diferentes religiões empregam estratégias próprias de conversão de sociedades. O principal ponto levantado por Arnesto são as diferenças entre uma conversão religiosa individual e uma conversão coletiva de uma comunidade.

De acordo com Arnesto, indivíduos podem ter experiências alegadamente intensas e transformadoras, incluindo reações como histeria, frenesi coletivo e perda de controle emocional, mas isto não necessariamente configura uma conversão *de facto*, pois, segundo o autor, esta experiência não caracteriza um longo e árduo processo de conversão. Assim, o próprio relato pessoal não é confiável. Portanto, se tratando do cristianismo, grande parte dos historiadores preferem o termo “cristianização” para se referirem a esta nova religião estabelecida, englobando aspectos culturais, materiais, ambientais e até mesmo à noção de sagrado (Arnesto, 2009, p. 13-14).

Arthur Darby Nock utiliza o termo “adesão” para este tipo de participação passiva. Segundo Nock (1988, p. 1-16), “conversão” é uma reorientação religiosa radical, o afastamento da sensação de erro presente enquanto se volta para um ideal positivo. Tal entendimento dialoga com a definição de cristianização e conversão feita por Rui de Andrade (2005, p. 91-99), que define cristianização como uma condição quantitativa de novos fiéis, diferente de conversão, que se trata de uma condição subjetiva de mudança de convicções, e, portanto, qualitativa.

Para manter o escopo deste trabalho, nos ateremos ao ponto levantado por Arnesto: “De todas as experiências perturbadoras capazes de abalar sociedades rumo a uma nova religião, violência é provavelmente a mais efetiva, especialmente quando seus resultados incluem conquista” (Arnesto, 2009, p. 24). Assim, Arnesto argumenta que isto se deve a uma noção, amplamente perceptível em diversas culturas, de que a vitória

⁹⁷Texto introdutório do livro *Conversion to Christianity from late antiquity to the modern age: considering the process in Europe, Asia, and the Americas* (2009). Uma obra importante para se compreender os processos de conversão em parâmetros globais.



militar é resultante de parcialidade divina. Portanto, uma derrota significaria desfavor dos deuses diante de um novo deus mais poderoso. Isto é notório em locais de fronteira do cristianismo, onde o uso da força é mais recorrente, e muitas vezes, necessário.

***CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE*: CONVERSÃO FORÇADA EM FORMA DE LEI**

Como vimos, o conflito entre francos e saxões aconteceu em um destes locais de fronteira do cristianismo. Além das incursões militares, execuções, deportações e batismos forçados, Carlos Magno utilizou-se da força da lei para impor o cristianismo aos saxões.

A *Capitulatio de Partibus Saxoniae*⁹⁸ foi uma capitular⁹⁹, e fez parte de uma sistemática campanha de imposição do cristianismo que fora posta em exercício na Saxônia em 785. Não se sabe ao certo a sua autoria, e nem a data em que fora publicada, mas é provável que fora outorgada entre 785 e 792 (Ganshof, 1968). Com este documento, Carlos Magno estabeleceu um rígido código de leis, estabelecendo punições capitais aos saxões que o desobedecessem.

Os primeiros dos trinta e quatro artigos do documento concernem a penas capitais diante de práticas consideradas pagãs, que supostamente os saxões cometiam. Já no artigo 4º, notamos os primeiros atos de imposição de ritos cristãos aos saxões:

Se qualquer um, em aversão ao Cristianismo, tenha desprezado o jejum quaresmal e que tenha comido carne, que seja punido com a morte. Mas, no entanto, que seja levado em consideração por um padre, para que ninguém, por necessidade, tenha sido levado a comer carne (CPS, art. 4º).

Este artigo deixa explícito o quão abrupto eram as medidas, no sentido de proporcionar um pouco tempo de adaptação aos saxões. Vemos também a grande influência que os clérigos tinham no funcionamento da ordem social na era carolíngia.

⁹⁸ Abreviamos o nome *Capitulatio de Partibus Saxoniae* como “CPS” nas citações. Utilizamos a tradução do latim para o inglês de Dana C. Munro (1900). A tradução do inglês para o português é autoral.

⁹⁹ As capitulares eram instrumentos de definição das diretrizes das instituições, sendo decretos compostos por artigos (capitula), emitidas pelo governante carolíngio para emitir medidas legislativas e administrativas (Ganshof, 1968).



Adiante, observamos no artigo 8º da *Capitulatio* a tentativa de impor o batismo aos saxões.

Se qualquer um do povo dos saxões doravante se ocultar em meio aos demais, ou se esconder como não-batizado, ou que tenha escarnecido do ato do batismo e queira se manter pagão, que ele seja punido com a morte (CPS, art. 8º).

Diante das discussões anteriores sobre o uso da força como método de conversão religiosa, pode-se reconhecer que as penas de morte àqueles contrários ao batismo se configuram como uma estratégia de conversão à força. Estes batismos são amplamente relatados nos anais. Segundo Ingrid Rembold, “tais batismos não eram divorciados da violência que caracterizou a conquista: pelo contrário, eles eram um direto resultado daquela violência e do poder que se precedeu dela” (Rembold, 2018, p. 77).

Ademais, outro costume que a *Capitulatio* interferiu foi no dos ritos funerários dos saxões. Nos artigos sete e vinte e dois, é determinado o monopólio da Igreja sobre os ritos funerários: “Se qualquer um, de acordo com os ritos pagãos, causar a queima do corpo de um homem morto e que reduza seus ossos a cinzas, que seja punido capitalmente (CPS, art. 7)”; “Nós ordenamos que os corpos dos cristãos saxões sejam trazidos aos cemitérios das igrejas e não aos montes dos pagãos (CPS, art. 22)”.

De acordo com Bonnie Effros, tal punição é um indício das motivações de Carlos Magno. Para o autor, o rei dos francos preocupou-se muito mais com as expressões de poder do que com os costumes religiosos. Com o monopólio do rito funerário pela igreja cristã, a submissão aos costumes e normas da Igreja era a única forma com que os saxões poderiam visitar os seus entes falecidos. Assim, suprimiam-se as expressões culturais dos saxões à medida que eles eram integrados à população cristã (Effros, 2017).

Portanto, para James Palmer, a *Capitulatio* teve como objetivo impor uma cultura franca comum, criando um contraste entre uma ideia construída e imaginativa de paganismo e um modelo de conduta cristã promovido pelos ideólogos francos (Palmer, 2007, p. 414).

CONCLUSÃO

Em síntese, o que se conclui em uma primeira abordagem, é a utilização da prerrogativa de expansão da fé cristã e o estabelecimento da paz na fronteira como



ideologias legitimadoras que Carlos Magno utilizou para valer-se do uso da força para converter os saxões, reprimindo a sua cultura e religião.

Entretanto, a *Capitulatio de Partibus Saxoniae* não fora fruto de uma preocupação com a apostasia, mas sim um instrumento de coerção. Tal análise parte da tese de Flierman, que afirma que a *Capitulatio* não serviu como uma ferramenta de conversão religiosa, pois os saxões não eram vistos por Carlos Magno como um povo a ser convertido, mas como um povo que já havia sido integrado ao reino franco e, portanto, cristianizado (Flierman, 2016, p. 180-184).

Entretanto, Carlos Magno não levou adiante seu método de punição e cristianização sem contestação. Em 796, a brutalidade das conversões e dos processos de evangelizações estavam tão rígidos que Alcuíno, outrora grande autoridade religiosa no *entourage* do rei, e então aposentado de suas funções na corte, protestou em uma carta à Carlos Magno, lamentando a imposição prematura de dízimos à Igreja e a aplicação excessivamente rigorosa de “penas legais para os menores dos crimes” (Flierman, 2016, p. 177).

Por fim, Jean Favier (2004, p. 208) comenta esta ambivalência nas atitudes de Carlos Magno, afirmando que: "ele funde numa só a preocupação com a religião e com a política, que se legitimam mutuamente. É para converter que se conquista, e é para assegurar a conquista pela unidade religiosa que se converte; à força, naturalmente".

REFERÊNCIAS

ANNALES REGNI FRANCORUM. *In*: SCHOLZ, Bernhard Walter; ROGERS, Barbara (trad.). **Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories**. University of Michigan, 1970.

CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE. *In*: Boretius, No. 26, p. 68, trad. por MUNRO, D. C. *In* Dept. of History: **Translations and Reprints from the Original Sources of European history**, Dept. of History of the University of Pennsylvania., Philadelphia, Vol. VI, No. 5, ,1900, p. 2-4.

ANDRADE FILHO, R. de O. **O Reino Visigodo Católico (Século VI-VIII): Cristianização ou Conversão?** Politeia - História e Sociedade, [S. l.], v. 5, n. 1, 2010. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3904>. Acesso em: 26 set. 2022.

ARNESTO, Felipe Fernandez. Conceptualizing Conversion in Global Perspective: from Late Antique to Early Modern. *In*: KENDALL, Calvin B.; Nicholson, Oliver; Phillips, William



D.; RAGNOW, Marguerite. **Conversion to Christianity from late antiquity to the modern age: considering the process in Europe, Asia, and the Americas**. Center for Early Modern History, Minnesota (USA), 2009.

BACHRACH, Bernard S. **Charlemagne's Early Campaigns (768-777) A Diplomatic and Military Analysis**. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2013.

BLAKE, Jonathan S. **"By the Sword of God": Explaining Forced Religious Conversion**. Department of Political Science Columbia University, 2014.

DA SILVA, Gilvan Ventura. **Violência e intolerância religiosa no baixo império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361)**. Revista Phoênix, Rio De Janeiro, v. 9: 128-149, 2003.

EFFROS, Bonnie. De partibus Saxoniae and the Regulation of Mortuary Custom: A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity?. **Revue belge de Philologie et d'Histoire**, 1997. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1997_num_75_2_4171 Acesso em 15 jun. 2022.

FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. Editora Estação Liberdade, São Paulo, 2004.

FLIERMAN, Robert. Religious Saxons: paganism, infidelity and biblical punishment in the Capitulatio de partibus Saxoniae. *In: Religious Franks: Religion and power in the Frankish Kingdoms: Studies in honour of Mayke de Jong*. Manchester, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/25700176/R_Flierman_Religious_Saxons_paganism_infidelity_and_biblical_punishment_in_the_Capitulatio_de_partibus_Saxoniae_R_Meens_et_al_edited_Religious_Franks_Religion_and_Power_in_the_Frankish_Kingdoms_Studies_in_Honour_of_Mayke_de_Jong_Manchester_2016_pp_181_201. Acesso em: 16 jun. 2022.

FLIERMAN, Robert. **Saxon Identities, AD 150-900**. Bloomsbury, London, 2017.

GANSHOF, François Louis. **Frankish Institutions under Charlemagne**. Brown University, New York, 1968.

NOCK, Arthur Darby. **Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo**. University Press of America, Lanham, 1988.

PALMER, James. **Defining paganism in the Carolingian world**. Early Medieval Europe, Blackwell Publishing Ltd, p. 402–425, 2007.

REMBOLD, Ingrid. **Conquest and Christianization. Saxony and the Carolingian World, 772-888**. Cambridge University Press, New York, 2017.

RICHÉ, Pierre. **As invasões bárbaras**. Publicações Europa-America Ltda, 1952.

**III Simpósio Internacional
de Estudos do Catolicismo**

Catolicismo plural,
singularidades
católicas:
**Que Cristianismo
é esse?**





Sessões Temáticas 12

ESPAÇOS E MATERIALIDADES DO SAGRADO: ARTE, ARQUITETURA E TURISMO NO CATOLICISMO



MATERIALIDADES E ESPAÇO SACRALIZANTE: CONSUMO, ROMARIA E DEVOÇÃO EM JUAZEIRO DO NORTE-CE

Fagner José de Andrade
Doutorando em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
yertcad@gmail.com

RESUMO

Este trabalho pretende abordar os resultados da pesquisa realizada durante o mestrado em antropologia (Andrade, 2020). Na oportunidade, abordamos as diversas perspectivas em que o sagrado se manifesta através das materialidades que muitas vezes transcendem aquelas pelas quais tradicionalmente o catolicismo se manifesta. Este estudo ocorreu no espaço das romarias de Juazeiro do Norte-CE, levamos em consideração a antropologia da religião e analisamos as relações dos objetos que são adquiridos nas “feiras” das romarias do Padre Cícero. Estes objetos em contato com a atmosfera “sacralizante” de Juazeiro, carregam categorias que os transformam através de uma relação em que memórias e emoções são ativadas e desta forma o objeto passa por um processo subjetivo pela qual ele se torna sacralizado. Vale ressaltar que essas materialidades, compõem a dinâmica do cotidiano dessas pessoas, desde utensílios domésticos a “engenhocas” eletrônicas que dentro do espaço romaria assumem uma importância categórica no “preenchimento” daquilo que é vivido e experimentado nos dias em que os romeiros se colocam em peregrinação nas terras do Padre Cícero. Para esta análise trabalhamos com algumas referências como Appadurai (2008) e sua discussão acerca da mercadoria e o consumo envolvido por uma dinâmica cultural que ultrapassa a relação simplesmente comercial. O argumento se constrói a partir de toda experiência etnográfica junto aos romeiros em sua peregrinação ao Juazeiro que para seus devotos é uma terra santa e sagrada (Barbosa, 2007); (Campos, 2013); (Carvalho, 1998); capaz de transformar e sacralizar objetos e situações cotidianas através do contato com sua atmosfera sagrada que faz com que Juazeiro do Padre Cícero seja um espaço onde a “presença de Deus” seja também canalizada e transportada por meio de coisas comercializadas no local.

Palavras-chave: Consumo; Romaria; Sacralização.

INTRODUZINDO O TEMA

Este trabalho surge a partir dos resultados obtidos na pesquisa de mestrado que consequentemente foram apresentados na defesa da dissertação realizada em



novembro de 2020¹⁰⁰, pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Como foco estava a sub-área da antropologia da religião, versando a pesquisa sobre a dinâmica dos romeiros do Padre Cícero em peregrinação a Juazeiro do Norte-CE. Juazeiro é uma “cidade santuário” (Andrade, 2020), onde romeiros de todo o Nordeste peregrinam anualmente em busca de toda uma dinâmica religiosa que envolve a figura mítica do Padre Cícero Romão Batista (1844-1934), sacerdote católico que através de um fenômeno de milagres tornou-se muito popular, principalmente no Nordeste brasileiro, atraindo milhares de devotos a Juazeiro do Norte, cidade encravada no Sul do Ceará. A partir desses fenômenos ele envolveu-se em problemas institucionais com o Bispo da época, o que levou a sua suspensão das ordens sacerdotais. Mesmo com esse contexto complexo os peregrinos continuaram a realizar suas romarias, intensificando-as e chegando a mais de dois milhões de romeiros anualmente (Cordeiro, 2010).

Este estudo surgiu a partir das vivências com os próprios romeiros, acompanhando suas romarias, práticas devocionais, fortes e intensos momentos de sociabilidade. Com isso fomos identificando os pontos referenciais no que diz respeito a crença religiosa e consequentemente o quanto a materialidade vai ganhando um espaço importante e de destaque dentro dessas vivências. Interessante que essa materialidade que analisaremos aqui, passa por um processo simbólico, ressignificando suas utilidades e associando-a a outras dinâmicas tanto sociais como de crença.

DESENVOLVENDO A QUESTÃO

Quando falamos em materialidades em espaço de romaria, automaticamente nos remetemos a rosários, terços, medalhas, imagens de santos, escapulários e tantas outras que já nos são bem comuns no que se refere ao processo religioso. Porém, em Juazeiro do Norte existe uma dinâmica que acaba por incorporar outros elementos materiais ao contexto das feiras das romarias. Primeiramente é importante apresentar como ocorre as

¹⁰⁰ Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco com o título “É TUDO MILAGRE DO PADRINHO”: Materialidades Sacralizadas na Cidade Santuário de Juazeiro do Norte-CE.



romarias em Juazeiro, durante três ou quatro dias os romeiros visitam Igrejas, assistem missas, rezam terços, se confessam, visitam a estátua do Padre Cícero, pagam promessas e dedicam geralmente um dia para realização de suas compras.

As ruas que dão acesso aos santuários são verdadeiros expositores, não apenas de artigos religiosos, mas de tudo mais que possa existir e ser adquirido para o expediente cotidiano e doméstico das pessoas. Dentro dessa perspectiva três categorias são identificadas e analisadas neste trabalho, a categoria nativa de lembrança, a de materialidades sagradas e a de materialidades sacralizadas. A princípio elas aparentam ser a mesma coisa, mas no transcorrer de nossa reflexão ficará mais evidente as particularidades. Primeiramente é preciso entender o quanto essa materialidade vai compondo o contexto da romaria, tomaremos por base as reflexões de autores importantes nessa compreensão.

É importante lembrar que na história do catolicismo as relíquias¹⁰¹ sempre foram procuradas, incentivadas e um dos principais geradores de materialidade sagrada “na mão” dos leigos, como ferramenta de culto e da própria presença da entidade divina junto ao humano.

A percepção do funcionamento das relíquias para a maioria das pessoas, entre os laicos e os clérigos, parece ter sido bem mais imediata: as relíquias eram os santos que continuavam a viver entre os homens. Eram fontes imediatas de poderes sobrenaturais para o bem ou para o mal, e ter contato direto com elas ou possuílas era um meio de ter participação nesses poderes (Geary, 2008, p. 225).

Essa dinâmica religiosa gerou ao longo do tempo uma forte necessidade de materializar a fé, criar substância e manusear o discurso religioso. Do ponto de vista da cultura, o consumo de bens materiais são a parte visível da própria cultura (Douglas & Isherwood, 2006), na vivência com os romeiros durante a pesquisa é evidente a divisão do que é sagrado e do que é profano (Durkheim, 2008). “As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras” (Durkheim, 2008 p.72). Porém a necessidade de consumir e o que se vai consumir não se configura de forma

¹⁰¹ Geralmente são fragmentos dos restos mortais de algum santo católico.



engessada e rígida. As dinâmicas são elaboradas aleatoriamente e no contexto do espaço ritual essa dualidade que Durkheim (2008) especifica, acaba se tornando fluída e interconectada através das experiências que a cultura vai elaborando.

Os bens são, portanto, a parte visível da cultura, são arranjos em perspectivas e hierarquias que podem dar espaço para a variedade total de discriminação de que a mente humana é capaz. As perspectivas não são fixas, nem são aleatoriamente arranjados, como um cardápio. Em última análise, suas estruturas são ancoradas nos propósitos sociais e humanos (Douglas & Isherwood, 2006, p. 114).

Um dos pontos necessários a serem elencados é o quanto objetos do cotidiano vão tomando esse espaço de importância dentro da dinâmica da romaria. A originalidade concomitantemente as necessidades e situações sociais é que vai configurando as situações práticas dessas pessoas ao contexto ritual. Por isso que nas feiras das romarias, encontramos panelas, canecas, redes, lençóis, roupas, eletrônicos, bugigangas e tantos outros utensílios que são adquiridos e levados como “lembranças” para si ou para familiares e amigos que não puderam realizar a peregrinação. Durante a pesquisa pudemos ter contato com muitos interlocutores que em todas as entrevistas foram minuciosos em destacar o quanto as compras fazem parte desta jornada experimentada nos quatro dias de romaria.

O mais interessante a destacar neste texto é que as motivações principais para essas compras estão no discurso religioso acerca da sacralidade de Juazeiro, enquanto uma cidade que se torna santuário. Uma de nossas interlocutoras explica esse dado. Dona Dôra tem uma experiência longa com romarias, além de ser uma organizadora de grupos (fretante) para fazer a viagem.

Juazeiro é sagrado, abençoado, santificado, santificado mesmo. Não posso faltar, tive um ano que minha sogra faleceu, com três dias fui a Juazeiro, não cancelei minha viagem, fiz tudo como devia e mais bonito ainda. Juazeiro é um lugar de muita oração, quando a gente faz a promessa, é bem acolhida, recebido e bem-vindo. Triste de quem não acredita, é tão bom fazer essa viagem, tem gente que vem por esporte, quem sou eu para julgar, aqui estamos todos unidos uma festa só. (Dona Dôra, entrevista)

Uma das coisas mais interessantes é que o consumo geralmente é associado a categoria de lembrança, essa categoria representa toda a cosmologia que perpassa a



identidade religiosa e devota dessas pessoas. Normalmente os romeiros associam toda essa experiência a um sentimento e um discurso de fé, onde as crenças são constantemente acessadas como mecanismo de resposta e de objetividade sobre as nuances que envolvem não apenas a crença, mas as relações que se estabelecem tanto com o espaço, como também com as próprias pessoas que frequentam e compõem este cenário tão diverso que é o espaço ritual das romarias.

A realidade social dos romeiros é a das mais baixas no que diz respeito o poder aquisitivo, as práticas culturais e tantas outras questões que evidenciam como esse consumo que aparentemente é algo de uma realidade objetiva, mas quem em contato com os peregrinos ele assume uma dimensão simbólica e cosmológica.

Agente faz uma economia durante o ano, para poder levar alguma coisinha pra família, eu mesmo deixo de comprar lá pra comprar aqui, não é por causa do preço, mas é porque a gente sente aquele prazer de levar daqui uma coisinha que os filhos estão precisando, uma coisinha para casa, as coisas de casa (Dona Dôra, entrevista).

A fretante de romaria Jacivânia também nos ajuda compreender como esse processo é pensado a partir da própria organização da romaria, ou seja, antes mesmo da viagem acontecer já existe toda uma programação pensada para contemplar esse aspecto. O que vai ficando claro é que diferente de uma relíquia ou objeto devocional, o ato de consumir em Juazeiro represente outro patamar e que corresponde a própria fé dessas pessoas.

Oriento logo os meus romeiros sobre nossa programação, temos o dia para ir as compras, visitar a fábrica de cajuína, de rapadura e de imagens. Assim fica mais fácil da gente cumprir tudo direitinho e para que não fique nada de fora (Jacivânia, entrevista).

Quando tratamos dessas “lembranças”, estamos falando de uma gama de objetos, ou seja, trecos (Miller,2013). Esses precisam ser entendidos não apenas como coisa em si, mas como eles mesmos definem, “lembranças” para isso os romeiros fazem um esforço de apresentar as moralidades que eles constituem em suas dinâmicas de vida e de crença. O presentear nesse contexto ultrapassa um limite do dar apenas, é o dar-se por completo, em todas as instâncias humana, entre elas, o próprio espiritual



(Mauss, 2003) que está ali no objeto, mas não é o objeto em si, são os sentidos que lhe conferem (Godelier, 1981)

Compreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente (Mauss, 2003, p. 200).

A seguir apresento um quadro comparativo, esse quadro tem a finalidade de demonstrar quais objetos que são mais adquiridos e que em posição hierárquica eles se apresentam. Quando pensamos em conjunto as materialidades sagradas conseguimos identificar seu grau de importância e de frequência nas compras dos romeiros. É importante frisar que essa sequência foi elaborada a partir do que nossos interlocutores nos apresentaram nas entrevistas.

Bens Materiais Sagrados	Bens Materiais Sacralizados
Imagens, ícones e quadros de santos.	Panelas, canecas e outros utensílios de alumínio
Rosários, terços, escapulários, cordões e crucifixos, cordões de são Francisco.	Lençóis, redes, mantas e toalhas para mesas
Medalhas, broxes e terços de pulso.	Relógios, pulseiras, brincos e outros adornos como as bijuterias.
Camisetas com estampas de santos e outros objetos que se relacionam ao culto religioso.	Roupas, sandálias, chapéus e óculos de sol.
Velas e objetos para ex-votos.	Rádios, caixinhas de som, bugigangas como tecnológicos, bonecos e alguns tipos de brinquedos em plástico.
Fitinhas dos “três pedidos”.	“Remédios” naturais como garrafadas, pomadas, balsamo, cafés feito à base de plantas medicinais, raízes e outros.
Livretos de benditos, CDs e DVDs com músicas da romaria.	Objetos em couro, sandálias, cinto, chapéus e artesanatos diversos.
Garrafinhas de água em formato do Padre Cícero.	Alimentos como a Cajuína e a rapadura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Juazeiro é a terra da mãe de Deus e do Padre Cícero (Barros, 2009), local onde o sagrado habita toda a espacialidade ritual, onde uma atemporalidade (Carvalho, 1998) fomenta o contato com este mesmo sagrado, onde as dinâmicas de religiosidade e de crenças se misturam a cultura e o transforma num local muito sagrado aos moldes do que isso representa na dimensão cosmológica dos romeiros do Padre Cícero. O romeiro em contato com este local se depara com uma forte influência de dois aspectos primordiais, por um lado a sociabilidade que se materializa na expressão da fé (Braga, 2007) e por outro lado o ethos de misericórdia (Campos, 2013).

Esse último assume uma importância pois nele estão todos os componentes no que se refere a ideias cosmológicas de caridade, mendicância, fraternidade e milagres. E tantos mais outros valores que inserem não apenas dentro da atemporalidade que as romarias criam no espaço geográfico de Juazeiro, mas em toda a concepção anterior e posterior aos dias da romaria, colocando a própria ideia de cidade num patamar de destaque tanto as próprias cidades de onde os romeiros vão em romaria, como também da própria concepção de cidade que estamos acostumados e entender.

Por fim a cidade de Juazeiro do Norte-CE é uma cidade santuário. Essa se identifica através do caminhar pelas ruas, ir as igrejas, visitar museus, fazer orações, pagar promessas e além de tudo isso consumir coisas e trecos (Miller, 2013). Isso corresponde a toda uma dinâmica onde a experiência do sagrado que se interconecta com o que já é entendido de todos nós como prática religiosa católica. Desta forma, tudo o que sai de Juazeiro do ponto de vista material carrega as categorias de sagrado e também de sacralizadas, ou seja, transportam através de um processo simbólico toda a experiência vivida naquele lugar. Não estamos aqui querendo afirmar que um objeto se torna uma relíquia, mas consegue ao mesmo tempo que ser útil ao dia a dia, ser percebido como algo que o remete a Juazeiro do Padre Cícero e a toda a experiência de gozo e penitência (Paz, 2011) que se vive nos dias em que esteve em romaria e que se transporta pelo contato de algo a sua atmosfera.

REFERÊNCIAS



ANDRADE, Fagner José de. **“É tudo milagre do padrinho”**: materialidades sacralizadas na cidade santuário de Juazeiro do Norte-CE. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

APPADURAI, Arjun. Mercadorias e a Política de Valor. *In*: APPADURAI, Arjun (Org.). **A Vida Social das Coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. – Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. **O Joazeiro Celeste**: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero. São Paulo: Attar, 2007.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti, **Juazeiro do Padre Cícero**: A terra da mãe de Deus. 2. Ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2008.

BRAGA, Antônio M. Costa. **Padre Cícero**: sociologia de um padre, antropologia de um santo. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.

CAMPOS, Roberta Bivar C. **Quando a Tristeza é Bela**: o sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Ave de Jesus- Juazeiro do Norte/CE. Recife. Ed. Universitária da UFPE, 2013.

CARVALHO, Gilmar de. **Madeira Matriz**: cultura e memória. São Paulo: Annablume, 1998.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. **Entre chegadas e partidas**: dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2010.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOLD, Baron. **O Mundo dos Bens**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008.

GEARY, Patrick. Mercadoria Sagradas: A circulação de relíquias medievais. *In*: APPADURAI, Arjun (Org.). **A vida Social das Coisas**: As mercadorias sob uma perspectiva cultural. – Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

GODELIER, Maurice. **O Enigma do Dom**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1981.

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

MILLER, Daniel. **Treco, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

**III Simpósio Internacional
de Estudos do Catolicismo**

Catolicismo plural,
singularidades
católicas:
**Que Cristianismo
é esse?**



PAZ, Renata Marinho. **Para Onde Sopra o vento: A Igreja Católica e as Romarias de Juazeiro do Norte.** 1 ed.- Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.





A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO EM JUAZEIRO DO NORTE – FÉ E DEVOÇÃO NO CARIRI CEARENSE

Joathan Alves da Silva
Especialista em Metodologia do ensino de História
UNIFAVENI
alvesjoathan@gmail.com

Resumo

O fenômeno religioso que ocorre em Juazeiro do Norte instigou-nos a investigar as razões, bem como as motivações de fé e devoção popular, que influíram no crescimento do vilarejo, emancipado em 1911, assim como sua relação com os peregrinos que se dirigem à Roma nordestina, relacionado a isto, está a figura messiânica do padre Cícero Romão Batista, objetivando-nos à análise do papel deste nos desdobramentos eclesiásticos, religiosos e político-social no município. Em nossa pesquisa nos apropriando de bibliografias que já trataram sobre o tema, como é o caso de Oliveira (2023), Steil (2021), Nobre (2013) e Neto (2009), assim como alguns outros autores que permeiam esse universo de religiosidade, devoção e fé. Narramos deste a chegada do religioso ao ainda distrito, evidenciando os conflitos em torno do suposto milagre envolvendo Maria de Araújo, as ações eclesiásticas iniciadas ainda sob o pastoreio de Fortaleza, e posteriormente sob a mitra do Crato, assim como as decisões e punições tomadas por Roma – no passado, e agora no presente – e a influência destas sob os romeiros do Juazeiro. Desse modo, notamos que dessa religiosidade resultou uma cidade que se desenvolve à medida que a devoção se intensifica, propiciando um espaço sagrado que influencia culturalmente a população que lá vive, bem como os que naquela região procuram rezar, reconfigurando material e religiosamente o território urbano, instaurando um roteiro de fé que transpõe os limites do catolicismo. Em suma, a evolução urbana do nosso objeto ocorre em volta do Padre Cícero e gradativamente se mantém-se através das tradições perpassadas nas gerações devotas do patriarca de Juazeiro. Na nossa investigação constatamos que se em vida, a cidade cresce sob a tutela do padre Cícero, em morte, é esta mesma autoridade que regi economicamente parte do município, bem como a diocese do Crato.

Palavras-chave: Devoção; Catolicismo; Nordeste; Juazeiro; Romeiro.

INTRODUÇÃO



De simples vilarejo à uma população de quase 300 mil habitantes¹⁰², a Juazeiro encontrada pelo Padre Cícero na segunda metade do século XIX, desenvolveu-se de maneira inimaginável desde a chegada do religioso.

Era um oco de mundo. Das cerca de oitenta casas dali, bem poucas eram erguidas com telha e tijolo. A maioria dos quatrocentos habitantes se arranjava em moradias de taipa [...] O povoado era composto de apenas dois pedaços de rua. A chamada rua Grande — que de grande tinha mesmo apenas o nome — fazia esquina com a rua do Brejo (Neto, 2009, p.36).

Este crescimento se dá conforme a devoção popular, tão forte e tão cara aos nordestinos, se intensifica na figura mística do Padre Cícero Romão. Também é mérito deste movimento a própria fibra do povo sertanejo, que aprende nos sofrimentos a resiliência, pois, “sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar” (Rosa, 2019, p. 25).

Objetivamos com este ensaio analisar o papel do Padre Cícero Romão Batista no desenvolvimento social de Juazeiro do Norte. Para tanto, buscamos argumentar sobre as ações que influem ao crescimento da cidade, bem como as relações destas com o religioso. Dessa maneira nos apropriamos de Neto (2009), Oliveira (2023), Steil (2021), Nobre (2013), bem como alguns outros autores que versam sobre nosso objeto.

A inserção do Padre nas dores do povo sofrido, compreendendo suas mazelas, valorizando-os e os respeitando, o integra de maneira plena nesta pequena porção de povo de Deus. Aqueles que eram desprezados pelos intelectuais e pelo clero reformado sentem-se acolhidos pelo religioso (Steil, 2021, p. 155).

Além disso, tem-se ainda o fenômeno envolvendo Maria de Araújo, que recebendo a Hóstia sagrada, esta transubstancia-se em sangue ao contato com sua língua, divulgando-se isto a diocese passa a investigar. “O sangue brotava da hóstia consagrada em tão grande quantidade que caía no chão [...] repetindo-se todas as quartas e sextas-feiras daquele mês de quaresma” (Nobre, 2013, p. 1-2).

O PADRE CÍCERO E O JUAZEIRO – DA PUNIÇÃO À RECONCILIAÇÃO

¹⁰² Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/juazeiro-do-norte/panorama>



Com o advento da república, a igreja preocupa-se com caminho que tem sido trilhado em Juazeiro, via-se semelhanças com o movimento messiânico de Canudos, “[...] ambos (Conselheiro e Cícero) eram homens do povo, que souberam tocar fundo no coração dos devotos e — sem nunca deixar de ser também um deles — reunindo multidões de sertanejos que o tomavam como guia [...]” (Neto, 2009, p. 91 – Grifo nosso).

Através das cartas pastorais a diocese de Fortaleza tenta orientar a devoção, não obstante, o jornalista José Marrocos, publica artigos em jornais de todo país divulgando os fenômenos (Nobre, 2013, p. 2-3). O distrito passa então a receber peregrinações que buscavam contatar os milagres, a fama do padre se difundia conforme a cidade e o comercio iam crescendo, atraindo populações que vinham o conhecer (Oliveira, 2023, p. 104).

Um processo canônico é instaurado concluindo que os milagres não aconteceram, punindo o padre com a suspensão de ordem¹⁰³, decisão refutada pelo religioso, contudo, com a notoriedade midiática o bispo viu-se obrigado a enviar o processo a Congregação¹⁰⁴ da Doutrina da Fé em Roma, que somente em 1916 tomam sua decisão, condenando o padre, “declarando-o incorrido na excomunhão, e exortando calorosamente todos os fiéis a não se deixarem enganar por suas falácias e tergiversações” (Neto, 2009, p.163 – Grifo nosso).

Contudo a sentença nunca chegara às mãos de Cícero, pois, o bispo do Crato¹⁰⁵, Dom Quintino, busca um diálogo com a santa Sé, sobre a qual lhe respondem, “absolva-o das censuras e o admita ao sacramento à maneira dos leigos, permanecendo a irregularidade para exercer os sacramentos ministeriais” (IBIDEM, p. 168-169 – Grifo nosso). Para os efeitos canônicos o padre retornou ao estado Laical, isto é, deixou de ser padre. Contudo, os devotos o canonizaram em seu coração, contra a vontade da hierarquia da Igreja (Peregrino, c2021, p. 143). Padre Cícero carregou ainda o peso desta

¹⁰³ Decreto que afasta o padre de suas funções eclesiásticas no território (Arqui) diocesano. Na prática, o padre deixa de exercer seu ministério, não pode mais celebrar missas ou os sacramentos.

¹⁰⁴ Essa nomenclatura vai ser alterada pelo Papa Francisco em 2022, substituindo “Congregação” por “Dicastério”.

¹⁰⁵ “A diocese sufragânea do Crato foi criada em 20 de outubro de 1914 pelo Papa Bento XV, através da bula papal *Catholicae Ecclesiae*.” (Costa, 2016) Dessa forma, o padre Cícero agora está sob a jurisdição do novo bispo.



última punição durante 13 anos, até o fechar de seus olhos, nem mesmo assim abandonou a batina.

A compreensão histórica é atualizada ao passar dos anos, é neste sentido que entendemos ser “necessário retomar incessantemente a História, levando em consideração novas questões e novos conhecimentos” (Prost, 1996, p. 81). Diante disso, observamos que a fé e devoção popular nunca abandonaram a crença na santidade do sacerdote, visto que “se estabeleceu entre Padre Cícero e seus romeiros um vínculo, uma relação de dom e contra dom que nem a morte do Padrinho Cícero foi capaz de romper” (Wolfar, p. 26, 2009).

Assim sendo, percebe-se que a igreja também não deixou de refletir esse fenômeno religioso que acontece em Juazeiro, e mesmo que em vida o padre não tenha experimentado o perdão eclesiástico, após quase um século de sua morte, em dezembro de 2015, este foi reabilitado, nas palavras de Dom Panico, então bispo do Crato, “na Igreja onde foi batizado e realizou a primeira missa, neste ano 2015, ao Padre Cícero foi concedida uma reconciliação histórica mostrando que a misericórdia de Deus está acima das ações humanas” (DIOCESE DO CRATO, 2015). Tal decisão evidencia que “uma Igreja pode tentar realizar certos objetivos ou mudar em certos sentidos, mas o processo histórico causa muitas vezes mudanças que não foram nem antecipadas nem desejadas” (Mainwaring, 1989, 42).

A partir da reconciliação pode se pensar no processo de beatificação e canonização, para ambos, é necessário um milagre, o que não será dificultoso, visto que “até hoje, todos os anos, milhares de romeiros chegam à cidade para visitar seu túmulo na Capela do Socorro. Além disso, em março, a Romaria de Padre Cícero inclui festejos e comemorações na cidade” (Agência Senado, 2023).

JUAZEIRO – FÉ E DEVOÇÃO POPULAR

A alusão ao termo romeiro remete para os que peregrinavam aos lugares santos, que se dirigiam a Roma (Trespach, [s.d.]). Desse modo o romeiro é um peregrino, que seguindo uma crença viaja em direção ao lugar sagrado (Araújo, 2009. Citado por Oliveira, 2011). Lançando olhar aos que se dispõem a seguir em oração podemos dizer



que “a trajetória em si, desde a saída de casa até Juazeiro do Norte, delineia um eclético roteiro de visitação, como uma espécie de remissão daquilo que falta ao romeiro e à romeira” (Peregrino, c2021, p. 136). É com o semblante de penitência e reverência ao Padim que os romeiros peregrinam.

O vilarejo tomara ares urbanos a partir da chegada do padre e com os eventos que citamos. Afastado das obrigações presbiterais Cícero comandara uma campanha pública pela emancipação do lugarejo, motivado pelo desejo de independência do Crato, assim como, com a esperança de que o Juazeiro pudesse vir a ser escolhido como sede de nova diocese, que seria desmembrada do bispado de Fortaleza (Neto, 2009, p. 114), o que sabemos que não ocorreu, a sede estabelecida foi a cidade do Crato, contudo a emancipação aconteceu em 22 de julho de 1911, tendo como primeiro prefeito o padre Cícero.

Ratificamos a notoriedade política de Juazeiro, como local de devoção popular, cidade que se desenvolve em torno da fé, o turismo religioso desta região tem sido incentivado e valorizado pelos poderes públicos. Evidencia-se isto na Lei 15.549, que define Juazeiro como capital cearense das Romarias, e na Lei n.º 16.927, de 09.07.19, em que ficam incluídas, no calendário oficial de eventos do Estado do Ceará, as Datas de Romarias do Município de Juazeiro do Norte (Ceará, 2019). Verifica-se como esse calendário da fé tem sua proeminência para o estado, e ainda sobre esse movimento de fé, visualizamos sua importância a partir da contribuição citada abaixo.

A mais de 70 anos da sua morte, constantemente, mas especialmente por ocasião de algumas datas do ano, em Juazeiro, centenas de milhares de peregrinos chegavam em devota peregrinação, por devoção ao Padre Cícero e para manter uma promessa. Vinham, em particular, além do mês de fevereiro, no dia 24 de março, para lembrar a data de nascimento, e no dia 20 de julho, dia da morte (Gagliano, 2015).

O turismo religioso que movimenta a economia da cidade se dá pelo referencial de lugar sagrado que muitos nordestinos têm em Juazeiro, local de fé e devoção. “É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam” (Certeau, 1975, p. 67). É nesta região de fé e mística que muitos teóricos objetivam suas pesquisas.



Oliveira (2023, p. 106) distingue Juazeiro de outros espaços de devoção no Brasil, em Juazeiro a história do padre Cícero toma evidência na vivência pela fé, no turismo, pelos ritos e promessas, e em três ambientes de visitação, a saber, a casa do Padre Cícero, a casa dos Milagres e a casa do Horto. O que chama a atenção a qualquer um que vá nestes espaços é a quantidade de ex-votos, isto tem mais notoriedade na casa dos milagres, “a estética é bastante tradicional, até o teto – telhado sem forro – possui ex-votos pendurados” (Ibidem, p. 110), expressa-se nestes objetos, pedidos, fotografias e outra infinidade de coisas, pura demonstração de fé e religiosidade popular.

Apesar de evidenciar estes três ambientes o autor não determina que apenas eles impulsionam o turismo na capital cearense das romarias, esses são apenas os mais visitados (Ibidem, p. 111). Fato é que passados mais de 80 anos “a figura de Padre Cícero Romão tem impactos diretos na realidade cultural, política, social e econômica na região do Cariri cearense” (Peregrino, c2021, p. 141).

Essa efervescência da fé não foi (e não é) fruto da manipulação midiática, que muito contamina as religiões na atualidade, “as romeiras e romeiros têm tanta devoção que canonizaram Padre Cícero Romão em seu coração, contra a vontade das autoridades da hierarquia da Igreja” (Ibidem, p. 143), essa fé simples do povo resiste e perpassa gerações, tornando Juazeiro um dos maiores cenários de turismo religioso no Brasil, tendo uma média anual de três milhões de pessoas visitando a cidade (Oliveira, 2023, p. 111).

CONCLUSÕES FINAIS

Essas poucas páginas nos ajudam a entender o desenvolvimento social e religioso de Juazeiro do Norte, grande parte desse desenvolvimento é fruto da devoção e fé popular em torno do padre Cícero Romão Batista, figura controversa na eclesiologia brasileira, dado seus posicionamentos, bem como o rompimento com a igreja por parte da própria instituição, sua persistência no desejo ao presbiterato, mesmo defronte a estes acontecimentos, e sua recente reconciliação.

Da simplicidade do povo que procuramos analisar as situações devocionais que solidificam e estabelecem-se como roteiro de fé para muitos de todo Brasil,



principalmente do Nordeste, criando no povo simples, que ali vai peregrinar e pagar promessas, uma relação de afeto que percorre as gerações.

Nota-se que esse carinho na figura do Padre Cícero não é algo midiático, apesar dos avanços tecnológicos e com o alcance cada vez maior das redes sociais no tocante a transmissões virtuais, essa devoção sempre teve sua maior presença nas tradições, que a tem sustentado a mais de um século.

Ademais, toda efervescência devocional coloca Juazeiro do Norte como referência no turismo religioso na região Nordeste, destacando-se a nível nacional no padrão devocional que se organizou ali. Tudo isso fez com que a cidade se desenvolvesse economicamente e politicamente, sendo a 3ª maior cidade do Ceará, deixando para trás até o Crato, cidade da qual pertenceu até o início do século XX. E passados quase 100 anos da morte do padre Cícero, é este que continua regendo o município, não mais como prefeito, como em 1911, mas como mestre e guia espiritual, uma governança exercida em todo o Nordeste brasileiro.

REFERÊNCIAS

IBGE. **Juazeiro do Norte**: História. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/juazeiro-do-norte/historico>>. Acesso em: 09 set. 2023.

IBGE. **População**. Rio de Janeiro: IBGE, c2023. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/juazeiro-do-norte/historico>>. Acesso em: 09 set. 2023.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a História**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

WOLFAR, Graziela. Padre Cícero: O santo dos nordestinos pobres. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo-RS, edição 290, ano IX, p. 26-28, 20 abr. 2009. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao290.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2023.

PADRE Cícero é reabilitado com a Igreja Católica. **Diocese do Crato**, 2015. Disponível em: <<https://diocesedecrato.org/padre-cicero-e-reconciliado-com-a-igreja-catolica/>>. Acesso em: 15 set. 2023.

ROSA, J.G. **Grande sertão: veredas** – “O diabo na rua, no meio do redemoinho...” 22ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.



NETO, Lira. **Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Disponível em:<<https://asdocs.net/48L39~pdfviewer>>. Acesso em: 17 set. 2023.

STEIL, C. Alberto. **Padre Cícero: Reconciliação E Modernidade.** Sociol. Antropol., Rio de Janeiro, v.11.01: 149–169, jan.– abr., 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2238-38752021v1116>>. Acesso em: 10 set. 2023.

NOBRE, Edianne dos Santos. Beatas, místicas e visionárias: Maria de Araújo e os relatos místicos das religiosas leigas de Juazeiro (Ceará, 1889-1900). *In: XXVII Simpósio nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social*, ANPUH, Natal/RN, 2013. **Anais**, 2013. Disponível em:<http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1362143696_ARQUIVO_NOBRE,Edianne.TrabalhoCompletoAnpuh2013.pdf>. Acesso em; 13 set. 2023.

OLIVEIRA, J. C. Alves. **Juazeiro do Padre Cícero: O patrimônio, o turismo e a folk museografia.** RITUR: Revista Iberoamericana de Turismo. Penedo, v.13, Dossiê Número 5, p. 100-113, fev. 2023. Disponível em:<<https://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/article/view/13485/10411>>. Acesso em: 13 set. 2023.

COSTA, Francisco Joel Magalhães da. **Catolicismo e Educação: a história da criação da diocese do Crato e a ação educacional de Dom Quintino no Cariri (1914-1929).** 2016. 99 f. – Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira), Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza/CE, 2016. Disponível em:<<https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/16446#>>. Acesso em: 15 set. 2023.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985).** São Paulo: Brasiliense, 1989.

NESTI, Arnaldo. **A reabilitação do Padre Cícero Romão Batista (1844-1934), o "Padim Cico".** Unisinos, 2015. Disponível em:<<https://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/550171-a-reabilitacao-do-padre-cicero-romao-batista-1844-1934-o-qpadim-cicoq>>. Acesso em: 16 set. 2023.

AGÊNCIA SENADO. **Em processo de beatificação, Padre Cícero pode se tornar "Herói da Pátria".** Senado, 2023. Disponível em:<<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/08/04/em-processo-de-beatificacao-padre-cicero-pode-se-tornar-heroi-da-patria>>. Acesso em: 17 set. 2023.

TRESPACH, Rodrigo. **Romero, romeiro.** Sobre Nomes, [s.d.]. Disponível em:<<https://sobrenomes.genera.com.br/sobrenomes/romero/>>. Acesso em: 17 set. 2023.

OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho G. S. S. de. **Romarias: um espaço de interação entre a tradição e a modernidade / Sandra Célia Coelho G. S. S. de Oliveira.** 2011. 105 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia/GO, 2011.



Disponível em: <
<https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/812/1/Sandra%20Celia%20Coelho%20Gomes%20da%20Silva%20Serra%20de%20Oliveira.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2023.

CEARÁ. **Constituição do Estado do Ceará**. Fortaleza: Assembleia Legislativa do Estado do Ceará, 2019. Disponível em: <
<https://belt.al.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/datas-comemorativas/itemlist/tag/DATAS%20DE%20ROMARIAS%20DO%20MUNIC%3%8DPIO%20DE%20JUAZEIRO%20DO%20NORTE>>. Acesso em: 17 set. 2023.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

PEREGRINO, Artur. **À sombra do Juazeiro**: as transformações da experiência religiosa popular no Juazeiro do Padre Cícero (1986-2016), p. 135-151. *In*: ANDRADE, Paulo F. Carneiro; FERREIRA, Antonio L. Catelan; GONZAGA, Waldecir. (Org.). Um padre e sua fé: Cícero, história e legado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, c2021.

BENEVIDES, M. Victória. A construção da democracia no Brasil pós-ditadura militar. *In*: FÁVERO, Osmar; SEMERARO, Giovanni. **Democracia e Construção do Público no Pensamento Educacional Brasileiro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.



A FESTA DO MORRO: NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO E A ASCENSÃO DA PERIFERIA RECIFENSE

Luan Keyvson Tomaz do Nascimento
Graduando em História
Universidade Católica de Pernambuco
luan.2020201866@unicap.br

RESUMO

Nossa Senhora da Conceição, padroeira de diversas cidades brasileiras, possui mais do que uma ligação histórica, mas também afetiva com a cidade do Recife. Desde o ano de 1904, quando a figura santa chega à zona norte recifense com toda sua magnitude, o espaço começa a enfrentar um processo de urbanização sequer visto anteriormente. Após dois anos, em 1906, quando uma capela em estilo gótico foi erguida a mando do então arcebispo de Olinda e Recife Dom Luiz Raymundo da Silva Britto, Nossa Senhora se consolidou na região, atraindo pessoas pobres vindas de todas as partes do estado, que se sentiam seguras sob o sagrado manto da Virgem de Conceição. Atrelado a isso, nasce a popular Festa do Morro, uma das maiores celebrações religiosas do país, que vai transformar a experiência de vida coletiva e individual dos que visitam e moram no Morro da Conceição – anteriormente anexado ao bairro de Casa Amarela, intitulado como Outeiro da Bela Vista –, nome dado ao bairro que abriga o santuário. Mediante teses, dissertações, artigos e experiências autobiográficas, o presente trabalho visa manifestar o sagrado e suas relações com o turismo religioso, arte, arquitetura e a economia local, beneficiando e dando visibilidade a todo um conjunto de periferias que cercam a imagem da Imaculada. Partindo do porte teórico do sociólogo francês Pierre Bourdieu em seus estudos acerca das noções de *habitus* e *campo*, buscaremos compreender a cronologia da festividade religiosa secular que se tornou patrimônio cultural e imaterial de Pernambuco, devido a sua importância e contribuição para a história não apenas local, mas também nacional.

Palavras-chave: Conceição; Morro; Turismo.

INTRODUÇÃO

O Morro da Conceição, localizado na zona norte do Recife, que tem sua história quase inteiramente ligada à Nossa Senhora da Conceição, possui uma identidade voltada para a peregrinação e fé. A comunidade inicia seu processo de emancipação no ano de 1904, após a chegada da figura Imaculada ao morro intitulado como Outeiro da Bela



Vista¹⁰⁶, que se tornou um ponto determinante para que o Outeiro passasse a condição de bairro recifense. O morro estava anteriormente anexo ao bairro de Casa Amarela, “sendo elevado a esta condição em 1988, tendo uma população estimada em 10.182 habitantes¹⁰⁷” (Farias, Silva, 2020, p.101). Junto à visibilidade que o Outeiro da Bela Vista passava a receber, a cultura daquela localidade passava a se modificar em conjunto, quando nasce a Festa do Morro, celebrada entre os dias 29 de novembro e 8 de dezembro. De acordo com Mendonça (2011), a festa se torna a maior romaria da Região Metropolitana do Recife desde sua primeira edição, no ano de 1904:

Tendo início no dia 29 de novembro com a chegada da bandeira de Nossa Senhora da Conceição na paróquia, ela se prolonga durante todos os dias até 8 de dezembro com novenário todas as noites rezado no pátio da igreja. Armam-se o arraial ou as barracas, os parques de diversões, com jogos, com barracas de venda de bebidas e comidas regionais. É a parte profana da festa que se estende até o dia 8 de dezembro, quando finalmente chega o momento de maior importância das celebrações: a procissão de encerramento em honra de Nossa Senhora da Conceição às 16 horas e a missa. A festa, que é a maior romaria dentro dos limites da Região Metropolitana do Recife, se prolonga até a madrugada da próxima data. (Mendonça, 2011, p.162)

A Festa do Morro se torna uma celebração que vai transformar toda a região urbana da capital pernambucana, mas em especial o morro que abrigava a imagem da Nossa Senhora de Conceição. Logo, a proposta deste trabalho visa aprofundar a festa religiosa e sua relação com o desenvolvimento do Outeiro da Bela Vista e sua contribuição histórica, cultural e econômica do atual Morro da Conceição e periferias¹⁰⁸ próximas, como os bairros de Nova Descoberta, Vasco da Gama, Bomba do Hemetério, entre outros.

A chegada de Nossa Senhora da Conceição ao Recife do século XX

¹⁰⁶Outeiro da Bela Vista, nome anterior dado ao atual bairro do Morro da Conceição, era a região localizada na zona norte da cidade do Recife, que estava anexa ao bairro de Casa Amarela. O Outeiro da Bela Vista também possuiu outro nome, o chamado Outeiro de Bagnuolo, por causa do holandês Conde de Bagnuolo, que idealizava uma fortificação próxima à localidade. Apenas em 1900 o local passou a se chamar Outeiro da Bela Vista.

¹⁰⁷De acordo com o Censo Demográfico 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

¹⁰⁸Neste trabalho, por “periferias” compreendemos como o conjunto de bairros de classe média ou classe média baixa, próximos ao Morro da Conceição, que estão localizados em áreas de morro.



O Morro da Conceição vai ganhar notoriedade após a chegada da padroeira vinda da França, que desembarcou de navio no Recife em virtude da comemoração do cinquentenário do Dogma da Imaculada em 1904, instituído pelo Papa Pio IX. De acordo com Mendonça (2011), com sua chegada, o bispo diocesano D. Luiz Raimundo da Silva Britto¹⁰⁹ mandou edificar, um grande monumento para a imagem da Virgem da Conceição. A imagem de grande porte toda em ferro foi encomendada à firma *Vaillant Nas et Cie*, em Paris, pesando quase duas toneladas e uma média de 3,50 m de altura. Entre suas características estão a cor branca e azul destacadas, com a “Virgem sobre o globo terrestre esmagando com os pés uma cobra, símbolo do pecado original, de mãos postas em atitude de oração, vestindo túnica branca e manto azul” (Mendonça, 2011, p.169).

Em 1906, D. Luís Raimundo¹¹⁰ ordenou que uma capela em estilo gótico fosse construída no local, que foi doado à Diocese de Olinda e Recife. A capela, de acordo com Mendonça (2011) pertencia à freguesia de Nossa Senhora da Saúde do Poço da Panela. Então o morro, pouco a pouco, passou a ser chamado de Morro da Conceição. O autor ainda menciona a chegada de pessoas pobres vindas de diversas regiões do estado de Pernambuco após a chegada e estabelecimento da imagem de Conceição, afirmando que:

E conforme está escrito na história do Morro da Conceição no folheto *Lembrança da Virgem da Conceição*, "aos poucos o morro foi sendo desmatado e povoado. Pobres vindos do interior, onde já não tinham condições de viver, ou das regiões ribeirinhas da cidade, ameaçados pelas repetidas inundações, vieram se abrigar sob o manto da Virgem da Conceição. No alto do Morro, porém, conservou-se até hoje esta ampla e bela esplanada, orgulho de todos os que aqui moram e satisfação de todos os que aqui chegam, uma espécie de Terra Santa, ponto terminal de peregrinações e romarias, gente que vem de toda a região e até de mais longe, expressar sua devoção" (Mendonça, 2011, p.170)

O antigo Outeiro da Bela Vista se modificava com a chegada da padroeira, desenvolvendo e expandindo uma região pouco habitada e transformando cultural e

¹⁰⁹ Escrita utilizada em periódicos e jornais da época, que se estendeu até o final do século XX.

¹¹⁰ A partir deste ponto será utilizada a atual escrita do nome do arcebispo Dom Luís Raimundo da Silva Brito.



religiosamente o espaço de influência que a imagem abrangia. Todo o *campo*¹¹¹ religioso do Recife recebia a influência da imagem, com a região periférica da zona norte tornando-se uma região considerada por muitos como santificada.

Junto a isto, podemos rapidamente observar o conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu sendo introduzido, analisando as relações de afinidade entre o fiel e as estruturas que lhe cercam. A população que ali se instalava se via ligada, conscientemente ou inconscientemente à imagem da Nossa Senhora, passando a garantir uma série de valores em comum.

ARQUITETURA, RELIGIOSIDADE E VISIBILIDADE LOCAL NA FESTA DO MORRO

Arquitetura da Matriz do Morro da Conceição

No que tange a Festa do Morro como um todo, pode-se destacar alguns aspectos que envolvem esta celebração tão conhecida: a arquitetura da Matriz do Morro da Conceição, o chamado turismo religioso e a visibilidade promovida pela festividade. Devido ao desenvolvimento da região, que aumentava após o estabelecimento e solidificação da festa, a antiga paróquia passou a ser denominada como Matriz do Morro da Conceição, no ano de 1975.

Figura 1: Vista interna da Matriz do Morro da Conceição, com a Imaculada ao fundo.



¹¹¹ Para Pierre Bourdieu, a maior parte das atitudes de um indivíduo está relacionada ao *campo* que o mesmo está inserido, ou seja, o local onde ele se encontra.



Fonte: Morro da Conceição, 2023.

A Matriz se modernizou. Em 2008, a igreja foi reconstruída e atualmente se apresenta de forma modernizada, revestida com paredes de vidro que envolvem a construção, permitindo assim a visão da imagem da Virgem Imaculada, seja dentro do edifício ou fora dele, acolhendo de forma singular os devotos e romeiros que peregrinam até o morro. No ano de 2015, o Dom Fernando Saburido¹¹², Arcebispo Emérito de Olinda e Recife, elevou a igreja matriz à condição de Santuário Arquidiocesano de Nossa Senhora da Conceição. Tal fato vai expandir ainda mais o alcance da romaria, promovendo um aumento significativo da economia local, trazendo consigo o próximo aspecto a ser apresentado: o turismo religioso.

Turismo religioso no Morro e arredores

De acordo com Carlos Alberto Maio (2004), o “turismo religioso pode ser entendido como uma atividade desenvolvida por pessoas que se deslocam por motivos religiosos ou para participar de eventos de significado religioso” (Maio, 2004, p. 53). Nesse viés, contribui para a valorização e a preservação de práticas enquanto manifestações de fé, aumentando a economia e a qualidade de vida da população local. A Festa do Morro, como especificado anteriormente, se tornou a maior romaria da RMR¹¹³, atraindo pessoas vindas de todas as partes do estado de Pernambuco e outras regiões do Nordeste. Com isso, a atividade turística vai se tornar um ponto essencial dentro da festividade, movimentando mais de 2 milhões de pessoas que se locomovem para o manto da imagem santificada, nos dias em que a celebração acontece.

O crescente fluxo de visitantes nas localidades que acreditam no seu potencial turístico contribui, por um lado, para a melhoria da renda das famílias. Isso ocorre devido à geração de empregos, ao crescimento da produção artesanal, ao incentivo ao desenvolvimento imobiliário e hoteleiro, canalizando recursos para as cidades do interior. Por outro lado, essa afluência de turistas contribui para a preservação da identidade cultural e religiosa, particularmente por meio da

¹¹² Nomeado oficialmente Arcebispo de Olinda e Recife no dia 1º de julho de 2009, Dom Fernando foi empossado no dia 16 de agosto de 2009. Como arcebispo, foi eleito (mais uma vez) membro do Conselho Permanente da CNBB em Brasília, membro do Conselho Episcopal de Pastoral e Econômico do Regional NE2 e bispo de referência da Pastoral da Saúde.

¹¹³ Pela sigla “RMR”, refere-se à Região Metropolitana do Recife.



manutenção do patrimônio natural e edificado. Dessa forma, a participação da comunidade local é essencial para que os benefícios advindos da atividade turística religiosa possibilitem a melhora da qualidade de vida e efetivamente se torne fundamento para o desenvolvimento local. (Maio, 2004, p. 58).

O resultado desse turismo pode ser sentido pelos voluntários que trabalham durante a festividade, como por exemplo Jéssica Santos, moradora da região e voluntária por mais de uma década, que em entrevista para a jornalista Juliana Gomes, do jornal Folha PE, se sente agradecida por viver aquela experiência:

Cada ano é uma experiência diferente, uma emoção diferente. Sentir a fé dos pernambucanos subindo o Morro da Conceição, aos pés de Nossa Senhora, pedindo intercessão por saúde, muitas mães pedindo pra engravidar e no outro ano, vem pagar a promessa com os filhos... É muito gratificante você ver fiéis do ano passado e dizer: 'você orou por mim e eu consegui engravidar'. É uma verdadeira missão que Nossa Senhora coloca na vida de quem é voluntário (Gomes, 2022).

Portanto, a Festa do Morro não vai mobilizar apenas os fiéis de localidades distantes, como também os fiéis que se situam nas proximidades do bairro do Morro da Conceição. Periferias de Nova Descoberta, Vasco da Gama, Linha do Tiro, entre outros bairros que cercam a imagem da Imaculada serão afetados pela festividade.

DESENVOLVIMENTO NA REGIÃO PERIFÉRICA DA CIDADE

Estes bairros do entorno se desenvolvem ao mesmo tempo em que o bairro que abriga a Imaculada cresce, tendo em vista que o comércio da região – principalmente Vasco da Gama e Casa Amarela – observa grande aumento de sua economia durante o mês de dezembro, recebendo para a venda em barracas autorizadas e lojas comuns, comidas típicas, camisas com a imagem da Imaculada e artigos religiosos confeccionados em todo o Brasil.

Ademais, não apenas o cenário econômico do Morro da Conceição e arredores vai se desenvolver, mas também a cultura, saúde, lazer e educação, recebendo projetos de políticas públicas que favorecem toda a comunidade. A participação de órgãos públicos e privados é essencial para esse desenvolvimento, se dando com a presença de viaturas policiais, guardas municipais e corpo de bombeiros, desempenhando um papel importante no desenvolvimento local.



Para auxiliar a argumentação, podemos observar outro aspecto que recebe apoio indireto da celebração religiosa, como por exemplo as escolas de quadrilhas juninas e de samba do morro e de bairros como Macaxeira, Beberibe e Bomba do Hemetério que, de acordo com Brito (2016), durante a Festa do Morro, são procurados por profissionais de imprensa, produtores culturais e pesquisadores que vão às comunidades com o objetivo de conhecer melhor essas manifestações artísticas. Percebe-se que os olhos de diversos segmentos artísticos e empresariais se voltam para a zona norte do Recife.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pierre Bourdieu afirma que o *campo* (a localidade) vai promover um certo *habitus* (costumes) na população que está nele inserida. Pode-se dizer que sim, de fato isto vai acontecer, e pode ser nitidamente observado na periferia da zona norte recifense. Todas as comunidades, que recebem influência da Imaculada, se moldam para celebrar a romaria, recebendo visitantes, religiosos ou não, de todo o Brasil. Além do turismo religioso, que vai movimentar milhões de pessoas nos dias em que a festividade é celebrada, observa-se também o desenvolvimento econômico e cultural da região.

Como resultado, no ano de 2022 a Festa do Morro da Conceição foi reconhecida pela Assembleia Legislativa de Pernambuco (Alepe) em conjunto com a Secretaria Estadual de Cultura (Secult-PE), como Patrimônio Cultural Imaterial de Pernambuco pela sua contribuição no estado. Oscar Paes Barreto, secretário de cultura, reconheceu a importância do Dogma de Nossa Senhora da Conceição e da tradicional Festa do Morro para o cenário cultural não apenas da capital como também para todo o estado de Pernambuco:

A Festa do Morro acontece há 118 anos e movimenta não só a Zona Norte do Recife. Afeta todo o estado de Pernambuco uma vez que o Morro da Conceição abriga um santuário católico que recebe visitantes todo o ano. Além disso, o ambiente cultural da Festa está além da religião católica. Engloba religiões afro-brasileiras que também festejam entidades como Iemanjá sincretizada, em Pernambuco, com nossa senhora da Conceição (Portal Cultura PE, 2022).

A Festa do Morro, que ressignificou o bairro de mesmo nome, vai transformar toda a zona periférica que lhe cerca, modificando a visão preconceituosa e elitista que



alguns governantes e sociedade como um todo possuem para com aquela localidade. A Nossa Senhora da Conceição vai assim erguer seu manto sagrado e vai abençoar por completo a população que recebe influência de sua imagem, auxiliando e protegendo de todos os males, não apenas quando acontece a celebração, mas durante todos os dias do ano.

REFERÊNCIAS

As origens do Morro da Conceição do Recife. *In: Morro da Conceição*. Disponível em: <http://festamorrodaconceicao.blogspot.com/p/a-igreja.html>. Acesso em: 13 out. 2023.

BRITO, João Gabriel da Silva. **Folkcomunicação e a festa do morro no Jornal do Commercio: o Morro da Conceição e sua pluralidade na cultura pernambucana para o desenvolvimento local**. 2016. 92 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) - Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2016. Disponível em: <http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede/handle/tede2/5523>. Acesso em: 13 out. 2023.

FARIAS, Lucy Patrícia da Silva de; SILVA, Severino Barbosa da. Morro da Conceição: História de fé e Cultura que se Entrelaça no Subúrbio da Cidade. *In: A diversidade e as questões políticas, históricas e culturais*. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/catalogo/post/morro-da-conceicao-historia-de-fe-e-cultura-que-se-entrelaca-no-suburbio-da-cidade>. Acesso em 14 out. 2023.

Festa do Morro recebe título Patrimônio Cultural Imaterial de Pernambuco. *In: Portal Cultura PE*. Disponível em: <https://www.cultura.pe.gov.br/canal/conselhodepreservacao/festa-do-morro-recebe-titulo-patrimonio-cultural-imaterial-de-pernambuco/>. Acesso em: 6 nov. 2023.

GOMES, Juliana. Milhares de fiéis sobem o Morro da Conceição para homenagear a padroeira afetiva do Recife. **Folha PE**, Disponível em: <https://www.folhape.com.br/noticias/milhares-de-fieis-sobem-o-morro-da-conceicao-para-homenagear-a/249721/>. Acesso em: 14 out. 2023.

MAIO, Carlos Alberto. Turismo Religioso e desenvolvimento local. **Publicatio UEPG: Ciências Humanas, Linguística, Letras e Artes**, v. 12, n. 1, 2004. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/humanas/article/view/503>. Acesso em: 16 out 2023.

MENDONÇA, J. H. **A festa de Nossa Senhora da Conceição no morro de Casa Amarela**. *Ciência & Trópico*, [S. l.], v. 14, n. 2, 2011. Disponível em: <https://fundaj.emnuvens.com.br/CIC/article/view/395>. Acesso em: 13 out. 2023.



PEDROSO, Ana Caroline de Oliveira. Igreja **Católica e as práticas da religiosidade popular**: territorialidades religiosas na Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE. 2023, 134 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2021. Disponível em: <https://www.repositorio.ufal.br/handle/123456789/10962>. Acesso em: 13 out. 2023.

SANTANA, Severina Paiva de. **Aos pés da Santa: história de um povo**. Recife. Ed do Autor - 2019 - 2a Edição, 2019.



Sessões Temáticas 14

O CATOLICISMO DO VATICANO II E O MAGISTÉRIO DE FRANCISCO



AMOR DE DEUS E A VOCAÇÃO À SANTIDADE SEGUNDO FRANCISCO DE SALES E O PAPA FRANCISCO

Agnaldo Costa Junior

Doutor em Teologia

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

agnaldocj@gmail.com

RESUMO

A parte essencial da vida e da missão da Igreja é promover a santidade cristã. O mundo de hoje exige uma pastoral da santidade cristã que consiga enquadrar as posições teológicas propostas pelo quinto capítulo do documento conciliar *Lumen Gentium* (LG), ou seja, a perspectiva de que todos são chamados à santidade cristã no imperativo teológico da vivência do primado da caridade como primado da graça de Deus. Advém daí, então, que a visão do ser humano deve ser integral, no sentido que exista uma preocupação com o aspecto intelectual, humano, pastoral e espiritual. A comunicação visa à comparação do pensamento teológico de Francisco de Sales e do Vaticano II sobre o chamado universal à santidade cristã. Nesse sentido, veremos Francisco de Sales e o Concílio Vaticano II, no que diz respeito à santidade cristã como vida devota na vivência do amor divino, e sua relação com a carta apostólica *Totum amoris est* do Papa Francisco. Este trabalho quer contemplar, também, alguns pensamentos e posições do pensamento teológico-espiritual de Francisco de Sales presentes nos documentos do Concílio Vaticano II, resgatando o valor da espiritualidade cristã segundo o bispo de Genebra, procurando apreendê-la sistematicamente a fim de enriquecer as reflexões atuais no novo humanismo a partir do Papa Francisco. O caminho que parece mais adequado e que se segue para esta análise abrangente não é cronológico ou biográfico nem *pia interpretatio*, mas temático. Este trabalho permitirá situar a obra do Concílio Vaticano II à luz de Francisco de Sales como um recurso para a teologia espiritual atual. Ao mesmo tempo, espera-se explicitar que a chamada divina ao amor é uma experiência aberta para todos, experimentando o Deus dos corações de todas as pessoas.

Palavras Chaves: Vaticano II; Espiritualidade cristã; Salesianidade; Francisco de Sales.

INTRODUÇÃO

Objeto de pesquisa é o tema do amor de Deus e a vocação universal à santidade na obra de Francisco de Sales e no magistério do Papa Francisco. Dessa forma, a abordagem está na resposta providencial a uma necessidade dos cristãos, que vivem em um contexto contemporâneo de redescoberta da santidade como prova a chegada da terceira exortação apostólica do Papa Francisco, intitulada *Gaudete et exultate*, que versa sobre o chamado à santidade no mundo atual. E, a recente carta apostólica no



quarto centenário da morte de Francisco de Sales, *Totum Amoris est* – tudo pertence ao amor¹¹⁴. O Papa Francisco denuncia a “sutil tentação do caminho para a santidade que a confunde com a justificativa por meio das próprias forças, com a adoração da vontade humana e da própria capacidade” (Francisco, 2022, p. 7). Na Exortação Apostólica, ele já evocava o pelagianismo, “que se traduz em uma autocomplacência egocêntrica e elitista, desprovida do verdadeiro amor” (Francisco, 2018, p. 33). Assim, o Papa Francisco (2018, p. 15) cita outra forma de devoção errônea, antiga e ainda atual, que ameaça o cristão: aquela que vê o cúmulo da perfeição no desenvolvimento da inteligência humana e no acúmulo de conhecimento – o gnosticismo (Francisco, 2018, p. 23). Portanto, “sob o impulso da graça divina, com muitos gestos, vamos construindo aquela figura de santidade que Deus quis para nós: não como seres autossuficientes, mas ‘como bons dispensadores das diversas graças de Deus’ (1 Pd 4,10)”. (Francisco, 2018, p. 15).

SANTIDADE CRISTÃ COMO VIDA DEVOTA NA EXPERIÊNCIA DO AMOR DIVINO

Com a força da sua experiência pastoral e acompanhamento espiritual, Francisco de Sales coloca ao alcance de todos a santidade dos mosteiros, da vida consagrada, do sacerdócio e do episcopado. Segundo o bispo de Genebra, todos na Igreja podem tornar-se santos, independentemente do seu estado de vida, função, raça ou mesmo etnia. Por conseguinte, escreveu na “Introdução à Vida Devota”:

é um erro, ou por melhor dizer, heresia, querer banir a vida devota dos quartéis dos soldados, das oficinas dos artistas, da corte dos príncipes, do lar dos casados. é certo, filoteia, que a devoção meramente contemplativa, monástica e religiosa não pode ser cumprida à risca nestes estados; mas também é sabido que, além destas três espécies de devoção, há muitas outras próprias para aperfeiçoar os que vivem nos estados e profissões seculares. [...] onde quer que estejamos, podemos e devemos aspirar à vida perfeita (sales, 1893, p. 20-21).

¹¹⁴ Há quatrocentos anos, numa época devastada pela guerra e pela divisão religiosa, Francisco de Sales morreu em Lyon (1622), depois de uma vida inteiramente dedicada à oração, à caridade e ao anúncio do Evangelho. Com a sua pregação e os seus escritos, revolucionou a vida espiritual, recordando aos cristãos que Deus é um “Deus do coração humano” (SALES, 1894a, p. 74). É esta revolução que o Papa Francisco descreve na breve carta apostólica *Totum amoris est*, uma revolução que continua a ser fecunda para o século XXI.



Segundo Cognet (2011, p. 277), a originalidade de Francisco de Sales reside na promoção dos leigos para uma vivência da espiritualidade cristã nas ocupações do mundo. Nesse caso, a sua originalidade não se fundamentou no ideal da vida religiosa monástica para os leigos, porque sua Filoteia tem a vocação de viver no meio do mundo, como afirma: “Os que até hoje trataram da devoção, quase todos tiveram em vista instruir as pessoas que vivem muito apartadas e avessas ao trato e comércio do mundo, ou pelo menos ensinavam uma espécie de devoção que leva a esse total retiro” (SALES, 1893, p. 6). Papa Francisco (2022, p. 20) acrescenta que “é por isso que está muito enganado quem pensa relegar a devoção para qualquer âmbito protegido e reservado. Pelo contrário, ela é de todos e para todos, onde quer que estejam, e cada um pode praticá-la segundo a sua própria vocação”.

Para Francisco de Sales é o amor de caridade que realiza o ser humano. Nesse sentido, ele escreveu a “Introdução à Vida Devota” com a intenção de romper a estreita ligação entre a santidade e o claustro, e assim, abrir os caminhos da vida espiritual a todos os batizados, seja qual for sua situação de vida. Para os que vivem inseridos completamente no mundo, o bispo de Genebra quer mostrar que a santidade não é só possível, mas também atraente, portanto, no meio do mundo (Sales, 1893, p. 6), um apelo à santidade que não exige deixar o mundo para o claustro. Ela pede simplesmente deixar-se conduzir pelo Espírito Santo por um dom total ao Cristo na fé.

Para compreender bem a apropriação que Francisco de Sales faz do tema da vocação de todos os cristãos à santidade, é conveniente começar apontando o que ele entende por devoção. Para ele e os seus contemporâneos, a devoção é pelo contrário, a mais delicada, a mais fina flor da caridade, tanto para com Deus, como para o próximo. Assim ele compreende que a devoção:

não é mais que uma agilidade e vivacidade espiritual com que a caridade produz em nós as suas obras, ou nós as fazemos por ela, com prontidão e complacência; e como é próprio da caridade fazer-nos praticar geral e universalmente todos os Mandamentos da lei de Deus, assim também é próprio da devoção fazer que os pratiquemos pronta e diligentemente. [...] E como a devoção se estriba e funda num certo grau sublimado de caridade, não só nos faz prontos, ativos e diligentes na observância de todos os Mandamentos da lei de Deus, mas além disso estimula-nos a fazer pronta e prazerosamente quantas mais obras boas possamos, ainda que não sejam de preceito, mas somente aconselhadas ou inspiradas. [...] a diferença entre caridade e devoção é a mesma que há entre o fogo e a chama, [...] (Sales, 1893, p. 15-16).



Francisco de Sales apresenta a “vida devota” ou devoção como o amor de Deus. Assim, postula que a devoção é o cume da caridade, mesmo a sua perfeição: “[...] a devoção é a doçura das doçuras e a rainha das virtudes, porque é a perfeição da caridade. Se a caridade é como leite, a devoção é a sua nata, [...]” (Sales, 1893, p. 19). Segundo o Papa Francisco (2022, p. 19 - 20), a devoção encontra-se [...], “em uma raiz profundamente ligada à vida divina em nós. [...] não se coloca ao lado da caridade, mas é sua manifestação e, ao mesmo tempo, a ela conduz. É como uma chama em relação ao fogo: aviva-lhe a intensidade, sem alterar a sua qualidade”.

Seu pensamento sobre esse tema da universalidade da vocação à santidade afirma que a “vida devota” não está ligada às atividades, ocupações ou trabalhos, mas é uma questão da graça e do amor com que se praticam as ações exteriores (Roffat, 1948). Amarante (2014, p. 60) observa que a santidade não é uma questão de um determinado estado de vida, mas de compromisso pessoal. Em suma, a devoção é de todos e para todos, onde quer que estejam. Segundo o Papa Francisco,

a devoção não tem nada de abstrato; antes, é um estilo de vida, um modo de estar no concreto da existência cotidiana. Congrega e interpreta as pequenas coisas do dia a dia: o alimento e o vestuário, o trabalho e o lazer, o amor e a geração, a atenção aos deveres profissionais; em resumo, ilumina a vocação de cada um (Francisco, 2022, p. 20).

É nessa perspectiva de santidade como “vida devota” que se insere a presente demonstração sobre Francisco de Sales. Francisco de Sales é o primeiro a antecipar-se para a extensão do conceito de santidade que será apresentado no Vaticano II (Pell, 2014, p. 8). Diante desta análise, a intuição central da teologia do chamado universal à santidade de Francisco de Sales oferece um acesso ao quinto capítulo da *Lumen gentium* (LG). Conforme Rocco (1967, p. 824), “São Francisco de Sales tinha aberto uma ampla brecha no dique construído arbitrariamente como que para defender e conter as águas de graça incontornáveis destinadas a todos”. Nesta direção, comenta Mons. Philips:

O segundo parágrafo do artigo 40 volta uma vez mais ao carácter universal do apelo à santidade, entendido como sinônimo de caridade perfeita. Antes de mais, citamos São Francisco de Sales que resolveu o problema com a sua habitual



precisão, temperado com bonomia sorridente. Seria “uma heresia, querer banir a vida devota dos quartéis dos soldados, das oficinas dos artistas, da corte dos príncipes, do lar dos casados. É certo, Filoteia, que a devoção meramente contemplativa, monástica e religiosa não pode ser cumprida à risca nestes estados; mas também é sabido que, além destas três espécies de devoção, há muitas outras próprias para aperfeiçoar os que vivem nos estados e profissões seculares. [...] Onde quer que estejamos, podemos e devemos aspirar à vida perfeita”. Só quem não o conhece pode surpreender-se que o nosso aristocrático prelado mostre tal compreensão pelos “estados seculares”, incluindo o dos quartéis. Na encíclica que Pio XI consagrou à sua memória, a mesma ideia é retomada: “Ninguém julgue que a perfeição seja reservada apenas a um número reduzido de almas privilegiadas e que os demais se possam contentar com um grau inferior de virtude. Pelo contrário, a lei abrange a todos e não admite exceção”. E o papa conclui: “empenhai-vos para que os fiéis bem compreendam que a santidade de vida não é privilégio reservado a poucos, com exclusão dos demais, mas acessível a todos, por quanto a cada um incumbe o dever de alcançá-la” (Philips, 1970, p. 72).

Assim, o nexos que se percebe entre a reflexão de Francisco de Sales com o quinto capítulo da LG consiste, na perspectiva da santidade cristã, em ser inserido no dinamismo da graça batismal na configuração com Cristo (cf. LG, n. 40). Visto que a origem do amor como santidade é a vida de Jesus Cristo. O Papa Francisco (2022, p. 25) afirma que “a fonte desse amor que atrai o coração é a vida de Jesus Cristo”. Por isso, a universalidade do chamado à santidade tem uma forte base cristológica.

Francisco de Sales, em sua teoria da “suprema ponta de espírito”¹¹⁵, explica que a questão da santidade cristã é uma questão de amor divino. Deus reside no fundo da alma humana, “[...] está na suprema ponta do espírito; ponta que é superior a todo o resto da nossa alma, e que é independente de qualquer compleição natural” (Sales, 1894b, p. 319). Por causa dessa independência, cada um pode progredir, apesar das fraquezas naturais, condicionamentos e circunstâncias da vida. O bispo de Genebra continua afirmando que “[...] não há natureza tão boa que não possa ser corrompida pelos vícios, não há também natureza tão rebelde que, pela graça de Deus primeiramente, depois pelo esforço e diligência, não possa ser modificada e reformada” (Sales, 1893, p. 68).

A LG, no n. 42, citando a Carta aos Romanos (5,5) diz que “Deus difundiu a sua caridade nos [...] corações por meio do Espírito Santo” [...]. Como também na *Gaudium et Spes* (GS), quando diz que “pela sua interioridade, transcende o universo das coisas:

¹¹⁵ Francisco de Sales estabeleceu o coração humano como lugar de retiro espiritual e o fundo do coração como lugar de contato privilegiado com Deus, portanto a “suprema ponta do espírito” é uma imagem simbólica deste “fundo”.



tal é o conhecimento profundo que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que perscruta os corações o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide da própria sorte” (n. 14). Portanto, observa-se uma relação entre Deus e o ser humano, tratando-se de uma experiência de gratuidade (Francisco, 2022, p. 18).

Ademais, Francisco de Sales afirma a inclinação natural de amar a Deus, e, em seu “Tratado do Amor de Deus” explica que o ser humano é criado à imagem e semelhança, sublinhando que há “[...] uma conveniência de semelhança, há uma correspondência admirável entre Deus e o homem para a sua recíproca perfeição” (SALES, 1894a, p. 75). Deus é uma plenitude de amor que quer se comunicar; do outro lado, o gênero humano é ávido de comunicação. São dois extremos que se atraem. Por isso, explica o bispo genebrino: “[...] não é possível que um homem, pensando atentamente em Deus, mesmo pela simples luz natural, não sinta um certo impulso de amor que a secreta inclinação da nossa natureza suscita no fundo do coração, [...]” (Sales, 1894a, p. 78). Assim, o amor chama amor, e por conseguinte, no coração e por meio do coração realiza-se a vocação ao amor.

Considera-se, assim, que o desejo é “a raiz de toda a verdadeira vida espiritual e, ao mesmo tempo, como o lugar de sua adulteração”. É por isso que os dois Franciscos chamam a “pôr o desejo constantemente à prova, através de um exercício contínuo de discernimento” (Francisco, 2022, p. 7). O bispo de Genebra, oferece, portanto, o discernimento: “Eu temo superiormente a prudência natural ao discernimento das coisas da graça e, se a prudência da serpente não está encharcada da simplicidade da pomba (cf. Mt 10,16) do Espírito Santo, ela é completamente venenosa” (Sales, 1914, p. 265).

Discernir consiste em “perguntar-se [...] para cada momento, a cada decisão, a cada circunstância da vida, onde se encontra o amor maior (Francisco, 2022, p. 8). Neste sentido, faz-se importante perceber que “[...] não requer apenas uma boa capacidade de raciocinar e sentido comum, é também um dom que é preciso pedir. [...] com confiança ao Espírito Santo [...], um instrumento de luta, [...] para não desperdiçarmos as inspirações do Senhor, para não ignorarmos o seu convite a crescer” (Francisco, 2018, p. 78-79). Deus age no humano, mas não sem ele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Em suma, existe, entre Francisco de Sales e o Papa Francisco, uma convergência direta a respeito da santidade como vocação ao amor. Portanto, o amor entra na definição de Igreja, ou seja, a vocação a amar e a colocar o amor no coração da Igreja: “Tudo na Igreja procede do amor, radica no amor, tende ao amor e vive do amor” (Sales, 1894a, p. 4). Com isso pode-se concluir que o Francisco de Sales apresenta a santidade a que todos são chamados como a perfeição da caridade (cf. LG, n. 40). Ele ao expor a “vida devota”, demonstra que ela é vivência do amor de caridade.

Em decorrência, a santidade como perfeição da caridade encaminha, assim, toda a eclesiologia do Vaticano II e, em particular, a concepção da Igreja como comunhão¹¹⁶ e nesse caso, é essencialmente espiritual. Conforme Hernández (1965, p. 284), o Espírito Santo “como dom de Cristo à sua Igreja, ele constitui radicalmente a sua santidade ôntica e impele-a a uma santidade moral, que será apropriação e resposta àquela; [...] é radicalmente a caridade com que amamos a Deus [...]”. Portanto, semelhante à leitura teológica-espiritual do bispo de Genebra, a santidade cristã nada mais é do que o pleno desenvolvimento da graça batismal, e sua principal característica é a caridade, que é o maior dom do Espírito Santo (cf. 1 Cor 13) e que é o cumprimento do maior mandamento de Jesus.

Por fim, o Papa Francisco na exortação apostólica *Gaudete et Exultate* diz para não temer a santidade. Ela não “te tirará forças, nem vida nem alegria. Muito pelo contrário, porque chegarás a ser o que o Pai pensou quando te criou e serás fiel ao teu próprio ser. Dependendo dele liberta-nos das escravidões e leva-nos a reconhecer a nossa dignidade” (Francisco, 2018, p. 25). Além do mais, pouco explorado por pesquisadores brasileiros, Francisco de Sales pode oferecer outras abordagens para entender a santidade cristã também como vivência dos conselhos evangélicos.

REFERÊNCIAS

¹¹⁶ Segundo Ballester (2015, p. 14), a eclesiologia da comunhão não é apenas mais uma eclesiologia ao lado de outras. É a única eclesiologia possível. Porque a Igreja é uma comunhão. Comunhão dos crentes com Deus que, em Jesus Cristo, nos mostrou o seu grande amor; e comunhão dos crentes uns com os outros, porque, como diz o apóstolo João, quem quer que ame a Deus, deve amar também o seu irmão. Este “amor” não é um imperativo, mas uma consequência inerente do amor a Deus e, portanto, a prova visível do amor a Deus. Na medida em que quem diz amar a Deus, que não vê, mas não ama o seu irmão que vê, é um mentiroso (cf. 1Jo 4,20-21).



AMARANTE, Alfonso V. La "vocazione alla santità": aspecto storico. *In*: VIRGILIO, Giuseppe de. **La vocazione alla santità: Prospettive teologico-morali nel cinquantésimo della *Lumen gentium***. Roma: Editrice Rogate, 2014. p. 51-68.

BALLESTER, Martín Gelabert. La eclesialidad, signo del carisma auténtico. **Teología Espiritual**, Valencia, v. LIX, n. 175, p. 12-29, 2015.

BÍBLIA: *Bíblia Sagrada*. Tradução da CNBB. São Paulo: Editora Ave Maria, 2001.

CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997.

COGNET, Louis. **Histoire de la Spiritualité Chrétienne**. L'essor de la spiritualité moderne 1500-1650. Paris : Les Éditions du Cerf, 2011. 511 p. (Tome IV).

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica Gaudete et exsultate**: sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018. 108 p.

FRANCISCO, Papa. **Carta apostólica Totum Amoris est**: no IV Centenário da morte de São Francisco de Sales. Brasília: Edições CNBB, 2022. 26 p.

HERNÁNDEZ, Olegário González. A Nova Consciência da Igreja e seus Pressupostos Histórico-Teológicos. *In*: BARAÚNA, Guilherme. **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 267 - 299.

PELL, Cardeal George. Prefácio. *In*: VIRGILIO, Giuseppe de. **La vocazione alle santità: Prospecttive teologico-morali nel cinquantésimo della *Lumen gentium***. Roma: Editrice Rogate, 2014. p. 11-20.

PHILIPS, Mons. **La Chiesa e il suo misterio nel Concilio Vaticano II**: storia, texto e comento dela Costituzione *Lumen gentium*. Milano: Jaca Book Edizioni, 1970. 2 v.

ROCCO, Ugo. Universale Vocazione alla Santità. *In*: FAVALE, Agostino (Org.). **La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa**: introduzione storico-dottrinale testo latino e traduzione italiana. comento. 4. ed. Torino-Leumann: Elle di Ci, 1967. p. 817-845.

ROFFAT, Claude. **A l'écoute de Saint François de Sales**. Paris: Éditions Spes, 1948. 398 p.

SALES, Saint François de. **Oeuvres**. Edition complète, publiée par Dom B. Mackey. Anney: Imprimerie J. Niérat, 1893. 205 p. (Tome III).

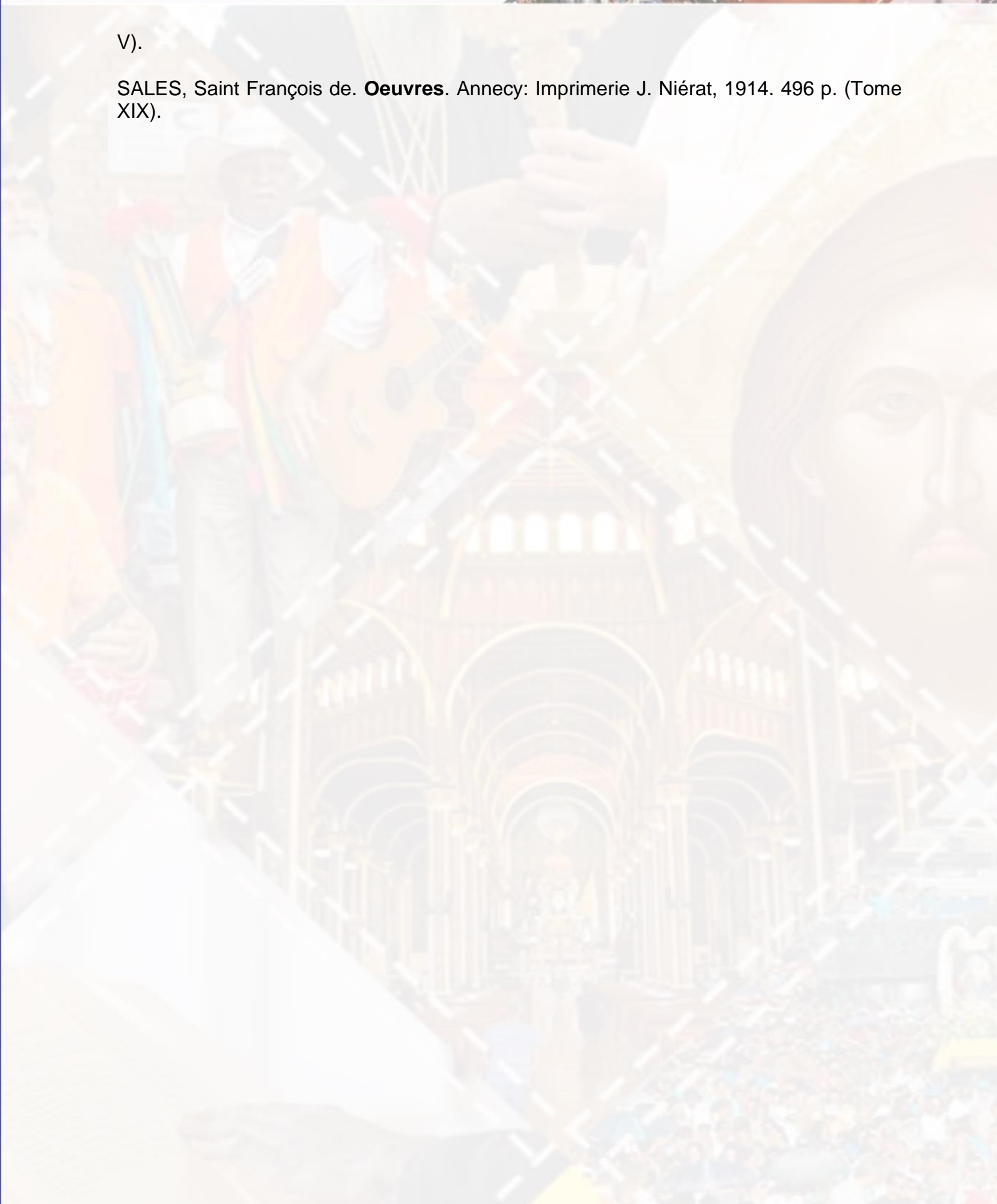
SALES, Saint François de. **Oeuvres**. Anney: Imprimerie J. Niérat, 1894a. 396 p. (Tome IV).

SALES, Saint François de. **Oeuvres**. Anney: Imprimerie J. Niérat, 1894b. 510 p. (Tome



V).

SALES, Saint François de. **Oeuvres**. Annecy: Imprimerie J. Niérat, 1914. 496 p. (Tome XIX).





AS RELAÇÕES JUDAICO-CRISTÃS EM ABRAHAM HESCHEL E SUAS RESSONÂNCIAS NO MAGISTÉRIO DE FRANCISCO

Narcélio Ferreira de Lima
Mestre em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
fraternascelius@gmail.com

Jonathas Eleutério Milagre
Graduado em Filosofia
Centro Universitário Academia
jonathasmilagre@gmail.com

Orlando Pinheiro de Oliveira
Graduando em Filosofia
Universidade Federal do Ceará
orlando.p.o.nj@gmail.com

RESUMO

Um dos grandes ideais que despertou e norteou o Concílio Vaticano II foi – e ainda é – a iniciativa de “retorno às fontes”. Para isso, continua indispensável e decisivo revisitar as raízes bíblicas do cristianismo. Nesse ínterim surge a necessidade de diálogo e reaproximação com o povo judeu, considerado receptor e intérprete da Sagrada Escritura. Uma das grandes figuras dessa relação, que inclusive esteve por trás da declaração *Nostra Aetate* (NA), foi o rabino Abraham Joshua Heschel (1907-1972), que gozou da amizade pessoal do Papa Paulo VI através do cardeal Augustin Bea, então responsável pelo diálogo ecumênico conciliar. Às vésperas dos 60 anos de promulgação da *Nostra Aetate*, objetiva-se na presente reflexão sondar os efeitos dos escritos e ativismo de Heschel no magistério do Papa Francisco, através de uma hermenêutica comparativa com os escritos e pronunciamentos de Bergoglio. Consideramos, por fim, que as ressonâncias conciliares de Heschel e Francisco são convergentes e incitam a consciência e a vontade em prol de uma agenda comum.

Palavras-chave: Abraham Joshua Heschel; Papa Francisco; diálogo inter-religioso; relação judaico-cristã; *Nostra Aetate*.

INTRODUÇÃO



O rabino, filósofo e teólogo Abraham Joshua Heschel (1907-1972) foi especialista no tema da identidade do judaísmo e da profecia hebraica, mas sua produção intelectual e ativismo perpassaram o círculo conservador ou judaico. Um de seus maiores legados é a relação judaico-cristã que ele incitou no Concílio Ecumênico Vaticano II através de sua amizade com o cardeal Augustin Bea. Outra figura importante de diálogo no mundo católico contemporâneo é a do Papa Francisco, reconhecido pela sua simpatia e abertura às outras culturas e diferenças.

O presente ensaio pretende sondar a possível relação entre o legado de Heschel com os pronunciamentos e escritos do Papa Francisco no tocante à relação judaico-cristã, objetivando reforçar ainda mais o diálogo e a interação inter-religiosa na atualidade. Percebe-se nesse ínterim uma noção comum de Deus, de antropologia, e um chamado à ação muito característico nos dois teólogos em questão.

HESCHEL E A RELAÇÃO JUDAICO-CRISTÃ

Oriundo de um círculo religioso dito reacionário às tendências da modernidade – hassidismo – Abraham Joshua Heschel sofreu a desaprovação de seus correligionários mais conservadores quando começou a se envolver com os cristãos, sobretudo com a Igreja Católica, essa que há mais de 1.800 anos viveu um cisma (quase) radical com o judaísmo desde quando Justino Mártir fez a distinção entre cristãos e judeus em sua obra “Diálogo com Trifão” (século II).

Até lá não havia uma perspectiva de igreja institucionalizada trazida sobretudo por Constantino. Judeus e cristãos adoravam o mesmo Deus e frequentavam as mesmas sinagogas. Essa total separação não foi algo que *necessariamente* deveria ter ocorrido. A tensão começou a emergir com a difusão da heresia do marcionismo – no mesmo século II –, alegando que o Deus do Antigo Testamento é sanguinário e castigador, enquanto Jesus inaugura uma etapa de misericórdia, sendo os dois distintos. Com isso desponta ao redor do mundo o antissemitismo. Com a ascensão institucionalizada do cristianismo como religião oficial do Império Romano (século IV), o judaísmo se tornará uma religião marginalizada e perseguida, constante alvo de “cristianização” ou



“evangelização” (supersessionismo). O auge da rejeição aos judeus tem uma página obscura na história da humanidade com o terror do nazismo.

Foi exatamente no contexto da Segunda Guerra Mundial, a hora mais decisiva de sua história e de sua religião nos últimos tempos, que Abraham Joshua Heschel se intitulou como “uma brasa ardente arrancada do fogo” (Heschel, 2021, p. 288). Em 1940 consegue, com ajuda de amigos influentes, migrar para os EUA, onde se tornará mais conhecido. Em Nova York foi professor no Jewish Theological Seminary, mas seus alunos e alunas não se encontram restritos ao mundo judaico.

Através de suas obras filosóficas, sobretudo *Man is not alone* (1951) e *God in search of Man* (1956), começa a ganhar notoriedade entre cristãos estadunidenses. Desde então, faz amizade com o padre jesuíta Gustaf Weigel e com o famoso monge trapista Thomas Merton. Quando soube da libertação da prisão do padre pacifista Philip Berrigan, embora com o coração frágil, dirigiu-se a Danbury para recepcioná-lo após pagamento de uma fiança (Heschel, 2021, p. 15).

Naquele contexto, também gozou da amizade pessoal do pastor Martin Luther King Junior, com quem esteve envolvido em protestos pacíficos pela igualdade racial na América. Sobre uma dessas marchas no Alabama, exclamou: “Senti que minhas pernas rezavam” (Heschel, 2021, p. 16). Era amigo íntimo dos teólogos Reinhold Niebuhr e Paul Tillich, e contribuiu para a importante declaração de Niebuhr que os missionários cristãos deveriam desistir de sua tentativa de “converter” os judeus, fortalecendo, assim, o conteúdo hebraico e profético da tradição cristã (Chester, 2000, p. 292-293). Tinha grande conhecimento dos clássicos autores cristãos e apelou por maior humildade no pensar e fazer teologia (Meyer *apud* Heschel, 2021, p. 17).

Através do Cardeal Augustin Bea, então responsável pelo Secretariado pela Unidade dos Cristãos, obteve amizade pessoal do Papa Paulo VI, com quem se encontrou diversas vezes no Vaticano para tratar da relação judaico-cristã, missão que o rabi entendia e classificava de “ética religiosa”. Foi uma das mentes que esteve por trás do número quatro da Declaração *Nostra Aetate*, que inocentou os judeus em geral pela crucifixão de Cristo e condenou toda forma de antissemitismo.

Paulo VI reconheceu a profundidade e valor teológico das obras de Heschel e autorizou as editoras católicas italianas a traduzir e publicá-las, chamando-as de



“espirituais” e “muito bonitas”, sendo muito lida entre os jovens. “Durante uma famosa entrevista com o Papa, este agradeceu ao Dr. Heschel por seus livros, dizendo-lhe que se considerava como um de seus alunos” (Meyer *apud* Heschel, 2021, p. 15).

Heschel foi autor de vários memorandos, pressionando os responsáveis pelos trabalhos do Concílio quando esse diálogo afrouxava a relação judaico-cristã. Em uma entrevista televisiva a Carl Stern poucos dias antes de seu falecimento, afirmou que um dos maiores escândalos da Igreja foi tentar forçar converter os judeus em cristãos.

Ser judeu para mim é tão sagrado que estou disposto a morrer por isso. Quando o Conselho Ecumênico publicou uma declaração expressando a esperança de que os judeus se unissem eventualmente à Igreja, publiquei uma réplica muito forte. Eu disse: “Prefiro ir a Auschwitz do que abandonar a minha religião” (Heschel, 2021, p. 103).

O rabino Heschel viveu e morreu como judeu, e nem por isso esteve fechado ao humanismo, à consciência de ser irmão de todos. Seu pensamento sobre a identidade do judaísmo lançou luzes também para a identidade do próprio cristianismo, uma vez que esse último depende do primeiro (Lenhardt, 2009, p. 5). Pode-se dizer que graças às contribuições e ativismo de Heschel a religião e o povo judaico deixaram de ser rotulados pelos católicos com os termos *perfidiam* (perfidia), *obcæcaciónē* (obsessão) e *ténebris* (das trevas) (Missale Romanum, 1942, p. 175).

HUMANISMO EM HESCHEL E NA DECLARAÇÃO NOSTRA AETATE

A declaração *Nostra Aetate* se apresenta como um grande apelo ao diálogo da Igreja com as religiões não-cristãs. Por ela interpela-se a necessidade constante da construção do reconhecimento e respeito inter-religioso mútuos. O objetivo do documento é desafiante, promover a união e a caridade partindo de experiências religiosas tão expressivas ao redor do mundo. Mas há aqui uma tonalidade que transcende as religiões.

Desta forma, torna-se interessante entender a intenção da Declaração como também a influência que ela recebeu da missão confiada a Heschel. Os escritos de Heschel são mais que teológicos, apelam para o humanismo, visam cooperar na tentativa de provocar uma ressurreição da sensibilidade. Superam uma teologia convencional, elaborando o que chamou “teologia profunda”, retomam a espiritualidade da sagrada



imagem humana e reintegram a necessidade de constituir-se sensível. Assim, o tema do humanismo se torna um ápice nas obras heschelianas e identifica sua importante influência quando da elaboração da *Nostra Aetate*. Certa vez afirmou Heschel se referindo ao diálogo inter-religioso:

Em primeiríssimo lugar, nos encontramos como seres humanos que têm muito em comum: um coração, um rosto, uma voz, a presença de uma alma, medos, esperança, a capacidade de confiar, a faculdade de compadecermos e compreendermos, o parentesco de sermos seres humanos (Heschel, 2021, p. 292).

O fio condutor de tal afirmação são os pontos convergentes, o que torna a humanidade comum, mesmo com seus aspectos e culturas distintas. As diferenças podem ser um desafio para a unidade, mas é justamente o apelo àquilo que unifica a humanidade que possibilita a sua restauração. Impelidos pela busca do reconhecimento e estima mútuos, realiza-se a construção do diálogo como ponte imprescindível para a manutenção da união e da paz entre os povos.

Uma das mais fortes declarações do rabino é afirmar que “diversidade de religiões é a vontade de Deus” (Heschel, 2021, p. 299), trazendo para o centro do debate religioso uma abertura necessária e eficaz no reconhecimento da importância das diversas religiões no cenário mundial, como também o privado de cada fé em seu cotidiano. Ele também afirma que a religião é um meio, não um fim, que igualar religião a Deus é idolatria, relegando então a real função da religião na história. Atribui a religião como uma ferramenta de alcance da liberdade, de respeito mútuo e da construção da paz interna e externa.

A unidade das religiões é essencial para a preservação da paz mundial entre os povos e indivíduos, pois toda pessoa que adota uma religião também abraça uma visão de mundo e procura dar sentido à existência. Dessa forma, as religiões devem se comprometer, pois são corresponsáveis por uma parcela da paz mundial, pela sua força de mover sentimentos nas pessoas.

É nessa perspectiva que se entende o humanismo sagrado de Heschel. A compreensão da semelhança, o respeito pelas origens de cada povo, a indispensável liberdade, o reconhecimento da dignidade humana e, no caso da relação judaico-cristã, a “recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão



sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos” (Nostra Aetate, 4).

HESCHEL E FRANCISCO: RESSONÂNCIAS

A relação do papa Bergoglio com a comunidade judaica não foi inaugurada com seu pontificado, já na Argentina mantinha amigável relação com a Sinagoga de Buenos Aires, aonde exerceu seu episcopado. Ao povo judeu se dirige como “meus irmãos mais velhos”, com eles participou de muitos momentos e, juntamente com seu amigo, rabi Abraham Skorka, escreveram *Sobre el Cielo y la Tierra* (2010)¹¹⁷ que trata de assuntos comuns entre as duas tradições religiosas, como doutrina, moral e compromisso social. Um dos primeiros gestos do Papa quando eleito foi dirigir uma missiva aos judeus de Roma (14 de março de 2013).

Em sua primeira exortação apostólica, *Evangelii Gaudium* (EG), o Pontífice reconhece a necessidade de uma indispensável relação da Igreja com o povo judeu. Para Francisco (2013) trata-se, retomando palavras de Nostra Aetate, da “raiz santa donde germinou Jesus”. Se Abraham Heschel lesse os parágrafos 247, 248 e 249, vibraria, porque era exatamente o que insistia em seu ativismo ético com os cristãos:

A Igreja, que partilha com o Judaísmo uma parte importante das Escrituras Sagradas, considera o povo da Aliança e a sua fé uma raiz sagrada da própria identidade cristã (cf. Rm 11,16-18). Como cristãos, não podemos considerar o judaísmo uma religião alheia, nem incluímos os judeus entre os que são chamados a deixar os ídolos para se converter ao verdadeiro Deus (cf. 1Ts 1,9) (EG, 247).

Para Heschel, quando se trata de religiões, tanto a unidade quanto a separação são importantes. O que nos divide é a doutrina, os costumes, os credos e ritos, mas o que nos une é a graça do parentesco humano, o dom de sermos imagem e semelhança do Criador, o compartilhamento de um *pathos* divino.

Mas diante de toda essa trajetória, o Papa parece ter cometido um deslize em um de seus pronunciamentos, o que fez alertar comunidades judaicas de todo o mundo. Trata-se da polêmica quarta catequese sobre a Carta de Paulo aos Gálatas (11 de agosto

¹¹⁷Traduzido para o português como “Sobre o Céu e a Terra” por Sandra Marta Dolinsky, editora Paralela, 2013.



de 2021), que segundo Daniel Polish (2021), foi dolorosa para seus amigos judeus, na qual afirmou:

No entanto, a Lei não dá vida, não oferece o cumprimento da promessa, porque não está em condições de a poder cumprir. A Lei é um caminho que te leva a avançar para o encontro. (...) Aqueles que procuram a vida precisam de olhar para a promessa e para o seu cumprimento em Cristo (Francisco, 2021).

O Papa se referia à distinção paulina entre lei mosaica e Aliança, e a superioridade dessa segunda sobre a primeira (Gl 3,17-18). Mas na ótica de Heschel (1975, p. 409-412), “lei” (*nomos*) teria sido um equívoco, ao que parece refletido, que a Septuaginta cometeu ao traduzir “Toráh”, que na mente semita denota antes instrução, ensino e não teor legalista. Ora, o judeu sem a Toráh é obsoleto, pois a relação estabelecida entre Deus e o fiel é por ela mediada (Heschel, 1975, p. 215).

Mas essa catequese não deve servir de (único) parâmetro para julgar a intenção, moralidade e legado do Pontífice à comunidade judaica. Enquanto Heschel (2021) propõe como pontos de encontro entre as duas tradições religiosas a esperança messiânica, a mediação da Toráh e a observância dos Mandamentos, Francisco (*In: Vatican News*, 2022) vê fortes semelhanças na fé em um Deus Criador, o ser humano como imagem e semelhança divina, a proximidade de Deus, revelação ao povo, leitura das Escrituras, perspectivas sobre o fim e a noção de *Tiqqun Olam* (redenção cósmica). Quanto às tarefas comuns – prossegue –, temos a construção de um mundo mais fraterno, a luta contra a desigualdade e a promoção da justiça.

Para Heschel (1975) o ser humano é sobretudo *tselem Elohim* (imagem de Deus), o símbolo real e imediato do Divino e vigário na Criação. O *pathos* é a ponte entre Deus e o homem, e a revelação é a característica fundamental da transcendência divina, levada a bom termo pela experiência dos profetas hebreus, que representam o gênero humano nas relações com o transcendente.

Para Francisco, Deus é fidelidade e ternura, para Heschel é *pathos*, um amor incansável e fiel que busca o ser humano desde a eternidade e o apreende como sua necessidade, eterna urgência e preocupação. Ambos proclamam a misericórdia divina como único e eterno remédio capaz de restaurar a dignidade humana e reconduzir as pessoas a Deus perante esse eclipse religioso que presenciamos.



Abraham Heschel considera o cristianismo “filha” da religião judaica, de igual modo, a Igreja Católica vê os cristãos como “filhos de Abraão segundo a fé” (Nostra Aetate, 4), reconhecendo aquela adoção filial com a qual Paulo Apóstolo interpretava as promessas da Bíblia Hebraica (Rm 9,4-5). No entanto, o que ocorreu durante 1.800 anos de história foi cisma provocado por tendências marcionistas, o que teve um desfecho positivo com a militância e ética de Heschel, o que vem sendo reforçado pelas exortações e trabalhos do papa argentino.

Jesus foi judeu e o é para sempre, teve mãe judia, frequentava o templo, era chamado de rabi... “A vossa história é a nossa história” (Francisco *In*: Nogara, 2021), declara o papa argentino; “todo antissemitismo é anticristianismo e todo anticristianismo é antissemitismo” (Heschel, 2021), exclama o rabi Heschel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Heschel e Francisco possuem muita proximidade em matéria de afeto, pensamento e atitudes. No entanto, não foi nosso interesse cristianizar o primeiro e judaizar o segundo. Trata-se de reconhecer os elementos comuns que auxiliem a religião no combate às intolerâncias e irrelevâncias em uma época de fortes interações globais, situação muitas vezes que também apela para o humanismo solidário. Assim, percebemos que a noção de Deus e de ser humano em Heschel, ilustrada por um pathos divino e Sagrada Escritura, é a mesma de Francisco, expressa em termos de ternura e fidelidade. Ao mesmo tempo, a agenda comum de ambos incita a consciência e a vontade, sobretudo no que diz respeito à urgente promoção da justiça.

REFERÊNCIAS

BERGOGLIO, Jorge Mario; SKORKA, Abraham. **Sobre o céu e a terra**; tradução Sandra Martha Dolinsky. – 1. ed. São Paulo: Paralela, 2013.

CHESTER, Michael Arthur. **Divine pathos and human being**: Abraham Joshua Heschel’s understanding of what it means to be human in the light of his view of the divine pathos. 2000, 371 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Estudos Históricos, Universidade de Birmingham, Birmingham, 2000. Disponível em: <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/5441/>. Acesso em: 19 nov. 2023.



FRANCISCO, Papa. **Audiência Geral** - Catequese sobre a Carta aos Gálatas - 4. A lei de Moisés. Vaticano, 11 ago. 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210811_udienza-generale.html. Acesso em: 12 out. 2023.

FRANCISCO, Papa. **Carta do Santo Padre Francisco ao director do jornal italiano « La Repubblica »** Eugenio Scalfari. Vaticano, 4 set. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html. Acesso em: 12 out. 2023.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do home**. Tradução Alberico F. de Souza. – São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

HESCHEL, Abraham Joshua. Nenhuma religião é uma ilha. *In*: HESCHEL, Abraham Joshua. **O último dos profetas**: uma introdução ao pensamento de A. J. Heschel; tradução Tereza Tillet. 2. ed. – São Paulo: Comunidade Shalom, 2021.

LENHARDT, Pierre. **À l'Écoute d'Israël, en Église**; tomo II. Paris: Éditions Parole et Silence, 2009.

MISSALE ROMANUM. Editio III juxta typicam vaticanam amplificata I. New York: Benziger Brothers, 1942.

NOGARA, Jane. **O Papa à Comunidade Judaica**: “A vossa história é a nossa história”. Eslováquia, 13 set. 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-09/papa-comuniade-judaica-eslovaquia-viagem-apostolica.html>. Acesso em: 12 out. 2023.

POLISH, Daniel F. Por que os comentários do Papa Francisco sobre a Torá foram dolorosos para seus amigos judeus. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 13 set. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/612767-por-que-os-comentarios-do-papa-francisco-sobre-a-tora-foram-dolorosos-para-seus-amigos-judeus>. Acesso em: 12 out. 2023.

VATICAN NEWS. Papa: judeus e católicos juntos para um mundo mais fraterno. Vaticano, 22 nov. 2022. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-11/papa-francisco-congresso-judaico-mundial.html>. Acesso em: 12 out. 2023.



A ECLESIOLOGIA DE FRANCISCO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES!

Reuberson Ferreira

Doutor em Teologia

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

reubersonferreira@yahoo.com.br

Resumo

A presente comunicação tem como escopo apresentar, mesmo que sumariamente, elementos que compõe a Eclesiologia do atual bispo de Roma. Tal projeto é marcado, em linhas gerais, por um apelo a consolidação a uma Igreja sinodal, capaz de ouvir a todos e ler os sinais dos tempos; Uma comunidade missionaria, em saída e compassiva com a humanidade; Por fim, comprometida com os pobres, os excluídos, os descartados da história. Elementos como a Teologia Conciliar e o modo como o Concílio foi recepcionado na América Latina, particularmente na Argentina, sob o signo de teologia do povo, emprestam bases para a construção desse projeto eclesiológico do Papa Portenho.

Palavras-Chave: Franciso; Eclesiologia; Projeto; Vaticano II.

INTRODUÇÃO

O projeto eclesiológico de Francisco, decorre de sua história pessoal, das circunstâncias históricas em que a Igreja viveu antes de sua eleição e das demandas das Congregações Gerais, através dos debates de vários Cardeais. De fato, a eleição de Jorge Mário Bergoglio, catalisava esperanças e sonhos. Esperava-se que ele, com sua sensibilidade latino-americana, pudesse aportar ao sítio de Pedro uma ainda maior atenção aos pobres, fruto da lídima tradição da Igreja no seu continente de origem; que protagonizasse, visto seu precioso discurso no conclave sobre a missão da Igreja(cf. (O'Connell, 2019, p. 153-154;), um levante missionário e um êxodo da autoreferencialidade, por fim, que imprimisse na cúria romana e na instituição do papado uma reforma tal que eles se apresentassem como instrumentos a serviço da comunhão e da colegialidade.



A essas questões, Francisco verteu muitos dos seus esforços ao longo dessa década como Bispo de Roma. O projeto eclesiológico que ele assumiu, fruto de sua bagagem pessoal e do discernimento eclesial, tem na Igreja delineada pelo Vaticano II sua fonte. Com o Papa argentino, uma nova etapa do processo de recepção do Concílio convocado por João XXIII se apresentou, uma nova face do catolicismo se apresenta. Ela é marcada, por uma nova leitura dos Sinais dos tempos e pelo modo como o continente Latino-Americano se apropriaram do evento conciliar. Trata-se de uma continuidade essencial e de uma descontinuidade acidental. Elementos vitais do Concílio são vicejados e dados acidentais da Igreja são preteridos, formando uma singular concepção eclesiológica. Nos limites desta comunicação, destacamos quatro aspectos fundamentais dessa eclesiologia: a centralidade cristológica, a indelével opção pelos pobres, a missionariedade e a sinodalidade.

PROJETO ECLESIOLÓGICO DE FRANCISCO: CENTRALIDADE CRISTOLOGICA.

O projeto eclesiológico de Francisco, nesse sentido, reafirma que a Igreja de *per si*, não é o centro de sua missão. Enquanto instituição, ela não goza de luz própria. Sua luz, tal como a da lua, deriva de outrem, emana de Cristo. Desse ponto resulta um primeiro elemento da “eclesiologia Franciscana”: a Igreja é cristocêntrica. Tal afirmação, evidentemente, é uma verdade irrefutável e encontra precedentes no universo recente de reflexão eclesiológica, principalmente conciliar. Paulo VI, no discurso de abertura da Segunda Sessão do Vaticano II, indagando-se sobre qual seria o ponto de recomeço, o caminho e a meta do Concílio, pontificava uma única resposta: Cristo (cf. AS, II/1, p. 187). Essa ideia, quando da aprovação da Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium* (LG), é explicitamente apresentada quando a Igreja é descrita em sua essência trinitária (LG, cap. I). O elemento cristológico, tacitamente aparece, mormente na conclusão do terceiro parágrafo da Constituição quando assegura: “Todos os homens são chamados a esta união com Cristo, luz do mundo, do qual vimos, por quem vivemos e para o qual caminhamos” (Cf. LG, 3). Nota-se, como confirmam os documentos conciliares, que a fisionomia cristológica da Igreja é um elemento crucial descrito nas conclusões do Vaticano II. Francisco, por seu turno, assumindo como pano de fundo de



sua reflexão a perspectiva conciliar, continuamente reafirma a centralidade “cristológica e teológica” (Cf. Repole, 2017, p.78) da Igreja.

O atual, Bispo de Roma, contudo apresenta essa dimensão eclesiológica de maneira peculiar. Para ele, o centro da Igreja não está em si mesma, mas em Cristo e no Deus revelado por meio dele. Tal revelação é exposta de maneira incontestável no Evangelho. Por essa razão que nas primeiras páginas da sua Encíclica programática *Evangelii Gaudium*, Francisco faz questão de afirmar que no encontro amoroso com a pessoa de Jesus Cristo, conseqüentemente, com Deus (EG 1.7) e na alegria que essa boa nova produz, reside a razão fundante da Igreja. O centro da Igreja, portanto, é o que está para além dela, aquilo que a faz existir, isto é, Deus que é transcendente, mas que foi revelado no Evangelho.

Característica notória desse Evangelho revelado em Jesus Cristo, e posto em evidência por Francisco em seu projeto eclesiológico, é a dimensão da misericórdia. O atual Pontífice afirma em diversos momentos, mas particularmente na Bula *Misericordiae Vultus* (MV) que Jesus é o rosto da misericórdia do Pai e que Ele, com gestos e ações, revelou a misericórdia de Deus (MV, 1). A Igreja, portanto, tendo Jesus Cristo (Evangelho) como seu centro, seria uma emissária da misericórdia. Seria esse elemento “a arquitrave que suporta a vida da Igreja” e o fiador da credibilidade dessa instituição (cf. MV, 10). Para isso, esse aspecto despontaria, concretamente, como afirmou Francisco aos Bispos do Brasil em julho de 2013, na escuta e no acompanhamento daqueles que se perderam; no diálogo com aqueles que vagam sem meta e sem sentido, ou como ele disse na Carta Apostólica, *Misericordia et misera* (MM) na prática “artesanal” das obras de misericórdia, no compromisso com os pobres e na defesa da dignidade de vida (MM, 19.20.21). O Evangelho da misericórdia é, por isso, um estímulo da radicalidade evangélica, e não um alibi, a falta de compromisso com Cristo e aquilo que ele revelou. Portanto, para o projeto eclesiológico de Francisco, a centralidade de Cristo (e do Deus nele revelado) é incontestável. Contudo, a luz das vicissitudes históricas da humanidade e das características do Deus de Jesus Cristo, ela deve revestir-se ainda mais do aspecto misericordioso de Deus Pai.

Nesse sentido se entende discursos, gestos e posicionamentos de Francisco ao longo dessa década. Não é de todo incompreensível que ele tenha proposto um Ano



extraordinário para refletir sobre a misericórdia. Inclusive, seu simbólico gesto de abri-lo, antecipadamente, na região centro-africana, atestando que a misericórdia, no plano social e espiritual, é para todos. Igualmente, não é difícil, entender seus reiterados discursos à cúria Romana nos quais ele referia-se à “mundanidade” ou “Alzheimer” espiritual da cúria, buscando descerrar o olhar de muitos dos seus agentes, no exercício de sua função, para centralidade do Evangelho. Também, dado esses elementos, não é impossível captar as razões do Papa, no capítulo oitavo da Exortação Apóstolica Amoris Laetitia (AL), argumentando em vista de famílias concretas, de propor um caminho de discernimento para ajudá-las a “encontrar uma maneira concreta de participar da comunidade eclesial” para que se sintam destinatárias de uma “misericórdia imerecida, incondicional e gratuita”(cf. AL, 297). Por fim, visto a justiça intrínseca ao princípio a misericórdia, para citar apenas um exemplo, faz sentido, além do evidente crime, o porquê de Francisco laicizar o cardeal norte americano, Theodore McCarrick, acusado de abusos contra menores.

PROJETO ECLESIOLÓGICO DE FRANCISCO: A OPÇÃO PELOS POBRES

Na esteira do acento cristológico do projeto de Igreja proposto e assumido por Francisco, um outro aspecto que desponta é uma Igreja pobre e para os pobres. A “eclesiologia Franciscana,” já na escolha do nome do Pontífice, caracteriza-se por um aceno de uma preocupação com os frágeis e excluídos. O Papa Francisco, em sua biografia pessoal, historicamente caracterizou-se por um estreito compromisso com os pobres, mormente no modo com essa opção era entendida no continente Latino-Americano a partir da Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, bem como o modo como a Teologia do povo, na Argentina, a protagonizava e Jorge Mario compactuava. Ocupando o ofício de Bispo de Roma, essa tese de uma Igreja pobre e que opta pelos pobres será encarnada em seu pontificado.

A “Igreja pobre” defendida e proposta ao longo de uma década de papado tem contornos claros, fundamentos definidos e embasamentos concretos. Com o atual Papa, não raro ela é expressa em muitos gestos seus, normalmente prenes de densidade teológica e amplamente popularizadas pelos mass media. A razão por uma Igreja pobre



e para os pobres bem mais do que uma normativa sociológica, econômica ou política, no entendimento de Francisco, é um imperativo, teológico: “No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres” (EG, 197). Mais ainda, a opção por eles goza de um inextricável vínculo com a fé cristológica (EG, 48), como sustentou em Aparecida Bento XVI, e foi retomado pelo Bispo de Roma na *Evangelii gaudium* (EG, 198). Portanto, dado como afirmamos anteriormente, que a centralidade do projeto eclesiológico do Papa está fundada em Jesus Cristo, no rosto de Deus que Ele revelou e visto que existe uma profunda relação entre a fé em Jesus e os frágeis, é impossível conceber uma Igreja que não seja pobre e solidária com os pobres (cf. EG, 198). Seria fugir de uma regra fundamental da fé, da vontade do Pai e do seu projeto (cf. EG, 187).

As características dessa Igreja pobre e para os pobres, expressa-se de meios distintos. Existe, a este juízo, no projeto de Francisco, uma proposta de uma pobreza da instituição. Ela apresenta-se enquanto capacidade de esvaziar-se em vista de defender o essencial do Evangelho, sem medo de estar “enlameada”, “ferida” (EG, 49), ou de tornar-se um verdadeiro “hospital de campanha” (Spadaro, 2013, p. 19). Assim, para ser uma Igreja pobre, toda e qualquer estrutura eclesial deve esvaziar-se da tentação de autopreservação (EG, 26) à expensa do zelo evangélico, mormente do imperativo da misericórdia. Deve estar em ordem de constante renovação a serviço da comunicação do Evangelho. Portanto, desde a cúria Romana até as mais simples comunidades passando por cargos funções e ministérios, a pobreza da Igreja, não consiste somente na falta de recurso, mas na capacidade de colocar-se a serviço do Evangelho. Ela será tão mais pobre quanto mais colocar-se sob a régua do Evangelho. Tal opção, naturalmente, concorrerá para o distanciamento das estruturas de poder e a levará ao encontro daqueles aos quais ela é chamada a ser “instrumento de Deus a serviço da libertação e promoção” (EG, 187): os pobres.

Uma Igreja pobre e para os pobres, tal como a desejada por Francisco, no mundo hodierno, divisa no compromisso com os frágeis o seu mais valioso sinal de credibilidade (cf. EG, 195). Quanto mais legitimamente envolvida com “aqueles que a sociedade descarta” (EG, 195) mais fiel e crível seria a Igreja. Concretamente, a Igreja deve estabelecer uma proximidade física e real com os pobres (EG, 199) dando-lhe voz e não apenas assumindo sua voz (cf. EG, 188, 198; *Laudato Si*, 158); Iguamente, identificando



novas formas de pobreza e posicionando-se tanto para debelá-las (EG, 209-216)

Quanto para denunciar as causas estruturais da pobreza(cf. EG, 204); Deve ainda assistir espiritualmente, não negligenciando ou discriminando-os no cuidado espiritual, traduzindo a opção preferencial por eles “numa solicitude religiosa privilegiada e prioritária” (EG, 200). Contribuindo, para consolidar uma Mens coletiva na qual a ideia de solidariedade é mais dilatada do que atos pontuais de caridade (EG, 188); por fim, implicar toda a Igreja no compromisso com os pobres (Cf. EG 187) e não apenas delegar esse ofício a uma parte da instituição.

Nesse sentido, algumas atitudes de Francisco, ao longo desse decênio, ganham mais profundo sentido. Entre outras, a Reforma da Cúria Romana, que foi solicitada por muitos cardeais, já nas Congregações Gerais. Tal apelo, recentemente, recebeu cabal assentimento através da Constituição Apostólica *Predicare o Evangelium* (PE). Nela Francisco testifica que tal reforma pauta-se pelo princípio de ser fiel ao mandato evangélico que foi confiado a Igreja de anunciar o evangelho a todos os povos sobretudo aos mais frágeis (PE,1). Igualmente, afirma que o sentido do processo empreendido, pode e deve ser entendido a luz da espiritualidade do Vaticano II expressa no Evangelho do bom Samaritano, na qual o homem desvia-se do caminho para cuidar daquele que está a margem. Uma espiritualidade que recorda que Deus gratuitamente nos amou quando ainda éramos pecadores e “nos lembra que o nosso dever é servir como Cristo os irmãos, sobretudo os mais necessitados[...]” (PE, 11). Portanto, o critério fundamental da reforma da cúria (semper reformanda) é a capacidade de ser fiel ao Evangelho e do serviço ao excluídos. Igualmente, percebe-se na instituição do Dia Mundial dos pobres ou no contato do Papa, em diversos países, com sacerdotes e Bispos perseguidos por seu compromisso com os pobres, como foi o caso do Padre Júlio Lancelloti no Brasil, uma arraigada convicção em Francisco de que quanto mais próximo aos pobres mais fiel ao Evangelho a Igreja será.

PROJETO ECLESIOLÓGICO DE FRANCISCO: MISSIONARIEDADE DA IGREJA

Ainda no âmbito das características do projeto eclesiológico de Francisco uma irrefragável nota é a da missionariedade da Igreja. Já o Vaticano II, no Decreto *Ad Gentes*



(AG), afirmava a natureza missionária e peregrina da Igreja (AG 2). Francisco, assumindo e atualizando essa perspectiva conciliar, defende que essa característica eclesiológica se expressa no seu compromisso de anunciar o Evangelho, na evangelização. Trata-se de uma obrigação autêntica e audaz, motivada por Jesus Cristo que desde dentro da própria instituição a impulsiona (Bergoglio apud O'Connell, 2019, p. 153-154;). Evangelizar, portanto, é sinônimo de missão e, ambas, são em certa medida, a razão de ser da Igreja, de acordo com o projeto desenhado por Francisco.

Nesse sentido, para dar concurso a uma Evangelização concreta, desafiando e provocando o povo de Deus, Francisco propõe a ideia de uma “Igreja em saída” (EG, 20). Trata-se de um apelo para que todas as comunidades e os cristãos possam “discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede” e para que saiam “da própria comodidade e [tenham] coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho (EG, 20). Ao mesmo tempo, esse pedido do Papa, é o antídoto à tentação de auto referencialidade eclesial, que adoece e mata de inanição a comunidade eclesial (EG, 31, 49). Missão/evangelização, portanto, é um apelo decisivo ao ethos católico para que vivam o que é próprio da natureza da Igreja e façam um discernimento da sua própria realidade e concretamente iluminem situações sofridas da natureza humana que precisam ser sobejadas com a alegria do Evangelho.

Explicitamente, o Papa Francisco deseja que a Igreja viceje o seu ardor missionário e que esse elemento perpassse todos os níveis eclesiais. Ele deve ser explicitado numa verdadeira conversão das estruturas pastorais que devem estar a serviço do Evangelho e não “condicionar o dinamismo evangelizador” (EG, 26). Igualmente o acento missionário da Igreja, proposto por Francisco, advoga que se deve a partir de Cristo sair em direção as periferias existenciais e geográficas da humanidade acolhendo os frágeis, defendendo e protegendo os excluídos (cf. EG, 20, 30, 46, 48, 191). Ao mesmo tempo, a missionariedade da Igreja deve expressar-se na sua capacidade de abrir suas portas para acolher todos aqueles que movidos pelo espírito buscam a Deus. Ela não deveria por isso tornar-se [...] alfândega, mas [sim] casa paterna, onde há lugar para todos com sua vida fadigosa” (EG 47). Existe, portanto, um movimento dialético na missionariedade da Igreja, como aponta o Papa, pois ela deve reformar-se nas suas



estruturas tanto para sair ao encontro dos que mais necessitam como para acolher – incluso sacramentalmente – aqueles que legitimamente a buscam.

Assim, é possível aprofundar o sentido de algumas ações do Papa Francisco em favor de visibilizar esse ideal missionário. Entre outro, simbolicamente a constituição de um Dia Internacional de oração pela criação (01 de setembro) plastifica a ideia de um nicho sofrido (devastação planetária) que precisa entrar no dinamismo do anúncio missionário, que precisa ser cuidado a expensas da vida humana, sobretudo dos mais frágeis. Igualmente, a convocação de um Sínodo especial para Amazônia e a criação de uma rede eclesial Pan-amazônica, testificam a preocupação nevrálgica com parte essencial do planeta e, ao mesmo, tempo denunciam o compromisso com um anúncio do Evangelho naquela região do mundo. Por fim, embora no Brasil já se celebrasse há décadas, a proposta de um mês e um ano missionário para Igreja universal foi uma provocação para que em todas as comunidades cristãs buscassem responder esse irresistível “chamado do Senhor” à evangelização (EG, 11, 20) – mesmo que pouco respondido por setores da Igreja!

PROJETO ECLESIOLÓGICO DE FRANCISCO: SINODALIDADE

Por fim, uma última nota da Igreja proposta pelo Papa é a da sinodalidade. Talvez uma das mais audaciosas propostas de Francisco, bem como uma das mais complexas de ser operada. A ideia de uma Igreja Sinodal, em si, não é nova. Já nos primeiros séculos do cristianismo assembleias sinodais eram vividas. Na história recente, durante o Vaticano II, sobretudo em decorrência das discussões sobre a colegialidade, Paulo VI, instituiu o Sínodo dos Bispos. Francisco, no cinquentenário desse organismo, advogou veementemente a ideia de que a sinodalidade “é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio” pois ela é “a manifestação mais evidente dum dinamismo de comunhão que inspira todas as decisões eclesiais” (Francisco, 2015). De fato, a noção de sinodalidade, evoca o sentido mais profundo da revelação de Deus: aquele que caminha com seu povo, pois Ele é caminho a verdade e a vida. Ademais, os próprios cristãos no início de sua missão apostólica eram chamados “discípulos do



caminho” (cf. At, 9, 2; At. 24,14). Destarte, sínodo é unidade característica da comunidade cristã. Ela conforma-se, em última instância, com uma dimensão própria da fé.

Metodologicamente, o exercício da sinodalidade não é apenas um ato formal ou uma estratégia de ação. Para o Papa a sinodalidade da Igreja é um processo claro de escuta e caminhada em conjunto que inicia com o Povo de Deus, passa pelos pastores e retorna ao mesmo povo. O primeiro estágio, como descrito na Constituição Apostólica *Episcopalis Communio*(EC) é o da escuta das comunidades em geral, em todas as suas feições. Por essa razão no processo de preparação dos Sínodos, deve-se dar “especial atenção a consulta de todas as Igrejas particulares” (EC, 7). Não uma consulta formal, mas algo concreto real, disposto a ouvir os anseios e apelos do povo que “in credendo” não se olvida (EC, 7 EG, 20; 119) e que contribui sobremaneira para caminhada eclesial.

Em decorrência dessa consulta, como marca do processo de uma Igreja sinodal defendida por Francisco, deve se seguir um “discernimento por parte dos pastores.” Trata-se da busca de um consenso “que nasce, não de lógicas humanas, mas da obediência comum ao Espírito de Cristo (EC, 7) acerca dos indicativos do povo de Deus. Os Bispos, atentos ao *sensus fidei*, devem saber distinguir os impulsos do Espírito “dos fluxos frequentemente mutáveis da opinião pública (EC, 7)” e submeter suas intuições ao Pontífice como auxílio e contributo ao seu magistério que despontará (ou não) em forma de exortação pós-sinodal. Derradeiro passo do processo é aplicação das decisões sinodais nas Igrejas particulares que, por respeitar as diferenças culturais, requer um novo discernimento, pois “precisa ser inculturado” (EC,7). Revelando assim, que o “processo sinodal tem não apenas o ponto de partida, mas também o seu ponto de chegada no Povo de Deus” (EC, 7)

A sinodalidade, portanto, para Francisco é nota identitária da Igreja, *modus operandi* dela no novo milênio. O dinamismo do processo sinodal coloca-a em movimento, revela caminhos e aponta lugares da sua atuação. Em certo sentido provoca a consciência missionária, a dinamicidade necessária da vida eclesial. Nesse espírito, bem mais que as conclusões sinodais, a caminhada em comum, a escuta das necessidades e o discernimento são os melhores frutos práticos da sinodalidade na Igreja.



Nessa perspectiva, ganha sentido, entre outros, a preocupação do Papa Francisco em propor e convocar sínodos. Além dos canonicamente previstos para cada três anos, ele convocou dois sínodos extraordinários. Sua postura, ao propor estes instrumentais primou pela busca de ampliar a base do sínodo convocando reuniões pré-sinodais, com fez recentemente com o Sínodo Pan-Amazônico que capitaneou muitas centenas de respostas das comunidades amazônicas e como faz agora, com o Sínodo que – tautologicamente – tratará sobre a sinodalidade, dividindo-o em várias etapas buscando consultar o maior número de mecanismo e organismos eclesiais. Igualmente, pode-se aventar elementos para entender por que Francisco, durante o Sínodo da Amazônia que catalisou tensões e oposições, particularmente no que diz respeito ao celibato eclesiástico, guardou um obsequioso silêncio - reafirmando-o - e não legislou de outra maneira, como queriam muitos padres sinodais, na exortação pós-sinodal. Em nível de recepção da aposta numa Igreja sinodal, inúmeras Diocese e Arquidiocese, em várias partes do mundo, - mesmo que algumas sem muitas consequências práticas – investiram na realização de processo Sinodais.

CONCLUSÃO

Em resumo, a Igreja desenhada pelo processo eclesiológico de Francisco, assenta-se fundamentalmente em quatro aspectos: A centralidade de Cristo, a opção pelos pobres o compromisso missionário e sinodalidade. Esses elementos estão intrinsecamente conectados e concorrem para uma Igreja que senão em sua totalidade, em grande parte busca viver a medida do evangelho, tornando-se sinal do Reino de Deus nos tempos hodiernos. Convém recordar, tal como argumentou-se desde o princípio deste texto, que as opções do Bispo de Roma decorrem de suas vivências históricas, de sua particular leitura do Vaticano II e da leitura dos desafios (sinais dos tempos) vividos sob o pálio do seu pontificado, nessa década que chamamos de Franciscana.

REFERENCIAS

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II. **Periodus secunda**: Vaticanus: Typis Polyglottid Vaticanis. v. II, Pars I. 1972



FRANCESCO. **Costituzione Apostolica episcopalis communio sul sinodo dei vescovi.** disponível:http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html. Acesso em: 15 nov. 2019.

FRANCISCO, Papa. **Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi**, 17 ottobre 2015: AAS 107 (2015) 1139. Disponível em: <http://www.vatican.va>. Acesso em: 28 out. 2023.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (EG)**. São Paulo: Paulus/Loyola. 2013

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**: Sobre o cuidado com a Casa comum (LS). São Paulo: Paulus/Loyola. 2015.

FRANCISCO, Papa. **Bula Misericordiae Vultus – O Rosto da Misericórdia**:.São Paulo: Paulinas: 2015.

FRANCISCO, Papa. **Constituição Apostólica Praedicate Evangelium**. São Paulo: Paulinas, 2022.

O'CONNELL, Gerad. **The Election of Pope Francis**: an inside account of the conclave that changed history. New York: Orbis books, 2019.

FERREIRA, Reuberson. Um olhar sobre a Igreja durante a “década Franciscana”: considerações sobre o projeto eclesiológico do Papa Francisco! *In*: SOUZA, Ney e AQUINO, Francisco. **10 Anos de Francisco**: Balanço e Perspectivas. 1ed.São Paulo: Recriar, 2023, v. 1, p. 97-126.

REPOLE, Roberto. Por uma igreja a Medida do Evangelho: Eclesiologia no Magistério de Francisco. *In*: COZZI, Alberto; REPOLE, Roberto; PIANA, Giannino. **Papa Francisco que Teologia?** Prior Velho: paulinas, 2017.

SPADARO, Antônio. **Entrevista exclusiva do Papa Francisco**. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.



O CONCÍLIO VATICANO II E O PAPA FRANCISCO: BREVE ANÁLISE DA HOMILIA E DO DISCURSO DE ABERTURA DO SÍNODO SOBRE A SINODALIDADE

Tiago Cosmo da Silva Dias

Doutorando em Teologia

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

pe.tiagocosmo@gmail.com

Resumo

Uma atenta leitura dos documentos do Papa Francisco deixa transparecer que as citações feitas dos textos conciliares são mais raras do que as feitas pelos seus antecessores. Parece que, para o papa argentino, o Vaticano II está presente muito mais em seus atos do que, propriamente, em seus discursos. Aliás, essa constatação é o que fez Faggioli afirmar que a modalidade de recepção de Francisco do Vaticano II é uma mistura complexa de recepção dos documentos do concílio e do ato do concílio (2022, p. 57). Nesse sentido, a comunicação se propõe a olhar dois momentos importantes do sínodo para a sinodalidade: a homilia do papa, na abertura da assembleia geral, proferida no dia 4 de outubro; e, depois, o discurso de abertura, que trouxe elementos próprios do Vaticano II, especialmente as expressões basilares que o conduziram: o *aggiornamento* (atualização) e o *ressourcement* (volta às fontes). Além do que, Francisco insiste também naquele que, no fundo, é o motor de toda a assembleia sinodal: o Espírito. Nesse sentido, na medida em que analisa a homilia e o discurso do papa, a comunicação visa apresentar que, de fato, o sínodo não é um “golpe” contra a hierarquia ou a Tradição da Igreja; antes, é uma resposta a um apelo presente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, para que a Igreja estivesse sempre atenta aos sinais dos tempos e, ao mesmo tempo, interpretasse-os à luz do Evangelho (GS 4). A intenção, portanto, é apresentar o sínodo como o ato por excelência do atual pontífice que, certamente, entrará para a história como o papa que ousou agir diferente.

Palavras-chave: Papa Francisco; Vaticano II; Sínodo; Sinodalidade.

INTRODUÇÃO

Já se passaram mais de dez anos desde que o argentino Jorge Mario Bergoglio apareceu pela primeira vez na sacada da Basílica de São Pedro como o 266º bispo de Roma. Foi assim que ele se apresentou: *bispo de Roma*. Na dinâmica *bispo e povo*, que tem se apresentado como crucial para sua eclesiologia, Francisco já apontava que acreditava muito mais na força das igrejas locais do que, propriamente, na igreja de Roma



como uma espécie de “ditadora” de normas e decretos, em todos os âmbitos, para as igrejas do mundo todo. Na EG, que para o bispo de Roma continha um “significado programático” (EG 25), Francisco escreveu que não se deveria esperar, do magistério papal, palavra definitiva ou completa sobre *todas* as questões que diziam respeito à Igreja e ao mundo, deixando claro, inclusive, que não convinha que o papa substituísse os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que se sobressaíam nos seus territórios, convidando toda a Igreja a uma “salutar descentralização” (EG 16).

Curioso é que, por exemplo, na EG, o documento mais citado pelo papa Francisco é o Documento de Aparecida, explicitamente mencionado 17 vezes; o Concílio, de modo geral, aparece 16; e o terceiro mais citado é a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, que aparece 13. O que se notou, a partir de então, é que as citações do Vaticano II feitas por Francisco foram mais raras que as feitas por seus antecessores; no entanto, foram cuidadosamente escolhidas para marcar momentos particularmente importantes do pontificado. Faggioli (2022, p. 56), inclusive, escreve que, no início do seu pontificado, a presença do Vaticano II em Francisco era muito mais mediada e não textual do que explicitada em textos programáticos; era mais uma questão de implementação do que de interpretação do Concílio. Disso se conclui que a recepção do Papa Francisco ao Vaticano II não pode e nem deve ser medida, sob pena de inautenticidade, em termos de número de citações dos documentos do Concílio que ele faz.

A HOMILIA NA PRAÇA DE SÃO PEDRO

Em uma das tradicionais meditações matutinas na Capela de Santa Marta, no dia 28 de abril de 2016, o Papa Francisco assim se expressou: “A estrada da Igreja é esta: reunir-se, unir-se, escutar, discutir, orar e decidir. E essa é a que se chama sinodalidade da Igreja, na qual se expressa a comunhão da Igreja” (Papa Francisco, 2016). O fundamento primeiro para a promoção do caminho sinodal é, sem dúvida, a infalibilidade *in credendo* de todo o povo de Deus (LG 10), a serviço da qual está o ministério dos pastores e cuja base é a assistência do Espírito que guia a Igreja rumo à plenitude da



verdade de Cristo (Jo 16,13). Aqui se situam o *sensus fidei* e o *consensus fidelium*, o que faz de cada batizado um “sujeito ativo da evangelização” (EG 120).

O atual sínodo sobre a sinodalidade foi convocado pelo papa Francisco em outubro de 2021, com o tema: *Por uma Igreja Sinodal: Comunhão, Participação e Missão*. Passadas as fases diocesana e continental, o processo culminou na XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que aconteceu entre os dias 4 e 29 de outubro passado.

A homilia do Papa Francisco, na missa com os novos cardeais e abertura da assembleia geral ordinária do sínodo dos bispos, teve como pano de fundo a passagem na qual Jesus louva o Pai: “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste essas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequeninos” (Mt 11,25). Dali, o bispo de Roma extraiu duas características importantes acerca do *olhar* de Jesus, para deixar como mensagem à Igreja: um olhar que deve ser *bendizente*, em primeiro lugar; e *acolhedor*, em um segundo momento.

O olhar bendizente, dizia o papa, permite a Igreja contemplar a ação de Deus e discernir o presente. É, afinal, a missão da Igreja descrita no Concílio, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*:

A Igreja deve perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, para ser capaz de oferecer, de forma apropriada ao modo de ser de cada geração, respostas às grandes questões humanas a respeito do sentido da vida presente e futura. É preciso conhecer e compreender o mundo em que se vive, sua índole, muitas vezes dramática, suas expectativas e seus desejos (GS 4).

Aliás, mais adiante, o papa acrescenta que este olhar bendizente de Jesus também “convida-nos a ser uma Igreja que não enfrente os desafios de hoje com um espírito divisor e conflituoso, mas, pelo contrário, levanta os olhos para Deus, é que é comunhão, e maravilhado e humilde, O bendiz e adora”. De fato, em um cenário de tanta polarização e radicalismos crescentes, aquilo que João XXIII (1958-1963) disse, na abertura do Concílio, e ficou para a posteridade, permanece válido:

No momento histórico em que vivemos, a sociedade parece entrar numa nova ordem. Devemos estar prontos para reconhecer os misteriosos desígnios da Providência, que juntamente com todos os seres humanos, leva-nos a alcançar objetivos que ultrapassam nossas próprias expectativas, e tudo dispõem para o



bem da Igreja, inclusive as dificuldades que atravessamos” (Papa João XXIII, IV, 4).

Ainda na perspectiva do olhar bendizente, Francisco descreveu algumas das características que, na sua leitura, são as principais para a Igreja hoje, de acordo com o projeto de Jesus: *Igreja da misericórdia, Igreja da escuta e do diálogo, Igreja que abençoa e encoraja, Igreja que abre caminhos, Igreja que não se divide internamente e não é dura externamente, Igreja que se arrisca*. A perspectiva é a mesma de João XXIII que, na abertura do Concílio, dizia:

A Igreja, no passado, sempre se opôs aos erros e os condenou com grande severidade. Agora, porém, a esposa de Cristo prefere recorrer ao remédio da misericórdia a usar as armas do castigo. Em face das necessidades atuais, julga mais conveniente elucidar melhor sua doutrina do que condenar os que dela se afastam (Papa João XXIII, VII, 2).

No que diz respeito ao olhar acolhedor de Jesus, o Papa Francisco o transporta igualmente para a Igreja, que deve ser hospitaleira, não estar com as portas fechadas. Na conclusão de sua homilia, trouxe como pano de fundo o velho adágio *Ecclesia semper reformanda*, embora não citado diretamente. Escreveu que:

[...] a nossa Mãe Igreja sempre precisa de purificação, de ser ‘reparada’, porque todos nós somos um Povo de pecadores perdoados (ambas as coisas: pecadores e perdoados), sempre necessitados de regressar à fonte que é Jesus e de nos colocarmos novamente nos caminhos do Espírito para chegar a todos com seu Evangelho (Francisco, 2023a).

Trata-se, novamente, de um princípio conciliar, exposto sobretudo na LG 8, quando o Concílio afirmou que a Igreja, tendo em seu seio pecadores, é ao mesmo tempo santa e está em constante purificação.

A SAUDAÇÃO DO PAPA FRANCISCO NA ABERTURA DO SÍNODO

Já o discurso na abertura do sínodo foi, insistentemente, voltado ao fato de que o Espírito é o seu verdadeiro protagonista. Inclusive, partindo de Pentecostes, Francisco lembrava que tudo estava bem-organizado e claro e de repente houve um rebuliço: falavam-se todas as línguas e todos as compreendiam. Uma variedade, porém, cujo



significado não se compreende de todo. A grande obra que o Espírito ali realizou, mais que a unidade, foi a harmonia de todas as diferenças. Harmonia, segundo o papa, não significa *síntese*, mas *vínculo de comunhão entre partes desiguais*. Dessa ideia, Francisco conclui: “Se neste sínodo chegarmos a uma declaração de que todos são iguais, sem nuances, o Espírito não esteve aqui. Ficou fora. Ele cria aquela harmonia que não é síntese, mas um vínculo de comunhão entre partes dissemelhantes” (Francisco, 2023b).

Aqui há uma relação estreita com dois conceitos conciliares: primeiro, o de *igreja particular*; segundo o de *inculturação*. É importante recordar que, na Constituição sobre a Igreja, as igrejas particulares são compreendidas como *porção* da Igreja Universal. De fato, não se concebe mais a perspectiva na qual se afirma que existe uma Igreja Universal que precede e acontece nas igrejas locais, da qual o papa é o representante e o garante. Nessa visão, as dioceses seriam “parcela” da Igreja Universal e, conseqüentemente, os bispos seriam seus colaboradores; o papa seria o “bispo dos bispos”. Além do mais, essa concepção de Igreja dispensaria toda e qualquer instância intermediária entre a Igreja de Roma e as igrejas locais. A eclesiologia conciliar, ao contrário, em sua volta às fontes bíblicas e patrísticas, afirma a catolicidade da Igreja em cada igreja local, em comunhão com as demais igrejas. Não há igreja anterior e nem exterior às igrejas locais. Em outras palavras, não existe Igreja fora da concretude da igreja local. Para o Vaticano II, a diocese é “porção” do povo de Deus, não “parte” (porque a porção contém o todo, já a parte não). Nela está “toda a Igreja”, pois cada igreja local é depositária da totalidade do mistério da salvação, ainda que ela não seja a “Igreja toda”, pois nenhuma delas esgota este mistério. A Igreja una, portanto, é “Igreja de Igrejas”, conjugando autonomia e comunhão com as demais Igrejas, presidida pelo Bispo da Igreja de Roma na caridade (Brighenti, 2020, p. 201). Nas palavras do papa:

A Igreja, uma harmonia única de vozes, com muitas vozes, realizada no Espírito Santo: assim devemos conceber a Igreja. Cada comunidade cristã, cada pessoa tem a sua peculiaridade, mas estas particularidades hão de ser inseridas na sinfonia da Igreja... E a justa sinfonia é feita pelo Espírito: nós não podemos fazê-la. Não somos um parlamento, não somos as Nações Unidas, não! Trata-se duma coisa diferente... O Espírito Santo é a origem da harmonia entre as Igrejas (Papa Francisco, 2023b).



Essa perspectiva, por sua vez, lança-nos também à Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, inicialmente, quando trata do progresso cultural, que afirma que, apesar de a Igreja não estar ligada exclusiva e necessariamente a nenhuma raça ou não, a nenhum sistema particular de costumes nem a nenhuma tradição nova ou antiga, existem, no entanto, muitas relações entre o Evangelho e a cultura, já que o próprio Deus, revelando-se a seu povo, falou de acordo com a cultura de cada época, até a sua plena manifestação no Filho encarnado. A Constituição também afirma que vivendo em condições diversas através dos tempos, a Igreja utilizou elementos de diversas culturas para difundir e manifestar o Evangelho de Cristo, pregá-lo a todos os povos, melhor compreendê-lo e mais profundamente exprimi-lo, nas variadas formas da vida dos fiéis. Nesse sentido, a Igreja, “aderindo à sua própria tradição e, ao mesmo tempo, consciente de sua missão universal, quer entrar em comunhão com todas as formas de cultura, para enriquecimento recíproco, tanto da Igreja, como das culturas” (GS 58). Ou seja: o Concílio acredita que da *inculturação* brotarão frutos salutares tanto para a Igreja quanto para as culturas, algo que, porém, só é possível quando se compreende a Igreja como “multifacetada”; ou seja, *una*, não *uma*.

Certamente, o que também chamou a atenção de muitos, ainda no discurso de abertura do Papa Francisco, foi o tom da *pastoralidade* que deu ao sínodo, inclusive tendo a ousadia de dirigir-se à imprensa, a fim de que houvesse um “jejum da palavra pública” para salvaguardar uma ascese; uma vida no Espírito, própria do caminho sinodal. O papa não partia de questões abstratas ou de teologias, mas de questões pontuais: explicitou que no sínodo sobre a família a questão era a comunhão aos divorciados; na Amazônia, os *virii probati...* E tudo isso gerou uma enorme pressão, algo que não gostaria que houvesse nessa assembleia sinodal. Era, acima de tudo, como ele mesmo sempre deixara claro, um caminho de *escuta*. De fato, o discurso se encerrou referindo-se ao sínodo não como uma agitação que, no fundo, até por vezes nós, os teólogos, assim compreendemos, porque queremos ver as respostas, o agir, o encaminhar, as questões que aparecerão... O papa refere-se ao sínodo como uma *pausa*; uma *pausa* de toda a Igreja; uma pausa para *escutar*.

CONSIDERAÇÕES



O papa fez outras intervenções importantes no decorrer da assembleia sinodal e, diga-se de passagem, bastante pontuais. Ao todo, o bispo de Roma interveio cinco vezes durante os procedimentos. Além do seu discurso inicial, a voz de Francisco foi ouvida na sala Paulo VI em outras quatro ocasiões: primeiro, logo no início, quando ele insistiu na formação sinodal nos seminários; depois, na segunda semana, quando lembrou aos participantes a centralidade que a pobreza deveria ter para a Igreja Católica; e, depois, na última semana, quando elogiou o caráter “feminino” da Igreja e condenou, mais uma vez, o “clericalismo”. A intervenção final do papa foi na última sessão de trabalho, quando agradeceu brevemente os organizadores e participantes da assembleia sinodal e, referindo-se à mudança de horário que aconteceria na Europa durante a noite, acrescentou: “Não se esqueçam de atrasar os relógios!”. Todavia, o papa foi, em geral, um “simples” participante do sínodo.

A constituição da assembleia sinodal era, visivelmente, a formação de uma Igreja que respira os ares do Concílio Vaticano II: uma assembleia que contava com 464 participantes, 365 membros (como os dias do ano: 364, mais o papa), incluindo 54 mulheres eleitoras. A organização da sala Paulo VI, nunca antes da vista, chamou a atenção da imprensa de muitos, como não poderia ser diferente: mesas circulares. Aliás, o próprio Papa assim se pôs, com um *q* de *primus inter pares*, o que lembrou, inclusive, quando da sua eleição, que se recusou a se sentar numa espécie de “trono” que lhe havia sido preparado, para falar com os cardeais. Ao todo, eram 35 grupos de 11 pessoas e um facilitador, sendo 14 em inglês, 7 em espanhol, 5 em francês, 8 em italiano e 1 em português.

O processo sinodal ainda não se concluiu e ainda há muito o que esperar. É importante aguardar, situá-lo à esteira do Vaticano II que, se à época pretendeu realizar um *aggiornamento*, igualmente agora quer o sínodo, em uma atitude de docilidade ao Espírito; é como se, pela pessoa de Francisco, Deus estivesse dizendo: “Ouçam o que o Espírito diz à Igreja” (Ap 2,7). O próprio papa, na homilia da missa com a qual se encerrou a primeira parte da assembleia sinodal, expôs:

Hoje não vemos o fruto completo deste processo, mas podemos com clarividência olhar o horizonte que se abre diante de nós: o Senhor guiar-nos-á e



ajudar-nos-á a ser Igreja mais sinodal e mais missionária, que adora a Deus e serve as mulheres e os homens do nosso tempo, saindo para levar a todos a alegria consoladora do Evangelho (Francisco, 2023c).

Agora é aguardar como, no entanto, o próprio papa pediu: adorando e servindo.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, A. A sinodalidade como referencial do estatuto teológico das conferências episcopais. *In: Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 64, p. 197-213, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47904/47904.PDF> Acesso em: 05 nov. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html Acesso em: 27 out. 2023.

FAGGIOLI, M. A recepção do Vaticano II como um concílio de caráter universal. *In: CALDEIRA, R. C. [org.]. Concílio Vaticano II. Experiências e Contextos*. São Paulo: Paulus, p. 51-91, 2022.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html Acesso em: 26 out. 2023.

PAPA FRANCISCO. **Homilia do Papa Francisco**. Conclusão da Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2023/documents/20231029-omelia-conclusionone-sinodo.html> Acesso em: 29 out. 2023 (c).

PAPA FRANCISCO. **Homilia do Papa Francisco**. Santa Missa com os novos cardeais e o colégio cardinalício. Abertura da Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2023/documents/20231004-omelia-nuovi-cardinali.html> Acesso em: 29 out. 2023 (a).

PAPA FRANCISCO. **Saudação do Papa Francisco**. Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos “Por uma Igreja Sinodal: Comunhão, Participação e Missão”. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/october/documents/20231004-apertura-sinodo.html> Acesso em: 29 out. 2023 (b).

PAPA JOÃO XXIII. **Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html Acesso em: 07 nov. 2023.



Sessões Temáticas 15

NADA É SECULAR: DIÁLOGOS ENTRE TRADIÇÃO REFORMADA E ORTODOXIA RADICAL



DESAFIOS TEOLÓGICOS DA ORTODOXIA RADICAL: O RESGATE DA JUSTIÇA SOCIAL REFORMADA EM MEIO A UM MUNDO DESIGUAL.

Gabriel Pereira de Carvalho
Mestrando em Teologia Bíblica do Novo Testamento
Seminário Jonathan Edwards
gabrielpereirac@gmail.com

Resumo

O presente artigo aborda o avanço notável das teologias na era pós-moderna, que se afastam das tradições bíblicas estabelecidas, introduzindo perspectivas inovadoras na compreensão de questões espirituais, éticas e sociais. Destaca-se a transformação da justiça social nesse contexto, com teologias contemporâneas buscando abordagens distintas, muitas vezes distanciadas das crenças convencionais e da base doutrinária bíblica. Ao explorar a tradição reformada, centrada em João Calvino, observamos um sólido desenvolvimento da justiça social, especialmente em situações desafiadoras, como em Estrasburgo, onde Calvino inspirou-se na ação da Igreja Primitiva para lidar com problemas sociais. A Ortodoxia Radical, exemplificada por Graham Ward, surge como uma resposta contemporânea, reintroduzindo a Diaconia de Calvino e concebendo a liturgia como um "serviço público" em prol da comunidade. Destaca-se o papel central da igreja na promoção de virtudes cívicas, entendendo a participação na Eucaristia como um ato político que enfatiza a fraternidade e igualdade. A Ortodoxia Radical propõe um modelo de adoração formativa que resiste às influências da mídia, capacitando a igreja a participar plenamente da sociedade em evolução. Em um mundo dinâmico, as teologias pós-modernas podem aprender com a ênfase dessa abordagem na justiça social, destacando a relevância da fé para os desafios sociais atuais e a importância de uma comunidade engajada não apenas na vida espiritual, mas também na material e política.

Palavras-chaves: Reforma; Justiça Social; Ortodoxia Radical; Liturgia.

INTRODUÇÃO:

À medida que a pós-modernidade se desenrola, deparamo-nos com um marcante avanço nas teologias que, de maneira deliberada, se afastam das tradições bíblicas estabelecidas. A multiplicidade de perspectivas teológicas emerge como uma força dinâmica, introduzindo novas e ousadas abordagens para questões de índole espiritual, ética e social. No panorama desse cenário em constante transformação, uma



das áreas que se destaca por suas metamorfoses é a justiça social, que, com notável frequência, se distancia das estruturas e crenças convencionais.

Este artigo propõe-se a realizar uma exploração aprofundada do desenvolvimento da justiça social no contexto pós-moderno, direcionando sua atenção para a Ortodoxia Radical e sua abordagem verdadeiramente inovadora. Neste contexto, a Ortodoxia Radical emerge como um farol, revivendo e resgatando princípios há muito perdidos no horizonte teológico pós-moderno.

OS DESAFIOS TEOLÓGICOS CONTEMPORÂNEOS:

As transformações teológicas e os desafios da contemporaneidade.

A teologia, ao longo dos séculos, tem sido um campo dinâmico de estudo que reflete as transformações culturais e intelectuais de sua época. O período pós-moderno, caracterizado por uma rejeição das grandes narrativas e uma ênfase na pluralidade, trouxe consigo desafios significativos para a teologia, especialmente após o movimento do liberalismo teológico. Neste contexto, o cristianismo passou por uma transição gradual, muitas vezes relegando-se a uma perspectiva exclusivamente espiritual e enfrentando dificuldades em lidar com questões éticas e sociais. (Mcgrath, 2021)

O liberalismo teológico, que teve seu auge nos séculos XIX e XX, buscou reinterpretar a fé cristã à luz do pensamento crítico e das ciências humanas. Esse movimento enfatizou a autonomia da razão e a necessidade de adaptar as doutrinas cristãs às mudanças sociais e culturais. No entanto, as consequências desse enfoque foram diversas, levando a uma fragmentação do pensamento teológico e à desvalorização de elementos tradicionais.

A ascensão do pós-modernismo acentuou ainda mais essas mudanças. A desconfiança em relação às metanarrativas e a valorização da diversidade de perspectivas levaram a uma fragmentação ainda maior na teologia. O cristianismo, destarte, fora excluído da perspectiva pública.

A alocação crescente do cristianismo a uma perspectiva unicamente espiritual pode ser observada na ênfase na experiência individual de fé em detrimento de uma



análise crítica das estruturas sociais e éticas, mas principalmente, da ortopraxia oriunda do texto bíblico. O discurso teológico, em muitos casos, tornou-se desvinculado das questões contemporâneas, resultando em uma lacuna entre a fé e as preocupações do mundo.

Essa separação do cristianismo das questões éticas e sociais apresentou desafios significativos para as comunidades de fé, que agora se veem confrontadas com dilemas morais complexos, como questões de justiça social.

A justiça social presente na tradição reformada

Perante ao desafio apresentado, resta o retorno a compreensões consolidadas, e firmes, da tradição cristã, que não fora afetada pelas perspectivas liberais e pós-modernas.

A tradição reformada, notadamente representada pelas obras fundamentais de João Calvino, como as "Instituições da Religião Cristã", oferece uma rica base teológica que influenciou a visão cristã reformada em relação à justiça social. Calvino, líder e teólogo da Reforma Protestante no século XVI, não apenas delineou os princípios centrais da fé reformada, mas também abordou questões sociais, manifestando uma preocupação profunda com a justiça e a equidade.

Calvino, em suas palavras, denunciou veementemente qualquer forma de opressão e perversão social. Sua abordagem ressoa com o conservadorismo presbiteriano ao enfatizar a responsabilidade da igreja e dos cristãos na luta contra todas as formas de injustiça. O teólogo insistiu que Deus se opõe àqueles que abusam do poder, seja ele político ou econômico, destacando a necessidade de a igreja insurgir-se contra tais práticas.

Ao analisar as escrituras fundamentais de Calvino, há uma condenação a qualquer corrupção que perverta os juízos e prejudique a equidade. Calvino adverte contra a acumulação desmedida de riquezas, argumentando que a ambição desenfreada é condenável. Nesse contexto, o conservadorismo presbiteriano valoriza a moderação e a responsabilidade na busca de prosperidade, alinhando-se com a ênfase calvinista na equidade social. (Bieler, 2012)



O teólogo também se pronunciou sobre as condições de trabalho, ressaltando a importância de não explorar os trabalhadores. Destarte, há de se entender que o trabalho é digno e merece respeito, denunciando qualquer exploração que desconsidere a justa compensação pelo esforço empregado.

Ao explorar o desenvolvimento da justiça social em Estrasburgo, onde Calvino enfrentou desafios sociais significativos, percebemos a aplicação prática de seus princípios. O legado deixado por Calvino transcende as contendas doutrinárias, adentrando profundamente na complexidade da responsabilidade social. Sua abordagem vai além da mera reflexão teológica, alcançando de forma ousada as intrincadas questões tangíveis da sociedade.

Enfrentando as adversidades sociais em Estrasburgo, Calvino deparou-se com problemas prementes, como o estado deplorável de uma comunidade de refugiados desfavorecidos. Em resposta proativa, ele não apenas se compadeceu da situação, mas também agiu, inspirando-se na prática da Igreja Primitiva e revitalizando o papel dos "διάκονος" (Diáconos).

Nesse contexto, é evidente que, tanto para o reformador quanto para as bases da Reforma, cuidar não apenas da vida moral, mas também da subsistência material dos membros da igreja era crucial. Conforme as palavras do reformador, a atenção devotada à esfera material, intrinsecamente ligada à nobre causa, revelava-se essencial para a plena concretização dos ideais reformistas:

O cuidado devido aos pobres foi entregue aos diáconos. Em Romanos são mencionados dois tipos de função: "aquele que distribui, faça-o com simplicidade; aquele que exerce misericórdia, com alegria" (Rm 12,8). Uma vez que Paulo está falando de ofícios públicos da igreja, é necessário ter havido duas formas de diaconato. (Calvino, p. 508. 2009).

A concepção de justiça social em Calvino não se configura como um mero apêndice à sua teologia, mas, ao contrário, manifesta-se como uma extensão intrínseca de sua compreensão da fé cristã. A responsabilidade social, tal como delineada nas Institutas, encontra suas raízes na convicção profunda de que a verdadeira piedade não pode, de maneira alguma, subsistir divorciada da prática genuína do amor ao próximo. Calvino, em sua abordagem singular, transcende a dicotomia convencional entre



espiritualidade e materialidade, propondo uma perspectiva holística que abraça de modo abrangente tanto a dimensão espiritual quanto a social da existência cristã. A ênfase inegável na ação concreta, modelada a partir do exemplar comportamento dos Diáconos da Igreja Primitiva, evidencia de maneira incontestável a visão prática de Calvino em relação à ética cristã.

A ortodoxia Radical, a justiça social e a liturgia como serviço público.

Contudo, ante as proposições de Calvino, e conseqüentemente da perspectiva Reformada em si, existem desafios ante a globalização não contemplados pela estrutura previamente construída. Ante a tal fato, faz-se necessário compreender a existência de concepções teológicas presentes na pós-modernidade que revisitam tais conceitos, os expandindo para a noção contemporânea.

A Ortodoxia Radical emerge como uma corrente teológica contemporânea que revitaliza a preocupação com a justiça social, resgatando a essência da ação da Igreja Primitiva. No epicentro dessa abordagem teológica encontra-se Graham Ward, um dos principais expoentes que, de maneira abrangente, reexamina a liturgia e reintroduz a Diaconia de Calvino como uma resposta eficaz aos problemas sociais prementes.

Ward propõe uma visão da liturgia como um "serviço público" dedicado à comunidade, alinhando-se assim à tradição reformista que inspirou Calvino. Nesse contexto, a Diaconia, resgatada por Calvino e atualizada por Ward, torna-se um instrumento fundamental para abordar questões materiais, sociais e morais dentro da comunidade de fé. A liturgia, segundo a Ortodoxia Radical, transcende os limites do sagrado e permeia a esfera pública como uma expressão tangível do compromisso cristão com o bem-estar coletivo. (Milbank; Pickstock; Ward. 1998)

A participação na Eucaristia, sob a perspectiva da Ortodoxia Radical, é considerada mais do que um ato religioso; é um ato político que enfatiza a fraternidade e igualdade entre os indivíduos, independentemente de suas diferenças étnicas, situação social ou condição econômica. Esse entendimento transforma a Eucaristia em uma expressão de solidariedade que transcende os limites eclesiásticos, ecoando nas questões mais amplas da sociedade. (Milbank; Pickstock; Ward. 1998)



A Ortodoxia Radical atribui à igreja um papel central na promoção de virtudes essenciais para a vida pública. A liturgia é percebida como uma "incubadora de virtudes", preparando os indivíduos para uma participação política fundamentada na justiça e na santidade. Essa abordagem oferece uma visão mais ampla do papel da igreja na sociedade, destacando não apenas a importância da vida espiritual, mas também da vida material e política dos membros e da comunidade em geral.

O modelo de adoração formativa proposto pela Ortodoxia Radical ganha destaque, pois enfatiza a relevância dos componentes tradicionais do culto cristão, enriquecidos por tradições antigas. Essa abordagem não apenas fortalece a identidade espiritual da comunidade, mas também a capacita a resistir às influências efêmeras disseminadas pela mídia. A igreja, assim concebida, torna-se uma comunidade política capaz de moldar resistência cultural, enquanto simultaneamente capacita seus membros a uma participação plena na sociedade em constante evolução. (Milbank; Pickstock; Ward. 1998)

Em um mundo marcado por desafios sociais e questões em constante mudança, as teologias pós-modernas podem encontrar na Ortodoxia Radical uma fonte valiosa de inspiração. Sua ênfase na justiça social, na Diaconia como resposta prática às necessidades, na liturgia como serviço público e na promoção de virtudes cívicas destaca a relevância da fé e da prática religiosa diante dos desafios contemporâneos. A Ortodoxia Radical, assim, oferece uma perspectiva profunda sobre como a igreja pode desempenhar um papel significativo na construção de uma sociedade mais justa, equitativa e moralmente sólida.

CONCLUSÃO

Diante do cenário teológico pós-moderno, onde a justiça social emerge como um elemento dinâmico em constante transformação, a Ortodoxia Radical se destaca como uma abordagem inovadora que ressoa com os desafios contemporâneos. Ao abordar as limitações do liberalismo teológico e a fragmentação resultante na relação entre a fé cristã e as questões éticas e sociais, a tradição reformada, personificada por João Calvino, oferece uma base sólida.



Calvino, ao destacar a responsabilidade da igreja na luta contra a injustiça e ao aplicar os princípios da Diaconia de maneira prática em sua comunidade, evidencia uma compreensão holística da fé cristã. No entanto, a Ortodoxia Radical, representada por Graham Ward, proporciona uma resposta contemporânea aos desafios globais, reintroduzindo a Diaconia como um serviço público por meio da liturgia.

A liturgia, na perspectiva da Ortodoxia Radical, transcende os limites eclesiais, tornando-se uma expressão tangível do compromisso cristão com o bem-estar coletivo. A participação na Eucaristia é considerada um ato político que promove a fraternidade e igualdade, contribuindo para uma sociedade mais justa. A ênfase na formação de virtudes cívicas por meio da adoração formativa fortalece a identidade espiritual da comunidade, capacitando-a a resistir às influências efêmeras da mídia.

Diante dos desafios sociais e em constante mudança, a Ortodoxia Radical oferece uma perspectiva valiosa para as teologias pós-modernas, destacando a relevância da fé e da prática religiosa diante dos dilemas contemporâneos. A síntese entre a tradição reformada e a inovação teológica na Ortodoxia Radical propõe um caminho para a igreja desempenhar um papel significativo na construção de uma sociedade mais justa, equitativa e moralmente sólida, pautando-se integralmente na inerrância das escrituras sagradas.

REFERÊNCIAS

BIÉLER, Andre. **O Pensamento Econômico e Social de Calvino**. Cultura Cristã. São Paulo. 2012.

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã. Tomo I**. Editora Unesp, São Paulo. 2009

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã. Tomo II**. Editora Unesp, São Paulo. 2009

MCGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica**. Shedd Publicações. Rio de Janeiro. 2ª ed. 2021.

MILBANK, John; PICKSTOCK, Catherine; WARD, Graham. **Radical orthodoxy: A New Theology**. Routledge. 1998.



Há Neutralidade na Fotografia Contemporânea? Um Estudo de Caso de “The Afronauts”, Cristina de Middel

Sarah Caroline Soares Montino

Mestranda em Estudos Teológicos Avançados

Seminário Teológico Baptista

sarahcsoaresm@gmail.com.

RESUMO

As ferramentas para a comunicação de ideias e informações se transformaram em um ritmo mais acelerado nos últimos dois séculos, fazendo emergir a crença de que é por meio desse desenvolvimento tecnológico que a humanidade receberá todo o progresso idealizado. O tecnicismo é então o termo dado à crença de que as tecnologias seriam neutras e dignas de sustentar as esperanças humanas para um futuro idealizado. A fotografia, enquanto uma nova tecnologia, foi fortemente associada à ideia de neutralidade ao produzir registros da realidade. O objetivo deste estudo é questionar a possibilidade de neutralidade da linguagem fotográfica, sob a primazia de uma visão de mundo cristã reformada. Para isso, elabora-se o estudo de caso do trabalho de fotografia documental intitulado “The Afronauts”, da espanhola Cristina de Middel. Considerando a fotografia uma linguagem artística, o artigo apresentado desafia não só a compreensão do que é neutralidade, mas também busca despertar a reflexão para um tipo de apreciação artística que ultrapasse a leitura superficial de uma obra. Portanto, é necessário dialogar para um análise criteriosa acerca de qual teoria uma obra de arte carrega, mostrada também através das escolhas estéticas e técnicas do artista. Dessa forma, investiga-se para além das trilhas mais comuns entre fé e arte, como é o que caso das questões de moralidade ou a expressão explícita da fé cristã no conteúdo do artefato artístico.

Palavras-chave: Tecnicismo; Neutralidade; Fotografia Documental.

Introdução

A estética sempre existiu como uma componente no processo de comunicação, mesmo quando as cores, as texturas e as formas não eram a preocupação primária numa composição. A arte investiga essa componente na expressividade humana por meio da pesquisa e investigação de ferramentas, processos e discursos. No caso das ferramentas, diferentes tecnologias foram desenvolvidas para auxiliar o desejo de



comunicar, desde as gravuras pré-históricas da caverna de *Chauvet* até a criação da primeira câmera analógica da Kodak em 1888, por exemplo. A Fotografia representa uma intersecção entre os avanços tecnológicos e arte, já que por meio do aprimoramento do uso da componente técnica e das mudanças sociais a componente estética ganhou protagonismo transformando-a em linguagem artística. Enquanto suas primeiras funções estavam relacionadas à documentação da realidade, logo percebeu-se a sua capacidade de carregar uma mensagem autoral, tal qual pinturas e esculturas, técnicas já estabelecidas. Com essa expansão de incumbências, será que um uso predominantemente técnico implica em neutralidade? O crença na neutralidade existe no campo artístico de alguma maneira? A expansão da Fotografia (Eklund, 2000) é que a torna uma linguagem sem viés já que há um autor único e “autônomo” a produzi-la? Será que estar subordinada ao fotógrafo, agora reconhecido como artista visual, torna a fotografia capaz de comunicar uma mensagem sem interferências externas?

A discussão da neutralidade da linguagem fotográfica sob a primazia de uma visão de mundo cristã reformada será feita de forma a extrapolar as trilhas mais comuns de diálogo entre fé e arte, no caso, as questões relacionadas à moralidade ou a expressão explícita da fé cristã no conteúdo do artefato artístico. Roy Clouser (2020, p.94) afirma que é comum relacionar a religião apenas a aspectos morais ou então com o que se acredita sobre a vida após a morte. Para ele, religião não define-se por essas coisas, ainda que sejam aspectos relacionados às narrativas religiosas. Fora do contexto formal artístico é interessante observar que o caminho popular de pensamento sobre a religião seja equivalente ao que se pensa sobre arte: apenas observa-se o que uma obra comunica sobre questões morais, como a sexualidade por exemplo, ou a sua mensagem transcendente, sobre uma crença no divino ou a sua ideia acerca do futuro. Apesar de serem aspectos importantes, certamente não são os únicos critérios para serem pensados quer seja sobre religião quer seja sobre arte.

“THE AFRONAUTS” E A FÉ NA CIÊNCIA

A classificação de algo como “arte” no campo da fotografia frequentemente está relacionada ao domínio técnico da câmera e à capacidade do autor em comunicar



conceitos, de forma a mostrar uma linguagem própria e pertinente. O trabalho “The Afronauts” de Cristina de Middel, enquadrado como *fotografia documental*, é um trabalho fotográfico que conta a história do projeto espacial da Zâmbia, no final do século XX. As imagens que compuseram o livro se propõem a narrar visualmente essa história, livre dos preconceitos reproduzidos pela grande mídia da época¹¹⁸. O fato histórico está contextualizado no período em que o mundo assistia à Corrida Espacial, no período da Guerra Fria (1955-1975), momento em que a fé na tecnologia ficou marcada no século XX. Um país africano chegar à Lua traria esperança de progresso econômico e social para um povo que historicamente sofreu exploração de colonizadores. No caso, a Zâmbia havia se tornado independente do Reino Unido em 1964 e buscava estabelecer-se como país. O exemplo desafia o estereótipo africano da fé em religiões animistas e mostra um efeito da globalização, a crença na tecnologia. É importante destacar que o questionamento das crenças nas quais os povos colocam a sua esperança não justifica qualquer tipo de preconceito, o que torna a denúncia de Middel relevante.

Schuurman (2021) defende que há um impulso que não é neutro por trás do desejo de exploração espacial. O tecnicismo, a fé na tecnologia para trazer a resolução de todos os problemas sociais, os moveu a construir roupas e equipamentos, além de treinarem pessoas. A motivação aparentemente apenas científica é religiosa pois impulsiona esforços em prol de uma crença e “(...) este impulso religioso é a principal motivação por trás de viagens e a exploração espacial” (Schuurman, 2021, p.87). Apesar disso, a nova religião ocidental já deu indícios suficientes de fracasso, representados na definição do Pós-Modernismo.

“THE AFRONAUTS” E A COMPOSIÇÃO VISUAL

O livro, por meio de símbolos visuais, remonta a história de uma perspectiva fantástica — muitas das imagens foram fotografadas em Alicante, na Espanha pois já não seria possível registrar tudo no momento dos acontecimentos. A paisagem desértica é usada como referência à textura do solo lunar ou então para remeter à paisagem

¹¹⁸ Disponível em: <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/the-zambian-afonaut-who-wanted-to-join-the-space-race/>. Acesso em: 12 jul. 2023.



estereotipada do continente africano. Latarias e papéis coloridos reconstruem protótipos de naves e um elefante interage com homens negros vestidos de “afonautas”. Há um claro jogo simbólico, como é possível ver em algumas imagens que são parte do livro:



Fonte: MIDDEL, Cristina de, 2012.¹¹⁹

O desejo de transcendência e de progresso é mostrado de forma a parecer um faz-de-conta levado a sério. O enquadramento do tipo 1x1 das imagens os coloca em uma janela no espaço-tempo, juntamente com retratos que transmitem inocência, seguido por fotografias de documentos históricos manipulados. As cores frias e opacas transmitem a ideia de atemporalidade, enquanto as texturas e padrões dos trajes espaciais apontam para as origens étnicas dos astronautas em questão, levando o leitor mais leigo a até acreditar no registro fidedigno do ponto de vista histórico.

A NÃO-NEUTRALIDADE DO ARTISTA

A ideia de que a Fotografia pode ser neutra tem suas raízes em uma confiança inocente em uma nova tecnologia. Sontag (1977, p.52) cita que em certo período, quando a fotografia surgiu, acreditava-se no fotógrafo como um tipo de registrador do que via, um registrador da realidade. Havia a crença na neutralidade deste papel ao não se considerar a interferência do fotógrafo no ato de enquadrar uma perspectiva. Logo a interferência humana no registro fotográfico passou a ser questionada, conforme o trabalho de Middel

¹¹⁹ Disponível em: <http://www.lademiddel.com/the-afonauts.html/>. Acesso em: 20 jul. 2023.



aponta de várias maneiras. Nesse caso, como o trabalho evidencia os pressupostos de seu autor? As possibilidades de cor, forma e composição exigem do artista o ato de excluir o que não se quer comunicar e as suas escolhas são determinadas por um conjunto de fatores objetivos e subjetivos. Isso, por si só, já implica em uma não-neutralidade. Nesse ponto, não se está a fazer juízo de valor ou crítica à moralidade do conteúdo, mas afirma-se que não há possibilidade de um produto de aparato tecnológico, no caso a imagem produzida por uma câmera fotográfica, ser imparcial. Ainda que o indivíduo não esteja a operá-la a mando de uma instituição, este ser humano nunca será neutro.

A carreira profissional de Middel ilustra bem a não neutralidade. O projeto citado no parágrafo anterior foi o meio pelo qual a fotógrafa migrou definitivamente do campo do fotojornalismo para uma carreira na produção artística. Ela não deixou as componentes técnicas de sua função anterior, mas adicionou a elas uma voz individual. Uma das marcas de sua linguagem artística é a maneira como critica a manipulação das informações que, segundo ela, acontecem no jornalismo. Suas imagens são trabalhadas para que se tornem irreais, como pode ser observado em seu portfólio virtual, que mistura manchetes sensacionalistas e imagens surrealistas. A renomada agência de fotografia da qual é membro, a Magnum Photos, descreve o seu trabalho da seguinte maneira:

Fazendo uso habilidoso de práticas documentais e conceituais, Cristina de Middel investiga a relação ambígua da fotografia com a verdade. Enquanto trabalhava como fotojornalista, a paixão da de Middel por encontrar ângulos não convencionais a conduziu à aclamada série *The Afronauts*. O projeto explora a história de um programa espacial mal sucedido na Zâmbia na década de 1960, por meio de encenações de eventos obscuros, lançando luz sobre uma história frequentemente negligenciada (Magnum Photos, 2023, tradução própria).

Assim como seu percurso pessoal relaciona-se com o seu trabalho, de investigar a “relação ambígua da fotografia com a verdade” (Magnum Photos, 2023, tradução própria), curiosamente ambos servem de metáfora à história da Fotografia enquanto técnica artística, que foi de registro à obra de arte. Essa aparente emancipação económica, política e criativa que se deu com a linguagem fotográfica, entre outras coisas, gerou a crença de que o artista desprovido de amarras institucionais ou económicas produziria uma arte neutra. Apesar de a crítica que se faz a este tipo de



subordinação ideológica dos meios de comunicação ser importante, talvez desconsiderar-se que abrir mão de um determinado viés é necessariamente escolher outro. Se não uma instituição, a influência sobre a imagem reside no indivíduo, o ego do artista. E esse ego, por sua vez, estaria realmente emancipado se nenhum ser humano está livre dos seus próprios sistemas de significação?

A filosofia reformacional pode dar grande contribuição ao pensamento crítico no campo artístico, como é o caso da teoria de Roy Clouser sobre o mito da neutralidade. Como defende Dooyeweerd (2012), a sociedade ocidental criou um dogma que afirma a autonomia do pensamento filosófico, sem levar em consideração a interferência do ego de quem manipula o meio, tornando-o afetado pelas crenças daquela pessoa. A ideia referida também serve ao tema em questão. Em uma visão de mundo bíblico-canônica, o ser humano foi criado à imagem de Deus, afetado pelo pecado e por isso precisa de redenção por meio de Jesus Cristo. Isso implica que qualquer linguagem artística, como parte da criação, será afetada pelos três fatores: Criação-Queda-Redenção e como o indivíduo ou instituição envolvido responderá a estes três fatores.

A CRENÇA EM UMA TEORIA COMO NÃO-NEUTRALIDADE

A neutralidade, defende Clouser (2020), pressupõe a não-existência de crença em algum tipo de teoria. Uma obra deixa de ser neutra a partir do momento em que o artista acredita que o seu trabalho é capaz de produzir algum efeito em outro indivíduo e por isso intervém na ferramenta, há sempre uma razão pela qual o artista pensa ser eficaz, seja ela uma motivação teísta ou não. Em outras palavras, aquele que cria o faz consciente que sua obra será vista ou lida. A religiosidade inerente a cada indivíduo não é no sentido comum, sobre crer em algo após a morte ou então sobre o que regula a moralidade de um indivíduo, é para onde as ações são direcionadas, comandadas por outra parte do ser. De certa forma, é sobre aquilo que se ama profundamente — a direção do coração. E neste aspecto, nenhum ser humano é isento de amar: a si mesmo, a alguém, a um objetivo, a algum objeto, ideia ou um tipo de divindade.

Aqui desafia-se a crença na autonomia do artista, ou seja, que uma nova perspectiva artisticamente qualificada e “independente” é capaz, por si só, de comunicar



algo puro ou moralmente mais elevado. Isso porque enquanto livre de interesses das mídias de massa está mais sujeito aos interesses próprios.

A RESPOSTA DA FÉ CRISTÃ PARA A QUESTÃO DA NÃO-NEUTRALIDADE

O ser humano não consegue ter total controle sobre si, pois é influenciado por fatores internos e externos a si mesmo, conforme ensina a doutrina cristã da Queda. Enquanto alguém inclinado àquilo que ama, passível de amar algo errado sem o conseguir controlar, seria apenas amando algo verdadeiramente puro que se produziria uma arte que só resulte em bem, já que seria dominado por esse tipo de amor. Ainda que não fosse neutra, ela seria perfeita. Portanto, apenas a completa submissão do artista a um ser soberano que o possa redimir dessa condição é a única hipótese verdadeira liberdade. Uma cosmovisão cristã e bíblica reconhece que o Deus Criador e Redentor é o único ser capaz exercer a soberania perfeita sobre o coração humano, pois é também o Criador. A grande questão é que a temporalidade impede que a ideia anterior seja experienciada na contemporaneidade. A submissão e a redenção no espaço-tempo segundo a visão de mundo bíblica está sob o dilema do já e ainda não, em que a fé garante a submissão e a redenção, mas ainda não por completo. Algo que só acontecerá na eternidade após a segunda vinda do redentor Jesus Cristo. Em outras palavras, ainda que artistas possam ser guiados nessa liberdade que resulta da submissão dos seus desejos ao Criador e Redentor, não podem iludir-se em achar que serão neutros em relação ao pecado no tempo presente. Essa afirmação pode gerar a dúvida acerca da pertinência da visão de mundo cristã para a produção artística para aqueles que não professam a fé cristã. O aspecto conhecido como Graça Comum também permite que pessoas que não creiam na redenção por meio de Jesus Cristo produzam arte com aspectos da verdade. A grande pertinência de apontar a não-neutralidade para cristãos e não cristãos está em cultivar a virtude da honestidade intelectual e fomentação do diálogo na esfera pública, gerando prestação de contas por parte dos que produzem artefactos através das novas tecnologias. É preciso destacar que a diferença entre uma obra produzida por alguém com pressupostos cristãos está naquilo que Clouser (2020) diz que um cristão comunica no lugar de uma teoria: a adoração. Neste caso, a produção



artística orientada por uma visão de mundo bíblica não apenas tem potencial para comunicar a verdade, denunciar injustiças, servir a alguma ideia ou enaltecer um material, ela dá adoração a Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Fotografia enquanto tecnologia e linguagem visual tem diversos usos, como no fotojornalismo, na fotografia publicitária, na fotografia social, na fotografia documental em campo expandido, entre outros. O tecnicismo evidenciado na história dos afonautas da Zâmbia incita a várias camadas de análise, do seu conteúdo à técnica. A análise apresentada desperta para uma leitura mais profunda das obras de arte, a começar pela honestidade intelectual do próprio artista, a ética das instituições e o aparato crítico da sociedade mais ampla.

O primeiro passo para se evitar os extremos — ignorar obras de arte ou apreciá-las sem filtro — começa com a desconstrução de que há possibilidade de elas serem neutras. A técnica não é capaz de tornar um artefato sem viés, assim como portar perspectivas da verdade não dá poder redentivo a uma obra. O reconhecimento de que haverá sempre pressupostos é um caminho mais honesto intelectualmente, ainda que mais difícil pois não propõe uma solução definitiva. O florescimento comunitário está em trazer luz à dimensão comunitária da vida em detrimento do individualismo corrente por meio da discussão e prestação de contas. A investigação das teorias que as obras de arte carregam requer aprofundamento e mais pesquisadores com coragem e com todas as outras virtudes intelectuais que a seguem.

REFERÊNCIAS

CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: Um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel no pensamento teórico. Tradução: Fabrício Tavares de Moraes e Rodolfo Amorim. Brasília: Monergismo, 2020.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: Estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Tradução: Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília: Monergismo, 2012.



EKLUND, Douglas. **Photography in the Expanded Field: Painting, Performance, and the Neo-Avant-Garde.** In Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/phef/hd_phef.htm/ Acesso em 17 jul. 2023.

MIDDEL, Cristina de. **The Afronauts.** 2012. Disponível em: <http://www.lademiddel.com/the-afronauts.html/>. Acesso em 20 jul. 2023.

MAGNUM PHOTOS. **The Afronauts by Cristina de Middel.** Disponível em: <https://www.magnumphotos.com/shop/collections/the-afronauts-by-cristina-de-middel/>. Acesso em: 15 jul. 2023.

MONERGISMO. **Graça Comum.** Disponível em https://www.monergismo.com/textos/pneumatologia/graca_comum_grudem.htm/ Acesso em: 25 ago. 2023.

SCHUURMAN, Egbert. **Fé, esperança e tecnologia: Ciência e fé cristã em uma cultura tecnológica.** Tradução: Thaís Semionato. Viçosa: Editora Ultimato, 2021.

SONTAG, Susan. **Sobre fotografia: Ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 1977.