

TEOLOGIA COM ÊNFASE NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SUA INTERAÇÃO NA SOCIEDADE

João Luiz Carneiro e Maria Elise Rivas

O lugar da Tradição Oral nas Religiões Afro-brasileiras e no campo teológico

A criação deste espaço público nos remete a Canevacci, quando questiona o conceito entrópico de centro (*westernization*) dos processos culturais e enfatiza a existência de “*modelos de mais interfaces, que, seleciona, modifica e recombina não apenas as denominadas “periferias”, mas também o “âmago do centro”*”. *Desse modo coloca-se em discussão a própria noção eurocêntrica de “centro” versus “periferia”, que não tem um valor taxonômico (ético-político) absoluto.*” (Canevacci, 2005, p.21)

Esta questão abordada por Canevacci nos remete a “localização” social da oralidade e escrita. Qualificando a escrita como cultura de centro e a oralidade como cultura de periferia promovendo um embate entre a tradição oral e escrita, dando um caráter evolucionista a esta questão. Bem retratado por Strauss, como um “*processo sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação de fatos*” (Lévi-Strauss, 2006, p.22)

Foi quando Habermas nos chama para a realidade e lembra da importância crucial da imprensa periódica no século XVII e ao longo do século XVIII. Rememorando os jornais críticos e os seminários morais, *que a priori* tinham a preocupação com questões culturais e literárias, mas logo ganham importância no campo social e político.

O que utilizaremos do discurso de Habermas, neste primeiro momento do artigo, é o fato de como estes periódicos vieram a compor o cotidiano da vida ocidental e implementaram, com início mais vigoroso na Inglaterra, a discussão crítica da sociedade e da política, até o momento de criar um impacto sobre as formas institucionais dos Estados modernos e a consequente formação dos Estados ocidentais com a influência da burguesia (Habermas, 2003a).

Destacaremos do pensamento de Habermas, sucintamente abordado, três questões: a burguesia como força propulsora de movimento de transformação, a importância política e social da imprensa e a influência da mesma para a formação dos Estados ocidentais.

Embora Habermas tenha contribuído e muito estudando a importância da imprensa e a formação do espaço público, bem como a análise do modelo burguês como uma espécie de idealização em franca marcha histórica, não podemos deixar de analisar, que os movimentos politizantes entre os séculos XVII e XIX conseguiram importantes conquistas, mas também reiteraram a exclusão ou mesmo negligenciaram, outras formas de discurso e atividades públicas que não utilizavam a escrita. A burguesia formadora do “novo” campo político reproduzia a “refeudalização” apenas trocando classes: sai do domínio aristocrático para o domínio econômico.

A burguesia que investia em poder de comunicação impressa desconsiderava outras formas de transmissão de conhecimento.

E. P. Thompson (Thompson, 2005) aborda em suas obras os plebeus, que não faziam parte da burguesia, e constata a importância de movimentos oriundos da cultura popular plebeia e suas ações no campo político, social e religioso.

Os movimentos desenvolvidos pelos povos agrários da Europa se tornavam alvo da burguesia, que ao mesmo tempo se levantava contra o poder real na tentativa de uma nova forma de governo, mas massacrava, senão de forma idêntica ao poder monárquico, mas de maneira similar, os movimentos populares. Traçando um convívio de conflitos e desencontros entre burgueses e comunidades populares.

Ao abordarmos estas questões observamos que o espaço político, social e religioso ficou acentuadamente sob a égide daquilo que podia ser impresso, as outras formas de comunicação e saberes, embora continuassem presentes na sociedade, eram excluídas por não serem “oficiais”.

Na breve incursão sobre o século XVII pudemos observar um avanço tecnológico na produção gráfica, mas não podemos desconsiderar que esta tecnologia é recente na história da humanidade. A história da comunicação humana tem sido da *combinação de sistemas* de comunicação e não de simples passagem de um sistema para outro. O homem desenvolveu a escrita há 5 mil anos e nem por isso deixou de falar.

A escrita surgiu em vários locais do planeta e em povos diferentes, como chineses, maias e sumérios (Defleur e Baal-Roekeach, 1993). O que demonstra que a escrita não é capaz de

ser ela legitimadora de uma cultura como “melhor”, caso contrário os maias estariam certamente neste “topo” cultural por ser uma das escritas mais antigas do mundo.

O que observamos e desejamos apresentar neste artigo não é um confronto entre métodos oral ou escrito, mas perceber o que ocorre entre culturas em uma relação de poder. Tal qual observamos no movimento da burguesia do século XVII, a legitimação de um sistema sobre o outro. A desconstrução de um espaço social.

Tradição oral? Não se trata de falta de habilidade ou tecnologia, mas sim, de um método. Podem nos perguntar como acreditar em algo que é transmitido pela fala? Responderíamos com outra pergunta: como acreditar em algo que é transmitido pela escrita? Nos dois casos o produtor será sempre um ser humano. O ser humano que fala é tão capaz e legítimo quanto o que escreve.

A fala antecedeu qualquer meio de comunicação. As técnicas que empregamos para nos comunicar com os outros são as mesmas que nos comunicamos conosco, intimamente. As regras de pensamento correspondem às regras de conversação. O homem que pensa bem fala bem.

A tradição oral das religiões afro-brasileiras, não “inspira” confiança no povo ocidental, não pelo fato de ser falada, mas por ser um método que está fora do *status quo*. Isto se faz presente num adágio popular que diz: “o que ele fala não se escreve”. Desacreditando o método.

Compreender o método da tradição oral, das religiões afro-brasileiras, requer uma reformulação de pontos fundamentais presentes no ocidente. A sociedade moderna tem sua referência histórica nas religiões abraâmicas, que preconizam a tradição escrita, pela qual temos profundo respeito e sabemos ser o norte de milhões de pessoas no planeta.

As religiões abraâmicas com base no método escrito estão profundamente imbricadas ao sistema ocidental, e por meio da escrita contribuíram com a Teologia, instrumento valioso na discussão da tradição oral neste momento histórico.

Porém a Teologia nem sempre teve este viés, de estudo da religião, pois sua origem se deu entre os gregos um povo sabidamente politeísta, que buscava uma compreensão do mundo grego por meio da Teologia política, filosófica e física. Não apresentava o caráter de estudo sistematizado de Deus ou da religião especificamente, como é aplicada pela

Teologia cristã atual. A reelaboração da Teologia ocorreu com Tomás de Aquino e ganha o *status* de disciplina após o tomismo (Lacoste, 2004). É quanto disciplina que ela nos será instrumento imprescindível para abordarmos a epistemologia das religiões de tradição oral.

É por meio da Teologia que levantaremos alguns pontos necessários para que venhamos a entender o método da oralidade, cuja proposta só é possível ser compreendida se abdicarmos de alguns fatores intrínsecos às religiões ocidentais. O primeiro deles é a ideia de mediação por algo escrito e o segundo a desconstrução da ideia de tempo.

Precisamos entender que a visão cartesiana do mundo não cabe na tradição oral, pois a última concebe o homem, segundo Rivas Neto, como um ser espiritual biopsicossocial (Rivas Neto, 2010b). Não há dissociação do homem com ele mesmo, com a humanidade, com a natureza e com o Orixá. Está relação é de interdependência. O ser humano está inserido em um sistema de rede que percorre num *continuum* o natural e sobrenatural. Não existem as questões “geográficas” de estar próximo ou longe, mas de estar.

Por isso é vital na transmissão oral a experiência vivenciada, a vivência concreta. Estar vivendo, pois se trata do ato vivo da construção da história pessoal que se entrelaça com a história de sua comunidade terreiro, com a natureza e com os Orixás. Restituir meu equilíbrio é restituir o equilíbrio em sistema de teia.

Para a comunidade-terreiro vida e palavra não são dissociadas. A palavra é a própria expressão do Axé quanto princípio de realização, ou seja, o ato de dar vida. A palavra não é apenas o ato de comunicar-se. Para a tradição oral o que permite a ligação entre o natural e o sobrenatural é a palavra dita. É ela que dá “forma” ao transcendente e ela que transcende o imanente. A palavra dita é como o universo em constante movimento.

A oralidade, em seus aspectos epistemológicos, requer uma experiência que envolva um processo dialético, ou melhor, uma lógica dialética, pois há interação e reciprocidade. No caminho desta interação o que é imanente e transcendente caminham como faces de uma mesma moeda. Ora um lado em evidência, ora outro lado, mas jamais separados, afinal são consideradas a mesma realidade em estados diferentes, atemporal e temporal.

Por isto nas religiões de tradição oral, especificamente as Religiões Afro-brasileiras, os processos de transmissão sempre ocorrerão equalizando aquilo que é consciente e inconsciente no iniciando, que analogicamente são como a moeda citada acima. Busca-se a

união do vivido, da experiência pessoal (inconsciente individual) com a memória ancestral (inconsciente coletivo). Quando falamos de memória ancestral nos referimos à memória mítica envolta no movimento infinito.

O tempo é construído a cada história e partilhado o que permite uma história comum, se transformar em uma experiência coletiva, de forma concomitante partilhado com o Orixá. O tempo é multirreferencial, assim como as experiências individuais e das coletividades. Cada história começa e desenvolve dentro de seu contexto, de seu “tempo”, seja individual ou das comunidades terreiros, choças, choupanas, ilês, entre outros nomes oferecidos aos templos das Religiões Afro-brasileiras.

Ao observarmos a questão “tempo”, veremos que ela é fundamental para construção dos dois métodos: oral e escrito. Sendo que o tempo na tradição escrita é linear e tem um marco inicial. Nas religiões de tradição oral o tempo é circular e não tem a concepção de passado, presente e futuro de modo linear e sequencial. Ele não começa e não termina. O tempo é cíclico e seu “início”, se é que existe, está no tempo mítico e nem mesmo caminha para seu fim.

A circularidade do tempo é complexa para um pensamento racionalmente construído e sedimentado de forma linear. Sendo assim, para que fique mais claro, usaremos o exemplo das estações, que são cíclicas ou circulares. Temos a primavera, verão, outono e inverno e estes ciclos da natureza sempre se repetem, o que possibilita marcar o tempo pelas estações, que estão diretamente ligadas ao poder volitivo dos Orixás.

Desta maneira, poderemos observar o que levou antropólogos como José Flávio Pessoa de Barros (Pessoa de Barros, 1993) a denominar as religiões afro-brasileiras como religiões da natureza, pois elas seguem a circularidade dos processos naturais. Também Goody denominou este processo de tempo natural, ao qual existem religiões vinculadas.

Goody em sua obra “*The interface between the Written and the Oral*” defende que a ideia de construção do tempo e espaço em vigor no ocidente é resultado da elaboração espaço-temporal estabelecida pelas tradições judaico-cristãs. (Goody, 1987). Esta construção do tempo foi trazida pelo mito de origem das tradições judaico-cristãs, transmitida pelas Escrituras, que se torna a mediadora, que dá a referência espaço-temporal aos fiéis.

Na referência mediada pela Escritura, se constrói o tempo segundo seus próprios bens simbólicos, ou seja, Ela é capaz de construir sua própria referencialidade de tempo, promovendo um controle do mesmo. Pessoas de lugares, línguas e tempos diferentes dividem o mesmo conteúdo simbólico implícito no tempo histórico. Transforma-se em uma organização social de poder simbólico capaz de gerar novas relações sociais e novas maneiras de relacionamento do indivíduo consigo mesmo e com o outro a partir de um único ponto, a tradição escrita.

Neste universo no qual estamos inseridos, como compreender uma religião que não tem um marco de origem? Que não tem uma referência central? Que não se baseia em um tempo comum? Em suma, não tem um mito de fundação ou um fundador.

O *modus operandi* das religiões afro-brasileiras rompe com a ideia de uma construção pontual no tempo e com um marco único de origem. As religiões afro-brasileiras considerando sua formação multicultural e o surgimento descentralizado das diversas escolas pelo Brasil desenvolveu uma característica policêntrica.

Para que possamos melhor compreender a característica policêntrica será necessário que discorramos sobre o conceito escola desenvolvido por F. Rivas Neto, sacerdote e fundador da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU). Ele se preocupou em esclarecer a diversidade das religiões afro-brasileiras e define que as escolas são as várias formas de transmissão calcadas em epistemologia, método e ética próprios. Apresentam uma multiplicidade de ritos e formas de transmissão do conhecimento.

As escolas por sua vez são o resultado da confluência das três matrizes: indo-europeia, africana e americana na formação do Brasil. Devemos considerar que nosso país possui extensão territorial vasta e recebeu em diferentes proporções as etnias destas três matrizes, em locais e épocas distintas, o que veio a configurar características muito específicas para cada região do país.

Esta formação policêntrica acarretou uma pulverização do poder o que viabilizou e viabiliza que cada escola tenha construído e continue a construir sua epistemologia. A construção epistemológica ocorre segundo a reorganização e ressignificação dos bens simbólicos e saberes que cada região ou grupo foi exposto, considerando elementos rituais (espirituais), culturais, sociais, políticos e até mesmo econômicos.

As escolas das religiões afro-brasileiras surgiram em épocas e lugares distintos, com pessoas distintas. Assim, não há característica epistemológica homogeneizadora, no que pese possuírem bases comuns como o transe, música, dança, entre outros.

F. Rivas Neto propõe um diagrama da interação assimétrica destas matrizes e, remete a uma influência múltipla num jogo de combinações específicas. Estas combinações específicas do conhecimento transmitido por estas matrizes culminaram em escolas mais influenciadas, por exemplo, pelo saber europeu cristão, outras pelo indígena e uma terceira pelo banto. Como escolas podemos citar a umbanda branca, umbanda omolocô, pajelança, candomblé angola, jurema (catimbó) e a encantaria (Rivas Neto, 2011a, p. 357). Nestas escolas veremos uma maior ou menor influência das três matrizes, mas encontraremos a presença de elementos ligados a todas elas nos ritos de fundamentos, porém, observaremos a forte influência indígena e banto. (Rivas Neto, 2011a, p. 353).

Assim, observamos, por exemplo, a influência jêje-nago na formação do candomblé, tambor de mina, xangô do nordeste e batuque no sul. Nestas escolas encontramos, além dos elementos jejê-nagô, a influência católica em menor proporção. Os ritos de fundamento estão assentados na cultura jêje-nagô.

O que é uma aparente desorganização para a mente cartesiana, para as religiões afro-brasileiras é a unidade na diversidade. Não há um comprometimento da liberdade da construção epistemológica ou metodológica. Podemos entender este processo como diz Bourdieu, como sendo um “sistema de rede” (Bourdieu, 2010).

As religiões afro-brasileiras apresentam uma fluidez das identidades das diversas escolas que a compõe. Podemos dizer que são instâncias abertas, ou melhor, processos contínuos de produção de significados e práticas de narração.

Não negamos há existência de vertentes de pensamento que legitimavam e continuam tentando legitimar uma concepção essencialista da religião (Otto, 1985), ou seja, que haveria uma essência pertinente a religião, uma identidade que caracteriza a transmissão epistemológica homogênea. Fato este que nos conduz a métodos legítimos e métodos não tão legítimos.

“As tradições e as afirmações essencialistas estariam no âmbito do como buscar a normatização, a lei e a ordem. Seriam subsídios, para as definições de fronteiras

simbólicas. Fronteiras que definem quem ou o que é incluído e quem ou o que é excluído” (Corrêa, 2006, p. 210). O que não vemos ocorrer nas religiões afro-brasileiras. Observamos sim, porias entre uma e outra escola inclusive em processos de identificação, mas não uma práxis estabelecida e nem uma conduta epistemológica sistematizada.

A epistemologia das religiões afro-brasileiras tem uma ampla gama de significados, por meio da linguagem polissêmica, mas todas têm seu alicerce em três instâncias: o natural constituído na natureza, incluindo a humana; o social, que se estabelece na comunidade terreiro e na comunidade planetária; e a terceira, o sobrenatural.

A tradição oral, que é uma característica que perpassa todas as escolas como meio do método de transmissão, tem como base as três instâncias acima citadas e permite que cada grupo construa mediante suas características específicas, a ressignificação da cosmovisão, a releitura que melhor atenda aquela coletividade. Não imputa uma única forma de conhecimento. A transmissão oral sempre considera o indivíduo, a coletividade onde está inserido e sua relação com o Orixá e tem como base para a conexão destas realidades os ritos de fundamento.

Se retomássemos Weber poderíamos fazer uma analogia entre a epistemologia das religiões de tradição oral e as esferas de valores, pois só assim, poderíamos compreender a diversidade epistemológica das religiões afro-brasileiras. Ainda na busca de meios para que pudéssemos melhor compreender este processo de transmissão oral e os ritos de fundamento, retomariamos Gadamer, na expectativa de recuperarmos a figura do intérprete e sua atuação, ou seja, é necessário que aquele que está envolvido na vivência concretizada tenha voz e espaço social para dar sua interpretação.

Só assim, no olhar do praticante, será possível entender a construção epistemológica, que envolve o indivíduo, a coletividade e sua relação com o Orixá inserido no contexto de diversidade das religiões afro-brasileiras. É por este motivo que optamos por F. Rivas Neto que é um notório praticante das religiões afro-brasileiras e abre um espaço para discussão do saber da mesma sob a ótica da Teologia. Recupera a ideia de diversidade de pensamentos como algo natural ao homem e por isso está presente na religião.

Este autor retoma a construção epistemológica das religiões afro-brasileiras e seu caráter polissistêmico que se realiza na base da vivência concreta (saber-fazer) da passagem do conhecimento.

Aborda a epistemologia por meio de uma lógica dialética, de interação e reciprocidade entre imanência e transcendência, representadas pelos sacerdotes, indivíduos, coletividade e os Orixás. Sendo a transmissão um princípio de vivência concreta que pode se alcançar pelos ritos de fundamento, mas também em ritos de transe e na vivência diária do templo, choça, choupana ou terreiro.

O cidadão religioso afro-brasileiro na esfera pública por meio da Faculdade de Teologia Umbandista

Comentamos brevemente no item anterior sobre a gênese do espaço público e respectivas implicações. Ainda em Habermas, gostaríamos de retomar esta discussão trazendo elementos que o compõe idealmente antes de evocar o argumento central deste artigo.

A estrutura de esfera pública em seu contexto histórico emerge com uma série de dificuldades para conciliar interesses tão diversos. Porém, a esfera pública não possui a função de resolver os problemas entre cidadãos, mas sim receber estes embates mobilizados pelos atores sociais que em última análise são os verdadeiros responsáveis pelos sucessos e insucessos que empreitada dialógica impõe. Habermas trata a esfera pública como uma estrutura comunicacional que está firmada, estruturada no mundo da vida por meio da sociedade civil. Este espaço público político é ainda descrito como uma espécie de caixa onde reverbera os problemas a serem elaborados pelo sistema político encontrando aí uma repercussão. (Carneiro, 2010, p. 48)

Para o próprio Habermas, “esfera” ou “espaço público” é como um *“fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade”* (Habermas, 2003b, p. 91). Cabe ressaltarmos também que o espaço público não é a qualquer custo imposto entre os conceitos tradicionais desenvolvidos com o intuito de estabelecer uma ordem social. A esfera pública não é uma organização institucionalizada, tão pouco é detentora de uma estrutura normativa que separará responsabilidades e competências.

A esfera pública constitui uma estrutura de comunicação do agir tendo como finalidade o entendimento. Mais do que isso, se relaciona com o espaço social gerado no mesmo agir comunicativo, porém sem as funções e conteúdos comunicacionais cotidianos. Quem participa da ação comunicativa está de frente com fatos onde os próprios atores auxiliam nesta criação por meio das interpretações negociadas com argumentos que levam em consideração posturas cooperativas. Esta postura é diferente dos atores que estão

orientados ao sucesso, posicionadas em um ângulo egoísta, e que buscam observarem-se ao mesmo tempo como algo que aparece no mundo objetivo.

O espaço onde se desenvolvem situações de fala é inaugurado por meio das relações interpessoais que surgem no exato momento em que participantes de uma comunicação tomam posição sobre a fala do outro, assumindo as obrigações ilocucionárias. Habermas esclarece que estes encontros são intersubjetivos de fato, dito de outra forma, não é um “outro imaginário” e não se limita a contatos de observação mútua, mas *“se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros (onde) movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem”* (Habermas, 2003b, p.93). Esta liberdade comunicativa é a capacidade que o Outro tem de dizer sim/não por suas próprias forças, sem imposições ideológicas ou coercitivas.

A *priori* está aberto para potenciais parceiros que lançam mão do diálogo e que estejam presentes ou que poderiam se aproximar para participar deste processo. Esta característica abre novas perspectivas para o problema entre o cidadão religioso e o secular. Tanto é forte esta característica que, para impedir o acesso de terceiros a esse espaço com ações que vão de encontro a esta proposta, impõe-se medidas específicas.

A estrutura da esfera pública pode ser contornada de uma maneira abstrata e perene construída por encontros simples e pontuais, fundamentada no agir comunicativo; potencialmente expansíveis a um grande público presente: *“Existem metáforas arquitetônicas para caracterizar a infraestrutura de tais reuniões, organizações, espetáculos, etc.: empregam-se geralmente os termos “foros”, “palcos”, “arenas”, etc. Além disso, as esferas públicas ainda estão muito ligadas aos espaços concretos de um público presente”* (Habermas, 2003b, p.93).

Quanto mais afastados da presença física dos participantes, tanto mais clara é a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para uma ampliação consubstanciada na esfera pública.

As estruturas comunicacionais nesta generalização reúnem conteúdos e tomadas de posição sem a preocupação de estarem arraigados em contextos densos das interações simples de determinados indivíduos e elementos relevantes para a decisão. Igualmente não pode ser olvidado que a generalização do contexto, a inclusão, entre outros, exige

um grau maior de explicação sem fazer uso exclusivo de códigos específicos, linguagens especializadas comum nos sistemas.

A *orientação leiga* requer sempre certa indiferenciação, uma “*não-especialização*”, ao passo que a separação entre as opiniões estabelecidas intersubjetivamente e as obrigações concretas da ação rumam a uma “*intelectualização*”. Os processos de formação da opinião, por serem questões de ordem prática, sempre acompanham a mudança de preferências e de ênfase dos participantes. Porém, podem ser dissociados da tradução destas mesmas ênfases em ações. Em suma, para Habermas, as estruturas comunicacionais da esfera pública desoneram o público da tarefa de tomar decisões; as decisões exigidas continuam reservadas às instituições que tomam as medidas cabíveis.

A esfera pública, de fato, não tem a obrigação de garantir a realização das decisões estimuladas pelos participantes da mesma. Afinal, não se trata de um movimento ou instituição organizada. Todavia, se não houver mecanismos de garantia da realização do que foi estabelecido pelo melhor argumento e consentimento de todos os potenciais participantes da discussão na esfera pública a existência desta perderia o sentido, pois os sujeitos orientados pelo entendimento não terão condições de estabelecer novas posições baseando-se na experiência de suas decisões anteriores que não foram realizadas a cabo.

Na esfera pública, as manifestações são escolhidas de acordo com temas e tomadas de posição pró ou contra; as informações e argumentos são elaborados na forma de opiniões focalizadas. Tais opiniões enfeixadas são transformadas em opinião pública através do modo como surgem e através do amplo assentimento de que “gozam” (Habermas, 2003b, p.94).

Uma opinião pública, para Habermas, não é representativa em sentido fechado, estanque. Ela não constitui uma mistura aleatória de opiniões individuais pesquisadas individualmente ou manifestadas no espaço privado. Ela não é também pesquisa de opinião. Como Habermas também explica, a pesquisa da opinião política pode fornecer certa tendência da “opinião pública”, mas não se trata da mesma ideia (Habermas, 2003b, p.94).

Em processos de comunicação não se é trabalhado a difusão de conteúdos e tomadas de posição definitivas por meios de transmissão efetivos, apesar de que a ampla circulação de mensagens compreensíveis suficientemente capazes de chamar a atenção do maior

número de pessoas (compreensibilidade geral) assegura a inclusão dos participantes. No entanto, as regras de uma prática comunicacional têm um significado fundamental para a estruturação de uma opinião pública.

O assentimento de temas e contribuições só se forma como resultado de uma controvérsia mais ou menos ampla, na qual proposições, dados, informações e argumentos podem ser elaborados de forma mais ou menos racional. Este “mais ou menos” se dá pela explicação de Habermas com a representação de uma variável no *nível discursivo* que formará qualitativamente a opinião e o resultado.

Com isto, o sucesso da comunicação pública não pode ser medido pela produção de “generalizações”, mas pelos critérios formais do surgimento de uma opinião pública com qualidade de fato. As estruturas de uma esfera pública visando o poder *per se* excluem discussões que realmente seriam importantes e esclarecedoras. A “qualidade” de uma opinião pública constitui um enorme ganho empírico, na justa medida em que se é “pesada” por qualidades procedimentais de seu processo de criação.

Se a esfera pública se manifesta idealmente desta forma, por outro lado não pode ser negada a contaminação dela por elementos ideológicos que desestruturam sua atividade fim. Por exemplo, existe no imaginário ocidental que a oralidade é um processo que ainda não foi absorvido pelas sociedades mais evoluídas, no caso a europeia, tecnologicamente, ou seja, é falta de tecnologia ou habilidade de povos considerados primitivos. Assim, fica a margem da sociedade aqueles que não estão inseridos no *status quo* vigente, que no nosso caso é o domínio da escrita. Embora a escrita seja um instrumento de muita importância na transmissão do conhecimento, ele não é o único.

Neste contexto surge a FTU no Brasil. Uma instituição de ensino superior credenciada e autorizada pelo MEC (Ministério da Educação) por meio da portaria 3864 de 18 de dezembro de 2003. Está habilitada para formar bacharéis em Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras colocando a Tradição Oral como sua sustentadora e o seu marco formal.

Esta instituição inédita realiza este discurso habermasiano sobre esfera pública, pois cria um contraponto na base da mesma projetada historicamente pelo setor burguês e operacionalizada até os dias de hoje pela lógica de mercado. Afirmamos isto, pois a FTU não vai reproduzir uma oposição tradição escrita (centro) e tradição oral (periferia) e muito

menos pretende inverter esta posição, o que em boa sociologia seria o exercício da lógica opressor/oprimido.

Ao conseguir sua legitimação do Estado e, portanto, formadora de opinião na esfera pública, opta por construir pontes de diálogo das mais difíceis lançando mão da teologia. Não como apologia de uma crença, o que definitivamente não é desejado e muito menos necessário para o cidadão religioso Afro-brasileiro, mas como a própria interface entre Ciência e Religião, nas palavras de seu fundador F. Rivas Neto (Rivas Neto, 2011c).

Mas quais são estas dificuldades? Basicamente duas. Primeiro o fato de traduzir para o senso comum e o senso crítico a linguagem religiosa própria adotada pelas Religiões Afro-brasileiras levando em consideração todas as suas perspectivas éticas, espaço-temporais, ontológicas, semióticas e, concomitantemente, excluindo o ranço fetichista e discriminatório vigente há séculos. O outro e não menos complexo é levar a voz, praticamente de forma literal, do crente das Religiões Afro-brasileiras para o centro da esfera pública produzindo mobilidade social por meio da educação, neste caso, teológica.

Este pensar teológico *empoderado* desta causa não só espiritual, mas também cultural, social, política e econômica, assume um *ethos* caracterizado por uma cosmovisão policêntrica, multirreferencial e plurissistemática.

Conclusão

Procuramos demonstrar ao longo deste breve artigo a tradição oral e escrita como métodos de produção e acesso do conhecimento sem solução de continuidade e, muito menos, sem concorrência. Como processos distintos legítimos, possuem elementos próprios de decodificação e tradução que precisam ser compreendidos e respeitados.

As Religiões Afro-brasileiras possuem na tradição oral a base para estabelecer sua prática teórica ou teoria prática. Ao fundar a Faculdade de Teologia Umbandista, F. Rivas Neto como sacerdote e acadêmico constitui nas bases educacionais teológicas este pensar que coloca em profunda reflexão o próprio campo teológico em franco processo de legitimação acadêmica no Brasil.

A esfera pública aqui pode ser utilizada no sentido original de Habermas, afinal um dos atores sociais – neste caso as Religiões Afro-brasileiras – conseguiu fazer uso desta mesma

esfera para participar do jogo ilocucionário de forças sem ter que se reduzir ou modificar-se estruturalmente das suas origens, neste caso, a Tradição Oral.

Neste panorama construído a sociedade civil e especificamente o setor acadêmico possuem condições de discutir em bases mais justas e aceitáveis os saberes da tradição oral retirando da clandestinidade, ou seja, do olhar preconceituoso historicamente imposto ao cidadão religioso Afro-brasileiro incrementado por elementos que fomentam a desigualdade social.

Por sua vez, o cidadão religioso Afro-brasileiro está se inserindo na sociedade também por meio da produção intelectual ganhando gradativamente voz na esfera pública no exato instante que a FTU opta por não construir uma nova linguagem teológica destas expressões religiosas, mas sim levá-las *in totum* para o centro da discussão acadêmica.

Bibliografia

BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2010

CANEVACCI, M. *Sincretismos – Uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel. 1995.

CARNEIRO, J. L. A. *Cidadão religioso e cidadão secular: uma possibilidade de diálogo na esfera pública em Habermas*. 2010. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro.

CORRÊA, F. B. *A crise das fronteiras simbólicas da nação: uma leitura dos filmes Invasões Bárbaras e Caché*. In Eco-pós, vol. 9, n. 1, <<http://www.pos.eco.ufrj.br/ojs-2.2.2/index.php/revista/article/view/40/98>> 2006. Acesso em: 17 jun. 2011.

DEFLEUR, M. L.; BALL-ROKEACH S. *Teorias da Comunicação de Massa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1993.

GADAMER, H. G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOODY, J. *The interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003b.

LA COSTE, J. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola. 2004

LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*. Lisboa: Editorial Presença. 2000

OTTO, R. *O sagrado. Um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista. 1985.

PESSOA DE BARROS, J. F.; VOGEL, A.; MELLO, M. A. S. *A Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

RIVAS NETO, F. *Espiritualidade e Ciência na Teologia das Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: FTU Editora. 2010a.

RIVAS NETO, F. “*Introdução à Medicina Complementar*” in Blog Espiritualidade e Ciência. <<http://sacerdotemedico.blogspot.com/2010/03/introducao-medicina-complementar.html>>. 2010b. Acesso em: 17 jun. 2011.

RIVAS NETO, F. *Exu – O Grande Arcano*. São Paulo: Ayom. 2011a.

RIVAS NETO, F. “*Ritos Secretos da Iniciação nas Religiões Afro-brasileiras*” in Blog Espiritualidade e Ciência < <http://sacerdotemedico.blogspot.com/2011/06/ritos-secretos-da-iniciacao-nas.html>>. 2011b. Acesso em 17 jun. 2011.

RIVAS NETO, F. “*Faculdade de Teologia Umbandista é a própria interface entre as Religiões Afro-brasileiras*” in Blog Espiritualidade e Ciência <<http://sacerdotemedico.blogspot.com/2011/03/faculdade-de-teologia-umbandista-e.html>>. 2011c. Acesso em 17 jun. 2011.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum - Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional*. São Paulo: Companhia das letras. 2005

WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.