

de 15^a a 18^o nov
NATAL • RN
ONLINE E PRESENCIAL

ANAIS

XVIII

SIMPÓSIO NACIONAL

ABHR

>>> CONCRER'22

Religiões e Desigualdades:
desafios contemporâneos

UERN • ABHR

EXPEDIENTE

ABHR – Diretoria Executiva (2022-2024)

Presidência: Dr. Waldney de Souza Rodrigues Costa, UERN

Secretaria Geral: Dra. Ana Luíza Gouvêa Neto, IFMT

Tesouraria: Dra. Márcia Maria Enéas Costa, UFPB

Secretaria de divulgação: Dr. Robson Rodrigues Gomes Filho, UEG

Comissão Organizadora do XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022

Presidência da Comissão: Dr. Waldney de Souza Rodrigues Costa, UERN

Coordenação das Atividades Online: Dr. Antônio Julio Garcia Freire, UERN

Coordenação das Atividades Presenciais: Dra. Josilene Silva da Cruz, UERN

Secretaria Geral: Laís Dourado Mendes, UERN

Comitê executivo:

Dra. Ana Luíza Gouvêa Neto, IFMT

Dra. Irene van den Berg Silva, UERN

Dra. Márcia Maria Enéas Costa, UFPB

Dr. Robson Rodrigues Gomes Filho, UEG

Esp. Edilza Moreira Formiga, UERN

Identidade Visual: Me. Priscila Nogueira Kruger Kramer, UERN

Coordenação do Prêmio ABHR 2022: Dr. Robson Rodrigues Gomes Filho, UEG

Demais membros da comissão:

Alef Vitor Paulino de Medeiros, UERN

Alexandre Soares da Costa, UERN

Ana Beatriz Conceição de Oliveira, UERN

Cintia Raquel Pereira Alves, UERN

Denise Maria Cruz da Silva, UERN

Denyse Araújo da Silva, UERN

Erinaldo de Souza Medeiros, UERN

Fernanda Imaculada Barroso Veríssimo e Rodrigues, UFRN

Flávio Anselmo de Lima Borba, UERN

Ieber Moura, UERN
João Marcos Barros de Pádua, UERN
Josineide Santos Oliveira de Araújo, UERN
Juliana Dias dos Santos, UERN
Marcela Karin Pereira Ribeiro, UERN
Maria Beatriz Freitas de Souza, UERN
Maria da Paz Freire de Oliveira, UERN
Rayssa Silva Gomes Muniz, UERN
Ricardo Sávio Trigueiro de Moraes, UERN
Robson Cordeiro Barbosa, UERN
Samir Odissé da Silva Bezerra, UERN
Tiago Otacilio Pinto de Lima, UERN

Comissão Científica do XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022

Presidência da Comissão: Dr. Waldney de Souza Rodrigues Costa, UERN

Comitê avaliador:

Dra. Andiara Barbosa Neder, SME-Juiz de Fora/MG
Dr. Antônio Julio Garcia Freire, UERN
Dr. Daniel Precioso, UEG
Dr. Diego Fontes de Souza Tavares, SME-Natal/RN
Dr. Diego Omar Silveira, UEA
Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, PUC Goiás
Dra. Flávio Augusto Senra Ribeiro, PUC Minas
Dr. Frank Mezzomo, Unespar
Dra. Irinéia Maria Franco dos Santos, UFAL
Dr. Ismael de Vasconcelos Ferreira, RELEP
Dr. João Paulo de Paula Silveira, UEG
Dra. Josilene Silva da Cruz, UERN
Dra. Júlia Maria Junqueira de Barros, Legale-SP
Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque, UNESP
Dr. Léo Carrer Nogueira, UFG
Dr. Marcelo Rodrigues dos Reis, UEG
Dra. Mariana Gino, Universidade Cândido Mendes/RJ
Dr. Robson Rodrigues Gomes Filho, UEG

Coordenação de STs:

Dra. Adriana Gomes, Universo
Dra. Ana Luíza Gouvêa Neto, IFMT
Dr. Brasil Fernandes de Barros, PUC Minas
Dr. Elisa Rodrigues, UFJF
Dr. Emerson José Sena da Silveira, UFJF
Dr. Fabio Py, UENF
Dra. Irene de Araújo van den Berg Silva, UERN

Dr. João Bosco Filho, UERN
Dra. Josilene Silva da Cruz, UERN
Dra. Karina Kosicki Bellotti, UFPR
Me. Kelli Cristina Alves de Sousa, UEG
Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque, Unesp
Me. Luanna Fernanda da Cruz Bach, UFPR
Dr. Lyndon Araújo Santos, UFRRJ
Dr. Marcelo Gulão Pimentel, Colégio Naval
Dra. Marcina Barros Severino, PUC Goiás
Dr. Marcos Silva, UFS
Dr. Matheus Landau de Carvalho, UFJF
Dra. Monica Giraldo Hortegas, UFSJ
Me. Nelson Santana Santos, UFS
Dra. Ordália Cristina Gonçalves Araújo, UEG
Me. Patricia Moreira Perdigão, SME-Belém/PA e Seduc-Pará
Dr. Péricles Moraes de Andrade Júnior, UFS
Dr. Rodolfo Franco Puttini, UNESP
Dr. Rodson Ricardo Souza do Nascimento, UERN
Me. Samuel Campos Vaz, Terra Nova arqueologia
Dra. Taissa Tavernard De Luca, UEPA
Me. Túlio Fernandes Brum de Toledo, UFJF
Dr. Waldney de Souza Rodrigues Costa, UERN
Me. Yasmin Estrela Sampaio, USP

Edição dos Anais do XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022
Dr. Waldney de Souza Rodrigues Costa, UERN

Apoio

Editora Paulinas
Editora Paulus
Editora Vozes

Site do XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022

<https://www.even3.com.br/abhrconcrer2022/>

Anais do XVIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das
Religiões
Religiões e desigualdades: desafios contemporâneos
Natal, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Departamento
de Ciências da Religião
Vol. 18, 2022
Anual
ISSN: 2237-4132
<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/index>
1 Religião - Periódicos

ANAIS DO XVIII SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR – CONCRER 2022: APRESENTAÇÃO

Prof. Dr. Waldney Costa¹

*Nenhuma religião constitui um fenômeno controlado
exclusivamente pelo homem.*

Sérgio Ferretti, 2006.

Dez anos. Esse foi o tempo que demorou para que o Nordeste voltasse a sediar um Simpósio Nacional da ABHR. Foi o intervalo desde o evento realizado na UFMA, em São Luís do Maranhão, ainda na presença do saudoso Sérgio Ferretti, referência no estudo de sincretismo, que integrava a comissão organizadora da época. Sob a coordenação geral do professor Lyndon Araújo, em junho de 2012, o simpósio havia sido o maior evento já promovido pela associação até aquele momento.

Muita coisa aconteceu desde então. Até o nome da ABHR mudou ao se assumir, desde o final de 2021, como *Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões*. Uma alteração que surgiu da intenção de resolver o velho dilema de um coletivo que nunca foi composto apenas por historiadores de profissão, mas que tinha um certo apreço pelo termo “história” como um sinal da busca pelo estudo das religiões de perfil acadêmico, contextualizado, com mais atenção ao que as religiões têm sido no tempo e menos ao que elas deveriam ser segundo normativas teológicas. A inserção do termo “pesquisa” no título é uma mudança pequena, mas repleta de significado e é só um exemplo das que ocorreram ao longo dessa última década. Mas, seja como for, uma coisa não mudou: a vontade de promover em território nordestino um grande encontro de pesquisa sobre as religiões.

Coube à UERN, a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, através do seu Departamento de Ciências da Religião, a acolhida do projeto. Em novembro de 2021, enquanto a UEG promovia o XVII Simpósio Nacional da ABHR, o primeiro totalmente online, a UERN promoveu, alguns dias antes, a primeira edição do Concrer, o seu Congresso de

¹ Presidente da Comissão Organizadora do XVIII Simpósio Nacional da ABHR e Concrer 2022 (Congresso de Ciências da Religião da UERN). Professor e Chefe do Departamento de Ciências da Religião da UERN. Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: professordney@gmail.com

Ciências da Religião. Diante da participação cruzada, já que algumas pessoas haviam se envolvido nos dois eventos, surgiu a ideia de realizar, no ano seguinte, a fusão das propostas, trazendo o simpósio nacional novamente para o Nordeste. Assim surgiu a comissão organizadora, com profissionais ligados à ABHR e à UERN.

Para a escolha da temática geral do evento, essa comissão se valeu das respostas que os participantes do Simpósio anterior deram nos formulários de avaliação do evento. Havia uma questão pedindo sugestões de tema para o simpósio seguinte. Ela recebeu pelo menos quatro grupos de resposta: 1) religiões e questões econômicas, principalmente as advindas da crise da Covid-19; 2) religiões e questões raciais; 3) a relação entre religião, gênero e sexualidade; e 4) outros temas variados. Algumas sugestões eram muito específicas e não podiam ser trabalhadas como um tema geral de congresso, mas entre as que podiam ser trabalhadas, havia claramente o desejo de que se discutisse as religiões em meio às diferenças étnico-raciais, de classe de gênero. Ao juntar as sugestões em uma única chave, a comissão concebeu o tema do evento como *Religiões e Desigualdades: desafios contemporâneos*.

A partir daí, muito se discutiu a respeito do formato do evento, se presencial, online ou híbrido. A ABHR tinha larga experiência com eventos presenciais e acabara de sair de uma experiência muito exitosa na UEG com um evento totalmente online, mas ainda não havia experimentado o formato híbrido. Muitos estavam com vontade de se reencontrar, pois o último evento presencial havia sido em 2018, em Florianópolis (SC), mas ainda era preciso considerar o contexto. Em 2022 os efeitos da crise da Covid-19 ainda eram muito presentes. O sistema aéreo, por exemplo, ainda se recuperava do funcionamento atípico durante a fase mais aguda da crise. Em condições normais já haviam situações em que os voos para o Nordeste ficavam mais caros do que para fora do país, com o aumento da demanda de uma população que estava há um bom tempo sem poder viajar, escolher uma data para o evento fora da dita “alta temporada” atenuava, mas não evitava completamente o grave ajuste de preços da época. Além disso, com a vacinação ainda se estabilizando, eram comuns os casos de adoecimento, mesmo que de forma mais branda. Houve um momento em que a comissão até cogitou a possibilidade de um evento totalmente online. No entanto, levando em consideração a menor quantidade de eventos nacionais realizados no eixo Norte-Nordeste e a importância de oportunizar na região o contato presencial com nomes de referência na área, adotou-se, como alternativa, um evento híbrido.

Se as religiões não são controladas exclusivamente pelo homem, como dizia o professor Sérgio, estejamos certos de que os coletivos que as pesquisam também não.

Não havia como saber se a associação receberia bem a proposta de um modelo que ainda não tinha experimentado. Mas quando o evento foi anunciado e foi aberta a submissão de propostas de Simpósio Temático (ST) e Minicurso tivemos uma primeira impressão. Foram aprovadas 12 propostas de minicurso, sendo 6 online e 6 presenciais; e 14 propostas de ST, sendo 8 online e 6 com as duas modalidades. E nesses STs, foram aprovadas 90 propostas de comunicação. São números que estão abaixo dos últimos simpósios, mas que podem ser considerados bem razoáveis para o cenário.

O evento também teve uma novidade quanto à divulgação. O Simpósio Nacional da ABHR realizado em 2022 foi o primeiro a adotar a nova identidade visual da associação. Foi uma sugestão da própria comissão organizadora investir nessa nova identidade para que ficasse um legado para a entidade após o evento. Assim a ABHR ganhou seu manual de identidade visual, com cores, fontes, estampas e padrões que espelham seus objetivos. E para a composição da identidade visual própria do simpósio, optou-se por uma construção coletiva em que foi aberta uma chamada para a indicação de nomes de pessoas que haviam sido importantes tanto na história das religiões quanto na luta para a redução das desigualdades. Assim se chegou ao cartaz do evento que contém referências a Tenzin Palmo (1943-), Edith Stein - Teresa Benedita da Cruz (1891-1942), Desmond Mpilo Tutu (1931-2021), Martin Luther King (1929-1968), Malala Yousafzai (1997-), Irmã Dulce - Maria Rita de Sousa Brito Lopes Pontes (1914-1992), Mãe Gilda de Ogum - Gildásia dos Santos e Santos (195? - 2000), Pe. Júlio Lancelotti (1948-), Mãe Stella de Oxóssi (1925-2018), Dom Hélder Câmara (1909-1999), Mahalia Jackson (1911-1972), Madre Teresa de Calcutá (1910-1997), Owerá - Kunumi MC (2001-), Bertrand Russell (1872-1970) e Ernestine Rose (1810-1892). O resultado pode ser conferido no site do evento², e na figura abaixo:



² Disponível em: <https://www.even3.com.br/abhrconcrer2022/>. Acesso em 21 dez. 2022.

Na realização do evento ainda surgiram muitos desafios. A crise de múltiplos fatores que fundem a história e a natureza ainda gerava consequências. A mais imediata tem a ver com as pessoas que adoeceram de Covid e precisaram cancelar suas viagens. Alguns STs precisaram ser realizados de forma totalmente online e alguns minicursos cancelados por conta das dificuldades dos proponentes. Mas o saldo foi positivo. Foram 448 pessoas inscritas, com pelo menos 104 participações presenciais e as demais de forma online. E ainda há que considerar o público que assistiu uma atividade ou outra transmitida no canal da ABHR no YouTube³, sem necessariamente se inscrever. Canal que, aliás, foi criado por ocasião do evento.

Uma das atividades que esse Simpósio Nacional conseguiu recuperar foi o Prêmio ABHR, que não era entregue desde 2019. A Comissão Científica do evento se uniu para viabilizar os editais e a avaliação dos trabalhos defendidos por membros da associação. Como resultado, Rodrigo Nogueira Martins ganhou o prêmio ABHR 2022 de melhor Trabalho de Conclusão de Curso, com a monografia *HAITI X BRASIL: Considerações sobre o Vodou Haitiano e o Candomblé Jeje*⁴, orientada por Dartagnan Abdias Silva e apresentada à Facuminas como requisito para a Especialização em Ciência da Religião. Já Tattiane Yu Borges Marques ganhou o prêmio de melhor Dissertação de Mestrado, com o trabalho *Buda Tārā: surgimento, transformação e permanência da centralidade de um ícone feminino no budismo tibetano Geluk*⁵, apresentado à Umesp sob a orientação da Profa. Sandra Duarte como requisito para o Mestrado em Ciências da Religião. E a tese de doutorado que ganhou o Prêmio ABHR 2022 foi *Os deuses do Outro. Antropologia e Ciência da Religião: uma revisita à obra de Carlos Rodrigues Brandão*⁶, defendida por Flávia Ribeiro Amaro na UFJF, sob a orientação de Faustino Teixeira, para obtenção do Doutorado em Ciência da Religião.

Essas foram as conquistas mais imediatas do *XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022*. A seguir, tem-se os textos de comunicações que foram realizadas. Cada uma apresenta uma pesquisa que fez parte desse momento de recuperação da ABHR e retomada de atividades. Que fique registrado o agradecimento a cada um que se envolveu no enfrentamento das desigualdades, inclusive acadêmicas e regionais. De modo especial a quem esteve presente em Natal/RN. Que sigamos na luta para superação dos desafios. E vida longa à ABHR! Que siga gerando mais oportunidades como essa.

³ Disponível em: <https://www.youtube.com/@abhrofficial>. Acesso em 21 dez. 2022.

⁴ O texto já foi adaptado como livro e está disponível em: <https://www.lojasorian.com.br/humanidades/ciencia-da-religiao-e-teologia/e-book-negros-bruxos-uma-analise-sobre-o-vodu-e-o-candomble>. Acesso em 21 dez. 2022.

⁵ Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2208>. Acesso em 21 dez. 2022.

⁶ Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/13858>. Acesso em 21 dez. 2022.

DA FORMAÇÃO DE VALORES: AS FRONTEIRAS DA ALTERIDADE NA BNCC DO ENSINO RELIGIOSO¹

César Azevedo Carneiro²
Ubiratan Nunes Moreira³

Não há docência sem discência, as duas se explicam e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem à condição de objeto um do outro. Quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender

Paulo Freire

1 INTRODUÇÃO

A formação de valores é crucial para o componente curricular do Ensino Religioso, tendo em vista uma preocupação efetiva na formação docente. Desde os anos de 1990 há uma instauração na prática e na formação de professores dessa temática, dinamizando a construção e reconstrução de um ethos. A relação eu/outro se configura no campo da ética abrindo possibilidades para o binômio alteridade/diversidade. Essa comunicação tem por objetivo discutir o itinerário da alteridade na BNCC do Ensino Religioso e sua fronteira com a diversidade na formação de valores. O caminho escolhido é o histórico dialético numa abordagem benjaminiana, na qual o presente indaga o passado. Para tal apresentar-se-á uma análise da BNCC contemplando a alteridade e sua fronteira com as diversidades: afro brasileira, islâmica, indígena.

O resultado parcial são duas pesquisas em andamento de doutorado na área da educação nas quais contemplam o ensino religioso e a obra Educação em fronteiras: o Ensino Religioso na formação de valores, publicada em 2022 em formato de Ebook. A apresentação seguirá em duas sessões que discutirão o alcance da BNCC na experiência

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 01 – Ensino Religioso, Didática e Diversidade, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022.

² Doutorando em Educação pela PUC Minas. E-mail: teo77sofia@yahoo.com.br

³ Doutorando em Educação e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Supervisor Pedagógico na Prefeitura Municipal de Santa Luzia/MG. E-mail: ubiratannunesmoreira@gmail.com

do Currículo Referência de Minas Gerais e os desafios para a alteridade e a diversidade nos currículos.

2 O ENSINO RELIGIOSO NA BNCC E A EXPERIÊNCIA DO CURRÍCULO REFERÊNCIA DE MINAS GERAIS

As reflexões realizadas em torno da legitimidade do Ensino Religioso na BNCC e da experiência específica do Currículo de Minas Gerais nesse nosso ensaio partem de duas provocações principais. Primeiro, a noção de que o Ensino Religioso é uma transposição pedagógica das Ciências da Religião para a sala de aula é insuficiente por conter em si conflitos inerentes a diversidade de saberes educativos, currículos e espaços ideológicos. Face à temática da alteridade, presente na BNCC, exige-se uma discussão mais ampliada desse componente, uma vez que se trata da formação de um sujeito autônomo no trato do respeitar e admirar a diversidade também das possibilidades curriculares locais. Segundo, apesar dos avanços nos campos epistemológicos e político-pedagógicos, persiste sobre o Ensino Religioso certo emparelhamento ideológico, imbuído do imaginário confessional doutrinário cristão.

O componente do Ensino Religioso perpassou boa parte da sua história como uma extensão da religião oficial dominante, a saber, uma prática pedagógica muito associada a religião oficial (cristã católica) e, conseqüentemente, aos seus interesses político-ideológicos. Na década de 90, em território mineiro, uma mudança paradigmática marcaria a história do Ensino Religioso como componente curricular. Essa mudança deve-se as contribuições e experiências do Pe. Wolfgang Gruen, refletindo o lugar do Ensino Religioso dentro de uma perspectiva antropológica, apontando sua distinção com a prática catequética. Segundo Gruen, o objeto de estudo do Ensino Religioso é a religiosidade humana, enquanto que a catequese deveria se ocupar da educação da fé (adesão confessional).

Paulatinamente, o Ensino Religioso foi conquistando seu lugar dentro do discurso constitucional e passa a fazer parte oficialmente do sistema educacional brasileiro (Constituição de 1988, a Lei de Diretrizes e Base da Educação). Considerado como área de conhecimento e já inserido no sistema educacional, o desafio passa agora pela facultatividade do ensino, a ausente formação de professores dentro dos parâmetros necessários e a indefinição epistemológica acerca de seus conteúdos. A criação do Fórum Permanente do Ensino Religioso (FONAPER - 1995), tornou-se um espaço de debate e

construção do referencial teórico curricular para o Ensino Religioso, com o compromisso de “articular um currículo que, pela unidade do território nacional, possa constituir o Ensino Religioso como disciplina do contexto escolar” (FONAPER, 2000, p. 7). Sob sua responsabilidade, o Fonaper participa da criação dos Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso, marco regulatório fundamental para a área, buscando responder o caráter científico, epistemológico e pedagógico da discussão e também uma tentativa de abarcar a diversidade da cultura religiosa brasileira no cenário nacional, evitando a prática histórica do proselitismo que sempre acompanhou, até então, a disciplina do Ensino Religioso. Mas o imaginário cristão persistiria como uma tônica dos textos e dos debates epistemológicos. Nessa perspectiva, um dos estudiosos sobre o Ensino Religioso no Brasil, João Décio Passos propõe a superação dos modelos históricos de Ensino Religioso, catequético e teológico, reafirmando a necessária despolitização deste ensino dos acordos confessionais religiosos e o Estado. Reconhecendo a religiosidade como uma dimensão constitutiva do ser humano, como um elemento antropológico e de caráter sociocultural, o Ensino Religioso, em conjunto com os demais componentes curriculares, apontaria para uma finalidade ética, inerente a ação educacional: “não se afirma o ensino da religião como uma atividade cientificamente neutra, mas, com clara intencionalidade educativa, postula-se a importância do conhecimento da religião para a vida ética e social dos educandos” (Passos, 2007, p. 66).

Nessa direção, apontaria os rumos das Ciências da Religião no Brasil: uma preocupação com a construção epistemológica e metodológica do Ensino Religioso, integrada às outras áreas de conhecimento definidas pela legislação educacional e objetivando a formação integral, buscando uma educação para a cidadania plena, ancorada nos pressupostos educacionais, evitando os argumentos de natureza religiosa. O objeto de estudo do Ensino Religioso não pode ser reduzido ao ensino sobre o fenômeno religioso e suas categorias de análise. Esse componente curricular passa a ser compreendido como uma transposição didática das Ciências da Religião, e assim, tendo ele o mesmo objeto de estudo dessas ciências.

Nesse contexto, emerge as contribuições das discussões do Currículo de Referência de Minas Gerais. Apontamos duas: uma na direção epistemológica e outra na transposição didática. Situando o Ensino Religioso no contexto de Minas Gerais, o CRMG tematiza o objeto de estudos do Ensino Religioso na perspectiva antropológica da formação, conforme o pensamento de Wolfgang Gruen:

“Trata-se da proposta de Wolfgang Gruen (...) compreende que a religiosidade é uma dimensão humana, ou seja, todo ser humano vive e busca sentido, uma dinâmica de abertura (...) à religiosidade está à raiz de todas as dimensões da pessoa, esta é raiz da pessoa humana em sua totalidade (...) O Ensino Religioso busca construir por meio dos estudos dos conhecimentos religiosos e das filosofias de vida, perspectiva de sentido, atitudes de reconhecimento e respeito às alteridades. Trata-se de um espaço de aprendizagens e experiências pedagógicas, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das identidades culturais, religiosas ou não, na perspectiva da interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz (...) fomentam a aprendizagem da convivência democrática e cidadã, princípio básico à vida em sociedade”. (CRMG 2019, p. 877).

A segunda contribuição, numa perspectiva de transposição didática, o CRMG, alinhado a BNCC, sugere duas unidades temáticas para cada ano de formação, reestruturando a temática manifestações religiosas por manifestações culturais e religiosas, ampliando assim a abordagem e incluindo outras experiências para além das religiosas.

Apesar de todo avanço ocorrido nas últimas décadas na concepção dessa área de conhecimento e de toda legitimidade que o Ensino Religioso recebeu na BNCC, alguns desafios ainda persistem. Um dos entraves nas discussões e na própria produção acadêmica da área reside numa atitude de perpetuação de uma herança do imaginário religioso (cristão confessional) que acompanha esse componente formativo educacional. A compreensão de como esse imaginário se impõe a prática docente, torna-se uma reflexão essencial no próprio devir do componente curricular do Ensino Religioso. Sem a devida análise e compreensão desse imaginário, incorremos numa atitude proselitista e pouco dialógica com a diversidade das pessoas e da cultura religiosa que caracteriza o cenário brasileiro, gerando a exclusão e a disputa ideológica sobre essa área do conhecimento.

Ainda sobre a tese defendida na BNCC na compreensão do Ensino Religioso na direção de um *locus* privilegiado para a formação de valores, o texto do referido documento apresenta dois grandes conceitos chaves, a saber, a interculturalidade e a ética da alteridade. O tratamento no desenvolvimento desses conceitos requer uma base formativa sólida e perene, visto a complexidade e o amplo universo de análise em que eles se situam. É necessário um trabalho de formação docente contínuo e atento as transformações da cultura e da própria sociedade brasileira. O conceito de Alteridade, por exemplo, apesar de todo avanço na sua invocação, ainda se apresenta como um conceito insuficiente para garantir essa formação de valores, visto que essa “alteridade” sempre se faz referida ao universo da cultura cristã.

3 DESAFIOS DA ALTERIDADE E DIVERSIDADE NO ENSINO RELIGIOSO DA BNCC

A BNCC do Ensino Religioso apresenta o conceito de alteridade como elemento fundante para as noções metodológicas para a pesquisa. Um desafio para a diversidade é a própria noção de alteridade, que é insuficiente porque está ainda comprometida pela tradição católica/cristã e por uma epistemologia eurocêntrica.

É desafiadora na estrutura do documento o ensino por competências, de influência das pedagogias cognitivistas, notoriamente mais alinhadas ao mundo corporativo, como a hierarquia das necessidades da Psicologia de Maslow e a Taxonomia de Blom. Outrossim, a BNCC se insere num conjunto de reformas que remontam às necessidades do mercado financeiro, como parte das exigências da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE):

É esse também o enfoque adotado nas avaliações internacionais da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), que coordena o Programa Internacional de Avaliação de Alunos (Pisa, na sigla em inglês), e da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco, na sigla em inglês), que instituiu o Laboratório Latino-americano de Avaliação da Qualidade da Educação para a América Latina (LLECE, na sigla em espanhol) (BRASIL, 2018, p. 13).

O conceito de alteridade, como condição de pesquisa da diversidade, condiciona os sujeitos da educação às cognições voltadas para classificação e padronização dos saberes religiosos dos outros, sob o risco de estereotipar as diversidades ausentadas. Desta forma, “o desafio para a sala de aula, é efetivar a alteridade como método de abertura à diversidade cultural e religiosa como um direito de aprendizagem do sujeito que experimenta ser livre e respeitoso, na medida que se educa para a autonomia e cidadania” (MARIANO; FARIA; MOREIRA, 2022, p. 96).

Tal problema se amplia porque as diversidades não participaram da construção curricular. Como território de disputa, prevalece as instituições hegemônicas alinhadas à Ciência da Religião, filha emancipada da Teologia cristã/católica. Desta forma, a noção de transposição da Ciência da Religião para a sala de aula explicitada no texto da BNCC não garante a autonomia da área, e ainda a limita ao paradigma judaico-cristão. Tal desafio está exposto nas celeumas da BNCC do Ensino Religioso nos Estados da Federação.

A persistência da educação bancária da BNCC é outro desafio para o Ensino Religioso. Enquanto monólogo epistemológico, remonta à monocultura colonialista que se une à semântica dos padrões cognitivistas dominantes. Assim, “os conteúdos são retalhos

da realidade desconectados da totalidade em que se engendram e em cuja visão ganhariam significação” (FREIRE, 2019, p. 80).

Discutir a BNCC do Ensino Religioso explicita a exigência de se produzir alternativas para que os rostos ausentes se tornem emergentes. Nesse sentido, o sectarismo curricular da BNCC do Ensino Religioso está inserido numa perspectiva pedagógica que remonta ao colonialismo como problema moderno e eurocêntrico. Assim, fica a provocação: “Como seria um *curriculum* definido na linha do que propõem as epistemologias do Sul? O contexto social, político e cultural da descolonização determinará as suas especificidades” (SANTOS, 2021, p. 384).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discorrer sobre o lugar do Ensino Religioso na BNCC e o seu papel na formação dos sujeitos na perspectiva da alteridade é, antes de tudo, um desejo de salvaguardar a importante discussão e compreensão da dimensão religiosa, constitutiva da natureza humana, frente à diversidade do mundo e das pessoas. É fundamental que o debate e a análise desse tema se atentem para o fato de que *ideias e crenças não existem apenas nas opiniões conscientes, mas estão incorporadas em instituições e condutas, devendo ser extraídas, por assim dizer, de ambas as fontes* (MAGNANI, 1986), e por isso mesmo, se torna um objeto relevante na história da educação brasileira e de seu impacto no contexto da formação para a cidadania.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, DF: 2018. Disponível em:

http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf

. Acesso em: 5 de abr. de 2021.

FERREIRA, Amauri Carlos; MATTOS, Sonia Missagia (Orgs). **Educação em fronteiras: o Ensino Religioso na formação de valores**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 67ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GRUEN, Wolfgang. **O “Ensino Religioso” na escola**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MARIANO, Ana Carolina Kerr Neppel; FARIA, Thiago Hot Pereira de. MOREIRA, Ubiratan Nunes. Alteridade: perspectivas filosóficas de Lévinas para a Educação. In.: FERREIRA, Amauri Carlos; MATTOS, Sônia Missagia de (Orgs.). **Educação em fronteiras: Ensino Religioso e formação de valores**. Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2022, p. 84 – 103).

PASSOS, Décio. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: afirmações das epistemologias do sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

O ENSINO RELIGIOSO COMO UM LÓCUS DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA ¹

Manoel Vitor Barbosa Neto²

1 INTRODUÇÃO

Para que seja possível compreender a sugestão desta comunicação a respeito da função do Ensino Religioso - disciplina do currículo escolar das escolas públicas – no combate à intolerância religiosa no Brasil deve-se ter em mente dois pressupostos: 1- O ato educativo não é neutro, ele possui uma intencionalidade; 2 – A escola não é uma instituição apartada da sociedade e, por consequência, todos os sujeitos que fazem parte dela também não são.

A respeito desses pressupostos não há novidade nenhuma, Monasta (2010, p. 26) ao comentar sobre o pensamento Gramsci a respeito da a educação informa que “desde o primeiro momento de sua vida, educa-se a criança para que se ‘conforme’ ao seu entorno, e a escola nada mais é que uma pequena ‘fração’ de sua vida”. Ainda Monasta (2010, p. 27) informa que para Gramsci “o verdadeiro problema da educação consiste [...] em ter consciência dos diferentes tipos de ‘conformismo’ [...] que são propostos ou impostos em uma determinada sociedade e lutar para priorizar um tipo em vez de outro.

Efetivar o Ensino Religioso no cotidiano escolar assumindo o combate à intolerância religiosa ou rejeitando adentrar nas tensões que tem o religioso como pano de fundo engendra atos educativos que reforçam os problemas estabelecidos ou os desconstrói, vislumbrando o nascimento de novas relações perante a diversidade religiosa. Nesses termos, Pozzer e Wickert (2015, p. 91) alertam que ministrar o Ensino Religioso “sem discutir e problematizar as tensões e implicações reais que uma crença religiosa ou

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 01 – Ensino Religioso, Didática e Diversidade, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022.

² Mestre em Ciências da Religião (UEPA). Professor de Ensino Religioso na Secretaria de Estado de Educação do Amazonas (SEDUC-AM). E-mail: neto_barbosa28@outlook.com

não religiosa (os sem religião) gera no mundo da vida [...] correndo o risco de sustentar concepções e práticas etnocêntricas e monoculturais”.

Face ao exposto, o objetivo deste trabalho é sugerir que a disciplina Ensino Religioso deve ser entendida como um lócus para o combate à intolerância religiosa, para tanto, apresentará dados relativos a atos de intolerância religiosa praticadas no Brasil (primeira seção), bem como, fará uma exposição da compreensão de Ensino Religioso a partir ideia de *laicidade de inteligência* proposta por Régis Debray (segunda seção). Esta comunicação é resultado de um trabalho de metodologia bibliográfica (Severino 2007).

2 ASPECTOS DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL

No caso brasileiro, o grupo religioso que é significativamente perseguido são os relacionados aos cultos afros. Este texto concorda com a premissa de que a intolerância religiosa deita suas raízes no pensamento etnocêntrico³, a ideia que um sujeito ou grupo é mensurado a partir dos códigos culturais do outro, de modo que, quanto mais diferente é o grupo analisado, pior ele é visto.

Ao falarmos de intolerância religiosa relacionado as religiões de matriz africana, o peso do racismo não pode ser desconsiderado. A questão religiosa está relacionada a “intolerância etnoracial, a qual tem a ver com diferenças identitárias individuais e coletivas, referidas às ideias de etnia, ‘raça’, ‘cor’, gênero, crenças, aparência, origem, etc.” (SILVA, 2009, p. 17). É importante frisar que nem sempre uma situação de intolerância será expressa de maneira contundente, pois a intolerância como expressão etnocêntrica é, antes de tudo, a forma como o “eu” lida com o “outro”.

[...] um ato de intolerância religiosa não se reduz a um atentado físico (agressão, morte, guerras, etc.) ou material (destruição de espaços sagrados, macular símbolos religiosos, etc.). O simples fato de alguém se recusar a dividir, ou frequentar determinados espaços, menosprezar o outro e até mesmo se negar a possibilidade de conhece-lo porque este é adepto de uma denominação diferente da sua, já pode ser considerado como tal [...]” (BARBOSA NETO, 2017, p. 145)

Nem todos os atos de intolerância religiosa é crime, mas todas as ações de intolerância são etnocêntricas. A título de exemplificação, Pantoja e Barbosa Neto (2020) ao refletirem sobre produções científicas que abordassem a questão da intolerância religiosa na escola apresentaram dois textos, o primeiro, intitulado “Por mim não existiria, mas eu respeito” na qual alunos de uma escola pública do Recife associavam o candomblé

³ Sobre etnocentrismo, ler “O que é Etnocentrismo?” de Everardo Rocha.

a ideias negativas. O segundo texto tinha como título “Narrativas orais sobre religiosidades e saberes escolares no município de Colares (PA)” em que docentes evitavam abordar temas relacionadas a pajelança e aos cultos afros por causa da sua própria religião ou para “evitar conflitos em sala de aula”.

Do ponto de vista estatístico, Pantoja e Barbosa Neto (2020) apontam que entre 2011 e o primeiro semestre de 2018 houveram 1.706 denúncias de intolerância religiosa feita através do disque 100⁴, sendo que 109 casos o lugar em que ocorreu foi a própria escola e, entre os denunciados estão também professores e diretores escolares. No que tange as religiões, Barbosa Neto (2017) em um levantamento feito a partir dos dados do disque 100 entre 2011 e 2015 identificou que entre as 503 denúncias de intolerância religiosa recebidas nesse período, 35% dos casos estava relacionada a alguma religião afrobrasileira⁵.

O mais recente relatório publicado que aponta denúncias de intolerância religiosa recebidas pelo governo federal informam que no ano de 2018 houveram 506 denúncias e, desse total, 30% dos casos a religião vítima também é de matriz africana. Os dados do relatório de 2018⁶ é muito sucinto e defasado. mas ainda servem para constatar que no caso brasileiro as religiões de matriz africana são os alvos privilegiados desse tipo de situação. Isto posto, uma importante fonte de consulta também são as reportagens de jornais, pois elas possibilitam conhecer casos concretos de intolerância religiosa, nesse sentido segue alguns exemplos: a reportagem do G1 intitulada “Intolerância religiosa: mulher foi agredida e perdeu a visão do olho direito por escutar o samba da Grande Rio em homenagem a Exu”⁷ e publicada no dia 16 de setembro de 2022; também do G1, a reportagem intitulada “Brasil registra três queixas de intolerância religiosa por dia em 2022, total já chega em 545 no país”⁸, publicada em 22 de julho de 2022; o portal nd+ em 27 de abril de 2022 publicou uma reportagem intitulada “Mãe denuncia ‘racismo religioso’ após filha ser agredida em escola de SC: ‘impotência’⁹; e ainda o portal Correio 24 Horas no dia

⁴ Número para denunciar violações de direitos humanos diretamente ao governo federal.

⁵ Nem todos os casos a vítima declara a religião ofendida e também, nem todos os casos são denunciados nesse número, portanto, o problema deve ser mais recorrente que do que mostram as estatísticas, estas por sua vez, auxilia na tomada de consciência acerca da problemática.

⁶ Informações disponíveis em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/disque-100/Disque_Direitos_Humanos.pdf/view. Acesso em: 24/10/2022.

⁷ Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/09/16/intolerancia-religiosa-mulher-foi-agredida-e-perdeu-visao-do-olho-direito-por-escutar-o-samba-da-grande-rio-em-homenagem-a-exu.ghtml>>. Acesso em: 24/10/2022.

⁸ Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/07/22/brasil-registra-tres-queixas-de-intolerancia-religiosa-por-dia-em-2022-total-ja-chega-a-545-no-pais.ghtml>>. Acesso em: 24/10/2022.

⁹ Disponível em: <<https://ndmais.com.br/seguranca/policia/mae-denuncia-caso-de-racismo-religioso-em-escola-de-joinville-sentimento-de-impotencia/>>. Acesso em: 24/10/2022.

29 de julho de 2022 a reportagem “Estudantes são alvos de intolerância religiosa em escola de Lauro de Freitas”¹⁰.

A primeira reportagem informa sobre uma agressão sofrida por uma mulher que estava ouvindo um samba enredo em homenagem a um orixá o que provocou a insatisfação de um desconhecido a ponto de agredi-la o que levou a mulher a perde a visão de um dos olhos. Perceba que nesse caso a intolerância religiosa foi manifestada simplesmente pelo contato que o agressor teve com uma música que fazia alusão a uma divindade africana fora de um ambiente religioso.

A segunda reportagem reforça a constatação da defasagem dos dados oficiais que atualmente estão publicados pelo Governo Federal, pois até o dia de publicação da reportagem os casos de intolerância religiosa de 2022 é superior a todo o ano de 2018 e superior ao período de 2011 a 2015, ainda essa reportagem ainda apresenta o caso de uma enfermeira que foi agredida com uma lata de refrigerante por um motorista desconhecido porque ela estava andando com vestes brancas e usando guias, ainda por cima foi xingada com os dizeres “macumbeira” e “isso é coisa do diabo”.

A terceira reportagem apresenta outro caso de agressão, no caso, uma adolescente de 16 anos foi agredida dentro da escola porque uma das colegas a ouviu conversar com outra pessoa e nessa conversa, ela informava que era umbandista. Isso foi o suficiente para que os alunos intolerantes realizassem as agressões físicas contra a jovem.

A quarta e última reportagem, também em contexto escolar informa que uma escola na Bahia sofreu uma espécie de “histeria coletiva” quando duas irmãs, praticantes do foram ao banheiro da escola, pois uma delas não estava se sentindo bem e quis lavar o seu rosto. Essa situação resultou em boatos que a jovem estaria “manifestando entidades” o que resultou na situação de pânico entre os alunos da instituição.

Os quatro casos ocorreram nas regiões sul, sudeste e nordeste, e demonstram que somente o fato de estar diante de um código cultural religioso (música ou vestes) de matriz africana ou suspeitar que possa estar (a possível “manifestação de entidades”) ou ainda, estar diante de um sujeito adepto de alguma religião afrobrasileira (o caso da jovem agredida em SC) é o suficiente para demonstrações de intolerância que podem ser desde a agressão física ou a geração de uma “histeria coletiva”, o que demonstra a complexidade das manifestações que a intolerância religiosa pode promover e que a escola inclusive pode estar envolvida.

¹⁰ Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/estudantes-sao-alvos-de-intolerancia-religiosa-em-escola-de-lauro-de-freitas/>>. Acesso em 24/10/2022.

Este quadro evidencia a necessidade de práticas educativas que tenham como objetivo a desconstrução da intolerância religiosa como elemento constitutivo das relações entre sujeitos e a diversidade religiosa. É importante frisar que se reconhece que as religiões afrobrasileiras não são as únicas a sofrer com a intolerância, mas devido ao fato delas serem o alvo privilegiado, optou-se por apresentar casos a partir delas.

Isto posto, entende-se que a disciplina Ensino Religioso, devido a especificidade do seu objeto de ensino, deva abordar a problemática da intolerância religiosa para desconstruir pensamentos hegemônicos no qual sujeitos possam ser alvos de opressão e violência devido suas opções religiosas.

O ENSINO RELIGIOSO COMO UM LÓCUS DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Partindo da ideia apresentada na introdução desse texto sobre o ato educativo “conformar” os sujeitos desde os seus primeiros anos de vida ao seu entorno, deve-se ter em mente que os valores, ideais, anseios, preocupações, medos, etc., estão diretamente ligados ao contexto no qual o sujeito está inserido. Isso significa dizer que as ideias hegemônicas vão forjando o pensamento e as ações das pessoas e grupos. Apontar esses elementos serve para fazer perceber que os atos de intolerância religiosa, sobretudo, os relacionados as religiões afrobrasileiras é resultado do processo histórico de perseguição que a cultura afrorreligiosa sofreu em solo brasileiro.

O Ensino Religioso como disciplina do currículo escolar da escola laica brasileira foi instituído na década de 30 (Junqueira 2011) e deveria ser ministrado a partir da confissão religiosa do aluno, em seu devir, chega o ano de 1997 e a partir da Lei 9.475/97 torna-se uma disciplina para o estudo da diversidade cultural religiosa, sendo proibido o proselitismo. Em pouco mais de meio século, o Ensino Religioso ganhou contornos totalmente distintos no que tange o seu fazer pedagógico.

Apontar, ainda que de forma suscinta a mudança de concepção da disciplina a partir do ponto de vista legal, serve para fazer perceber a mudança do pensamento que foi operada. Inicialmente, o Ensino Religioso deveria servir para a promoção de interesses confessionais, mas a partir de 1997, como fruto de várias mobilizações de grupos de interesse, o objetivo central da disciplina é sensivelmente modificado.

Nesse sentido, é importante perceber que o processo educativo é um elemento em disputa na qual grupos, realizam ações para que os seus interesses seja sobreposto a de

outros, em outras palavras, se a intolerância religiosa é fruto da noção historicamente ensinada que há uma religião superior e outras inferiores, é possível também subverter essa lógica para conformar os sujeitos a ideia na qual, a crença religiosa ou a não-crença não deve ser utilizada como justificativa para oprimir pessoas.

3. A LAICIDADE DE INTELIGÊNCIA COMO REFERÊNCIA PARA O ENSINO RELIGIOSO

A ideia de laicidade de inteligência é apresentada pelo francês Régis Debray em um relatório que foi pedido pelo Ministro da Educação da França no ano de 2011. Neste documento, Debray apontou alguns elementos que ele considerou ser um problema que a ausência de conteúdos escolares relacionados a religião estava causando na sociedade francesa, esses problemas ele chamou de incultura religiosa.

Inspirados em uma noção de laicidade que afastava qualquer possibilidade de se conhecer as religiões, a sociedade francesa, sobretudo, os jovens, não estavam mais conseguindo conhecer a história do seu próprio país e suas expressões artísticas, seja na arquitetura ou nas pinturas, uma vez que a origem e o significado desses códigos não eram ensinados, bem como, diante da presença mulçumana, a sociedade francesa estava com posturas xenófobas, e também, de intolerância aos códigos culturais desses grupos.

Debray entendia que a escola seria um lócus estratégico para a mudança desse tipo de comportamento e, para tanto, era necessário haver conteúdos relacionados as religiões. A essa postura ele chamou de laicidade de inteligência, que é o reconhecimento da importância da religião enquanto herança cultural da humanidade e, por conta disso, era necessário que a sociedade francesa pudesse ter a oportunidade de conhecê-lo a partir do ensino escolar através de uma “observação calma e metódica do fenômeno religioso, recusando qualquer ligação confessional” (DEBRAY apud PINTO, 2012, p. 25).

Ainda o autor informa que se deve “abrir os espíritos jovens a toda a espécie de comportamentos e de culturas para os ajudar a descobrir em que mundo vivem e de que heranças coletivas são responsáveis, deve levar a fazer luz na escuridão” (DEBRAY apud PINTO, 2012, p. 24). Partindo dessas ideias para pensar o ensino da cultura afroreligiosa torna-se importante desconstruir em sala de aula o preconceito promotor da intolerância religiosa, em outros termos, abordar o contexto histórico que levou a sociedade brasileira a perseguir e marginalizar as religiões de matriz africana é o primeiro passo a ser dado.

É preciso também mostrar como essa violência tem ocorrido na atualidade, pois a intolerância religiosa não é um problema superado, e, como demonstrado na seção anterior, a escola e os sujeitos que dela fazem parte, podem inclusive estar envolvidos nesse tipo

de problema. A laicidade de inteligência deve favorecer uma postura proativa do professor para que ele desenvolva estratégias de ensino que possibilitem o conhecimento científico com a devida abordagem pedagógica para que o aluno adote posturas que não possibilite a reprodução de atos de intolerância religiosa. Por isso, é importante ter consciência que o universo religioso também possui tensões e, no caso brasileiro, essas tensões fizeram a cultura afroreligiosa principal alvo de violência.

Uma escola efetivamente laica tem a disciplina Ensino Religioso um elemento chave para a desconstrução dos ideais intolerantes através de atos educativos cientificamente embasados que apresentem a raiz do problema, seus efeitos na sociedade e apresente soluções para a superação da intolerância religiosa e para isso, evidenciar o legado cultural religioso de matriz africana que está expresso nas religiões, mas também nas formas artísticas, sejam elas visuais ou musicais e mesmo na gastronomia como um componente da cultura brasileira de modo mais amplo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante reconhecer que as religiões afrobrasileiras foram e ainda são as mais perseguidas no Brasil, essa constatação histórica é reforçada com os dados estatísticos produzidos a partir de 2011 pelo Governo Federal a respeito de denúncias de intolerância religiosa. A intolerância religiosa em contexto brasileiro nasce junto com o processo colonial português sobre o território que hoje conhecemos como Brasil ao impor uma religião específica (cristã) e, proibindo as demais. Mesmo com as mudanças a respeito do trato da diversidade religiosa, o povo brasileiro ainda produz ações de intolerância contra as religiões de matriz africana.

Diante desse cenário, o Ensino Religioso, disciplina que tem como objeto de estudo o fenômeno religioso, sendo vedado o proselitismo é um elemento chave para a construção de posturas que rejeite a intolerância religiosa. Para tanto, é necessário reconhecer que a tarefa educativa não é, sob nenhum horizonte, neutra.

Todo ato educativo possui uma intencionalidade, ainda que o educador se diga “neutro” ou “imparcial”, termos e posturas de quem ajuda a reproduzir o pensamento hegemônico, ainda que negue, uma vez que elas não implicam na mudança do que está posto. Nestes termos, o Ensino Religioso como um lócus para o combate à intolerância religiosa é a constatação que existe um problema e, diante dele, o docente adote

estratégias cientificamente fundamentadas e pedagogicamente efetivadas para a sua superação.

A ideia de laicidade de inteligência, colabora nesse processo na medida em que entende que ser laico não significa “ser neutro” em matéria de religião, mas de criar estratégias e apontar soluções para que os sujeitos, independentes de ter uma religião ou não, não podem ser vítimas de qualquer tipo de violência motivado por sentimentos relacionados a religião. Para tanto, é necessário conhecer o fenômeno religioso enquanto legado cultural da humanidade e como ele afeta a vida dos sujeitos, apontando as tensões decorrentes das religiões e desconstruindo os preconceitos que elas podem engendrar.

REFERÊNCIAS

BARBOSA NETO, Manoel Vitor. A importância do Ensino Religioso para a efetivação da Lei 10.639/03 e para o combate à intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras. **Revista Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v.7., n. 1, p. 141-162, 2017.

JUNQUEIRA, Sérgio Azevedo. A presença do Ensino Religioso no contexto da educação. In: JUNQUEIRA, Sérgio Azevedo; WAGNER, Raul. (Org.). **O Ensino Religioso no Brasil**. – 2. ed. rev. e ampl. – Curitiba: Champagnat, 2011.

LUCA, Taissa Tavernard de; BARBOSA NETO, Manoel Vitor; PANTOJA, Juscelio Mauro de Mendonça. Extensão universitária e o combate à intolerância religiosa as religiões de matrizes africanas. **Nova Revista Amazônica**, vol. VII, n. 2, 2019.

MONASTA, Attilio. **Antonio Gramsci** / Attilio Monasta; tradução: Paolo Nosella. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

PANTOJA, Juscelio Mauro de Mendonça; BARBOSA NETO, Manoel Vitor. Educação intercultural como instrumento de combate à intolerância religiosa. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Anais do 3º Simpósio Nordeste da ABHR – Religião, Direitos Humanos e Laicidade: resistências, diversidades e sensibilidades**. João Pessoa: ABHR/ Fogo Editorial, 2020.

PINTO, Paulo Mendes. O ensino da religião na escola laica: uma leitura do “relatório Debray”. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, ano XI, n. 16/17. 2012.

POZZER, Adecir; WICKERT, Tarcísio Alfonso. Ensino Religioso intercultural: reflexões, diálogos e implicações curriculares. In: POZZER, Adecir; PALHETA, Francisco; PIOVEZANA, Leonel; HOLMES, Maria José Torres. **Ensino Religioso na Educação Básica: fundamentos epistemológicos e curriculares**. - Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. rev. atual, - São Paulo: Cortez, 2007.

MÉTODO GEERTZIANO PARA INTERPRETAÇÃO BÍBLICA: AS CURAS DE JESUS (MC 7,31-37 E MC 8,22- 26) ENQUANTO DIRETRIZES HISTÓRICO- ANTROPOLÓGICAS¹

André Valva²

Duas perícopes no Novo Testamento falam de um ritual de cura incomum e inédito no NT realizado por Jesus. Na primeira perícopa (Mc 7,31-37) Jesus cura um surdo-gago por meio de sua saliva e do toque na língua e ouvidos do enfermo; a segunda (Mc 8,22-26) é mais incomum, pois Jesus cura um cego cuspidando em seus olhos e impondo-lhe as mãos em duas etapas, transformando-se num processo único apresentado nos cânones. Em ambos os rituais, vê-se alguns comportamentos frequentes: 1- não é apresentado quem traz o enfermo e sua identidade; 2- Jesus cura a ambos em privacidade; 3- tem-se a imposição das mãos; 4- há o elemento da saliva; 5- Jesus toca o enfermo; 6- existe o que chamo de “olhar para Deus” por parte dos envolvidos no ritual; 7- e, por fim, Jesus solicita silêncio a ambos os curados. Estes comportamentos frequentes, são símbolos que identificam – além de comportamentos – as crenças e valores da comunidade marcana; entretanto, escolheu-se para construir análises a imposição de mãos, a saliva, o toque e o olhar para Deus (ou levantar os olhos). Porém, antes de analisarmos estes símbolos é importante expor o principal referencial teórico, Clifford Geertz e seus estudos sobre cultura e símbolos, para melhor compreensão destas perícopes.

Para Geertz a religião é construída fundamentando-se em símbolos (semiótica) que são instrumentalizadas para caracterizar uma dada realidade. Estes símbolos também são denominados de veículos e são responsáveis por conectar a realidade com a religiosidade de um determinado grupo de pessoas (Geertz, 2004, p. 17). Ele ainda afirma que se deve distinguir a atitude religiosa da experiência religiosa, porém há que se identificar os aparatos

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 04 – Religião, Religiosidades Subterrâneas e Resistência Cultural, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022.

² Doutorado em andamento em Ciências da Religião na PUC Goiás, com Bolsa - CAPES/PROSUP. Mestrado em Ciência da Religião pela PUC-SP, com Bolsa CAPES. Graduação (Licenciatura e Bacharelado) em História pela Universidade Cruzeiro do Sul, com Bolsa 100% de Mérito Acadêmico. Integra o grupo de pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: andrealva@gmail.com. ID do Lattes: 7424448758305896.

sociais que apoiam, que sustentam os dois elementos supracitados. Por fim, para construir as bases da metodologia, convém destacar a afirmação de Geertz que “(...) a religião é uma instituição social; a adoração é uma atividade social; e a fé é uma força social” (Geertz, 2004, p. 32). Dessa forma pode-se realizar algumas substituições conceituais para alocar as ideias de Geertz à realidade da pesquisa, criando correspondências entre as ideias expostas acima e a realidade da comunidade marcana e seus símbolos e rituais religiosos. Os símbolos sintetizam o ethos e a visão de mundo (Geertz, 2015, p. 66-67) dos grupos que compõe a comunidade marcana. Assim, o antropólogo argumenta que ethos centra-se no problema da ação (Geertz, 2004, p. 103-118); são as disposições morais e estéticos de um determinado grupo (Geertz, 2015, p. 66-67). Já a visão de mundo centra-se no problema da crença (Geertz, 2004, p. 103-118); “é o quadro que fazem do que são as coisas nas suas simples atualidades, suas ideias mais abrangentes sobre ordem (Geertz, 2015, p. 66-67).

Tendo em vista a conexão entre ethos e visão de mundo, é possível estruturar as descobertas em categorias, hierarquizando-as de acordo com sua relevância para a comunidade marcana; a este processo, Geertz denomina de Hierarquias Estratificadas de Estruturas Significantes (HEES) (Geertz, 2015, p. 5); a ideia é que essas estruturas significantes possam justificar os símbolos escolhidos para propor reflexões sobre comunidade marginalizada, subterrânea (como sugere o ST 04), além da resistência cultural pela perspectiva da perseguição aos cristão por parte do romanos. Sendo assim, utilizar-se-á o HEES também considerando os outros níveis socioculturais que sustentam essa dada realidade. Portanto, estes são os aparatos sociais que alicerçam a atividade social, criando padrões culturais (Geertz, 2015, p. 33), sendo perceptíveis para a reflexão da metodologia geertziana na elaboração da pesquisa. Neste sentido, a partir dos símbolos, pode-se identificar o ethos e a visão de mundo da comunidade marcana, permitindo compreender as atividades sociais e os aparatos sociais que sustentavam as atitudes religiosas, categorizadas e hierarquizadas – segundo métodos de Geertz – para entender a comunidade marcana enquanto resistência cultural de uma religiosidade marginalizada; cuja imagem de Jesus, em seu texto sagrado, é reflexo desse comportamento cultural.

De volta aos símbolos extraídos das perícopes, chega-se à conclusão de que encontramos quatro elementos em comum: imposição de mãos, a saliva, o toque e o olhar para Deus (ou levantar os olhos), que podem ser analisados a partir de perspectivas de: concreto e abstrato; imagem e metáforas; pureza e impureza; sagrado e profano; entre outras. Estes símbolos relacionados ao ritual de cura tendem a sintetizar os valores e

crenças do mundo em que viviam essas pessoas. Ao pegar-se a saliva como exemplo para aplicá-la a metodologia geertziana, pode-se verificar a relevância deste elemento simbólico para a cultura da Palestina Setentrional (provável local de redação do texto marcano (Myers, 1992, p. 69; Theissen, 2007, p. 75; Vaage, 1998, p. 12).

Theissen (2009, p. 241) afirma que o Evangelho de Marcos coloca Jesus rompendo as fronteiras e disponibilizando aos gentios crenças e comportamentos que eram predominantemente judaicos, como sua declaração que o Templo é lugar de adoração também para pagãos (Mc 11,17). Theissen ainda destaca que é esta relação do autor de Marcos com os gentios (pagãos) que leva Jesus a questionar preceitos de pureza e impureza. Em Mc 7,15ss temos algo que antecipa as colocações sobre saliva presentes nas tradições próprias marcanas quando Jesus expõe que: “nada há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem, isso é o que torna impuro”. Teologicamente, Jesus não se refere à saliva (algo que sai do homem); entretanto é instigador esta colocação estar localizada pouco antes da cura do surdo-gago. As assertivas acima colocadas podem acolher uma compreensão de que: como o autor do livro marcano estava na Palestina e havia uma discussão vigente sobre a aceitação de gentios enquanto judeus seguidores de Jesus, ele foi simpático aos pagãos e mostrou um Jesus inclusivo e compreensivo às preocupações gentias.

Segundo Bursi (2015, p. 65-78) vários milagres atribuídos a Muhammad mencionam o uso da saliva. Este autor ainda destaca que existem vários estudos que investigam a influência das histórias dos rituais de curas de Jesus no islamismo antigo vinculadas à Muhammad. Horsley (2014, p. 133-135) menciona como a saliva era utilizada pela “medicina” da época para curar diversos males, entre eles cegueira. Presume-se que a saliva era um símbolo importante para a região e que sintetizava a forma como compreendiam a realidade: fluidos corporais estavam mais ligados à medicina do que à religião. Existiam curandeiros (médicos) na antiguidade; em, pelo menos, cinco passagens há relatos de médicos no NT. Em Marcos encontra-se duas, a saber: Mc 2,17 e Mc 5, 26. Era um profissional caro, normalmente procurado por pessoas da classe alta. Havia os curandeiros populares, o que deveria ser o caso para Jesus, mas estes poderiam ser confundidos com taumaturgos (Malina, Rohrbaugh 2017, p. 381). Assim, para os gentios a saliva estava dentro de um contexto compreensível no processo de cura.

De acordo com Edwards a cultura helênica possuía curas por meio de aplicação de bálsamos e fluidos corporais que misturados poderiam proporcionar soluções inclusive para cegueira (Edwards, 2018, p. 287). Neste entendimento, a saliva é algo que está fora do

lugar, não é algo impuro por si só, mas está fora de seu contexto compreensível, por isso é vista pelos membros judeus da comunidade marcana – e por outros judeus que tenham tido acesso à redação – como algo impuro ou relacionado à magia (Myers, 1992, p. 101-113). Os veículos aparecem na redação como símbolos que sintetizam as experiências dos gentios na comunidade marcana. Saliva, toque, imposição de mãos e olhar para Deus (levantar os olhos) são símbolos que o autor do Evangelho de Marcos desenvolve num modelo de realidade que promove inclusão mediante a transformação de valores, pautadas em privacidade e silêncio – chaves de leituras já notórios dentro dos estudos teológicos e científicos acerca do Evangelho de Marcos.

A partir de uma metodologia histórico-antropológica é possível decompor esses elementos, seguindo os conceitos de Clifford Geertz, e emergir dados relevantes para a construção da comunidade marcana que balizará a análise de um grupo marginalizado, perseguido e que reflete seus anseios e esperanças na forma como retrataram seu líder religioso: Jesus.

REFERÊNCIAS

BURSI, A. C. **Holy Spit and Magic Spells: religion, magic and the body in late ancient judaism, christianity, and islam.** Tese (Doutorado). Nova Iorque: Departamento de Estudos do Oriente Próximo da Universidade de Cornell, 2015.

EDWARDS, J. R. **O Comentário de Marcos.** São Paulo: Shedd Publicações, 2018.

GEERTZ, C. **Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

HORSLEY, R. **Jesus and Magic: freeing the Gospel stories from modern misconceptions.** Cambridge, United Kingdom: James Clarke & Co, 2014.

MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, R. L. **Evangelhos Sinóticos: comentário à luz das ciências sociais.** São Paulo: Paulus, 2017.

MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos.** São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

VAAGE, L. E. Que o leitor tenha cuidado! O Evangelho de Marcos e os cristianismos originários da Síria-Palestina. **Ribla**, Petrópolis, Rio de Janeiro, n. 29, p. 11-31, 1998/1.

THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos.** São Paulo: Paulinas, 2009.

THEISSEN, G. **O Novo Testamento.** Petrópolis: Vozes, 2007.

NAS TRILHAS DAS MULHERES NEGRAS: O SILÊNCIO DOS ARQUIVOS NA REGIÃO DO VALE DO PARAÓPEBA – MG¹

Amauri Carlos Ferreira²
Lilian Cristina Bernardo Gomes³
Soraia Aparecida Belton Ferreira⁴

1 INTRODUÇÃO

Um dos maiores desafios para a pesquisa sobre mulheres negras é o silêncio dos arquivos. É possível perceber, mesmo quando os arquivos deixam a imagem das mulheres negras aparecerem, através das representações dos museus históricos brasileiros, que o povo negro e indígena não aparece como agentes do processo histórico, com resistências e lutas, mas, frequentemente, como escravizados/as (BARBOSA, 2018).

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 05 – Religião e Gênero, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), com pós-doutorado em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduado em Filosofia. Professor de Filosofia no Programa de Pós-graduação em Educação e do curso de Pedagogia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e professor do Instituto Santo Tomás de Aquino (Ista). mitolog@pucminas.br

³ Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) com Pós-doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais e também no Centro de Estudos Sociais em Portugal (CES/PT). Mestre em Ciência Política pela UFMG. Especialista em História do Brasil pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Graduada em História pelo Centro Universitário de Brasília no Centro de Estudos Sociais em Portugal (CES/PT). Professora de História do Instituto Santo Tomás de Aquino. lili.c.b.gomes@gmail.com

⁴ Doutora em Educação (PUC Minas), com pós-doutorado em Ensino pela PUC Minas, Mestrado em Educação (Unincor); Especialização em Filosofia Contemporânea (PUC Minas) e Filosofia Clínica (Instituto Packter), Graduação em Filosofia e Serviço Social (PUC Minas). Professora de Filosofia da Faculdade UNIMED e do Colégio Centro Educacional Mineiro. soraiabelton@gmail.com

Quando se intersecciona raça e campo de produção simbólica, esse silêncio fica ainda mais grave (BRITTO, 2016). Ele legitima a “imagem colonizadora da mulher branca sobre a imagem colonizada da mulher negra” (SILVA, 2016, p. 182). Dar visibilidade às mulheres não é uma tarefa fácil e tal cenário fica ainda mais complexo quando essas mulheres são negras e estão sob o domínio religioso. Os arquivos confirmam o anonimato e atestam uma dominação que nomeamos, devido ao contexto em que se encontram, como eclesiástica.

Das fontes primárias de onde emergem as narrativas históricas, há hiatos e deficiências nos registros dos documentos, o que desestimula pesquisadores que acabam, por vezes, se contentando com dados secundários ou com as micronarrativas da história que escutam as vozes que não foram ouvidas ao longo do tempo, e, por isso, têm sua importância na atualidade. No entanto, há a necessidade de aproximação do evento para procurar narrá-lo.

Esse movimento é o que abre possibilidades de compreensão do presente. É fundamental buscar nas fontes primárias a configuração do fato. Portanto, é preciso procurar narrá-lo de tal maneira que ofereça abordagens sobre determinados eventos. Esse é um dos caminhos possíveis da existência de outras narrativas. É o caminho da história imbricado nas ciências sociais e, particularmente, nas ciências da religião.

O tema dessa pesquisa envolve mulheres negras e sua relação com a religião católica no século XIX e início do século XX em uma região do estado de Minas Gerais chamada Vale do Paraopeba. Os documentos dessa região se encontram na casa de cultura de Bonfim-MG e estão em processo de organização, catalogação e higienização⁵.

Nesse escrito, apresentaremos parcialmente o resultado dessa pesquisa tendo como foco três testamentos de padres com filhos, na segunda metade do século XIX, um documento que atesta a existência de um colégio de clientela mista que teve por direção uma mulher negra no início do século XX e também, o que encontramos nos arquivos sobre as mulheres negras. O que há de comum nessas pesquisas? Qual o sentido dessa narrativa histórica? Para responder a essas perguntas, um silêncio dos documentos se impõe e conduz ao itinerário de mulheres negras.

⁵ Esse processo está em andamento a partir de um dos objetivos do projeto financiado pela Fapemig – (APQ 02088-2) no período de 2022-2025, intitulado Patrimônio Histórico de Bonfim-MG: Construção do Imaginário Religioso e Educacional Mineiro no Médio Vale do Paraopeba (MG). Coordenado pelo professor Dr. Amauri Carlos Ferreira. Participação de dois bolsistas e dos pesquisadores: Dra. Lilian Cristina Bernardo Gomes e Dra. Soraia Aparecida Belton Ferreira.

2 METODOLOGIA

O presente ilumina o passado
(W. Benjamin)

Nas pesquisas contemporâneas sobre mulheres e sua importância para a discussão sobre o feminino, há um cenário de invisibilidade atestado por Michele Perrot e outros(as) pesquisadores (as) em seus estudos, tendo em vista as lacunas em contextos históricos e no silêncio dos arquivos.

Sair do silêncio na proposta ousada de Michelet Perrot (2017) é configurar uma escrita, ou seja, “escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas”. (PERROT, 2017, p. 16). Tal abordagem abriu um caminho teórico metodológico para pesquisas que envolvem o feminino confirmando o silêncio dos arquivos e ao mesmo tempo indicando que apesar da ausência de registros é possível compor uma história a partir de seus fragmentos.

Em diferentes pesquisas inscritas no tempo histórico, Lélia Gonzales (2020), ao se ater ao feminismo afro latino americano – amefricanidades – e na situação da mulher negra a partir dos estudos da década de 1960, atesta a injustiça na qual sua força de trabalho é submetida. Gonzalez (1982; 1983, 2022) antes mesmo de Kimberlé Crenshaw (1989) já apontada para a interseccionalidade entre as formas de subalternização das mulheres negras que são atravessadas pelas desigualdades de raça, gênero e classe. Gonzalez (1988) afirma que,

o duplo caráter da sua condição biológica – racial e sexual – faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Justamente porque este sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada sua posição de classe, ameríndias e amefricanas fazem parte, na sua grande maioria, do proletariado afro-latinoamericano. (GONZALEZ 1988, p. 17).

Portanto, o referido capitalismo patriarcal-racista dependente, mencionado por Gonzalez, aponta para o lugar que estava destinado às mulheres negras em seu anonimato e na exploração da força de trabalho, em seu caráter sexista e machista.

Há em geral objetos distintos nas pesquisas sobre mulheres brancas e mulheres negras. Tal perspectiva tem apontado para a importância de pesquisas sobre a história das mulheres negras em caminhos que se estruturaram, ao longo do tempo, em uma produção de desigualdades, racismo, preconceitos, anonimatos dentre outros aspectos da histórica e estrutural subalternização delas.

O que a história tem nos dito e proporcionado lançar o olhar é que ser mulher e negra tem uma origem histórica que se inscreve no campo da educação e da religião. A escravidão produziu uma dominação eclesiástica dos corpos negros. Para evidenciar esse evento ocorre a necessidade de ir às fontes e perceber o silêncio imposto às mulheres e esculpir, à medida do possível, seu protagonismo.

Ao escolher o campo da dominação religiosa, estamos indo às fontes primárias de uma região mineira, evidenciando o descaso com a documentação e o silêncio dos arquivos. O registro se impõe e a interpretação do contexto demanda narrativa, tendo em vista pistas deixadas em registros dispersos.

Proporcionar a saída da invisibilidade para as mulheres é encontrar um silêncio público sobre elas, tendo em vista os lugares que elas ocupavam/ocupam. Para Michelle Perrot (2017),

elas atuam em família, confinadas em casa. São invisíveis. Em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É a garantia de uma cidade tranquila, Sua aparição em grupo causa medo... Mas na história pouco se fala delas. Razão do silêncio: o silêncio das fontes. As mulheres deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Seu acesso à escrita foi tardio. Suas produções domésticas são rapidamente consumidas, ou mais facilmente dispersas. São elas mesmas que destroem, apagam esses vestígios porque julgam sem interesse. Afinal elas são mulheres, cuja vida não conta muito... Quanto aos observadores, ou aos cronistas, em sua grande maioria masculinos, a atenção que dispensam às mulheres é reduzida ou ditada em estereótipos. falam das mulheres, mas generalizando, as mulheres são. A mulher é... O mesmo ocorre com as imagens. Produzida pelos homens, elas nos dizem mais sobre seus sonhos ou os medos dos artistas, em vez de serem descritas ou contadas...Mas o silêncio mais profundo é o do relato. (PERROT, 2017, p. 17).

Sobre as mulheres negras, há a necessidade de evidenciar outros lugares cuja invisibilidade permanece de forma distinta e desigual. De modo geral, elas são exploradas sexualmente, com salários diferenciados e com olhar estético pautado na exclusão. Elas vão sendo reconhecidas em espaços culinários, em danças religiosas e sazonais na distinção nas formas do corpo, nos tons de pele que apontam sua distinção como elemento exótico e/ou fora do padrão instituído pela branquitude. (CARVALHO, 2017).

Tomar a palavra do masculino para dizer quem são configura uma complexidade. Para as mulheres negras, essa tomada da palavra configura-se como a resistência e a insistência em existir, mesmo com toda a dificuldade do silêncio das fontes. Daí, é preciso narrar sobre elas e escutar os documentos nessa deficiência dos registros.

Ocorre a necessidade de ir ao encontro de fontes primárias para visibilizar o que está em silêncio. Ir ao encontro das fontes cuja organização, higienização e catalogação são quase inexistentes. É preciso apresentar o descaso com a história regional e local.

No entanto, a persistência da história e a necessidade de narrativas sobre essas pistas encontradas somam a esse processo de compreensão do presente buscando pistas no passado. Saber sobre o Vale do Paraopeba é ir ao encontro de documentos inéditos na Casa de Cultura de Bonfim-MG e garimpar em seus arquivos criminais fontes de conhecimento da vida privada e de jornais de época que atestam a vida pública.

3 DO PARAPEBA AOS ARQUIVOS DA CASA DE CULTURA DE BONFIM-MG

Na região das Minas Gerais encontra-se um vale cortado pelo rio Paraopeba. “O significado do nome Paraopeba origina-se da língua tupi-guarani e, traduzido para o português, descreve as características das próprias águas do *Pará* - rio grande, volumoso; *peba* de cor vermelha barrenta.” (TULIO, 2015, p. 68). Conforme Godoy (2004), o curso do rio foi dividido em três partes: superior, médio e inferior. O Médio Paraopeba é o que nos interessa, tendo em vista que em seus limites estão os municípios de Moeda, Belo Vale, Bonfim, Crucilândia e Itatiaiuçu.

A região do vale do Paraopeba, por fazer parte do quadrilátero ferrífero, sem nenhuma referência às atividades mineradoras, tornou-se importante pela atividade agropastoril. Em termos de população, no ano de 1836, Bonfim era o terceiro povoado mais populoso do distrito de Congonhas do Campo, conforme aponta Ferreira (2014, p. 40): “São Brás do Suaçuí tinha 1618 habitantes e Brumadinho com 1235 habitantes. A sede do Distrito de Congonhas contava com 134 casas e 112 habitantes, o arraial de Bonfim contava com 158 casas e 1216 habitantes”.

Na cidade de Bonfim-MG, em sua Casa de Cultura, encontra-se o acervo da região com um considerável acervo de documentos inéditos. Para Tizoco (2017), os processos como compras, vendas, empréstimos, alforrias, entre outros foram, paulatinamente, deixando de ser regidos meramente por acordos verbais ou firmados entre particulares para terem vigência legal unicamente quando registrados publicamente em cartório⁶. Com

⁶ Embora a legislação vigente no período não especificasse, de forma clara, o caráter público das atividades notariais, o Livro 1º das Ordenações Filipinas em seus títulos 80 e 94 assim o sugeria. Além disso, em 1870, Candido Mendes de Almeida, advogado na Corte, observou que “entre nós o tabelião era, e ainda é, o empregado público encarregado de lavrar os contratos entre particulares, e diferentes atos judiciais, a que por utilidade pública a lei presta fé e considera sua interferência como prova de tais atos. [...] É o governo

o advento da República e a separação entre Igreja e Estado, a atividade de registrar nascimentos, casamentos e óbitos também passa a ser incumbência do Estado, por meio dos cartórios de registro civil.

No ano de 2017, Ulisses Tizoco faz um diagnóstico dos documentos e aponta que eles foram recolhidos em 1997 ao Arquivo Público Municipal de Bonfim (APMB), que se tornou o único responsável legal pela guarda, conservação e disponibilização deles.

Os documentos, foram armazenados em cerca de 50 caixas do tipo poliondas de forma aleatória, juntamente com outros documentos que não se encontravam em bom estado de conservação e não passaram por nenhum tipo de catalogação, diferentemente dos processos cíveis e criminais do 1º e 2º ofícios que se encontram disponíveis para consulta na instituição. Dessa forma, muitos documentos, que já chegaram ao arquivo em mal estado de conservação, tiveram seu estado de deterioração acentuado pelas condições inadequadas nas quais ainda hoje se encontram acondicionados. (TIZOCO,2017, p.4).

Encontramos até o momento nesse arquivo, com todos os problemas de conservação, três testamentos de padres que tiveram filhos na segunda metade do século XIX, o que nos levou a procurar por mulheres negras nesse período. Encontramos também um documento do início do século XX de uma mulher negra que dirigiu uma escola mista. Desse modo, estamos tentando percorrer, através do silêncio dos arquivos, as trilhas dessas mulheres negras na vida privada e pública.

4 DOS RESULTADOS

De forma parcial, no percurso desses documentos, apresentamos duas comunicações⁷, quais sejam: “Nas trilhas do feminino negro: história e memória de um colégio em Minas Gerais”, apresentado no XIV Congresso do Chiela, em Portugal - Congresso Ibero-americano de História da Educação em 2021; e “A dominação eclesiástica de corpos negros na formação do imaginário mineiro a caminho do racismo religioso”, apresentado em 2020 no primeiro simpósio internacional sobre catolicismo mineiro.

geral quem os nomeia mediante um concurso, menos na província de Minas Gerais, onde uma lei peculiar, ainda não revogada, confere este direito ao Presidente da Província. [...] Por escritura se entende todo o ato ou instrumento público ou particular. Concorrendo funcionário público para lavrá-las, elas se tornam públicas e autênticas.” (ALMEIDA, 1870, p. 179-180).

⁷ Essas comunicações estão publicadas nos anais dos eventos . https://citcem.org/documents/events/E-BOOK_Resumos_Revisyo_Final.pdf
https://f1acd0fc-9f5b-45d7-8fe6-c54f6ffc8a64.filesusr.com/ugd/4c5e85_b294ede821984d9b9194e48b1b75b32a.pdf

Nessas duas pesquisas, o que nos chamou a atenção foi o silêncio dos arquivos para pensar a vida pública e privada das mulheres negras. Na primeira pesquisa, a configuração da participação na vida pública envolve a educação na região de Bonfim, atesta a existência de um colégio de primeiras letras de formação mista, coordenado por uma mulher negra: Adelaide Trigueiro.

A partir das pistas do documento, jornais de época e da história oral de três ex-estudantes do colégio, foi possível obter alguns registros apontando itinerários relativos a tal contexto/tema. Nessa pesquisa, ocorreu a descoberta de que o tio da diretora, Adelaide Trigueiro, era um padre negro e que ela, no fim do século XIX, coordenou uma escola com o nome de Ateneu Bonfinense. Tal achado configura a relação igreja e educação. Das pequenas pistas foi possível saber onde ela estudou – Mosteiro de Macaúbas, Santa Luzia –, quanto tempo permaneceu lá – dos 12 aos 16 anos –, o número de matrícula e o registro como estudante de canto.

Nos jornais de época da região e no Almanak Administrativo Civil e Industrial da Província de Minas Gerais consta a vida pública dela como diretora. Nas narrativas de ex-estudantes, agora *in memoriam*, foi possível saber sobre a estrutura física do colégio e da vida cotidiana nele. O que se destaca é que ela, por intermédio do tio, conseguiu estudar e teve o reconhecimento profissional como diretora validado por alunos e as respectivas famílias. No entanto, em seu atestado de óbito registra-se que sua profissão era a de doméstica.

Na segunda pesquisa, os arquivos criminais e de jornais apontam para a dominação do corpo e a possibilidade de ter acesso à vida particular das mulheres negras na segunda metade do século XIX e têm-se pistas nesses testamentos.

No testamento do padre Francisco de Paula Pereira, primeiro pároco da Cidade de Piedade dos Gerais, que data de 1852, consta a posse de quatro escravizados das nações de Benguela, Congo e Angola. Ele tinha três filhas e um filho. Encontra-se essa informação no documento do Arquivo Público de Bonfim. Nele afirma que teve e tem por fragilidade humana os seguintes filhos/as: Francisco Antônio Pereira (25 anos), Carolina Josefa Leopoldina (17 anos), Herculina Cândida (15 anos) e Hermenegilda Catarina (13 anos).

No testamento do reverendo vigário Francisco Nogueira Penido consta que ele possuía filhos e 17 escravos.

Entre os escravos, cujas idades variavam entre 16 e 55 anos, vale destacar que oito deles haviam sido matriculados e averbados em Bonfim, ou seja, houve transferência da propriedade deles após 1872, de senhor bonfinense para o vigário. Os 10 homens eram lavradores e, entre as mulheres, três cozinheiras, duas fiadeiras, uma costureira e uma lavadeira. (TIZOCO, 2018, p. 186).

Os nomes das escravizadas do referido vigário eram Colleta, de 51 anos; Francisca, de 37 anos; Sérvula, de 19 anos; entre outras.

No testamento de Domingos Gomes Carmo constam quatro escravos cujos referidos nomes não foram encontrados.

O que nos chama atenção é a apresentação dos lugares dessas mulheres negras e o silenciamento acerca delas. Elas estão lá nos arquivos. Pertencem aos senhores e aos padres. Mas, quem são elas? Essa é a pergunta que desafia os/as pesquisadores/as à procura de um caminho possível que as tire da invisibilidade.

Elas aparecem nos documentos. Elas servem a seus patrões e religiosos. São cozinheiras, amas de leite, fiadeiras, costureiras, uma idade atribuída com suas qualidades corporais. São invisíveis. Seus nomes desfilam nos documentos como coisa, um animal irracional. São números, possuem um preço. São propriedades dos senhores.

As mulheres e os homens negros são mercadorias de troca, hipotecas, objetos para compras e vendas, empréstimos, herança de parte do ser humano, penhoras. Destacamos o negociador para não esquecer que ele foi conivente com o sistema estabelecido. O legado deixado para seus descendentes é parte de suas riquezas na exploração desses corpos, o que os configurou como bens de herança.

Para melhor compreender o estado de violência e silêncio a que as mulheres negras são submetidas, trazemos uma mostra da mercadoria humana que estava presente no mercado de escravos no período de 1842 -1888⁸. Elas são vistas numa transação comercial:

-Jerônimo José Parreiras que pertencia a Freguesia de Bonfim. Vendeu uma escrava, -Antônio Moraes da Freguesia de Piedade dos Gerais comprou uma escrava em 1877 e a vendeu em 1882 na mesma Freguesia, -Antônio José Parreiras Coelho da Freguesia de Bonfim transferiu para Caetano José Baeta Neves em 1876 poderes para vender uma escrava, -o Capitão Antônio Carlos Augusto Nogueira da Freguesia de Itatiaiuçu comprou uma jovem escrava de outra Freguesia de Piedade dos Gerais, -Emílio José da Silva da Freguesia de Bonfim comprou uma escrava em transações locais, -Feliciano Gonçalves Ferreira

⁸ Esses dados foram retirados dos documentos do Arquivo Público Municipal de Bonfim-MG e da dissertação de mestrado de Ulisses Henrique Tizoco: Pessoas negociando pessoas: o mercado de escravos de Bonfim - Paraopeba (MG) e suas conexões (1842-1888). Dissertação de Mestrado, UFMG, 2018.

da freguesia de Bonfim comprou uma escrava do morador de Rio do Peixe, -João José Maria da Freguesia de Piedade dos Gerais comprou parte de uma escrava de um morador da Freguesia de Bonfim, -José Bernardes de Carvalho Junior de Itatiaiuçu comprou parte de uma escrava (aparentemente tida como herança) de um morador da Freguesia de Bonfim, -José Ignácio da Silva Malta da Freguesia de Bonfim comprou e vendeu no intervalo de cinco meses pelo mesmo valor uma escrava de um morador da Freguesia de Rio do Peixe a morador da Freguesia de Bonfim, -José Querino de Aguiar da Freguesia de Bonfim engajou uma escrava ao morador da região, -José Rodrigues Rosa da Freguesia de Piedade dos Gerais comprou uma escrava do morador da freguesia de Bonfim, -Damaso José Parreiras da Freguesia de Bonfim vendeu uma escrava a morador na Freguesia de Piedade dos Gerais, passou escritura a Francisco Baeta Neves para vender uma escrava averbada na Coletoria de Bonfim, -Joaquim Felipe dos Santos da Freguesia de São Gonçalo da Ponte hipotecou uma escrava com seu filho a morador da Freguesia de Piedade dos Gerais. Uma década depois comprou uma escrava, -Tenente Coronel Severino José de Oliveira da Freguesia de Bonfim trocou uma escrava por outra do mesmo valor com morador da mesma Freguesia. Dois dias depois vendeu a escrava adquirida na troca e mais quatro escravas a morador da região. -Dona Silvana Umbelina de Jesus do Município de Queluz comprou uma escrava, -Dona Ana Angélica de Jesus de Piedade dos Gerais comprou de seu filho uma escrava e a vendeu, -Joaquim Bernardes da Cunha nomeou um procurador e vendeu uma escrava, -Luiz José Teixeira da Freguesia de Bonfim passou a procuração para seu filho e seu genro Caetano Baeta Neves para vender uma escrava, -Major Inácio José da Silva Mata da Freguesia de Bonfim vendeu duas escravas. (Uma para um morador da mesma Freguesia e a outra em local não identificado). -Tenente Coronel João Francisco Alves Contagem da Freguesia de Bonfim comprou parte de uma escrava (herança paterna).

Nessa lista em que as mulheres negras são mercadorias, seus nomes não aparecem na transação comercial. Nos inventários, os nomes aparecem com seus referidos donos. Tizoco (2018) em sua pesquisa descreve os bens de herança e dentre eles os nomes que configuram identidade. Ele apresenta como uma amostra em sua dissertação os bens que pertencem a esses donos de escravos. “Os inventários cobrem três décadas finais da escravidão e contemplam indivíduos de ocupações, locais de residência e posições sociais variadas, garantindo-lhe alguma representatividade da sociedade Bonfinense proprietária de escravos.” (TIZOCO, 2018, p. 162).

Dos inventários, destacamos aqui os nomes daqueles que escravizaram e os nomes das escravas. Idade e ofício. É importante lembrar que elas pertenciam ao dono que as comprou e, por isso, possuíam um valor. Os nomes desfilam no anonimato. Dependendo da idade, tem-se a origem como, por exemplo, o adjetivo crioula que é feminino de crioulo, marcado como descendentes da escravidão de povos originários europeus. Parda feminino de pardo é o intermediário entre o branco e o preto, uma mistura que em termos de escravidão esteve presente na região. No primeiro recenseamento de Bonfim, em 1831, temos os seguintes dados que identificam a população:

597 pardos representando 40,36% da população; 360 pretos representando 20,84% da população; 344 crioulos, representando 29,92% da população; 319 brancos representando 18,47% da população. 7 cabras, representando o, 41% da população num total de 1.722 habitantes. Desses 1042 (60,34% principalmente brancos e pardos eram livres e 685 escravos. Todos os brancos portugueses, os pardos resultado da miscigenação de brancos com pretos; os pretos, africanos; os crioulos, filhos de africanos nascidos no Brasil, e os cabras, mestiços de pardos com pretos. (CUNHA, 2008, p. 66).

Assim, temos os proprietários dessas mulheres negras e seus nomes:

- *Alferes Silvestre Martins Nunes tinha como escravas: Bazília, crioula de 60 anos; Deolinda Crioula de um ano e seis meses; Lúcia Crioula de 30 anos natural de Bonfim;*
- *Antônio Fernandes Gomes tinha como escrava Filismina;*
- *Antônio Vaz Teixeira- Tinha como escravas: Eva Crioula comprada aos 15 anos de idade estava com 22 anos, era fiadeira de algodão, Balbina Crioula 42 anos, Custódia Crioula de 6 anos;*
- *Capitão Matheus de Souza Ameno- Possuía três escravas fiadeiras Francisca e sua filha Militina e Anna;*
- *Damazo José Parreiras- Tinha como escravas Justina de 48 anos, quatro mulheres pardas: Custódia de 11 anos, Anna de 9 anos e a Crioula Felícia de 16 anos que foi vendida no mercado de escravos, ela era fiadeira de algodão;*
- *João Antônio Ribeiro de Araújo- tinha por escrava a cabra Maria de 44 anos;*
- *João José de Salles possuía como escravas as pardas que eram fiadeiras: Balbina de 39 anos, Generoza de 18 anos;*
- *José Ferreira da Cunha Messias - Alugava a escrava Maria do Nascimento ao transmitir poderes para negociar a Francisco Baeta Neves. Ele vendeu Joanna que estava averbada na coletoria de Bonfim;*
- *Francisco José Parreiras possuía quatro mulheres que adquiriu no mercado de escravos: A crioula Luzia de 26 anos, fiadeira de algodão, Africana Maria de 46 anos fiadeira de algodão, sem referência as outras duas;*
- *Major Inácio José da Silva Malta tinha como escravas três mulheres negras – Uma fiadeira e duas cozinheiras, comprou Bárbara a Parda de 19 anos, costureira e a crioula Faustina de 13 anos, fiadeira;*
- *Manoel Antônio da Silva tinha como escravizadas as crioulas Victoria e Maria;*
- *Tenente Coronel Francisco Alves Contagem tinha como escravas: Eva de 21 anos e a parda Benedicta de dois anos que no testamento ela ficou forra com a condição*

de servir a viúva do Tenente do Coronel enquanto fosse viva. Em 1862 ele no “Mercado de Escravos” vendeu a crioula Balbina de 30 anos, fiadeira de algodão;

- *Tenente Joaquim Vilella Frasão tinha por escravas a crioula Lourença de 7 anos, Francisca de 80 anos.*

Fazer a trilha das mulheres negras é enfrentar o silêncio dos arquivos e atestar o exercício de violência no que se refere às pessoas que foram escravizadas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No tempo da escravidão, as mulheres negras desfilam como mercadorias e são objetos de comércio. São qualificadas pela função e pela idade. Os nomes de batismo raramente possuem um sobrenome. Elas têm um dono e algumas pertencem ao clero. Na região ainda não há documentos que atestem suas alforrias. Algumas foram destinadas desde o nascimento a servir a casa grande. São memórias fadadas ao esquecimento. Elas existiram. Estavam ali para servir. Elas denunciam um sistema e, ao mesmo tempo, uma hipocrisia eclesiástica conivente com a violência.

Os arquivos criminais da região do Vale do Paraopeba que se destinam à vida privada pouco dizem sobre as mulheres negras. Aliás, os arquivos criminais no século XIX pouco dizem sobre as mulheres. No campo religioso, elas estão lá, servas dos senhores, donos de seus corpos que, por “fragilidade humana”, utilizaram seus serviços sexuais.

O que se pode esperar das mulheres crianças, jovens, adultas, idosas negras? Ou melhor, de mulheres escravizadas sem direitos e sem escolhas? No século XIX têm-se o silêncio dos arquivos, mas através das pistas encontradas identificamos seus traços. Contudo, é preciso destacar que nesse período (infelizmente não só nesse) o mundo é dos homens. Elas nada mais são do que corpos explorados para o consumo, presas na lógica do capital e da visão do patriarcado.

E as mulheres negras no espaço público? Quem são elas? Como chegaram a se tornar públicas? Nessa pesquisa, até o momento, na região de Bonfim, encontramos uma mulher negra que teve a oportunidade de estudar e fundar uma escola mista crucial para a região. A profissão esteve ancorada na figura de um sacerdote negro. Tal fato demonstra sua inscrição na configuração também do patriarcado. O reconhecimento ela teve em vida. No entanto, foi sepultada como doméstica e esquecida.

Há um silêncio dos arquivos e uma ausência da memória de boa parte dos

habitantes da cidade. Sabe-se que existiu o colégio. Dos arquivos até o momento apenas um registro em ata. Conseguimos torná-la visível pelos fragmentos, pelos poucos registros nos jornais. Estamos trazendo sua história. Uma história de fragmentos.

Para dar continuidade a essas pesquisas sobre educação e religião, há a necessidade de percorrer as outras cinquenta caixas da Casa de cultura de Bonfim em que se encontram documentos inéditos. Há a necessidade de catalogação, higienização e limpeza dos documentos. Apesar do silêncio, nos fragmentos, nos vestígios encontrados, o que a história das mulheres pesquisadas tem nos mostrado é a possibilidade de saber um pouco mais sobre elas. Isso nos faz corroborar o pensamento de Michele Perrot: “No teatro da memória as mulheres são sombras tênues”.

O que sobrou delas? O que sobrou das mulheres negras até agora pesquisadas? Um nome, uma região de onde vieram, uma idade dada, um dono, um ofício. Para contar suas histórias na vida privada e pública é preciso interpretar, trazer outras narrativas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Candido Mendes de. Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d’El-Rey D. Philippe I. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 1870.

BARBOSA, Nila Rodrigues. **Museus e etnicidade: o negro no pensamento museal**. Curitiba: Appris, 2018.

BRITTO, Clovis Carvalho. Apresentação. In. COLEÇÕES, MUSEUS E PATRIMÔNIOS DAS CULTURAS NEGRAS. **Revista Mosaico**, v. 9, n. 2, p. 167-170, jul./dez. 2016.167 Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/5239/3003>> Acesso em: 07 nov 2022.

CARVALHO, Cláudia Carvalho; CRAVEIRO, Camila. A um passo da branquitude: O que dizem os corpos das mulatas brasileiras? In: **Interfaces Científicas - Humanas e Sociais**. Aracaju, p. 65 – 76, Out. 2017. Disponível em: <https://periodicos.set.edu.br/humanas/article/view/4438/2439> < Acesso em 23 de novembro 2022.

FERREIRA, Carlos Ricardo. **Réquiem para uma cidade em Ruínas: Bonfim-MG**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

GODOY, Marcelo Magalhães. **No país das minas de ouro a paisagem vertia engenhos de cana e casas de negócio: um estudo das atividades agroaçucareiras tradicionais mineiras, entre o Setecentos e o Novecentos, e do complexo mercantil da província de Minas Gerais**. 2004. Tese (Doutorado em História) - PPGHE/FFLCH/USP, São Paulo, 2004.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo Afro-latino-americano: Ensaio intervenções e diálogos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia (1988). Por um feminismo afrolatinoamericano. In: Caderno de Formação Político do Círculo n. 1: **Batalha de Ideias.** Brasil, 2011. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf Acesso em: 20. out. 2022.

PERROT, Michelle. Práticas da Memória Feminina. In: **Revista Brasileira de História.** v. 18, Agosto /setembro de 1989. São Paulo.

PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres.** São Paulo: Contexto, 2017.

SILVA, Joana Angélica de Flores. Mulheres negras e a discussão de gênero na construção das narrativas nos Museus de Salvador. **Revista Mosaico.** v. 9, n. 2, p. 178-188, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/5239/3003> Acesso em: 08 nov 2022.

TIZOCO, Ulisses Henrique. **Diagnóstico do acervo cartorial do Arquivo Público Municipal de Bonfim.** Bonfim: Casa de Cultura, 2017.

TIZOCO, Ulisses Henrique. **Pessoas Negociando Pessoas: O Mercado de Escravos de Bonfim Paraopeba (MG) e suas conexões (1842-1888)** Dissertação de Mestrado, UFMG, 2018.

TULIO, Paula Regina. Vale do Paraopeba: O (des)caminho do Ouro-Minas Gerais Século XVIII. In: **Serra da Moeda-Patrimônio e História.** Org. Alenice Baeta e Henrique Piló. Belo Horizonte: Artefacto Consultoria-Orange Editorial, 2015.

O TARÔ DURANTE A PANDEMIA DE CORONAVÍRUS: AS CARTAS COMO ORIENTAÇÃO ESPIRITUAL PARA OS BRASILEIROS EM TEMPOS DE COVID-19¹

José Lucas Vilas-Boas Oliveira²

1 INTRODUÇÃO

A pandemia de COVID-19, declarada oficialmente pela Organização Mundial de Saúde em 11 de março de 2020, impôs significativas mudanças à vivência em sociedade. Num primeiro momento, as consequências físicas, como a obrigatoriedade do uso de máscaras respiratórias e a necessidade do distanciamento social, impactaram no cotidiano das populações em todo o mundo. A convivência com o risco constante de infecção por um agente patológico de potencial fatal e o afastamento da comunhão presencial entre indivíduos, somados à conjuntura política negacionista que negligenciou o bem-estar social e ampliou os efeitos danosos do contexto sanitário, afetaram, de forma negativa, o psicológico e o emocional de parcela considerável da população.

Para indivíduos espiritualizados, o episódio representou um momento de maior aproximação a suas crenças, num contexto em que o contato com o sagrado vivia um processo de adaptação ao universo digital. Afinal, com a virtualização das atividades sociais impulsionadas pela conjuntura pandêmica, as práticas religiosas e espirituais tornaram-se mais presentes no ciberespaço. De *lives* de missas e cultos a consultas místicas *online*, o metafísico passou por um intenso processo de digitalização.

Dentre os diversos grupos religiosos e esotéricos presentes na *web*, destacou-se a comunidade praticante de tarô. Considerado o oráculo mais utilizado do mundo ocidental e do Brasil, o tarô é um objeto místico que não está relacionado a uma doutrina ou conjunto de regras específicas; plural e subjetivo, dialoga com diferentes grupos sociais, voltados a contextos e necessidades particulares. Popularizado em território nacional a partir da

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 06 – As religiões e a crise da Covid-19 – *sindemia e biopolítica*, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: joselucasvbo11@gmail.com.

segunda metade do século passado, o oráculo angariou uma comunidade praticante que, desde o início dos anos 2000, apresenta-se em constante expansão, tendo, nos últimos anos, aumentado sua participação no ciberespaço – processo que foi acelerado por efeito da pandemia de coronavírus. Um exemplo do crescente interesse pelo tema na *web* foi a criação, em junho de 2022, do “Tarô do YouTube”³ em comemoração ao alto índice de buscas ao verbete “tarot” pelos usuários norte-americanos (WHAT’S, 2022).

A investigação sobre a prática do tarô em tempos de pandemia no contexto cibernético surgiu como parte de um projeto de extensão universitária iniciado em agosto de 2021, voltado à divulgação científica de estudos acadêmicos sobre o oráculo e o misticismo em geral através de um perfil na rede social Instagram, denominado Projeto Misticiência⁴. Um dos focos desse projeto, que é a abordagem sobre a utilização do baralho no contexto pandêmico, tornou-se objeto de pesquisa de mestrado de um dos membros da equipe, autor deste trabalho, podendo ser definido com a seguinte questão: *como a pandemia de COVID-19, no contexto de expansão da cibercultura e crise política nacional, catalisou mudanças na prática de tarô pela comunidade tarológica brasileira?* A partir dessa pergunta, é possível elencar alguns aspectos do oráculo enquanto instrumento de orientação espiritual aos brasileiros durante o surto de coronavírus.

2 PANDEMIA E ORIENTAÇÃO ESPIRITUAL

Tratando-se de um evento extremamente recente, senão inacabado, o surto de coronavírus deixou sequelas em boa parcela dos brasileiros, tanto físicas quanto psicológicas. Estudos de áreas do conhecimento relacionadas à Psicologia, publicados entre 2020 e 2021, abordam o impacto psicológico da pandemia, ressaltando o aumento da depressão e ansiedade entre grande parte de nossa sociedade (BARBOSA et al., 2021; BARROS et al., 2020; RAMOS et al., 2021), enquanto muitas outras surgiram posteriormente ou estão em curso, buscando mensurar os efeitos psicoemocionais da COVID-19 na população nacional.

Momentos de crise, de potencial ameaça à vida e com potencial de grande impacto emocional, trazem à tona uma aflorada relação com o mundo espiritual para adeptos de todo tipo de religião ou doutrina. Tais ações foram registradas no Brasil durante a gripe espanhola, no início do século passado (BRITO, 1997; SOUZA, 2010). Já no contexto atual,

³ Disponível em: <https://tarot.withyoutube.com>.

⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/misticiencia/>.

um estudo realizado em 2020 pelo Pew Research Center mostrou que, nos Estados Unidos, 24% dos adultos declararam que sua fé havia se fortalecido durante a pandemia (GECEWICZ, 2020), sendo que, segundo a teóloga Danielle Tummino Hansen (2021), a religião organizada estava em declínio no país há décadas. Além disso, dados obtidos de 107 países constataram o maior aumento histórico no número de buscas no Google por termos relacionados a oração durante a pandemia de COVID-19 (BENTZEN, 2021). Apesar das pesquisas não demonstrarem dados específicos do Brasil, elas permitem perceber uma tendência de maior aproximação do sagrado numa época crítica.

Somada à pandemia, a gestão do governo Bolsonaro ampliou, para muitos brasileiros, a sensação de impotência, visto que, ao mesmo tempo em que uma ameaça sanitária de proporções vultosas se estabelecia, a política negacionista bolsonarista negligenciava e agia contra as medidas protetivas elencadas pela Organização Mundial de Saúde. Dado que as instituições governamentais responsáveis pelo bem-estar da população assumiam uma posição contrária à proteção do indivíduo, aqueles adeptos a alguma crença metafísica foram em busca de orientação espiritual. Entendendo espiritualidade enquanto algo interno ao indivíduo, que sustenta a crença num significado próprio do funcionamento do universo e oferece respostas pertencentes ao campo da consciência (CHOPRA; MLODINOW, 2011, p. 12), orientar-se por ela é encontrar caminhos por meio de respostas supramateriais subjetivas, que operam num âmbito intrapessoal, baseando-se ou não em dogmas ou direcionamentos por mediação alheia.

Junto a esse contexto de maior aproximação da espiritualidade, sua práxis no âmbito virtual também tornou-se alvo de investigações (BOTTINO; SCHELIGA; MENEZES, 2020; SBARDELOTTO, 2020; SANTOS, 2020). Afinal, com os *lockdowns*, as interações sociais foram virtualizadas, de modo que as práticas espirituais migraram para o ambiente digital. Se as congregações físicas já não eram mais viáveis, o encontro com o divino através das telas, ainda que pouco apropriado, foi um caminho conveniente. Mais que isso, mostrou-se também favorável à expansão de certas práticas, a exemplo do observado com o tarô. Com vasta presença em plataformas como YouTube e Instagram, o oráculo despontou como uma das formas de orientação espiritual para os brasileiros no meio cibernético.

3 SOBRE O TARÔ NO BRASIL

O tarô é um baralho de 78 cartas considerado o oráculo mais utilizado no Ocidente. Historicamente, sua origem remonta à Itália do fim da Idade Média (FARLEY, 2009). De um

jogo de cartas personalizado para presentear famílias aristocráticas, carregado de simbolismos bíblicos e mitológicos, o baralho passou por vários processos de transformação quanto ao seu sentido e objetivo, indo de objeto para aprendizagem de histórias familiares e instrumento de disseminação da cultura da elite (SOSTERIC, 2014) até se tornar, nos dias de hoje, um objeto místico de múltiplas funções: divinação, autoconhecimento, cura, compreensão cármica, orientação espiritual, entre outros. Por não estar relacionado intrinsecamente a qualquer crença sagrada, os baralhos de tarô podem apresentar inúmeras versões, estruturas, temáticas e simbolismos, visto que cada *deck* carrega os sentidos simbólicos e ideológicos intencionados por seus criadores.

No Brasil, a significativa presença do oráculo no imaginário social brasileiro pode ser percebida pela abordagem deste em estudos acadêmicos, pela leitura de cartas nas mídias tradicionais, como em colunas de jornais e revistas, quadros de programas de TV e programações de rádio, e, no recente contexto cibernético, pela presença nos diversos espaços da *web* nacional. O crescimento e surgimento de perfis e canais nas redes sociais de tarólogos e consultentes brasileiros foi percebido principalmente a partir de 2017, tornando-se inclusive tema de reportagens (FERNANDES; QUEIROZ; PRADO, 2018) – especialmente durante o período pandêmico, despontando também como fonte de renda alternativa ao mercado tradicional (PASTORE, 2022; VERÍSSIMO, 2022).

O campo da historiografia nacional carece de estudos voltados à história da prática do tarô em território brasileiro, mas algumas investigações isoladas e indícios presentes em estudos sobre o tarô e o esoterismo e contos literários permitem estabelecer que a cartomancia já se fazia presente no Rio de Janeiro Imperial da segunda metade do século XIX (ASSIS, 1884; MAIA, 2020; DEL PRIORE, 2014). Porém, o termo “cartomante” não se relaciona unicamente a profissionais que leem o tarô, podendo se tratar de outro sistema de cartas oraculares, de forma que se faz imperativa uma análise mais atenta sobre o significado do vocábulo nesses casos.

Ademais, existem alguns dissensos acerca da chegada do tarô ao Brasil. Segundo Souza (2016, p. 4), o oráculo teria chegado no país em torno da década de 1920, ao passo que, para o tarólogo Nei Naiff (2002, p. 322), seu aparecimento se deu em 1949, com a publicação do livro “Tarô Adivinhatório” pela Editora Pensamento, que trazia um conjunto de 78 cartas do tarô do mago ocultista Papus. Entretanto, os dois autores convergem num fato: o interesse público pelo oráculo foi aguçado com o lançamento, no início da década de 1970, da Revista Planeta, publicada pela Editora Três no Rio de Janeiro, tendo sua popularização datada entre os finais das décadas de 1970 e 1980 (NAIFF, 2002, p. 326;

TAVARES, 1999, p. 98) e sendo a principal referência esotérica dos adeptos do movimento da Nova Era, que ganhou forças no Brasil durante o mesmo período (MAGNANI, 2000). Após um declínio de interesse na década de 1990, o baralho voltou a ser difundido nos anos 2000, tanto como objeto esotérico quanto como alvo de pesquisas acadêmicas, sendo comum encontros, eventos e cursos voltados ao tema (CAVALCANTI, 2022, p. 124).

A presença do tarô atualmente enquanto prática virtual expandiu-se de forma bastante perceptível durante o período pandêmico. Observações realizadas por meio do perfil do Projeto Misticiência, questionários, enquetes e entrevistas a tarólogos permitiram perceber a ampliação do interesse não só pelo tema do tarô, mas pela sua prática, tanto como consulente quanto como profissional. Muitos desses tarólogos, inclusive, migraram definitivamente para o ciberespaço, abandonando as consultas presenciais. Ademais, segundo resultados de questionários realizado pelo autor via Google Forms, 58,6% dos respondentes afirmaram que o contato com o tarô aumentou após a eclosão da pandemia, enquanto 27,6% disseram que não houve mudança; somente 13,8% responderam que a relação com o oráculo diminuiu nesse período. Também vale ressaltar que, ainda que o episódio pandêmico tenha impulsionado essa proximidade com o baralho, o mesmo não foi um dos temas abordados em consultas pelos participantes do questionário, que afirmaram tratar majoritariamente sobre relacionamentos sociais, familiares e amorosos (65,5%), questões emocionais e psicológicas (55,2%) e conselhos e tomadas de decisão (48,3%), demonstrando o caráter de orientação intrapessoal adquirido pelo tarô.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As informações aqui expostas são parte de uma pesquisa em andamento, numa abordagem superficial de temas constituintes do objeto de investigação. Em relação ao questionário citado, este ainda está em fase inicial, contando com uma quantidade reduzida de respostas, impossibilitando confirmações sobre a prática do tarô no contexto pandêmico, porém os resultados preliminares já demonstram algumas tendências observáveis pela utilização das redes sociais e citadas em entrevistas parciais realizadas com alguns tarólogos voluntários. A abordagem carece ainda de um incremento teórico-metodológico para maior aprofundamento das discussões aqui propostas, mas espera-se que os objetivos de demonstrar os avanços iniciais dessa investigação tenham sido atingidos.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado de. A Cartomante. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, ano X, n. 333, 28 nov. 1884. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/103730/per103730_1884_00333.pdf. Acesso em: 28 out. 2022.

BARBOSA, Leopoldo Nelson Fernandes et al. Frequência de sintomas de ansiedade, depressão e estresse em brasileiros na pandemia COVID-19. **Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil**, [online], v. 21, n. Suppl 2, p. 413-419, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbsmi/a/JHm6LTpkGhX7JgftvFgFXcz/>. Acesso em: 20 set. 2022.

BARROS, Marilisa Berti de Azevedo et al. Relato de tristeza/depressão, nervosismo/ansiedade e problemas de sono na população adulta brasileira durante a pandemia de COVID-19. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, [online], v. 29, n. 4, p. e2020427, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ress/a/nFWPcDjfNcLD84Qx7Hf5ynq/>. Acesso em: 20 set. 2022.

BENTZEN, Jeanet Sinding. In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic. **Journal of Economic Behavior and Organization**, [online], v. 192, p. 541-583, dez. 2021. Disponível em: <https://reader.elsevier.com/reader/sd/pii/S0167268121004443>. Acesso em: 10 nov. 2022.

BOTTINO, Caroline Martins de Melo; SCHELIGA, Eva Lenita; MENEZES, Renata de Castro. Experimentos etnográficos em redes e varandas: a religião em tempos de pandemia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. supl, p. 289-301, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/170445>. Acesso em: 18 set. 2022.

BRITO, Nara Azevedo de. La dansarina: a gripe espanhola e o cotidiano na cidade do Rio de Janeiro. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, v. 4, n. 1, p. 11-30, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/xsvqJXhWnJRwKBjxsxLfH6v/?lang=pt>. Acesso em: 18 set. 2022.

CAVALCANTI, Fernanda Pinheiro. **O Tarô como prática integrativa e a extrassensorialidade no jogo: Analisando discursos de tarólogos e consulentes**. 2022. 183 f. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

CHOPRA, Deepak; MLODINOW, Leonard. **Ciência x Espiritualidade: Dois pensadores, duas visões de mundo**. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2011.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Planeta, 2014.

FARLEY, Helen. **A Cultural History of Tarot**. Londres; Nova York: I. B. Tauris, 2009.

FERNANDES, Matheus; QUEIROZ, Rhauanny; PRADO, Thais. Cartomania conquista nova geração e ganha espaço nas redes sociais. **G1 Santos**, 29 dez. 2018. Educação. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/educacao/noticia/2018/12/29/cartomania-conquista-nova-geracao-e-ganha-espaco-nas-redes-sociais.ghtml>. Acesso em: 30 out. 2022.

GECEWICZ, Claire. Few Americans say their house of worship is open, but a quarter say their faith has grown amid pandemic. **Pew Research Center**, 30 abr. 2020. Research Topics. Coronavirus Disease (COVID-19). Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/04/30/few-americans-say-their-house-of-worship-is-open-but-a-quarter-say-their-religious-faith-has-grown-amid-pandemic/>. Acesso em: 28 out. 2022.

HANSEN, Danielle Tumminio. Do people become more religious in times of crisis? **The Conversation**, 5 maio 2021. Disponível em: <https://theconversation.com/do-people-become-more-religious-in-times-of-crisis-158849>. Acesso em: 30 out. 2022.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MAIA, Kathleen de Oliveira. Mercadoras do sobrenatural: um estudo sobre mulheres cartomantes no Rio de Janeiro Imperial (1860-1869). **Revista de História da UEG**, Morrinhos, v. 9, n. 3, p. e922027, 8 dez. 2020. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/10765/7991>. Acesso em: 20 jul. 2022.

NAIFF, Nei. **Tarô, Ocultismo e Modernidade**: uma visão para o século XXI. 3. ed. São Paulo: Elevação, 2002.

PASTORE, Karina. Mercado místico usa internet e foca em bem-estar para se renovar. **Folha de São Paulo**, 23 jul. 2022. Astrologia. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mpme/2022/07/mercado-mistico-usa-internet-e-foca-em-bem-estar-para-se-renovar.shtml>. Acesso em: 30 out. 2022.

RAMOS, Maria Letícia Carvalho da Cruz et al. Anxiety and depression: The most prevalent psychiatric disorders in the COVID-19 pandemic. **Research, Society and Development**, [S. l.], v. 10, n. 15, p. e376101522509, 2021. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/22509>. Acesso em: 20 set. 2022.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus Romarias in lives: ciberdevoções e santuários virtuais em tempo de pandemia. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da**

Religião, v. 18, n. 57, p. 1305, 31 dez. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/23056>. Acesso em: 18 set. 2022.

SBARDELOTTO, Moisés. Virtualização da fé? Reflexões sobre a experiência religiosa em tempos de pandemia. **Annales FAJE**, Belo Horizonte, v. 5, n. 4, p. 98-110, 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4664/4572>. Acesso em: 18 set. 2022.

SOSTERIC, Mike. A Sociology of Tarot. **Canadian Journal of Sociology**, [S.l.], v. 39, n. 3, p. 357-391, 2014. Disponível em: <https://journals.library.ualberta.ca/cjs/index.php/CJS/article/view/20000/17203>. Acesso em: 6 jun. 2022.

SOUZA, Christiane Maria Cruz de Souza. A gripe espanhola na Bahia de Todos os Santos: entre os ritos da ciência e os da fé. **Dynamis**, Granada, n. 30, p. 41-64, 2010. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/218634>. Acesso em: 18 set. 2022.

SOUZA, Kelma Amabile Mazziero de. Do Tarô Europeu Medieval ao Tarô no Brasil Contemporâneo: Simbologia e Espiritualidade Através da Evolução Imagética. In: **CONFERÊNCIA BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO ECLESIAL**, 11., 2016, São Paulo. Anais... São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, Centro Universitário Adventista de São Paulo, 2016, p. 1-14. Disponível em: <https://portal.metodista.br/eclesiocom/edicoesanteriores/2016/arquivos/do-taro-europeu-medieval-ao-taro-no-brasil-contemporaneosimbologia-e-espiritualidade-atraves-da-evolucao-imagetica>. Acesso em: 08 set. 2022.

TAVARES, Fatima Regina de. Tornando-se Tarólogo: Percepção “Racional” versus Percepção “Intuitiva” entre os Iniciantes no Tarot no Rio de Janeiro. **Numen**, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 97-123, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21752>. Acesso em: 20 out. 2022.

VERÍSSIMO, Juliana. Profissionais ensinam tarô e reiki após deixarem mercado tradicional. **Folha de São Paulo**, 23 jul. 2022. Astrologia. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mpme/2022/07/profissionais-ensinam-taro-e-reiki-apos-deixarem-mercado-tradicional.shtml>. Acesso em: 30 out. 2022.

WHAT'S in your cards? Get your personalized Tarot Reading today! **YouTube Official Blog**, 7 jun. 2022. Disponível em: <https://blog.youtube/news-and-events/whats-in-your-cards-get-your-personalized-tarot-reading-today/>. Acesso em: 20 set. 2022.

O DISCURSO EVANGÉLICO APOCALÍPTICO NO FORTALECIMENTO DO IMAGINÁRIO SOCIAL DO FIM DURANTE A PANDEMIA DA COVID-19 NO BRASIL¹

Valtenci Lima de Oliveira²
Orivaldo Pimentel Lopes Júnior³

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A história mundial vivencia mais um de seus capítulos. Infelizmente um tempo difícil e aterrador para a humanidade. Desde o início do ano de 2020, todo o mundo globalizado foi aturdido pelas notícias nas mais diferentes mídias de que estávamos expostos a um vírus letal o SARS-CoV-2 que iniciou seu flagelo já em 2019, e infectou a centenas de milhares de pessoas com a doença Covid-19, que foi assim denominada porque os primeiros contágios se deram ainda neste mesmo ano.

Esta doença letal, causadora de complicações respiratórias gravíssimas e com um poder de proliferação muito rápido, vitimou, segundo dados da Organização Mundial de Saúde, até agora, aproximadamente, 15 milhões de pessoas. No Brasil a estatística é de 685 mil mortos e, ainda, estamos vivendo a Pandemia cujo ímpeto foi arrefecido devido a muitas medidas sanitárias e a vacinação em massa da população mundial, em que pese, todo um movimento de negação dessa realidade.

O novo coronavírus como também foi alcunhado o SARS-CoV-2 surgiu repentinamente e abalou as estruturas do mundo. A OMS em seu relatório⁴ sobre a possível

¹ Texto aprovado para apresentação no *XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022*, no *Simpósio Temático 06: As Religiões e a Crise da Covid-19 – Sindemia e Biopolítica*, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

² Bacharel em Teologia pela Faculdade Unidade de Vitória (FUV), licenciado em História pela Universidade Educacional da Lapa (UNIFAEL), licenciado em Filosofia pela Faculdade Entre Rios do Piauí (FAERPI), especialista em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT) e Mestrando em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS-UFRN). Membro do Grupo de Pesquisas Mythos Logos (PPGCS-UFRN). E-mail: prvaltencioliveira@gmail.com. <http://orcid.org/0000-0001-7031-1486>.

³ Professor Orivaldo Pimentel Lopes Jr. Doutor (PUC – SP) e pós-doutor (Università degli Studi di Padova) em Ciências Sociais, especialista em estudo da religião e da epistemologia das Ciências Sociais. Coordenador do PPGCS-UFRN, Grupo de Pesquisa Mythos-Logos e Plataforma Nosso Futuro Comum do Instituto Humanitas. E-mail: orivaldojr@yahoo.com.br. Orcid: <https://orcid0000-0001-8114-4169>.

⁴ Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/who-convended-global-study-of-origins-of-sars-cov-2-china-part>

origem do vírus destaca algumas possibilidades, sendo a mais provável a de que como em outras epidemias e pandemias, a transmissão ao humano tenha acontecido por um animal silvestre que serviu de intermediário. Isto é, um primeiro animal infectado, contaminou outro animal que, então contaminou o humano. Entretanto, os estudos estão sendo sempre revistos, mas compreendemos de imediato que ao que parece mais uma vez a questão ambiental, tão preterida pelo Ser humano está presente.

Rapidamente a imprensa iniciou a cobertura maciça de tudo o que estava ocorrendo no mundo e no Brasil; as internações, a necessidade de leitos especiais, a criação de hospitais de campanha para atender a demanda, a necessidade de equipamentos, a urgência de mais profissionais de saúde, a necessidade da compra de oxigênio e de respiradores, pessoas intubadas, o uso de máscara e outros cuidados para não sermos contagiados pelo vírus, o isolamento social, inclusive com lockdown, isto é, o confinamento total para que nós não pudéssemos sair de casa a não ser para emergências ou para suprir necessidades básicas, a velocidade do contágio, a disputa política e negligência de muitos, inclusive no Brasil, que desumanamente não deram o devido valor a gravidade do que estava acontecendo e, especialmente, às mortes de pessoas que diariamente iam sendo noticiadas causaram na sociedade um estado de pânico e uma certa impotência diante do desconhecido que acabaram por reavivar o imaginário de que estávamos vivendo um apocalipse.

A jornalista Magali Cunha, ao fazer uma leitura dos efeitos da Pandemia e a relação que os evangélicos fazem dela com o Fim do Mundo e o apocalipse, no período mais agudo da crise, declarou:

Nos últimos dias a palavra “Apocalipse”, conectada com a hashtag #fimdomundo, ganhou as mídias sociais. Isto foi estimulado pelo clima catastrófico em torno da pandemia global de coronavírus somado a um tal barulho no céu que foi ouvido em diferentes partes do mundo e à erupção do vulcão Krakatoa (Indonésia), que havia provocado um tsunami mortal em 2018. A esta perspectiva se juntam as mensagens de alguns pregadores religiosos que fazem uma leitura terrorista do tempo que estamos vivendo. Da boca e do teclado deles saem afirmações como: a covid-19 é maldição de Deus, ela cumpre um propósito, um recado de Deus; o coronavírus é um anjo da morte de Deus que veio para fazer justiça contra o comunismo, a liberação da homossexualidade e as “sujeiras” da TV e do cinema; Deus está prestes a expurgar muitos pecados do planeta com este vírus, ainda há tempo de arrependimento...⁵ (CUNHA, 2020).

⁵ Artigo da jornalista e doutora em comunicação Magali Cunha datado de 15/04/2020.

É possível discordar da jornalista quanto assevera que religiosos fazem em suas pregações “leitura terrorista” dos aspectos ligados a pandemia. Acreditamos que a leitura a que a autora se refere se deve devido as teorias escatológicas vividas por determinadas correntes cristãs. Entretanto, concordamos que esse sentimento imagético experimentado pela sociedade brasileira, especialmente, no período de maior gravidade da Pandemia até o momento, entre os meses de abril e maio de 2021 é fruto e herança, do Cristianismo, que sempre defendeu a ideia de que um novo mundo de justiça e paz surgiria com o fim do mundo atual, e isto não aconteceria sem que a humanidade passasse por um apocalipse.

Ainda para Magali Cunha,

Não é a primeira vez (e possivelmente não será a última) que a ideia de um deus vingativo é relacionada ao Apocalipse e ao fim do mundo. O imaginário coletivo está povoado destas ideias e a cada catástrofe partilhada por mais de um continente, ele é acionado (CUNHA, 2020).

Com base nesses pressupostos sempre que momentos de calamidades avassaladoras e catastróficas acontecem, esse imaginário social do fim ressurgente pujantemente. Assim, neste trabalho nossa intenção é compreender quais foram os impactos do fortalecimento do discurso cristão apocalíptico no imaginário social do fim durante a Pandemia da Covid-19 no Brasil, para isso recorreremos ao aporte teórico de Gilbert Durand e Bruno Latour.

2 O IMAGINÁRIO CRISTÃO APOCALÍPTICO E SEU IMPACTO SOCIAL

Inicialmente, é preciso compreender que quando falamos sobre a perspectiva do imaginário não estamos discorrendo sobre eventos inexistentes, estórias ou contos e tudo que possa se pensar sobre fantasia ou falsidade. Recorrendo ao antropólogo francês Gilbert Durand (1921-2012), que participou proficuamente do conhecido círculo de Eranos⁶, cujas discussões entre outras eram sobre as questões míticas e simbólicas que acabam

⁶ Círculo de Eranos é a designação dada a um encontro de pensadores que se dedicaram a uma hermenêutica voltada aos aspectos simbólicos e míticos dos saberes. Estes pensadores se propuseram a uma análise do fenômeno religioso com ênfase nos aspectos míticos e simbólicos, para criticarem os fundamentalismos, no sentido de promoção de uma base para as reflexões e investigações do fenômeno religioso e, também, das Ciências Humanas, de maneira que o mítico e o simbólico abriam novas possibilidades para a compreensão da religiosidade e do mundo. Eranos foi construído por intermédio de um grupo multidisciplinar, no ano de 1933. Eram realizadas palestras anuais que aconteciam na segunda quinzena de agosto, na Suíça. Muitos importantes pensadores construíram o Círculo de Eranos como: Karl Kerényi, Christian Otto, Joseph Campbell; Gerard Sholem, Mircea Eliade, Gilbert Durand; Henrich Zimmer, Henry Corbin, Adolf Portmann, Helmuth Plessner, Erich Neumann, Von Franz, James Hillman, Raffaele Pettazzoni, Van De Leeuw. Um dos principais nomes do Círculo é o filósofo francês Gaston Bachelard, precursor da construção metodológica sobre o imaginário, através dos elementos primordiais da natureza e seus devaneios.

por ser parte da construção da perspectiva imagética do Ser humano, o imaginário para ele trata-se de uma espécie de “museu” que acumula imagens de toda a trajetória antropológica tanto possíveis, produzidas ou não em variadas maneiras pelo homo sapiens. (1994, p. 3). Para Durand, o Ser humano diante da aflição da morte e o medo do futuro, adota ações imaginativas tanto negando quando dando nova significação a seu destino. Por isso, suas percepções imaginativas o lançam na produção, reprodução e atualização de mitos e símbolos que povoam e constroem o imaginário e que são elementos reprodutores de equilíbrio biopsicossocial diante do medo do fim e do devir (DURAND, 1993, p. 97-110).

Na construção do imaginário cristão, percebemos que o discurso e a prática cristã sempre estiveram ancorados em suas reflexões escatológicas, ou seja, em suas teorias sobre o fim do atual *status quo* da humanidade e o recomeço de um novo tempo ou uma nova Era. O cristianismo nasce de um movimento escatológico palestino dos primeiros anos da Era Comum. Os israelitas aguardavam um Messias que restabeleceria a glória da nação, e instauraria na Terra o Reino de Deus. Essa matriz original acompanha o cristianismo ao longo desses dois milênios, mesmo que essa matriz tenha sido constantemente atualizada diante de fatos que vinham negas muitas dessas expectativas, como por exemplo a própria morte do fundador, seu não-retorno ao longo dos séculos, a superação histórica de momentos críticos, a renovação e ressurgimento de forças malignas, etc.

Durand, em sua teoria do imaginário discorre sobre os símbolos que caracterizam e constroem o imaginário. Ele estabelece na sua teoria dois tipos de categorias que são identificadas como: Regime Diurno (RD) e Regime Noturno (RN).

A distinção proposta por Durand, nos dá mais elementos para refletirmos na construção do imaginário apocalíptico cristão, que é eivado e alimentado pelo modo mítico-mágico-simbólico de pensamento (LOPES JR., 2013). Para Durand, o Regime Diurno que aponta para a figura paternal é composto ou construído pelo heroísmo e belicosidade. Já o Regime Noturno representa as trevas, a maldade e alimenta sempre elementos e figuras como abismos, descidas, quedas e tudo mais que possa sugerir o mal (DURAND, 2004, p. 188).

No imaginário cristão do fim, cada catástrofe na história da humanidade é aciona o aparato apocalíptico que inclui elementos como a ira da divindade contra os pecados, a sanha do Antimessias, a liberação das forças da maldade e opressão, a provação dos fiéis, e a proximidade do juízo final, as pragas e catástrofes. Na Idade Média, por exemplo onde o imaginário apocalíptico floresceu de um odo intenso, as pessoas aguardavam o dia da cólera divina que provocaria, tumulto e a destruição de todas as coisas visíveis (DUBY,

1998, p. 20). A Peste Negra e a mortandade desse flagelo, por exemplo, foi vista como o cumprimento do apocalipse e ficou retida no imaginário, fazendo crescer ainda mais o medo do apocalipse. Na atual Pandemia do Coronavírus pudemos encontrar construções imaginárias que se assemelham ao discurso apocalíptico medieval.

A construção do imaginário do além-mundo, especialmente o que se baseia nas reflexões pré-milenaristas⁷, acabaram se desenvolvendo de forma mais volumosa a partir de uma figura central na história do milenarismo medieval, Joaquim de Fiore (1135-1202). Se bem que tanto os escritos e interpretações de Fiore quanto outros do período anterior a ele, especialmente, de autores do séc. II e III d.C e mesmo posterior, se valeram da literatura apocalíptica judaica⁸, com suas imagens, símbolos e escritos que sempre admitiram uma guerra de proporções alarmantes entre os agentes do bem representados por Deus, os anjos e seus seguidores e os do mal representados pelo Diabo, os demônios e seus seguidores. Guerra esta que culmina na vitória do bem contra o mal e que inaugura um novo mundo ou um novo tempo na história da humanidade, como por exemplo, o próprio Joaquim de Fiore vai conceber em sua leitura do livro bíblico apocalipse de João de Patmos.

Pensando em apocalipse e imaginário do além-mundo merece destaque a trajetória antropológica construída por Durand, que em sua classificação sobre os símbolos que pavimentam o imaginário, classificou-os como aqueles do Regime Diurno (RD) e, também, os do Regime Noturno (RN). Esta categorização dá ainda mais substância para pensarmos no imaginário apocalíptico, tão povoado pela rica simbologia judaico-cristã. Por um lado, Durand, argumenta que o RD, ligado a figura paternal é constituído por atitudes bélicas e heroicas contra as trevas, estas por sua vez são categorizadas como RN que é a antítese

⁷ Pré-milenarismo é uma das ramificações do Milenarismo, que segundo Valtair Miranda, foi um movimento muito forte no Séc. II e III, d.C por teólogos que interpretaram o Milênio narrado no capítulo 20 do livro Apocalipse como um acontecimento literal. Estes autores foram também conhecidos como *quiliastas* por conta do termo grego *quilia*, traduzido por mil. Eles ao interpretarem o texto sobre o milênio acreditavam que Jesus Cristo retornaria sobre a terra e estabeleceria um reinado de prosperidade por mil anos. Os pré-milenaristas, relacionam estes mil anos com o retorno de Cristo a Terra. Isto é, primeiro Cristo arrebatará os fiéis, evento conhecido como Arrebatamento da Igreja, segue-se um período de sete anos de muitas dificuldades e tormentos conhecido como Grande Tribulação. No pior momento desta tribulação Cristo voltará visivelmente, acompanhado dos fiéis, derrotará os poderes do mal e estabelecerá o seu Reino Milenar de paz e prosperidade. É, somente após todos estes acontecimentos que ocorrerá o fim de tudo e o recomeço de um novo mundo (MIRANDA, 2011, p. 133-142). Existem além da interpretação formulada pelos pré-milenaristas, a pós-milenarista e a amilenista, que são maneiras diferentes de compreensão do *quiliasmo* ou *milênio*.

⁸ A literatura apocalíptica se constitui em um gênero de literatura de revelação, com uma estrutura narrativa, no qual a revelação é mediada por um ser sobrenatural a um ser humano, revelando uma realidade transcendente que é tanto temporal, quanto espacial, enquanto envolve outro mundo sobrenatural. Foi somente a partir do século XIX, após ampla discussão acadêmica que a vasta literatura apocalíptica, inclusive com os textos que foram encontrados nos Manuscritos de Qunram ocuparam um papel importante na hermenêutica dos textos da Bíblia (MIRANDA, 2011, p. 25).

ou o paradoxo do RD. O RN é povoado ou habitado no processo de eufemização⁹, além das trevas, por abismos, buracos, quedas abruptas, descidas e etc. (DURAND, 2004).

Outrossim, o filósofo da ciência e antropólogo Bruno Latour, também fala da importância dos “seres da ficção” que podem ser equivalentes conceitualmente ao imaginário. Ele destaca a importância dos seres da ficção na apreensão da realidade:

[...] são essas entidades presentes em todos os lugares que pesam sobre nós com um peso muito particular de realidade e que, para sermos breves, chamaremos de seres de ficção {...}. Como veremos, esse termo não deve dirigir a atenção para a ilusão, para o falso, mas para o fabricado, o consistente, o real (LATOURE, 2019, p. 198).

Como o imaginário para Latour é povoado pelos seres de ficção, é necessário estar atento às múltiplas representações dos modos de existência para se compreender a realidade e evitarmos a bifurcação entre a razão e os sentidos e emoções que dificultam a apreensão do real (LATOURE, 2019, p. 196).

Então, o imaginário cristão- evangélico do além-mundo, foi construído, de modo privilegiado no Ocidente, por intermédio das leituras e interpretações do livro bíblico da revelação, o Apocalipse de João, que de certa forma ecoa a inúmeros textos antigos, bíblicos e da vasta literatura apocalíptica, como os mitos antigos do combate nos quais um evento apocalíptico precede a instauração da ordem.

Neste novo mundo transcendental, que só acontecerá após um apocalipse, não haverá guerras, mortes, catástrofes, doenças, falta de moradia, corrupção e etc. É o mundo ideal onde as trevas serão dissipadas pela luz. Não é de se admirar o porquê das pessoas, especialmente, se levarmos em consideração as afirmações que estamos em um mundo pós-cristão, alimentarem esse imaginário, pois em tudo ele se contrapõe ao sofrimento humano, e em especial nos momentos de grande crise coletiva.

Assim, este imaginário do fim, se espalhou para toda a sociedade brasileira. Isto se deu por conta da grande influência que o Cristianismo têm em nossa história e em nossa sociedade.

3 A PANDEMIA COMO LUGAR DE EFERVESCÊNCIA DO IMAGINÁRIO DO FIM

Então, como vimos este imaginário apocalíptico sempre revivido em momentos de crises abruptas da sociedade percebeu-se também durante a Pandemia da Covid-19 no

⁹ Eufemismo é uma figura de linguagem que suaviza termos que seriam mais fortes.

Brasil. Acreditamos que os sentimentos de medo, desesperança, finitude e caos, experimentados pela sociedade brasileira, especialmente, no período de maior gravidade da Pandemia, entre os meses de abril e maio de 2021 acabou tornando o tecido social propício às questões da espiritualidade e como resultado disso as narrativas sobre o fim do mundo, resultante da espiritualidade cristã, e no caso de nossa pesquisa, dos evangélicos, que sempre defenderam a ideia de que um novo mundo de justiça e paz surgiria com o fim do mundo atual, e isto não aconteceria sem que antes a humanidade passasse por um apocalipse, se fortaleceram.

Assim, no confinamento deste período verificou-se o aumento do uso das redes sociais e, ainda, de outras mídias que acabaram servindo, também, para que as ideias e reflexões sobre o fim de mundo fossem amplificadas. Nesse sentido, acreditamos que durante a Pandemia o discurso cristão evangélico relacionado ao apocalipse e o alvorecer de uma nova Era se avolumou fazendo com que, de forma especial, os evangélicos fortalecessem a sua crença relacionada a esta questão e a partilhassem com outras pessoas, fortalecendo também o imaginário social sobre ela.

Portanto nossa análise tem sido no sentido de verificar como esta narrativa do fim, suscitada pelo caos pandêmico, influenciou impactou e quais os desdobramentos de tal discurso tanto para os evangélicos quanto para a esfera pública, isto é, que influências, impactos e expectativas o discurso evangélico do fim do mundo exerceu sobre as relações sociais e o modo de se enxergar a realidade durante a Pandemia da Covid-19 no Brasil?

Em nossa pesquisa em curso partimos da hipótese de que no decorrer da história da humanidade sempre que eventos catastróficos ocorrem as narrativas apocalípticas são usadas por alguns grupos evangélicos para prover respostas do porque tais eventos surgiram, fazendo com que o componente religioso seja priorizado em detrimento de outras questões da realidade.

Também, salientamos que o discurso evangélico do fim, especialmente, ancorado numa escatologia pessimista, que em sua narrativa admite um novo mundo de paz, harmonia, justiça e equidade somente com o fim deste mundo, parece corroborar com a fuga da realidade, podendo ter causado em alguns um mecanismo de negação do status quo e, por isso, fazendo com que alguns seguidores fossem resilientes quanto a não seguirem as orientações sanitárias preconizadas para deter o avanço da Pandemia.

Outrossim, nosso interesse parte também da percepção de que existe uma tensão entre o discurso religioso, pautado no modo de existência mítico-mágico-simbólico, que encontra dificuldades no relacionamento com o modo de existência lógico-técnico-racional

tornando a compreensão do flagelo da Pandemia menos importante quando comparado a uma espécie de luta apocalíptica do bem contra o mal. Nesse sentido, acredito que alguns religiosos abriram mão do componente científico chegando algumas vezes a tê-lo como algoz ao abraçarem, inclusive, narrativas políticas populistas de negação a Ciência, conforme foi percebido durante a Pandemia.

Para nos ajudar na análise deste problema estamos nos valendo tanto do antropólogo Bruno Latour, cuja trajetória científica e sua vasta obra nos ajudam na compreensão, especialmente, de como os Modos de Existência Religioso, Político e Científico se relacionaram durante o Período da Pandemia no Brasil. Sendo Latour um crítico da modernidade cuja proposta teórica procura enfatizar a possibilidade de interação dialógica entre diferentes Modos de Existência.

Para Latour:

Comparando conflitos de valor dois a dois - o científico e o religioso, por exemplo, ou o direito e o político, ou o científico e o ficcional, etc. – notaremos muito rapidamente que a maioria das tensões (tensões que explicam em parte a opacidade acima mencionada) resultam do fato de que, para julgar a veracidade de um modo, usamos as condições de verificação de outro modo. Obviamente, isso supõe (será necessário dedicar bastante tempo a essa questão essencial) que se aceite o pluralismo dos modos e, portanto, a pluralidade das chaves pelas quais se julga sua veracidade ou falsidade (LATOUR, 2019, p. 28).

Latour nos convida a uma reflexão e uma crítica sobre as tensões existentes, na relação entre os modos de existência, enxergando-a como produto direto da modernidade e da forma como a ciência, especialmente, objetivista, se comportou na relação sujeito-objeto. Em sua análise é imprescindível que se atente para a pluralidade dos modos e a partir desta percepção se encontre a chave interpretativa adequada para compreendê-los. Para isso Latour, também, construiu a teoria Ator Rede, cuja proposta teórica advém de um olhar não disjuntivo sobre os modos de existência que formam a realidade.

Como vimos no início deste trabalho para refletirmos sobre a questão do imaginário social e apocalíptico referente a Pandemia da Covid-19, estamos recorrendo à além do próprio Latour, a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand. É preciso a compreensão de que quando falamos sobre a perspectiva do imaginário não estamos discorrendo sobre eventos inexistentes, estórias ou contos e tudo que possa se pensar sobre fantasia ou falsidade. Recorrendo ao antropólogo francês Gilbert Durand (1921-2012), cujas discussões entre

outras eram sobre as questões míticas e simbólicas que acabam por ser parte da construção da perspectiva imagética do Ser humano, o imaginário para ele trata-se de uma espécie de “museu” que acumula imagens de toda a trajetória antropológica tanto possíveis, produzidas ou não em variadas maneiras pelo homo sapiens (DURAND, 1994, p. 3).

Por isso acreditamos que o caos provocado pela Pandemia da Covid 19, acabou fortalecendo o imaginário social do fim e o agente causador disto seria o coronavírus. As pessoas no período mais crítico do flagelo pandêmico, por conta da instauração do medo, reviveram e reproduziram com veemência o discurso de que o fim estava chegando com a peste da Covid-19.

Para Durand, o Ser humano diante da aflição da morte e o medo do futuro, adota ações imaginativas tanto negando quando produzindo uma nova significação ao seu destino. Por isso, suas percepções imaginativas o lançam na produção e reprodução de mitos, símbolos e etc., que povoam e constroem o imaginário e que são elementos reprodutores de equilíbrio biopsicossocial diante do medo do fim e do devir (DURAND, 1993, p. 97-110).

Então pensando na construção do imaginário cristão, percebemos que o discurso e a prática cristã sempre estiveram ancorados em suas reflexões escatológicas, ou seja, em suas teorias sobre o fim do atual status quo da humanidade e o recomeço de um novo tempo ou uma nova Era.

As redes sociais tão utilizadas neste período, também, foram um ambiente fértil para discursos do fim, durante o pior período da crise, pois elas são “...sofisticadas e complexas ‘estradas’ que permitem o compartilhamento pelos indivíduos, com velocidade e confiabilidade, de enormes fluxos de informações e, mais relevante, em ‘tempo real’ independente da distância...” (KAUFMAN, 2010, p. 24). Portanto é por intermédio das redes sociais que as informações vão sendo compartilhadas eficazmente, por seus atores. (TOMAÉL; MARTELETO, 2006, p. 76) A força do discurso é geradora e permite que os atores em rede ou internautas tomem decisões a partir destas comunicações ou discursos. (KAUFMAN, 2010, p. 127). Desta maneira, os discursos que são produzidos a partir das mídias sociais não se tratam de discursos alheios à nossa realidade social sendo produtores ou geradores de consequências tanto na vida dos usuários quanto em todo tecido social. Nesse sentido se torna cada vez mais importante e urgente entender esses discursos e analisar a força deles no mundo hoje.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda vivemos a Pandemia da Covid-19, que por conta das medidas sanitárias foi arrefecida e com isso também a efervescência do discurso apocalíptico diminuiu, inclusive porque, o Brasil passou a concentrar-se, após a crise pandêmica, nas disputas políticas, embora o imaginário social do fim tenha continuado a operar mesmo nesse período.

Nossa pesquisa caminha na tentativa de ampliar a compreensão de como o discurso religioso evangélico do fim se fortalece e se espraia para além da espiritualidade evangélica, para todo o tecido social. Para isso, entendemos ser importante analisar como no decorrer da história da humanidade os eventos catastróficos foram vistos pelos evangélicos e como o imaginário do fim atrelado as catástrofes foi sendo construído, nos ajudará a compreender melhor o impacto da Pandemia da Covid-19, na religiosidade evangélica e na sociedade brasileira.

Também é importante a compreensão de como a escatologia pessimista ou pré-milenarista, propagada por alguns segmentos evangélicos, que em sua narrativa admite um novo mundo de paz, harmonia, justiça e equidade somente com o fim do mundo atual, que corrobora com a fuga da realidade, tem provocado em alguns um mecanismo de negação do status quo e, por isso, fazendo com que alguns seguidores adotaram e estimularam atitudes de resistência quanto à adoção das orientações sanitárias preconizadas para deter o avanço da Pandemia.

Por último, mas não menos importante, nossa pesquisa está analisando a tensão entre Religião e Ciência no período da Pandemia a partir da negação da crise pandêmica percebida no discurso político governamental e a relação deste discurso com as igrejas evangélicas, especialmente, àquelas propagadoras da teoria do fim vinculada a um apocalipse.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Magali. “Não tenham medo!” é a mensagem do Apocalipse. Carta Capital, 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/nao-tenham-medo-e-a-mensagem-do-apocalipse/>. Acesso em 20 dez. 2022.

DUBY, G. **Ano 1000, ano 2000**: na pista de nossos medos. (Trad. de Eugênio Michelda Silva, Maria Regina Lucena Borges-Osório). São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1993.

- DURAND, Gilbert. **Champs de l'imaginaire**: Textes réunis para Danièle Chauvin. Grenoble: Ellug, 1996.
- DURAND, Gilbert. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**. Paris: Dunod, 1984.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário**. Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- FERRAZ Cláudia Pereira; ALVES André Porto. Da Etnografia Virtual à Etnografia de Internet – Deslocamentos dos estudos qualitativos em rede digital. **41º Encontro Anual ANPOCS**, Caxambu/MG, 2017.
- HAN, Byung-Chul. **No enxame**: Perspectivas do digital. São Paulo: Editora Vozes, 2018.
- KAUFMAN, D. **Processo de tomada de decisões no ciberespaço**: o papel das redes sociais no jogo das escolhas individuais. 2010. Dissertação (Mestrado em Comunicação) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://ariel.pucsp.br/bitstream/handle/5332/1/Dora%20Kaufman.pdf> . Acesso em: 2 nov. 2022.
- KOZINETS, R. V. Netnografia [recurso eletrônico]: realizando pesquisa etnográfica online. Trad. Daniel Bueno; revisão técnica: Tatiana Melani Tosi, Raúl Ranauro Javales Júnior. **Dados eletrônicos**, Porto Alegre: Penso, 2014.
- LADD, Eldon G. **O Evangelho do Reino**. Shedd Produções: São Paulo, 2008.
- LADD, Eldon G. **Teologia do Novo Testamento**. 2 ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1985.
- LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- LATOUR, Bruno. Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos. Tradução Alexandre Agabiti Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p. 260-265.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.
- LOPES Jr, Orivaldo P. **O Diálogo dos Surdos**: Igrejas Evangélicas e as Ciências Sociais. Rio Grande do Norte: EDUFRN, 2015.
- LOPES Jr, Orivaldo P. O dualismo das igrejas evangélicas e sua postura sociopolítica. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 40, v. 1, p. 67-89, 2020.
- LOPES Jr, Orivaldo P. **O Espelho de Procrusto**: Ciência, Religião e Complexidade. Rio Grande do Norte: EDUFRN, 2013.

LOPES Jr, Orivaldo P. Um outro mundo já começou: questões para a escatologia cristã – **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 10, p. 638-649, 3 jul, 2012.

MENDES, C. M. A pesquisa online: potencialidades da pesquisa qualitativa no ambiente virtual. **Hipertextos: Revista Digital**, n. 2, 2009.

MIRANDA, Valtair **A. Revelação**: como ler e entender o Apocalipse. São José dos Campos: Inspire, 2011.

TOMAÉL, M. I.; ALCARÁ, A. R.; CHIARA, I. G. D. Das redes sociais à inovação. **Ci. Inf.**, Brasília, v. 34, n. 2, p. 93-104, maio/ago. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ci/a/WTMRGVXjNdLNLDwGBD5HTXb/abstract/?lang=pt> . Acesso em: 2 nov. 2022.

CÍRIOS COMPARADOS: UMA ANÁLISE ESTRUTURALISTA DOS CÍRIOS DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ DA CIDADE DE BELÉM E DA COMUNIDADE RIBEIRINHA DO RIO CARIPETUBA¹

Carlos Sérgio de Brito Moreira Júnior²
Gabriel Rodrigues Barbosa³

1 INTRODUÇÃO

Ao realizar uma análise comparativa entre dois Círios de Nazaré, o de Belém, que é a maior festa católica do mundo e o da Comunidade Ribeirinha do Rio Caripetuba, no interior do estado, é instintivo que pensemos que a maior diferença seria o rio e a escala. Contudo, uma análise estruturalista pode demonstrar relações mais profundas, entre Igreja, Estado e Comunidade. Ao realizar as comparações, os dados levantados acerca do Círio de Belém aparecem como um importante suporte, mas não como protagonistas, e nos auxiliam a compreender a estrutura do Círio da Comunidade Ribeirinha de Caripetuba.

1.1 BASES TEÓRICAS - ESTRUTURALISMO E ANÁLISE DE RITOS

Em *Finale* de O Homem Nu, Lévi-Strauss (2011) trata sobre como deveriam ser feitas as análises de Ritos, se quiserem chegar a resultados semelhantes àqueles que ele alcançou com os Mitos. Sua sugestão é não prestar atenção no conteúdo da fala que faria parte do 'mito de acompanhamento'. Pelo contrário, sugere que o enfoque deva ser nos gestos, na forma com que se fala e nos objetos que se manipula (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 647). Em seguida, ainda no mesmo parágrafo, afirma que é importante contrastar esses

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 07 – Religião e Interculturalidade - o Cristianismo em perspectiva, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

² Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará. E-mail: carlossergioa7@gmail.com

³ Mestrando em Arqueologia pela Universidade Federal do Pará. E-mail: gabriel1rodrigues2@gmail.com

elementos com a vida cotidiana. Essa apresentação foi o resultado da aplicação desse método em uma análise comparativa entre dois Círios dedicados a Nossa Senhora de Nazaré.

Entretanto, uma das críticas, comumente feitas ao Estruturalismo é que, por vezes, ele tende a ser um tanto idílico. Seu método, a princípio, encontraria barreiras ao tratar de questões políticas mais contemporâneas. O foco, por vezes até excessivo, no pensamento, desencoraja discussões mais materiais. Algo que o seguinte trecho deixa muito claro:

O ritual não é uma reação à vida, é uma reação ao que o pensamento faz dela. Não responde diretamente nem ao mundo nem à experiência do mundo, responde ao modo como o homem pensa o mundo. Definitivamente, o que o ritual tenta superar não é a resistência do mundo ao homem, e sim a resistência ao homem, de seu pensamento. (LÉVI-STRAUSS, O HOMEM NU, 2011, p. 656).

Para nos ajudar a superar essa limitação da corrente teórica, incorporamos em nossa análise as posições do discurso. O que implica numa análise de seu conteúdo. Contudo, reiteramos que essa forma de inserção do discurso, não diz sobre o ‘mito de acompanhamento’ e sim sobre o próprio Rito.

2 OS CÍRIOS DE BELÉM E CARIPETUBA

Como nos mostra Corea (2016), o Círio de NSN⁴ de Belém acontece no segundo domingo Outubro, é um complexo ritual anual que culmina em uma grande romaria⁵. Possui uma origem e organização altamente institucionalizada, como se mostrará mais adiante. Seu início se dá bem antes da primeira procissão, com o período de organização. Suas “evangelizações” ocorrem após a “Missa do Mandato” e promovem peregrinações e ladainhas locais. No ano de 2022, os eventos centrais para nossa análise ocorreram nas seguintes datas: Trasladação no sábado, dia 08 de outubro; Romaria Principal, também chamada de Círio, no domingo, dia 09 de outubro; contando ainda com romarias Rodoviária, Fluvial, Moto Romaria, além da Missa da Trasladação, todos eventos ausentes de representação equivalente em Caripetuba. O Rito reúne boa parte da população belenense, assim como muitos visitantes externos.

Segundo Gonçalves (2021), a comunidade do Rio Caripetuba se localiza na ilha Caripetuba, uma das 72 ilhas que compõem o município de Abaetetuba, banhadas pelo

⁴ Nossa Senhora de Nazaré.

⁵ Essa grande procissão é conhecida como Círio. O Círio é tanto o nome do Rito como um todo, como o nome da Procissão.

Baixo Tocantins, no Nordeste do estado do Pará. Se formou como comunidade católica há aproximadamente 60 anos, apesar de existir como comunidade há muito mais tempo. As famílias que a compõem possuem como principal meio de subsistência o extrativismo, a pesca artesanal e a agricultura familiar. O Círio de NSN desta comunidade se trata também de um complexo ritual que acontece a cada ano⁶, sendo uma cultura religiosa característica da região amazônica, com organização comunitária e devoção à imagem de NSN (GONÇALVES, 2021, p. 6). Também reúne pessoas da comunidade, assim como visitantes externos. No ano de 2022, da mesma forma que o Círio de Belém, se iniciou bem antes da data da primeira procissão, com o período de organização, como nossos(as) interlocutores(as) deixaram claro. Seguiu-se com as novenas que visitam as casas das pessoas acontecendo por volta de agosto, a Trasladação ocorrendo na quinta-feira, dia 20 de outubro, a Romaria Principal ocorrendo na sexta-feira, dia 21 de outubro e a Missa Final no domingo, dia 23 de outubro.

Logo ficou evidente o lugar importante do rio no Rito, pois este o sustenta e o transforma completamente, sendo o pano de fundo sobre o qual o Rito acontece. Toda a materialidade presente possui sua base no rio, as procissões são quase totalmente ausentes, sendo as romarias feitas em barcos e as datas, horários e percursos definidos pelas marés. Nossas interlocutoras também nos informaram que a data da festividade é marcada no início do ano com uma conversa com os habitantes mais antigos da comunidade, para que se saiba quando as marés serão mais propícias. Tendo isto em vista, é esperado que logo associemos ao rio a principal diferença com o Círio de Belém, porém não foi o que nossas evidências apontaram. Olhando para os dados, a grande diferença que escolhemos salientar é o que chamamos de “institucionalidade” do Círio de Belém, em contraste à “comunitariedade” do Círio de Caripetuba. A partir destes dois pares de oposição principais, montaremos nossa discussão e apresentaremos suas ramificações.

3 INSTITUCIONALIDADE VS COMUNITARIEDADE

Segundo o levantamento bibliográfico e de campo realizados, o Círio de Belém é coordenado e liderado em sua maioria por homens da igreja católica, com um treinamento institucional específico que lhes confere autoridade. O Círio de Belém já nasce como uma festa institucionalizada, ao envolver a figura do Governador da Província que atesta o

⁶ A data pode variar, entre uma semana após o Círio de Belém até duas semanas, a depender da previsão da Maré.

milagre da santa, sendo por esse motivo que a caminhada com a imagem saía da casa de Plácido até o Palácio do Governador na véspera do Rito principal (COREA, 2016, p. 9). Por envolver instituições e figuras estatais, isto, para nós, caracteriza o Círio de Belém como altamente “institucionalizado”.

Em contrapartida, no Círio do Rio Caripetuba, as mulheres são as responsáveis pela coordenação do Rito. Mulheres estas que são integrantes da comunidade e figuras de destaque dentro dela. Diferente dos padres de Belém, elas possuem diversos laços familiares com diversos outros membros da comunidade. Durante a Trasladação e o Círio, estas mulheres coordenaram o Rito, entoando canções, proferindo discursos e tocando instrumentos durante todo o trajeto.

Assim, temos nossos primeiros pares de oposição: “homens institucionalizados” se opõem estruturalmente às “mulheres de destaque”. O que confere a proeminência a cada um destes atores é a “instituição” em oposição à “percepção comunitária”, respectivamente. Percebe-se também uma presença forte do Estado no Círio de Belém, com a imagem, em 2022, sendo levada em um barco da Marinha na romaria fluvial, com a presença do presidente da República, enquanto possui uma presença muito mais diluída no Círio de Caripetuba, com a imagem sendo transportada em rabetas cedidas e guiadas pelos membros da comunidade.

4 DISCURSO

Outro importante argumento é da ordem do discurso. A partir da bibliografia e da observação participante, percebemos que os sermões e discursos das pessoas responsáveis pelo Rito diferiam a depender de sua relação com os pares de oposição. Percebemos que os sermões dos homens que coordenam o Rito belenense são “sobre a fé”. Em contrapartida, constatamos que os discursos das mulheres da comunidade são em grande parte sobre as questões políticas internas da comunidade.

Aqui é importante fazer uma contextualização da situação territorial que enfrenta a comunidade em questão: Segundo Gonçalves et al (2019) e Rodrigues (2018), a Comunidade do Rio Caripetuba e outras da região estão atualmente em uma situação de conflito com uma grande empresa portuária chamada Cargill, a empresa possui um projeto para a construção de um Terminal de Uso Privado (TUP) na ilha Xingu, que visa o escoamento de produtos do agronegócio. Este projeto é carregado de problemas, não sendo realizada a devida consulta às populações que serão as principais afetadas, assim

como ignora totalmente os efeitos que terá sobre seus modos de vida tradicionais e meios de subsistência. Demonstra um claro avanço do modo de pensar neoliberal, que tem encontrado terreno fértil para se instalar em um país que afrouxa regras ambientais, financia e concede terras para grandes empresas. (GONÇALVES ET AL, 2019, p. 91).

Grandes empresas utilizam-se da ideia de “desenvolvimento” para justificar empreendimentos, prometendo uma suposta melhoria econômica e social. Porém, o resultado observado em diversos locais é concentração de renda, terras e moradias nas mãos de poucos. Enquanto, as populações tradicionais recebem pouco ou nenhum auxílio e têm seu modo de vida tradicional destruído. A luta destes povos é tomada por muitos como um empecilho ao desenvolvimento, sua existência, frequentemente, é considerada uma questão a ser superada (GONÇALVES, 2019, p. 91).

Não pudemos deixar de notar o modo em que este contexto se fez presente nos discursos e nas preces realizadas durante o Rito. Discursos do Padre Novo⁷ e do Diácono foram voltados liturgias tradicionais, assim como na festa de Belém. Em contrapartida, os discursos proferidos pelas mulheres, lideranças da comunidade, e pelo Padre Antigo, que não é mais padre, foram voltados para questões políticas que envolvem a comunidade. O tópico principal girou em torno do conflito territorial com a Cargill, mesmo que veladamente. Também, se enaltecia a importância de se preservar a Amazônia e o bem viver da comunidade.

5 GÊNERO

Em campo o primeiro par de oposição identificado foi Mulheres / Homens⁸. Isto ficou evidente logo no primeiro dia, principalmente na forma como pessoas que se identificam com os gêneros citados realizavam suas atividades: boa parte das mulheres mais velhas estavam na cozinha e as mais jovens, limpavam o arraial. Elas se dividiam na realização de tarefas, as jovens formaram dois grupos, que se organizavam para varrer, catar e descartar as folhas em diferentes partes do local. Por volta do mesmo horário quatro homens passavam cabos entre as árvores para acender as luzes. Um homem erguia os cabos. Outro segurava a escada. E outros dois homens comentavam o trabalho deste primeiro.

⁷ Usaremos os termos “Padre Novo”, “Diácono” e “Padre Antigo” para garantir o anonimato.

⁸ Notações segundo As Mitológicas: (:) Está para... (::) Assim como (/) Oposição

Essa lógica, Feminina / Masculina, continuou em outras tarefas. Homens ou trabalhavam sozinhos, ou auxiliavam outro homem em uma tarefa principal. Mulheres dividiam as tarefas entre si e eram proativas em fazê-las. Não vi mulheres perguntando o que deveria ser feito, aos nossos olhos, parecia que quando elas viam que havia uma tarefa para ser executada, executavam, enquanto os homens precisavam ser requeridos.

Mulheres : Homens :: Feminino : Masculino :: Trabalho Coletivo : Trabalho Egocentrado :: Proatividade : Requerimento.

Essa estrutura, observada nos momentos de preparação da festividade, segue uma tendência parecida com padrões de divisão sexual do trabalho já observados para outras comunidades ribeirinhas paraenses (MURRIETA, 2001, PIPERATA, 2008), o que nos leva a crer que a estrutura mencionada é representativa não apenas do Rito, como também do cotidiano. Partindo desta hipótese, extrapolamos, a título de análise, essa suspeita para os outros papéis do Rito.

6 O RITO E O COTIDIANO

Na hora de iniciar a Trasladação, os homens desapareceram. Havia apenas 4 nas rabetas, contando com um dos pesquisadores, entre um número um tanto maior de mulheres. Elas conduziram todo o Rito, cantando louvores, brandindo a Santa quando passávamos em frente às casas. No fim da trasladação, NSN foi levada para a casa de uma moradora de onde sairia o Círio. Lá, uma mulher de meia idade fazia a troca do manto antigo para o manto novo.

No dia seguinte ocorreu o Círio. Durante o percurso, o papel masculino ficou reduzido a: dirigir os barcos, transportar a berlinda até o barco principal e do barco para a igreja. Três mulheres de diferentes faixas etárias puxavam os cantos e as intercessões. Em um momento, as coroas da imagem saíram do lugar e foi uma mulher a consertá-las. Após passar do Centro Comunitário, a principal 'puxadora' fez um canto dedicado à Amazônia e discursou sobre a importância dos territórios.

Chegando ao Arraial, a santa foi conduzida à Igreja. A missa foi celebrada pelo Diácono, que havia chegado inesperadamente. Do meio pro final, de uma missa comum, ele passou a fala para o Padre Antigo, que, entre outras coisas, fez um discurso político, bastante emocionante, também em defesa dos territórios, como já foi mostrado. No final da

missa, a mesma mulher responsável pela troca do manto, retirou a santa da berlinda para brandi-la.

Após a missa teve o almoço, homens se encarregaram de receber o dinheiro. Um outro, com um equipamento de aparelhagem tocava música, fazia anúncios e agradecia às pessoas. Mulheres se ocupavam das demais tarefas, especialmente na cozinha, que estava bastante agitada. Para ter acesso à ela, um dos pesquisadores se ofereceu para lavar as louças.

Nota-se que homens não tocam a Santa, apenas a berlinda. Mulheres além de conduzirem o Rito, manejam a Santa em todos seus aspectos. Em Belém, são os homens da instituição católica que manejam a Santa. Durante a missa, do dia do Círio, na Igreja, o Padre Antigo e o Diácono NÃO tocaram na Santa.

No Sábado houve uma missa rezada por um conjunto de mulheres. Por mais que houvesse uma figura central, até este ato foi compartilhado, reforçando a hipótese quanto ao cotidiano. Mulheres diferentes executavam funções que seriam do padre. Uma mulher adulta fez o sermão, bastante voltado para a vivência da comunidade, como dito anteriormente, com o tom político, de defesa do território mais explícito que vimos até então.

Entretanto, domingo tudo muda. Chega um padre novo para rezar sua primeira missa em Caripetuba. Em oposição a tudo que vimos até então, ele faz um sermão mais “voltado à fé”. Discursou sobre o valor do silêncio e subserviência de Maria, figura feminina, em meio a um Rito em que as segundas protagonistas, depois de NSN, eram as mulheres da comunidade.

Este Padre, ainda, quase no final da missa, faz um discurso bastante polêmico. Marcando uma posição de neutralidade em relação aos “grandes empreendimentos” que “chegarão”. Empreendimentos que ameaçam a vida cotidiana, ao ameaçar o rio, portanto o território e também o próprio Círio. O sacerdote comentou, por exemplo, sobre o espaço cedido na rádio da igreja à Cargill, sem citar o nome da empresa. Afirmou que não se posicionaria ao lado de pessoas que não defendem o “processo legal”, subentendendo que o faz mesmo que este, eventualmente, se mostre contrário a petição da comunidade, que “Não é uma postura comprometida, calorosa de outros tempos”, que não é “padre de luta”, e sim de “conversa”.

Ao final, o Padre Novo transgredie estruturalmente os papéis de gênero do Rito, ainda que isso não tenha consistido em uma quebra de tabu. Contudo, ele, homem, retira a Santa da berlinda e a brande ao público, tarefa antes exclusivamente feminina.

7 CONCLUSÃO

Nesses poucos dias, as estruturas que compõem cada etapa do Rito se transformaram:

Instituição Velha / Instituição Nova :: Luta / Conversa :: Resistência / Aceitação.

A chegada do Padre Novo evidencia um conjunto de transformações que ocorreram no Rito, por estarem ocorrendo no cotidiano. Infelizmente, ele carrega em si a ameaça do modo de viver vigente. No discurso neutro, no manejo diferenciado, no sermão que opôs tudo o que o Rito havia estabelecido. A cada nova etapa, estruturas de resistência se formaram e se fortaleceram, apenas para serem subvertidas na última. Em nossa interpretação:

Neutralidade do Discurso : Cargill :: Defesa Ativa do Território : Comunidade.

É imperativo a nós, como pesquisadores, que assumamos uma postura de defesa ao bem-estar de nossos interlocutores e nos mantenhamos ao seu lado em sua luta.

E finalizamos com a seguinte pergunta: Seria a “Neutralidade Institucional do Discurso” a melhor estratégia a ser adotada pela Igreja Católica, uma vez que o empreendimento da Cargill ameaça o território de seus fiéis?

REFERÊNCIAS

COREA, Sílvia. **A Serviço da Santa: Uma Etnografia dos Guardas de Nossa Senhora de Nazaré**. 2016. 138 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém.

GONÇALVES, Osmana Dias; RODRIGUES, Jondison Cardoso; SOBREIRO FILHO, José. Marés das rebeldias em Abaetetuba: dos rios da existência à resistência dos territórios na Amazônia paraense, baixo Tocantins. **Revista Tamoios**, São Gonçalo, v. 15, n. 1, p. 80-103, 2019.

GONÇALVES, Sílvia Letícia Lobato. **A festa de Nossa Senhora de Nazaré no Rio Caripetuba: uma análise das mudanças e permanências**. 2021. 54 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação do Campo) - Universidade Federal do Pará, Abaetetuba.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Homem Nu: Mitológicas 4**. Capítulo – Finale. Cosac & Naify, 2011, 603-670.

MURRIETA, Rui. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. **Revista De Antropologia**, São Paulo, v. 44, nº 2, p. 41-88, 2001.

PIPERATA, Barbara. Forty days and forty nights: A biocultural perspective on postpartum practices in the Amazon. **Social Science & Medicine**, Columbus, nº 67, p. 1094-1103, 2008.

RODRIGUES, Jondison C. **O Estado a contrapelo: lógica, estratégias e efeitos de complexos portuários no oeste do Pará**. 2018. 383 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Socioambiental) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém.

EDUCAÇÃO E TRADIÇÃO BANTU: PARADIGMAS TEÓRICOS PARA A FORMAÇÃO DE EDUCADORES/AS¹

Ivan Costa Lima²
Francisco Danierbes Sousa Santos³

1 INTRODUÇÃO

O estudo em andamento, foi apresentado ao Programa Institucional de Iniciação Científica da UNILAB, por meio do edital PROPPG 04/2021PIBIC-UNILAB/CNPq, tendo como bolsista Francisco Danierbes, estudante do curso de pedagogia, que pretende realizar seu trabalho de conclusão de curso com esta temática. E, se encontra no âmbito das ações desenvolvidas pelo Grupo de pesquisa África-Brasil: Produção de Conhecimento, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global da Unilab em parceria com o Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Relações Étnico-Raciais, Movimentos Sociais e Educação – N'umbuntu da Universidade do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), ambos certificados pelo CNPq.

Por outro lado, a pesquisa atende outros desafios articulados por uma vivência pessoal minha, Ivan Lima, como iniciado na tradição bantu no candomblé de Angola, na Comunidade terreiro Abassá⁴ de Odé, em Florianópolis, Santa Catarina, tendo como tata⁵ *Arolegy*, mais conhecido como Pai Leco (*in memoriam*), no ano de 1999. Com seu falecimento, dei continuidade a este processo a partir de minha inserção na comunidade Abassá Tata de *Nkissi Odé Omi*, dirigido por Pai Toninho, também em Florianópolis para a

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 08 – Religiões africanas e afrodiáspóricas: sincretismos, ressignificações e resistências, que ocorreu no dia 18 de novembro de 2022.

² Professor doutor em Educação, curso de Pedagogia e Bacharelado em Humanidades (BHU) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab, Ceará. E-mail: dofonosc@gmail.com.

³ Estudante do curso de Pedagogia, bolsista Pibic/Unilab/CNPq. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab – Ceará. E-mail: fdanierbessantos@gmail.com.

⁴ Abassá é uma das várias designações dos lugares de realização dos candomblés, sendo chamados também de terreiros, casas, barracão, roças ou ilê, dependendo da tradição.

⁵ Denominação de pai de santo na tradição bantu.

complementação de minhas obrigações religiosas na raiz Angola, com a realização de minha obrigação de três anos em 2021.

O foco é contribuir com estes polos, de prática existencial e a tarefa da universidade em seu papel formador, dentro desta concepção, deve-se afirmar a importância em se conhecer as tradições bantu. Desde já, evidenciar que o uso do termo bantu, diferentemente de outros autores/as, está sendo utilizado para reforçar seu aspecto civilizatório, visto que a partícula **NTU** diz respeito ao “[...] princípio da existência de tudo”, conforme assevera Cunha Júnior (2010, p. 26). Neste sentido, Bantu, portanto se refere a organização do sujeito coletivo e sua relação no campo material, simbólico ou do espiritual (CUNHA JR, 2010, p. 33).

Com estas referências, situamos o artigo dentro de uma abordagem qualitativa (WELLER, 2013), na utilização da pesquisa bibliográfica e documental, no sentido de constituir um acervo do que foi produzido, dentro e fora da academia, sobre a tradição bantu, e que possa ser disponibilizado para a formação de educadores/as.

No campo da educação, evidencia-se a promulgação da lei 10639/2003 (BRASIL, 2004), que determina a história e a cultura africana e afro-brasileira nos sistemas de ensino. Para sua consolidação, com o objetivo de estabelecer metas e responsabilidades para a implementação de uma educação antirracista, aprovou-se em 2008, o Plano de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das relações étnico-raciais, resultado de diferentes fóruns regionais de discussão.

Com isso tem-se a Universidade Internacional da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), que se encontra na cidade de Redenção-CE e São Francisco do Conde-BA, que tem se despontado como alternativa epistemológica, teórico-metodológica para este debate, em especial, a constituição do curso de Pedagogia, que em seu projeto pedagógico assume uma inspiração afrocentrada⁶. Assim, entre outras componentes curriculares tem dado ênfase as religiões de matrizes africanas, destacando-as como valores civilizatórios que impactam o conjunto das culturas constituídas no Brasil.

Neste sentido, a educação para as relações étnico-raciais propõe um espaço de práticas de cidadania e respeito ao outro, e, em especial, sobre as religiões de matrizes africanas, que sofrem com o racismo religioso. Portanto, vamos debater sobre as tradições bantu e como esta contribui para a organização do chamado Candomblé de Angola.

⁶ Afrocentrismo é entendido como uma proposta que traz os conhecimentos de base africana e da diáspora para o centro do debate, assim como critica o etnocentrismo ocidental e propugna a possibilidade de diálogo entre os conhecimentos produzidos em outras perspectivas (NASCIMENTO, 2009, p. 31).

2 TRADIÇÃO BANTU: DIMENSÕES CIVILIZATÓRIAS

No Brasil quando se discute cultura negra, muito provavelmente, se faz menção ao continente africano numa dimensão unidirecional, cuja principal referência seria a cultura nagô, a partir do culto aos orixás, como a principal preservação africana em terras brasileiras. Assim, observa-se a negação da importância cultural do segmento bantu na formação brasileira.

A tradição bantu conforme situa Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 22) diz respeito a uma história abrangente, dentro e fora do continente africano, que remonta há pelos 3500 anos antes da era atual:

O termo “Bantu” não pode ser reduzido a um único grupo. Em vez disso, é útil pensá-lo como um paradigma conceitual que pode ser chamado de “tradição Bantu”. Algo muito parecido com a noção comum de “tradição da Europa Ocidental” ou “tradição do Leste Asiático” (FOURSHEY, GONZALES E SAIDI, 2019, p. 36).

Portanto, é fundamental argumentar que este processo deve ser entendido como uma dimensão conceitual e civilizatória de longa duração, em função daqueles elementos que os caracterizam, no passado e no presente dos povos bantu, e que influenciaram a nação brasileira e de outras partes nas Américas.

Assim, bantu para além dos aspectos de um tronco linguístico, conforme situa a maioria dos estudos, também se reveste de outras dimensões, entre elas a filosófica. Sobre isso, Cunha Jr (2010, p. 30) vai situar que a tradição bantu se organiza a partir de unidade na diversidade cultural, que apresentam valores sociais comuns, como: ancestralidade, a oralidade, o comunitarismo e a relação familiar e, em especial, pela concepção de ser humano composto do seu corpo físico e da sua inteligência viva.

Vislumbrar o impacto que essa base traz ao Brasil é auxiliar na compreensão de como, desde a época da invasão continental africana até os dias atuais, a cultura negra desenvolvida é atravessada de forma incontestável por esta tradição.

Sobre isso, compreende-se haver nas tradições bantu o desenvolvimento de organizações sociais, políticas e culturais que marcam a constituição das experiências africanas conduzidas no Brasil, a exemplo dos quilombos, dos maracatus, organização em irmandades religiosas, samba, capoeira entre outros, configurando uma afirmação da identidade negra e ligação com as matrizes africanas no Brasil (CUNHA JUNIOR; SILVA;

NUNES, 2011), que produziram uma ética de resistência e elaboração de sentido para a vida baseada no equilíbrio do ser humano com tudo que nos cerca.

Assim, discutimos que ao longo da história da tradição bantu, observa-se elementos que constituem a vivência destes povos em torno da “[...] história dos espíritos ancestrais e territoriais [que] exemplifica a importância não apenas do Criador abstrato, mas também das relações que conectavam os reinos espiritual/etéreo e humano/temporal.” (FOURSHEY, GONZALES E SAIDI, 2019, p. 105), reforçando a importância dos ancestrais como energias intermediárias importantes contra os infortúnios da vida comunitária.

Nesta direção, busca-se compreender que, nesta tradição, a existência é parte da vida coletiva; e que está atrelada a dinâmica filosófica e civilizatória que marcam valores sociais, como a crença em um Deus único, a palavra falada que qualificam sua existência no mundo (LOPES, 2021, p. 148). Neste sentido, os temos NTU, MUNTU, BANTU e UBUNTU são as formas dos princípios filosóficos que aparecem nos diferentes povos. Para Cunha Júnior (2010, p. 26 – grifos do autor):

Na raiz filosófica africana denominada de *Bantu*, o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O *Muntu* é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade é expressa pela palavra *Bantu*. A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No *Ubuntu*, temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva.

Sobre este ponto de vista, Lopes (2021, p. 146) é enfático ao se referir que a tradição bantu é detentora de um conhecimento existencial amplo e complexo, diz ele: “Fora de dúvida, então, hoje, a existência de uma filosofia banto, e de uma personalidade africana perfeitamente definida, bem como de um conjunto de saberes ancestrais compartilhados por toda uma tradição negro-africana”, que se colocam como conhecimentos a serem compartilhados.

Neste sentido, o referido autor, a partir de um conjunto consistente de referências sobre este universo, descreve que o eixo principal se refere a dimensão da religiosidade, que está ligado a noção de força. Com isso: “[...] a noção de força toma o lugar da noção de ser, e, assim, toda cultura banta é orientada no sentido do aumento dessa força e da luta contra a sua perda ou diminuição” (LOPES, 2021, p. 141), reflexão esta que vai aparecer em outras formas religiosas de base africana constituída no Brasil.

Este debate sustenta a existência de eixos fundantes da tradição bantu, para Malandrino (2010, p. 62), onde a partir da distribuição desta energia vital, há uma organização em torno de três leis, que explicam a religiosidade da tradição bantu, que seria: 1) Lei da Hierarquia dos seres ou Pirâmide vital. 2) Lei do crescimento. 3) Lei do dinamismo vital: interação e interdependência, que aqui não teremos condição de explorar.

A primeira lei refere-se à existência de intercâmbio permanente entre o mundo visível e invisível, constituindo-se numa pirâmide onde, no mundo invisível está o Ser Supremo, o criador que detém toda a fonte da vida. Em seguida, tem-se os ancestrais intermediários do Ser Supremo, conhecido por diferentes denominações: *Nzambi, Kalunga, Suku, etc.*, e dos antepassados, considerados como antigas figuras heroicas por seus atos. No mundo visível temos os seres humanos, animais, vegetais e minerais. Conforme explica a autora “Quanto mais próximo o homem se encontrar dos antepassados ou dos seres superiores, mais goza a plenitude vital, pois os antepassados prolongam-se nos seus descendentes” (MALANDRINO, 2010, p. 62).

Segundo nos explica Lopes (2021, p. 147) a relação dos bantu com os ancestrais é algo bastante importante na medida em que “[...] os espíritos dos ancestrais são os principais intermediários entre a Divindade Suprema e os humanos”, capazes de serem considerados como divindades secundárias como é o caso dos *inquices*, dos bantu da etnia bacongo associados as forças da natureza.

Assim, estes elementos estão devidamente conectados e, para reafirmar esta relação, sempre que seja preciso aumentar a energia vital é necessário que se recorra aos rituais destinado aos Ser Supremo e seus intermediários que estão à disposição, pelo princípio da interação, aos seres humanos. Essa energia que se manifesta em todo mundo visível e não visível, conforme as leis da tradição bantu, constitui a força vital que será denominado de *moyo* ou *ngunzo*, que tem como fundamento equilibrar a energia para um mundo melhor para todos/as de sua comunidade.

Sobre isto Oliveira (2021, p. 130 – 131) reforça que “O pensamento banto não é um pensamento de punição e restrição, de culpa e de escassez; ao contrário é uma filosofia da abundância e da generosidade, da liberdade e da comunhão[...]” cuja estrutura social sua ordem social na perspectiva de que esta força vital mantenha o equilíbrio. Até aqui, buscou-se trazer uma compreensão mais geral dos principais elementos que configuram a tradição bantu, há ainda outras dimensões filosóficas neste pensamento, que, vão evidenciar a organização no Brasil da constituição do candomblé de Angola.

2.1 Tradição bantu e o candomblé de Angola no Brasil

No Brasil como situa Lopes (2021, p. 9) o escravismo brasileiro, em seus primeiros momentos foi “[...] eminentemente bantu, como prova a presença afro-originada principalmente na música, nas danças dramáticas, na linguagem, farmacologia, nas técnicas de trabalho e até mesmo nas estratégias de resistência aqui desenvolvidas.” Neste caso, o autor reforça um aspecto importante de resistência, sendo a mais conhecida as comunidades quilombolas, que, para além do entendimento como apenas um lugar de negros/as fugidos, reforçando uma suposta inferioridade destes sujeitos no inconsciente nacional e na formação dos educadores/as, são experiências organizativas e militares que já existiam no continente africano, como demonstram os estudos de Munanga (1995/1996) a respeito das comunidades quilombolas em África.

A partir do escravismo criminoso, no dizer de Cunha Júnior (2011), registra-se ciclos de presença de populações de origem africana, Ciclo da Guiné; Ciclo Angola-Congo; Ciclo da Costa da Mina e Ciclo da Baía do Benim. Esses sujeitos trazem, além de experiências e conhecimentos que influenciaram de forma evidente a sociedade brasileira, a constituição de formas religiosas, que serão forjadas de forma a acomodar diferentes tradições em solo brasileiro.

Com isso, a tradição bantu vai reconfigurar as matrizes religiosas de base africanas, num espaço e tempo de afirmação de identidades, em um contexto violento e opressor, constituindo o candomblé, a partir de um processo histórico marcado por diferentes modos de organização das formas culturais ancoradas na experiência africana, assim tem-se que:

A palavra “candomblé”, entretanto, é certamente de origem banta, tendo como raiz o quimbundo “kiandomb” ou o quicongo “ndombe”, ambos significando “negro” [...] da mesma fonte etimológica, o vocábulo “candombe” designa, no Brasil, uma devoção sincrética praticada no ambiente das congadas e também, em Minas Gerais, um dos grupamentos da fraternidade de Nossa Senhora do Rosario e dos Santos Pretos, segundo Saul Martins (LOPES, 2021, p. 193).

Podemos considerar, portanto, o candomblé como experiência religiosa reconstituída no Brasil pelas diferentes matrizes de negros/as, que sofreram com o processo de escravização, reestruturando suas identidades culturais. (MUNANGA; GOMES, 2016).

Assim, ligados à tradição bantu teremos a constituição do candomblé de Angola, candomblé de caboclo ou Congo-Angola, bem como da base de constituição de confrarias católicas e base de matrizes africanas no nascimento da Umbanda no Brasil.

Paralelamente, é importante se ressaltar que a tradição bantu influenciou, de maneira decisiva, o quadro linguístico que levou a modificação do português do Brasil, entre elas o quicongo, o umbundo e o quimbundo, que reconfiguram significativamente a fonética, a morfologia e a sintaxe de nossa língua (LOPES, 2012, p. 20). Desta forma, aqui defendemos como legítima a pertinência do falar português nos ritos de tradições bantu, em face ao impacto que as línguas tradicionais africanas trazidas causaram no português brasileiro.

Reforça-se que o candomblé de Angola no Brasil se ancora na reverência a uma divindade única e suprema, mas conhecida como *Nzambi* ou *Nzambiapungo*, de onde emana toda a energia vital. Para intermediar as interações entre o ser supremo, os seres humanos, os ancestrais e os antepassados, tem-se as divindades mais conhecidas como *Nkissi* ou em português inquices (FIGUEIREDO, 2010), reforçando a dimensão ancestral encontrada no vértice da pirâmide vital, mencionada anteriormente.

Desta forma, vinculado ao culto do ancestral emerge a expressão candomblé de caboclo, tradição bantu que reverencia os povos originários no Brasil, onde os indígenas são cultuados como ancestral encantado, os caboclos (MACHADO, 2015, p. 43), reforçando o diálogo que ampliou de forma significativa o respeito aos antepassados desta terra como entidades a serem cultuadas no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos discutir neste artigo a emergência de se retomar o processo civilizatório bantu e sua importância na constituição das religiões de matrizes africanas no Brasil, considerando sua interface com diferentes manifestações que estão, ao nosso ver, ancorados na experiência de uma filosofia constituída pelos povos bantu.

Indicamos ser fundamental para isso ampliar o conhecimento sobre suas dimensões ontológica, no sentido de reforçar sua importância em estudos e pesquisa sobre esta tradição, na tentativa de tirá-la do segundo plano, mas, enfatizar que estes povos marcaram profundamente o modo de ser e de viver dos brasileiros.

Como tentamos demonstrar a base bantu tem um longo processo e atuou para dar base de constituição de religiões modernas, como a umbanda, assim como, demarca

discussões ligadas a energia vital e aos ancestrais como parte de uma estrutura religiosa que informa diferentes maneiras na constituição do candomblé no Brasil. O conhecimento desses elementos, enquanto fundantes das religiões de matrizes africanas, pode trazer novas reflexões a respeito desta experiência religiosa.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes curriculares nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC/SEPPPIR, 2004. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/centrais-de-conteudo/acervo-linha-editorial/publicacoes-diversas/temas-interdisciplinares/diretrizes-curriculares-nacionais-para-a-educacao-das-relacoes-etnico-raciais-e-para-o-ensino-de-historia-e-cultura-afro-brasileira-e-africana>. Acesso em: 12 setembro 2022.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Ntu. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 9, n. 108. 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9385>. Acesso em: 11 setembro 2022.

CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselina; NUNES, Cícera. **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

FIGUEIREDO, Janaína; ARAÚJO, Patrício Carneiro, Nkisi na diáspora. In: FIGUEIREDO, Janaína (org.). **Nkisi na Diáspora: raízes Bantu no Brasil**. p. 30-43. 2010. Disponível em: file:///C:/Users/ivanc/OneDrive/Imagens/Documentos/Pedagogia2021/lingua%20bantu/Livro_Acubalin.pdf. Acesso em: 10 outubro 2022.

FOURSHEY, Catherine; GONZALES, Rhonda; SAIDI, Chistine. **África bantu de 3500 a.C até o presente**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 4 ed. rev. e atual. - Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MACHADO, Veridiana Silva. **O cajado de Lemba: o Tempo no candomblé de nação Angola**. Dissertação – Mestrado em Ciências - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Ribeirão Preto, São Paulo, 2015.

MALANDRINO, Brígida Carla. **“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. Tese – Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2016.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo (28): 56-62, dezembro/fevereiro, 1995/1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>. Acesso em: 11 outubro 2022.

NASCIMENTO, Elisa L. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Coleção X - Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle (Org.). **Metodologias da pesquisa qualitativa em Educação**: teoria e prática, Petrópolis: Vozes, 2013.

“SUA VOZ” E A MEDIUNIDADE INSPIRATIVA DE PIETRO UBALDI¹

Alexsandro Melo Medeiros²

1 INTRODUÇÃO

Pietro Ubaldi foi um filósofo italiano, místico e cristão. Embora sua obra não possa ser considerada como uma obra espírita, foi no espiritismo aqui no Brasil que ela encontrou uma grande aceitação e as razões são fáceis de entender, devido à grande similaridade de ideias: evolução, reencarnação, imortalidade da alma, possibilidade de comunicação com seres invisíveis. Digno de nota é o seu encontro em 1951 com o médium brasileiro, Chico Xavier, quando ambos receberam, simultaneamente, uma escrita mediúnica: a de Chico assinada por Francisco de Assis e a de Ubaldi assinada por *Sua Voz*.

No conjunto de suas obras, *As Noúres*, do filósofo italiano, é destinada a explicar sua técnica de recepção do que ele chama de correntes de pensamento (daí o neologismo, “noúres”, do grego *nous* = pensamento, inteligência; e *rhéo* = correr, fluir) e assim podemos entender melhor o fenômeno que está por trás da *Sua Voz* e como Ubaldi escreveu a sua primeira grande obra, *A Grande Síntese* (UBALDI, 2017).

Desta forma nosso objetivo será analisar, considerando sobretudo a obra *As Noúres*, o que o filósofo italiano chama de mediunidade inspirativa que, como ele mesmo afirma, foi a técnica utilizada por ele para escrever *A Grande Síntese*.

2 AS NOÚRES E SUA VOZ

As Noúres é uma obra onde Pietro Ubaldi explica como ele escreveu seu primeiro grande livro, *A Grande Síntese*, e como também recebeu as chamadas *Grandes*

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 09 – Espiritismo no Brasil e no Mundo – religião, ciência, política e cultura, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

² Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia pela UFAM. Mestre em Filosofia pela UFPE. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. E-mail: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

Mensagens, um total de sete, escritas em diferentes anos. A primeira mensagem, intitulada *Mensagem de Natal*, foi escrita em 1931, em uma torre da casa de campo da família Ubaldi, em Colle Umberto, Perugia. Um ano depois, Ubaldi começa a escrever *A Grande Síntese*: “No início de julho [1932], voltando do seu passeio pela manhã, tomou o seu banho habitual e foi para o escritório, no alto da torre. Ali sob inspiração divina começou a escrever. Assim teve início o ditado de *A Grande Síntese*” (AMARAL, 2020, p. 92). Assim descreve Silva (2015, p. 16) a obra:

Uma Obra destinada a reerguer os povos do seu torpor, a arrastar a humanidade para novos planos da sua evolução, a orientar o homem com um conhecimento objetivo em que as superstições, os ritos, os templos e até os mistérios do ocultismo são substituídos pela linguagem clara de uma superciência nova, lógica, demonstrada, universal, completa.

No mesmo local, quatro anos depois, em 23 de agosto de 1935, a obra estaria finalizada. Quatro anos “de superprodução intelectual, de intenso drama interior, de hipertensão psíquica, de sublimação espiritual” (UBALDI, 2001, p. 13). Ao ponderar sobre *A Grande Síntese*, Ubaldi (2001, p. 250) afirma que ela demonstra “a verdadeira natureza da minha mediunidade inspirativa intelectual³. Mediunidade a princípio rudimentar, intermitente, jaculatória, mas progressiva, até tornar-se em mim uma qualidade estável, uma segunda natureza”.

Em 1936 Ubaldi escreve a obra que mais nos interessa aqui: *As Noúres*. O filósofo italiano havia participado de um concurso para publicar textos de uma obra sobre Biosofia, chamada *Coleção Biosófica*. O texto de Ubaldi, que mais tarde seria *As Noúres*, foi premiado em primeiro lugar neste concurso. Eis um trecho do relator do concurso: “Eis, agora e aqui, escolhido Pietro Ubaldi com o primeiro dos trabalhos [...] Ultrafano no verdadeiro e mais amplo sentido da palavra, na forma e na substância de sua obra perfeita” (AMARAL, 2020, p. 123). É nesta obra que Ubaldi analisa a sua *mediunidade inspirativa* que o levou a escrever *A Grande Síntese* por meio de *Sua Voz*. Mas o que, ou quem é *Sua Voz*? Na *Mensagem de Natal*, lemos o seguinte: “Exulta pela minha presença: grande bem ela é para ti; grande prêmio que duramente mereceste [...] Não perguntes meu nome; não procures individuar-me. Não poderias; ninguém o poderia. Não tentes uma inútil hipótese. Sabes que sou sempre o mesmo” (UBALDI, 2012, p. 11). O próprio fenômeno que Ubaldi

³ Além de *mediunidade inspirativa intelectual* ou *mediunidade inspirativa consciente* (como veremos mais diante), é comum vermos na obra *As Noúres* o conceito de *ultrafania*, que era a designação em uso na Itália na época de um tipo de mediunidade de efeitos psíquicos superiores: “Ultrafania: de ultra, late: ‘além’ e fania (faneia), grego: ‘luz’. Ultrafania: luz do além, do plano espiritual superior, produzida pelas noúres (correntes de pensamento)” (UBALDI, 2001, p. 262).

chamou de *Sua Voz* advertiu para que não tentasse individualizá-la. Por isso, preferimos aqui nos limitar a interpretar *Sua Voz* como uma *corrente de pensamento* (noúre). Uma *Voz* que veio do infinito,

me tomou pela mão, guiando-me pelos caminhos do mistério, ajudando-me a ascender a novas fases de consciência. Deu-me a visão deslumbrante da Divindade. Inebriou-me com o cântico das grandes leis da vida. Fez-me sentir o princípio das coisas. Maravilhou-me com a sensação do choque das forças cósmicas. Aniquilou minha natureza humana e me fez renascer numa natureza superior, numa vida mais alta, em que eu chorava, cantava e amava, em harmonia com todas as criaturas irmãs (UBALDI, 2001, p. 20).

3 A MEDIUNIDADE INSPIRATIVA DE PIETRO UBALDI

Pietro Ubaldi era um filósofo evolucionista e, como tal, acreditava que a mediunidade é fruto de um desenvolvimento natural do ser humano: “A vida, sem dúvida, atinge paulatinamente formas mais grandiosas, visando cada vez mais à perfeição. O homem do futuro tornar-se-á extremamente sensível e será normalmente um médium com outros e mais apurados sentidos” (UBALDI, 1987, p. 174).

Como resultado desse processo evolutivo, o fenômeno mediúnicos se transformou ao longo do tempo. Primeiramente, apresentou-se “sob a forma de mediunidade física, de efeitos materiais, com características musculares” (UBALDI, 2001, p. 8). É a ideia que nós encontramos na Doutrina Espírita, quando seu codificador, Allan Kardec, trata dos fenômenos das *mesas girantes*:

O efeito mais simples, e um dos primeiros que foram observados, consiste no movimento circular impresso a uma mesa. Este efeito igualmente se produz com qualquer outro objeto, mas sendo a mesa o móvel com que, pela sua comodidade, mais se tem procedido a tais experiências, a designação de *mesas girantes* prevaleceu para indicar esta espécie de fenômenos (KARDEC, 2013b, p. 69).

Em seguida o fenômeno mediúnicos progrediu para o uso de um lápis adaptado a uma cesta ou outro objeto até que finalmente se percebeu que poderia ser utilizado o próprio médium: “e o médium, tomando diretamente do lápis, se pôs a escrever por um impulso involuntário e quase febril” (KARDEC, 2013a, p. 21).

Aos poucos a mediunidade se desenvolveu e se tornou mais psíquica, de efeitos psíquicos. “Uma vez que tudo evolui, e a evolução nunca se processou tão

vertiginosamente como hoje, também a mediunidade deve conhecer sua ascensão” (UBALDI, 2001, p. 8).

Considerando o fato de que a mediunidade se desenvolveu progressivamente, Ubaldi entende que a sua mediunidade atingiu um nível evolutivo que não é mais a mediunidade física e nem mesmo uma mediunidade de efeitos intelectuais “que se manifestam na inconsciência do médium, cujo eu é adormecido e momentaneamente eliminado” (UBALDI, 2001, p. 11). Não se trata tampouco de um pensamento que provenha do subconsciente humano, mas de uma fonte que é completamente distinta da consciência do médium receptor. É uma mediunidade intelectual, *consciente*,

operando em plena luz interior, em que o sujeito receptor conhece a fonte, analisa-lhe os pensamentos, com ela sintoniza e a ela se assemelha, buscando-a pelos caminhos da afinidade [...] mediunidade a tal ponto límpida no seu funcionamento, na consciência deixada em seu estado normal, que é possível, através de um exame introspectivo, realizado racionalmente, com os critérios científicos da análise e da experimentação, reconstituir a técnica do fenômeno inspirativo, tendo por base fatos e estados vividos, deduzidos diretamente da observação (UBALDI, 2001, p. 11-12).

Esse tipo de mediunidade de que trata o filósofo pode ser definida “como um estado de acentuada hiperestesia psíquica que me permite a captação *consciente* de correntes conceptuais emanantes de centros psíquicos que existem em formas biologicamente superiores e dificilmente individualizáveis para o homem” (UBALDI, 2001, p. 50 – grifo nosso).

A mediunidade de Ubaldi não é do tipo física, de efeitos materiais. E também não é uma mediunidade intelectual *inconsciente*, onde a consciência se afasta no momento da recepção. É uma mediunidade intelectual *consciente* e que “se confunde com o fenômeno da inspiração artística, do êxtase místico, da concepção heróica, da abstração filosófica e científica, fenômenos todos que possuem um fundo comum” (UBALDI, 2001, p. 46). O filósofo italiano faz uma referência ao *Livro dos Médiuns* (UBALDI, 2001, p. 46), o trecho que trata dos *médiuns inspirados*, para comparar com a sua própria mediunidade:

Nesses momentos, que com acerto se chamam de inspiração, as ideias abundam sob um impulso involuntário e quase febril. Parece que uma inteligência superior nos vem ajudar e que o nosso espírito se desembaraçou de um fardo. Os homens de gênio, de todas as espécies, artistas, sábios, literatos, são sem dúvida Espíritos adiantados, capazes de compreender por si mesmos e de conceber grandes coisas. Ora, precisamente porque os julgam capazes é que os Espíritos, quando querem executar certos trabalhos, lhes sugerem as ideias necessárias, e assim é

que eles, as mais das vezes, são *médiuns sem o saberem* (KARDEC, 2013b, p. 187 – grifo do autor).

Esse tipo de mediunidade intelectual inspirativa, no qual se estabelece uma comunicação entre dois centros (emissor e receptor), para que se efetue, é preciso que haja uma capacidade de ressonância. Para que aconteça a sintonização, é preciso que emissor e receptor “sejam suscetíveis de deslocamentos cinéticos, dotados das mesmas características [...] partir do mesmo equilíbrio cinético, isto é, importa achar-se no mesmo grau de evolução e de sensibilização que abranja o mesmo campo de capacidade perceptiva ou conceptual” (UBALDI, 2001, p. 196-197). O receptor, entretanto, não age de forma meramente passiva “como um aparelho radiofônico, mas sim, *conscientemente ativa*, sabe, investiga, escolhe, lança-se com as suas forças para conseguir a captação das noures, multiplica suas energias, dá-se completamente, aniquila-se em face da criação nascitura” (UBALDI, 2001, p. 63-64 – grifo nosso). Neste tipo de mediunidade a consciência permanece sempre ativa e presente. “Estamos no extremo oposto da comum mediunidade intelectual passiva e inconsciente. No meu caso há uma intensificação de lucidez e potência conceptual, uma dinamização de atividade intelectual e assim se deve, e só assim se pode, entender minha mediunidade” (UBALDI, 2001, p. 71).

A base dessa sintonização é a afinidade e a simpatia: “a recepção se realiza por sintonização, isto é, capacidade de vibrar em uníssono, que se pode chamar simpatia, envolvendo o conceito de afinidade de natureza” (UBALDI, 2001, p. 49). A sintonização entre a consciência do médium e o centro de emanação ocorre devido ao estado de simpatia que permite a atração, semelhança e fusão dos dois centros. Mais uma vez Ubaldi (2001, p. 197), cita o *Livro dos Médiuns* para mostrar a concordância com suas ideias: “para se comunicar, o Espírito desencarnado se identifica com o Espírito do médium, esta identificação não se pode verificar senão havendo, entre um e outro, simpatia e, se assim é lícito dizer-se, afinidade” (KARDEC, 2013b, p. 242).

Através da afinidade e da simpatia o inspirado, com sua extrema sensibilidade psíquica, movimentando-se seja através da consciência racional apropriada aos conceitos analíticos, seja através da consciência intuitiva apropriada aos conceitos sintéticos do absoluto, capta então *correntes de pensamento* e se produz o fenômeno da comunicação entre emissor e receptor. “Somente neste caso se pode falar de mediunidade inspirativa consciente, a que domina o fenômeno, sente, joeira e escolhe as correntes, controla seu pensamento, julga-o e aceita-o” (UBALDI, 2001, p. 201).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o filósofo italiano Pietro Ubaldi a mediunidade é um fenômeno natural, que faz parte do processo de desenvolvimento natural do ser humano onde futuramente todo indivíduo será normalmente um médium. Ele mesmo desenvolveu essa faculdade mediúnica capaz de nos colocar em contato com *seres invisíveis* da natureza. Foi assim que ele escreveu sua principal obra *A Grande Síntese* além das chamadas *Grandes Mensagens*. E para explicar o método de recepção da sua grande obra, ele escreveu em seguida *As Noúres*.

Através da obra, *As Noúres*, Ubaldi descreve o seu tipo de mediunidade que o permitiu entrar em contato com o fenômeno que ele chama de *Sua Voz* e que ele interpreta como sendo uma *corrente de pensamento* que não possui a forma individualizada humana que nós estamos acostumados a perceber. O tipo de mediunidade de que trata Ubaldi pode ser definida como um estado de acentuada hiperestesia psíquica que permite a captação consciente de correntes de pensamento que existem além da nossa dimensão espaço-temporal.

É um fenômeno que se dá entre pensamentos (daí o neologismo *correntes de pensamento*), entre receptor e emissor, sendo o universo um oceano ilimitado de irradiações psíquicas, saturado de correntes de pensamento, e que podem ser percebidas por todos aqueles que se colocarem em condições de recepção dessas emanações conceptuais desde que, por evolução, haja alcançado o grau de sensibilização suficiente para entrar em ressonância, sintonia e afinidade.

O fenômeno da mediunidade inspirativa consciente é, pois, um fenômeno de sintonização, cuja condição é a afinidade, e para que ocorra é necessário manter a consciência desperta. É assim que Ubaldi define o seu tipo de mediunidade e foi assim que ele entrou em contato com *Sua Voz* e escreveu uma obra destinada a conduzir a humanidade para novos planos de evolução.

REFERÊNCIAS

AMARAL, José. **Pietro Ubaldi**: O Missionário. Campos dos Goytacazes-RJ: Fraternidade Francisco de Assis. Instituto Pietro Ubaldi, 2020.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**: filosofia espiritualista. Tradução Guillon Ribeiro. 93. ed. Brasília: FEB, 2013a.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Médiuns ou Guia dos Médiuns, e dos Evocadores**: Espiritismo Experimental. Tradução Guillon Ribeiro. 81. ed. Brasília: FEB, 2013b.

SILVA, Manuel Emygidio da. **O Gênio de Ubaldi e a Evolução da Humanidade**: colóquios e correspondências. Brasília-DF: Ontoletras, 2015.

UBALDI, Pietro. **A Grande Síntese**: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito. Tradução de Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017.

UBALDI, Pietro. **As Noures**: Técnica e Recepção das Correntes de Pensamento. Tradução de Clóvis Tavares. 5. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Fraternidade Francisco de Assis, 2001.

UBALDI, Pietro. **Fragmentos de Pensamento e de Paixão**. Tradução de Rinaldi Rondino e Clóvis Tavares. 4. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1987.

UBALDI, Pietro. **Grandes Mensagens**. Tradução de Clóvis Tavares. Brasília: Instituto Pietro Ubaldi, 2012.

BEZERRA DE MENEZES E SEU NOVO PRISMA: A REPRESENTAÇÃO DA LOUCURA E DAS ENFERMIDADES MENTAIS A PARTIR DA LITERATURA ESPÍRITA (1891-1920)¹

Anderson Vieira Santiago²
André Victor Cavalcanti Seal da Cunha³

1 INTRODUÇÃO

O fenômeno da loucura esteve costumeiramente associado a um campo de saber e de reflexão da filosofia acerca da natureza humana desde os primórdios da humanidade. Dentro desse vasto campo, estão presentes também as relações da loucura com as paixões, a ética e a moral humana, sendo esses tidos como potenciais causadores da enfermidade. (AMARANTE, 1996). Não obstante, longe de buscar uma discussão acerca da epistemologia do que é compreendido por loucura, o presente estudo focalizará sua análise partindo da conceituação dada a loucura a partir da virada do século XVIII para o século XIX, quando essa é finalmente apropriada pelo discurso médico-psiquiátrico, fazendo parte do campo das doenças mentais. (*Ibidem*, p. 37). É a partir desse movimento que a psiquiatria emerge como a grande área responsável por buscar um sentido etiológico das causas da loucura, além de ficar responsável por formular seus possíveis tratamentos.

Ao chegar ao cenário brasileiro, a psiquiatria ganhou um novo participante na busca pelo diagnóstico e tratamento dos casos de loucura e/ou alienação mental: o Espiritismo. Segundo o historiador Alexander Jabert, em sua tese intitulada *De médicos e médiuns* (2008), as disputas entre psiquiatria e Espiritismo entre o final do século XIX e o início do século XX, não devem ser compreendidas somente como uma disputa hegemônica pelo

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 09 – Espiritismo no Brasil e no mundo – religião, ciência, política, filosofia e cultura, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022

² Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN); mestrando em Ciências Sociais e Humanas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) pela UERN. E-mail: anderson.av428@gmail.com

³ Professor Doutor pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente professor do Departamento de História (DHI) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN); e-mail: andrevseal@yahoo.com.br

campo de tratamento das enfermidades mentais (JABERT, 2008), dada as particularidades das práticas que foram desenvolvidas pelo Espiritismo. Torna-se mais válido pensar sobre os pontos em que a psiquiatria e o Espiritismo convergem e divergem na busca pela compreensão do que causaria a loucura e como tratá-la.

Nesse sentido, Angélica Silva de Almeida (2007) destaca que o Espiritismo deve ser compreendido mais como uma área complementar no tratamento das enfermidades mentais, e não necessariamente como um campo alternativo, visto que os espíritas em muitos casos se apropriavam de parte do aparato médico fornecido pela medicina convencional e o somava ao seu próprio tratamento espiritual.

A forma com a qual o Espiritismo abordou o fenômeno da loucura pôde ser observado pelas representações mobilizadas através de obras literárias de um dos principais atores do movimento espírita no Brasil: Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900). Médico de formação e atuante na política durante o período imperial, sua conversão ao Espiritismo no ano de 1886 é vista como um marco na história espírita brasileira, por se tratar de uma figura que possuía notória importância no meio político da capital imperial. (CUNHA, 2015).

Para a realização da presente investigação, optamos por coletar dois tipos de materiais produzidos por Bezerra de Menezes, os quais servirão como nossas principais fontes em análise: trata-se dos artigos e livros de caráter doutrinário do autor, publicados pelo periódico *Reformador*, do Rio de Janeiro (1883 - dias atuais). O *Reformador* constituiu-se como o principal interlocutor das ideias espiritistas no Brasil a partir de sua inserção na imprensa no fim do século XIX. Nesse sentido, o periódico que logo se filiou à Federação Espírita Brasileira (FEB) serviu como a principal forma de divulgar a produção intelectual de Bezerra enquanto autor espiritista.

Além dos artigos publicados por Bezerra de Menezes na imprensa espírita, teremos como fundamental instrumento de análise uma das obras do autor que põe em xeque as discussões referentes a relação do Espiritismo com as doenças mentais. A obra em questão aqui abordada, a qual guiará a presente investigação, foi intitulada *A Loucura Sob Novo Prisma*, estudo de caráter psíquico-fisiológico que teve sua primeira edição no ano de 1920, pela tipografia Bohemias. (KLEIN FILHO, 2000).

Dessa maneira, separaremos a suscitada abordagem em duas perspectivas distintas: primeiro, levando em consideração a análise do processo de fabricação do livro, tendo em vista que se trata de uma publicação *post mortem*, tendo sido feita somente vinte anos após a morte do autor; já no segundo momento, desenvolveremos a análise do

conteúdo em si, tendo em mente que se trata de uma produção voltada para o desenvolvimento da natureza humana e a relação entre o corpo e o espírito.

Assim sendo, por meio da obra supracitada, buscaremos analisar a seguinte problemática: como a literatura espírita de Bezerra de Menezes representou o fenômeno da loucura e inseriu o Espiritismo como um campo complementar de atuação na área da saúde mental no Brasil, na virada do século XIX para o século XX?

Dessa forma, para além da análise da obra em questão, como dito, traremos à baila dados fornecidos pelos principais veículos de comunicação impressos ligados ao movimento espírita, com ênfase no periódico *Reformador*. A estratégia de mapear a imprensa espírita nos permite analisar os principais interesses mobilizados por Bezerra de Menezes referentes a relação entre o Espiritismo e os estudos psíquico-fisiológicos, servindo assim como fontes complementares.

Para além disso, através da presente abordagem, buscaremos analisar a relação entre Espiritismo e a medicina convencional, compreendida aqui como o conjunto de práticas da área da saúde desenvolvidas antes do que é conhecida como a medicina moderna e pondo-se oposta à medicina alternativa.

O interesse de Bezerra de Menezes pelo tema, segundo Luciano Klein Filho (2020) em sua introdução à décima quinta edição da obra *A Loucura Sob Novo Prisma*, surgiu a partir de meados da década de 1880, tendo como um dos principais fatores a enfermidade sofrida pelo filho do autor, diagnosticado com transtorno obsessivo e sendo considerado um dos casos em que a medicina convencional não conseguia tratar de maneira efetiva. A partir daí, Bezerra passou a desenvolver estudos sobre o suscitado tema, levando em consideração suas experiências mediúnicas.

O recorte temporal da presente investigação, portanto, parte desde o ano de 1891, data das primeiras publicações de Bezerra de Menezes sobre o referido tema, chegando até o ano de 1920, data da primeira publicação da obra *A Loucura Sob Novo Prisma*, publicada oficialmente vinte anos após a morte de Bezerra, em 1900.

Para além dos estudos de caráter psíquico-fisiológicos, a produção literária romanesca de Bezerra de Menezes agrega, entre outros elementos, relatos autobiográficos de suas experiências. Com efeito, Bezerra de Menezes discorre, em suas narrativas, sobre diversos elementos vividos e presenciados pelo autor em seu cotidiano, utilizando-se da narrativa como forma de defender e propagar as ideias advindas do Espiritismo para a sociedade. Entre as representações mobilizadas por Bezerra de Menezes em suas extensas narrativas, está a postura do Espiritismo mediante aos casos de loucura e/ou

enfermidades mentais, elencando como se davam seus diagnósticos e tratamentos através da ótica espírita.

Com efeito, a função das obras de Bezerra de Menezes é o ponto que mais chama atenção: em suas narrativas, através de operações inventivas relacionadas a um passado vivido e idealizado pelo autor, que engloba desde as paisagens de sua trajetória até grandes acontecimentos da História do Brasil, o autor lança mão de diversos aspectos da doutrina espírita com o intuito de defender suas posições.

Dentro desse universo literário, chamamos atenção para como a loucura foi definida e vista sob um olhar para além da medicina convencional. Dessa forma, para seguir com essa perspectiva, faz-se necessária uma análise aguçada da participação da literatura espírita na construção de um campo complementar de cura e tratamento das enfermidades mentais no Brasil.

2 PSQUIATRIA E ESPIRITISMO: DA CHEGADA AO DESENVOLVIMENTO NO BRASIL

Com o advento das novas ciências que emergiram entre o final do século XVIII e o início do século XX em uma escala global, o campo da psiquiatria ainda buscava legitimar sua posição diante da medicina geral, que questionava a falta de bases concretas da área para que a mesma pudesse ser responsabilizada pelo diagnóstico e tratamento das enfermidades mentais.

Com efeito, a criação de métodos empíricos por parte da área psiquiátrica, que consistiam na busca pelo diagnóstico da loucura através da observação, descrição e classificação, propiciou a consolidação da área pelo seu respaldo científico. Para a realização desses novos métodos, foi instaurada a nova tradição psiquiátrica que permitia um diagnóstico puramente científico dos casos de loucura: a clínica (AMARANTE, 1996).

O desenvolvimento do método de observar, descrever e classificar a partir do ambiente clínico teve como principal colaborador o médico-psiquiatra francês Phillippe Pinel (1745-1826). Pinel defendia que as inquietações e as perturbações do ambiente social exerciam, em boa parte dos casos, em uma grande influência sobre as paixões humanas, culminando na formação de um quadro clínico de desequilíbrio mental. (JABERT, 2008).

Nesse sentido, era de suma importância o ambiente hospitalar na busca pelo tratamento e pela cura dos casos clínicos de doenças mentais. É a partir dessa linha de pensamento, que ficou conhecida como o Alienismo francês, que ocorre a passagem da loucura para a alienação mental (AMARANTE, 1996).

Tais movimentos são fundamentais para a compreensão de como a psiquiatria formulou sua base científica e como o Espiritismo se apropriou de parte dos seus métodos para a elaboração de um tratamento que desse conta tanto dos problemas físicos/materiais dos indivíduos acometidos pela loucura/alienação, quanto dos problemas em que a medicina oficial não conseguia adentrar: a alienação espiritual.

O Espiritismo colocava em xeque que a loucura não acometia os indivíduos somente por conta de lesões patológicas no cérebro e/ou questões hereditárias: as causas das perturbações das faculdades mentais, causadoras da loucura, começariam a ser identificadas a partir da perspectiva do corpo espiritual – rompendo assim os limites presentes na medicina tradicional.

A loucura, nesse sentido, seria classificada pelo Espiritismo como uma obsessão espiritual, causada pelo contato dos indivíduos com espíritos obsessores, sendo estes os responsáveis pelas causas das alienações mentais. Dessa forma, na ótica espírita, somente o chamado Médiun desobsessor estaria apto para o tratamento desses tipos de casos, conflitando e limitando o papel da psiquiatria e da medicina convencional. Foi por via desta fórmula que o Espiritismo se fez presente no campo de tratamento e cura das enfermidades mentais no Brasil.

Dito isso, a partir da presente abordagem, buscaremos dar ênfase que a relação entre o Espiritismo e a psiquiatria deve ser compreendida para além de uma simples disputa pela hegemonia do campo de tratamento e cura das enfermidades mentais: o Espiritismo utilizou de abordagens semelhantes a psiquiatria para o diagnóstico da loucura, sendo possível observar certa busca pelo respaldo científico fornecido pela psiquiatria e pela medicina oficial, visto que o próprio Bezerra de Menezes era formado em medicina e não abdicava de tais métodos em determinados casos. O grande ponto divergente está nos casos em que a medicina oficial não conseguia identificar as causas da loucura. A partir daí, o Espiritismo promovia um diagnóstico e tratamento baseado na cura das obsessões espirituais. A literatura espírita, nesse sentido, se constituiu como uma das principais chaves de leitura para a compreensão da referente análise, por mobilizar representações que relatam como esses métodos foram desenvolvidos.

Dessa maneira, os dispositivos mobilizados por Bezerra para a construção de suas narrativas são peças fundamentais para a elucidação da relação entre Espiritismo e o campo das enfermidades mentais no Brasil. Nesse sentido, analisaremos as diversas interlocuções do autor com outros autores e movimentos intelectuais de sua época, como o positivismo e o materialismo. O mapeamento dessas interlocuções, das apropriações e

representações de Bezerra de Menezes acerca do referido assunto, portanto, será visto como um dos fios condutores da presente investigação. A partir dessa perspectiva, teremos indícios de como Bezerra de Menezes formulou – ou pelo menos contribuiu efusivamente – na construção do método espírita de tratamento das enfermidades mentais.

A colaboração da literatura e da efusiva participação de um dos principais agentes do movimento espírita no Brasil é compreendida aqui como peça central para o estudo da construção dos campos de enfermidades mentais no território nacional – desde o convencional até o alternativo/complementar – fazendo emergir a necessidade de pesquisas com um forte teor interdisciplinar que leve em consideração as múltiplas perspectivas e possibilidades das áreas envolvidas.

Ao chegar ao Brasil, como dito, a psiquiatria ganha a companhia do Espiritismo ao tratar das enfermidades mentais. Na ótica espírita, onde as causas das enfermidades mentais poderiam ser diagnosticadas a partir da perspectiva dos transtornos espirituais, passam a ser desenvolvidas novas técnicas para lidar com os enfermos. Dessa forma, o Espiritismo passou a promover um diagnóstico e tratamento baseado na cura das obsessões espirituais, realizados normalmente em sanatórios, centros e nas demais instituições espíritas já existentes no período.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em se tratando de um trabalho ainda inconclusivo, traremos à tona, a título de considerações finais, algumas reflexões que estarão presentes no referido estudo e que ainda foram pouco debatidas pela historiografia, sobretudo a respeito da relação entre Espiritismo e psiquiatria e sua atuação na área de tratamento das enfermidades mentais no Brasil. Destacamos algumas delas: como se davam os processos de diagnóstico e tratamento dos casos de loucura e/ou obsessão mental a partir do olhar espírita? qual grau de aproximação havia entre essa forma de medicina alternativa/complementar e a convencional? o Espiritismo se apropriou de parte do aparato médico-psiquiátrico para o desenvolvimento de seu próprio método de tratamento? Boa parte dessas questões, entre outras, são levantadas a partir das obras destacadas de Bezerra de Menezes, bem como sua atuação a partir da imprensa escrita.

Tais questionamentos serão colocadas em xeque a partir do pressuposto de que a relação entre o Espiritismo e a psiquiatria vai além do notório conflito entre a medicina oficial e a alternativa. Torna-se mais válido pensar na relação de apropriação entre os dois elos.

Pontos divergentes e convergentes que nos dão um claro indício da construção do(s) campo(s) de cura e tratamento das enfermidades mentais no território brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Angelica Aparecida Silva de. **“Uma fábrica de loucos”**: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950). Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP. Campinas, 2007.

AMARANTE, Paulo Duarte de Carvalho. **O homem e a serpente**: outras histórias para a loucura e a psiquiatria. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996, 142 p.

AMORIM, Pedro Paulo. **As tensões no campo espírita brasileiro em tempos de afirmação** (primeira metade do século xx). 462 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2017.

ARRIBAS, Celia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. 226 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CARVALHO, T. R. **Liberdade religiosa no Brasil dó século XIX**: uma análise a partir do Jornal Ultramontano *O Apóstolo* (1866-1891.) 2018. 159 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Campinas, São Paulo, 2018.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHARTIER, Roger. **Do Palco à página**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

CHARTIER. **O mundo como representação**. Estud. av., São Paulo, v. 5, n. 11, abril, 1991.

CUNHA, André Victor Seal da. **A invenção da imagem autoral de Chico Xavier**. 2015. 302 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

DIAS, José Roberto de Lima. **Percursos da racionalização do sagrado no espiritismo**: um conjunto de ideias presentes na literatura e na imprensa brasileira. 2011. 232 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

GAMA, Rafael da. **“Por uma religião nacional”**: a separação entre Igreja e Estado e a disputa religiosa entre católicos e protestantes em Belém do Pará (1889-1931). 2019. 293 f. Tese (Programa de Estudos Pós-Graduados em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

GUANDOLINI, Ricardo Henrique. **Significado de alucinação e mediunidade para profissionais da saúde mental de um hospital psiquiátrico e médiuns de um centro espírita de um município paulista**. 2017. 98 f. Dissertação (Mestrado - Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica) - Universidade de São Paulo, Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, 2017.

JABERT, Alexander. **De médicos e médiuns**: medicina, espiritismo e loucura no Brasil da primeira metade do século XX. 2008. 308 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2008.

KLEIN FILHO, Luciano. A obra de uma vida. Fortaleza (CE), 2020, in: MENEZES, Adolfo Bezerra de. **A loucura sob novo prisma**: estudo psíquico-fisiológico. 15. ed. Brasília: FEB, 2021.

KLEIN FILHO, Luciano. **Bezerra de Menezes, fatos e documentos**. Niterói (RJ): Lachâtre, 2000. 224p.

LACERDA, G. B. Quais tradições os conservadores querem conservar no Brasil hoje? **Gazeta do Povo**, Curitiba, 28.11, 2019.

LACERDA, G. B. Positivismo como cortina de fumaça para os erros da direita brasileira. **Monitor Mercantil**, Rio de Janeiro, 22.5, 2020.

LUSTOSA, Isabel. Henri Plasson e a primeira imprensa francesa no Brasil (1827-1831). **Revista Escritos**. Casa de Rui Barbosa. Ano 9, n. 9. p. 77-93, 2015.

MENEZES, Adolfo Bezerra de. **A loucura sob novo prisma**: estudo psíquico-fisiológico. 15. ed. Brasília: FEB, 2021.

MENEZES, Bezerra de. **Evangelho do Futuro**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011.

MENEZES, Bezerra de. **Uma carta de Bezerra de Menezes** (4a. ed.). Rio de Janeiro: FEB, 1984. 100p.

PUTTINI, Rodolfo Franco. **Medicina e religião no espaço hospitalar**. 2004. 290 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Médicas, Campinas, SP.

SALES, Tiago Medeiros. **A produção de sabre na interface entre os transtornos psiquiátricos e a espiritualidade**: uma perspectiva espírita em pauta. 2017. 254 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

O ESPIRITISMO NO BRASIL: AS IDEIAS DE SERENIDADE NA FILOSOFIA ESPÍRITA DE JOSÉ HERCULANO PIRES¹

Edson Santos Pio Júnior²
Rogério Luís da Rocha Seixas³

Há mais serenidade no homem que defende com entusiasmo e calor os seus princípios, do que no indivíduo falacioso, que procura serenamente as suas evasivas.

José Herculano Pires

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é discutir a temática do “Ser” e a “Serenidade” a partir da reflexão existencialista presente na obra *O Ser e a Serenidade* do filósofo espírita brasileiro José Herculano Pires. A Serenidade para este pensador se apresenta enquanto questão filosófica ao longo de toda a tradição e até mesmo podemos encontrá-la em certas narrativas mitológicas e romances da literatura universal em que o Ser a ela aspira mesmo diante de situações consideradas difíceis.

Falar sobre a serenidade não é algo fácil ou vago, principalmente em nossa época que é composta por tantas tempestades de discussões e agitações, acerca de ideias de progresso, liberdade, igualdade, religiosidades, ciências etc. Na concepção de Herculano, a serenidade necessária para se manter tranquilo durante as tempestades, seja ela qual for, é estabelecida para o Ser no que denomina de *princípio da trilogia do serenista*: procure a perfeição, nunca te deixes abater e eleve-te sempre às circunstâncias.

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 09 – Espiritismo no Brasil e no Mundo, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022.

² Edson Santos Pio Júnior - Mestre em Administração - UNIGRANRIO. E-mail: edsoncespj@gmail.com

³ Rogério Luís da Rocha Seixas – Doutor em Filosofia - UFRJ. E-mail: rogeriosrjb@gmail.com

Mas como é o Ser Sereno no mundo? Sendo esta nossa questão inicial, a busca por sua resposta nos convida a investigar a temática ontológica serenista e existencialista apresentada na filosofia de Herculano Pires. No entanto, não sendo possível discutir isoladamente tal temática sem abordar o Ser, também o faremos preservando a serenidade como foco principal. Com esse objetivo, no decorrer do artigo resgataremos posições essenciais às correntes existencialistas, como as de Sartre, Heidegger e Kierkegaard, confrontando-as com as ideias de serenidade de Herculano. Discutiremos também o conceito de *interexistência* proposto pelo pensador espírita, os três *princípios da trilogia do serenista* e a *espiral da ipseidade*. Para tanto, aplicaremos esses conceitos em mitos do cristianismo e da antiga Grécia, além de romances da literatura universal, em um caso específico da teosofista Helena Blavatsky, em outro exemplo apresentado por Allan Kardec e outros relatos.

2 A Serenidade e o Existencialismo

A filosofia existencial em geral, considera que o Ser é como um embrião alçado à existência para assim desenvolver suas potencialidades, demarcando a distinção entre Vida e Existência. Todos os seres vivem, porém só o ser humano existe, porque existe enquanto consciente de si mesmo. Para desenvolver tal discussão começaremos a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger, comprometida com a questão do Ser-aí. (HEIDEGGER, 2013) Essa ontologia objetiva investigar um domínio que não se apresenta como tema para a ontologia tradicional, que na perspectiva de Heidegger, “esqueceu a questão do Ser”. Seu ponto principal se concentra no domínio que permanece oculto nessa questão: “o que há aí?” (Dreyfus & Wrathall, 2012, p.159).

O que se encontraria oculto neste “O que há aí?”. Para Allan Kardec e o Espiritismo, está aí um Ser cuja real essência e constituição permanece desconhecida pela tradição filosófica e ciências em geral. De acordo com Herculano, é esse um motivo que permite ao filósofo asseverar que a tradição filosófica é espiritualista e que “as grandes questões da filosofia são metafísicas e não físicas” (PIRES, 2009, p.237).

Herculano percebe que o elo presente no questionamento *heideggeriano*, referente ao “o que há aí?”, pode ser compreendido também como uma alternativa para retirar o Ser da *nadificação* de Jean-Paul Sartre (SARTRE, 2012). Em se tratando do Espiritismo de Allan Kardec, aponta Herculano que neste existe uma espécie de *existencialismo espírita*, que se traduz na “Filosofia Espírita da Existência, à parte dessa Filosofia que encara o

homem no mundo, da mesma maneira que o Ser aí, a que se referia Heidegger” (PIRES, 2015, p.95).

Retomando Heidegger, temos a noção de angústia que é descrita na qualidade de traço existencial essencialmente humano ou do *Dasein*. Destaca Heidegger que: “A pedra é sem-mundo; o animal é pobre de mundo; o homem é formador de mundo” (HEIDEGGER, 2006, p.206).

Na ontologia fundamental *heideggeriana* em *Que é metafísica?*, Heidegger afirma: “Por esta angústia não entendemos a assaz frequente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram” (HEIDEGGER, 1989b, p.39). Segundo Heidegger: “a angústia revela o Ser para o poder ser mais próprio, ou seja, livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo” (HEIDEGGER, 1989a, p.252).

Não devemos esquecer no entanto, do *desespero* de Kierkegaard, que também é discutido pelo filósofo espírita, mas destacamos que para Herculano, este só ocorreu no domínio da religião (KIERKEGAARD, 1980). De acordo com o autor: “O desespero de Kierkegaard desenvolveu-se na hipóstase da religião, onde a lei dominante é a endopatia e por isso mesmo se resolveu em conversão” (PIRES, 2008, p.37). Observemos que nesse ponto o desespero no existencialismo *kierkegaardiano* possui algo de semelhante com a angústia *heideggeriana*, pois ambos apresentam um cunho existencial predominantemente humano.

Partindo para a questão do existencialismo e da serenidade em Herculano, observamos que a mesma se fundamenta no conceito de *interexistência* para tratar da problemática existencial ontológica. O termo foi criado pelo próprio filósofo com a finalidade de adequá-lo à sua investigação. Mas do que resulta o Ser *interexistente*? Da sintetização do pensamento encontrado no Espiritismo de Allan Kardec com o existencialismo e que corresponde a multiplicidade existencial própria dessa vertente religiosa. O Ser *interexistente* é aquele que transcende a simples projeção na existência ao romper os limites do nascimento e da morte (PIRES, 2008).

Em resumo, na discussão sobre a serenidade e o existencialismo, encontramos a posição existencialista de Herculano de que: “Só a pesquisa do Ser, no plano filosófico, a descoberta do sentido de nossa existência implícito na natureza do Ser, poderá tratar desta questão.” (PIRES, 2008, p.19). É assim que para o autor, a pesquisa a partir do *Existencialismo Interexistencial*, se contrapondo ao materialismo, ateísmo e positivismo, oferece novo campo de investigação para aqueles que desejam reconduzir o

existencialismo às suas perspectivas espirituais, inserindo a serenidade como problemática *ontológica-existencial*.

3 O Ser e a Busca pela Serenidade

Desde os tempos mitológicos o Ser busca a serenidade. Se Perseu não tivesse olhado serenamente para seu escudo, não conseguiria obter êxito contra a Medusa através do reflexo. Mas estaria a essência da serenidade dependente de uma coisa, um objeto? O que nos importa ao recordar o feito mítico do herói, é que para realizá-lo, Perseu precisou buscá-la em sua essência. Mas em nossa atual realidade, onde já não se admite a existência de górgonas ou outros seres mitológicos, como pode então o Ser buscá-la? Compreendendo que a serenidade não se identifica com a essência das coisas, e que se identifica com si mesma, não se constituindo como algo meramente hipotético, mas profundamente real e captável, sendo seu principal dilema e desafio o fato de a desconhecermos, ou como observa Herculano, talvez o nosso entendimento a atinja apenas como uma “forma de equilíbrio” (PIRES, 2008, p.29).

Todavia, atentemos para o fato de que o equilíbrio não é a essência da serenidade em si. Segundo Herculano: “há equilíbrio na agitação, na violência e na própria inquietação das criaturas normalmente chamadas de desequilibradas” (PIRES, 2008, p.30). Destaque-se também que: “há mais serenidade no homem que defende com entusiasmo e calor os seus princípios, do que no indivíduo falacioso, que procura serenamente as suas evasivas” (PIRES, 2008, p.30).

Em *O Ser e a Serenidade*, o autor sugere que o melhor termo para indicar a essência da serenidade seria a “perfeição”. Aqui temos um ponto importante a ser destacado, visto que para Herculano o primeiro princípio do serenista, ou em outras palavras, do Ser que procura se aproximar da serenidade, é o de se lançar na busca pela perfeição (PIRES, 2008). Para o filósofo espírita, somente a busca da perfeição enquanto atuação no mundo, permitirá que o Ser se aproxime dela. Mas como realizar esta conciliação entre perfeição e equilíbrio de forma concreta e prática? Para responder a isso nos serviremos de um relato que se passou com Annie Wood Beasant, uma teósofa e ativista pelos direitos das mulheres no Reino Unido do século XIX. Na história em questão, Beasant trabalhava como secretária para Helena Blavatsky, uma prolífica escritora russa e fundadora da Teosofia moderna. Certo dia, perguntando a sua patroa o que deveria fazer para alcançar a perfeição espiritual, recebeu a seguinte resposta dela: “Cole direito os seus selos”. Embora aparente ser uma

situação desconexa, Herculano aponta que a tarefa realizada por Beasant de forma tumultuada assemelha-se à inquietude que a afasta da serenidade. Ao passo que quando ela toma consciência disso, passa a selar as cartas com toda a perfeição possível (PIRES, 2008, p.31).

Caso Annie Besant não desejasse buscar a perfeição e não tivesse aproveitado o ensino, provavelmente se encontraria inquieta na busca por novas formas de selagem, e estagnada na busca inconsciente da serenidade. Já no exemplo de Perseu, caso o herói não desejasse buscar a perfeição, não obteria êxito em seu feito. Encontrando-se inquieto e afastado da serenidade, não teria aproveitado a oportunidade de triunfar sobre a górgona. Se tal fato tivesse ocorrido com o filho de Zeus, sua inquietação estaria imortalizada na forma de estátua de pedra no jardim da Medusa.

Concluindo essa discussão da busca do Ser pela serenidade, ao observá-la no mito de Perseu e na disposição de Annie Besant, objetivamos discernir a verdadeira serenidade daquelas que possam levar a sua falsa compreensão. Observamos também que na busca pela perfeição, sendo este o primeiro princípio do serenista, a serenidade não se identifica com a essência das coisas mas com ela mesma, e que a forma de equilíbrio é apenas uma maneira de compreendê-la e até mesmo atingi-la. Por fim, que sua busca espontânea pode ser o caminho que o Ser deseja trilhar na existência, afastando-o cada vez mais da inquietude e por conseguinte de qualquer possibilidade de queda existencial.

4 O Ser e a Queda da Serenidade

A queda é uma temática recorrente no mito cristão, pois traz a essência do pecado original que marca sua natureza ou seu modo de ser no mundo. Adão e Eva pecaram, tendo ambos se precipitado no abismo da inquietude e por consequência, para longe da serenidade do paraíso. Também podemos encontrá-la no episódio da rebelião dos anjos na morada celeste, de onde o próprio arcanjo perfeito de Deus decaiu dos céus para fundar na Terra um reino de inquietude e misérias, contrário a qualquer possibilidade de serenidade.

Outro exemplo de queda encontra-se na filosofia de Plotino. Destaca Herculano que na época dos céares, este pensador já compreendia a queda da serenidade como um processo de dupla possibilidade em que após a queda seria possível o Ser ascender novamente a um estado superior. Para Plotino: “a queda é a processão, e a processão possui o seu reverso que é a conversão. Pela conversão, a alma que precede do Uno pode

voltar a Ele” (PIRES, 2008, p.35). Mas de onde surgiria esta possibilidade de ascensão pela conversão? Certamente que não do mero acaso, pois Plotino enxergaria esse processo na própria natureza e é por isso que defende Herculano que: “há, pois, duas contantes naturais: a queda e a ascensão” (PIRES, 2008, p.35).

O Ser na ontologia do Espiritismo de Kardec representa um espírito encarnado e portanto existente. A condenação eterna através da queda encontrada em alguns mitos cristãos não é admitida por ela, pois a mesma se demonstra inviável do ponto de vista de não haver nova possibilidade de ascensão. É através dessa construção ontológica que Herculano Pires busca justificar o segundo princípio da sua trilogia do serenista, o “nunca te deixes abater”. Segundo ele, “se deixar abater é fechar a válvula da espiral da ipseidade, é permanecer no indivíduo como indivíduo, ou seja, no torvelinho da precipitação humana, no éctipo” (PIRES, 2008, p.36).

Tomemos agora um exemplo concreto da queda em que a ascensão do Ser não é uma impossibilidade presa ao *éctipo* como no mito adâmico. Em *O Ser e a Serenidade* de Herculano encontramos o caso ocorrido com o personagem príncipe André do romance *Guerra e Paz*, escrito e publicado em 1865 pelo escritor russo Liev Tolstói. André tinha tudo para ser feliz mas não conseguia tornar-se um homem sereno devido à sua constante inquietação interior. Somente quando tombou ferido de morte na *Batalha de Austerlitz*, encontrando-se deitado ao chão, mortalmente ferido, enxergou o azul do céu e pela primeira vez em sua existência sentiu a serenidade envolvê-lo (PIRES, 2008, p.8).

Antes de chegar ao *éctipo* e lá ficar aprisionado, André busca no azul do céu a sua própria ascensão, sendo este também um exemplo prático do segundo princípio do serenista: *o de nunca se deixar abater*. A descoberta do príncipe revela como na maior parte da existência o Ser ignora a serenidade. No entanto, também demonstra sua presença em nossa condição de Ser no mundo, abertos que somos à possibilidade de encontrar condições de nos asserenarmos, mesmo em momentos considerados extremos (PIRES, 2008).

Em resumo, observamos no mito adâmico, na rebelião dos anjos, na filosofia de Plotino, no Espiritismo de Allan Kardec e no tombamento do príncipe André de Liev Tolstói, que as ideias de serenidade do Ser e a sua queda pode ser compreendida como o pecado, a inquietude, a angústia e o desespero humano que podem e devem ser superados. Quando o Ser se deixa abater afunda-se no *éctipo* da *espiral da ipseidade*, tornando aparentemente inútil qualquer possibilidade de ascensão ao *arctipo*, mas que no entanto, a possibilidade de elevação não deixa de existir.

5 Elevação para a Serenidade

No tópico anterior discutimos sobre o Ser e sua queda da serenidade. A discussão a que nos propomos agora que é a de elevação para a serenidade. De acordo com as ideias de serenidade de Herculano, tal elevação não pode ser encarada simplesmente como um caminho reto e contrário a partir da queda em direção a ascensão, pois ela exige complexidade maior do que isso. Para tanto, recorramos novamente ao conceito de *ipseidade* apresentado pelo filósofo: “é a espiral que se abre no *éctipo* em direção ao *arctipo*” (PIRES, 2008, p.19). Observemos nesta conceituação que o filósofo utiliza-se do termo “espiral”, o que nos remete a imaginar várias voltas em torno de um centro, podendo esta mesma espiral alternar de direção, ou seja, até mesmo girar para dentro de si ou para fora, como se fosse um redemoinho. Assim, o *éctipo* estaria no centro da espiral que representa a natureza primária do Ser, que partindo da queda percorre suas curvas em direção ao *arctipo* que é seu apogeu, ou seja, o seu estado de elevação serena (PIRES, 2008, p.19).

Para melhor compreendermos a elevação, tomemos por exemplo o personagem Românovitch Raskólnikov do romance *Crime e Castigo* escrito e publicado em 1866 pelo escritor russo *Fiódor Dostoiévski* (DOSTOIÉVSKI, 2017). A *espiral da ipseidade* ali se encontra e pode ser percebida, visto que as reflexões do jovem pobre da cidade de São Petersburgo o levam a alternar constantemente a direção entre as curvas da espiral enquanto se encontrava atormentado pela teoria do homem grandioso de sua época. É a espiral que gira alternadamente para dentro e para fora de seu Ser, ou seja, do *éctipo* ao *arctipo* e do *arctipo* ao *éctipo* durante sua perturbação.

Um caso análogo ao experimentado pelo jovem russo, também foi observado por Allan Kardec em sua Revista Espírita do ano de 1867. Em seu estudo moral sobre as consequências do crime cometido pelo jovem operário Jean Rizak, observamos um Ser em pleno uso de sua razão e que também se colocava acima das circunstâncias, porém fechado em seu egocentrismo. Rizak gastou indevidamente o pagamento da quinzena que deveria ter repassado a um companheiro de trabalho. Antes de ser descoberto e querendo evitar os aborrecimentos das investigações comete o crime e foge, lançando-se a partir daí ao *éctipo* da espiral, numa inútil tentativa de levar uma existência serena ao longo de doze anos (KARDEC, 1993).

Pela serenidade, o processo da elevação serena constitui a *arc-stase*, sendo a situação natural do Ser que se elevou. Observemos que tal é a condição em que o Ser vive por uma ideal, por um princípio, ou seja, por uma certeza. Permanecendo assim, o Ser consegue se manter no nível de *arc-stase*, superando as circunstâncias e conseqüentemente o meio em que vive, mesmo que não se afaste dele, mas percorrendo as curvas da espiral do *éctipo* ao *arctipo*, sendo esta a sua elevação serena (PIRES, 2008).

Em resumo, atentemos que o terceiro princípio do serenista convida o Ser ao processo de elevação serena pela *arc-stase*. Ao praticar um crime, o Ser evidentemente não atende as exigências para elevar-se, pelo contrário, se afasta da elevação serena e se precipita no *éctipo* do redemoinho, estando impossibilitado por tempo indeterminado de qualquer tentativa de redenção. Se para fazê-lo partimos de casos extremos, foi simplesmente por fins didáticos com o objetivo de melhor demonstra a complexidade do processo. Foi por esse motivo que, Românovitch Raskólnikov e Jean Rizak tornaram-se ótimos exemplos para desenvolver essa discussão, pois ambos encontravam-se mais próximos do *éctipo* da espiral e distantes do *arctipo* no processo de elevação, portanto distantes da serenidade e de senti-la em sua essência. É assim que o princípio de *eleva-se acima das circunstâncias*, quando captado pelo Ser poderá elevá-lo pelas curvas do redemoinho rumo a serenidade desejada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossa discussão acerca do Ser e das ideias de serenidade em José Herculano Pires, percebemos que ao propor uma filosofia da *interexistência* e da serenidade, apoiado sobre o Espiritismo de *Allan Kardec*, o filósofo espírita quis demonstrar que a relação do Ser com o mundo pode deixar de ser apenas conflito, para se tornar harmonia e de alguma sorte esperança. Quanto a nossa pergunta inicial sobre “como é o Ser sereno no mundo?”, concluímos que é aquele que vive e sobrevive nas curvas imprevisíveis da espiral do *éctipo* ao *arctipo*, mesmo sem delas tomar conhecimento, e de alguma forma consegue elevar-se em *arc-stase*. Sendo assim, as ideias de serenidade presentes na filosofia existencial espírita de Herculano Pires, não representam uma evasão da realidade e muito menos um escapismo do Ser, ante os grandes problemas existenciais e sociais. Ao contrário, representam uma atitude frente a sua condição humana existencial.

REFERÊNCIAS

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.
- DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. **Fenomenologia e Existencialismo**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. - São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **O Acontecimento Apropriativo**. Tradução de Marco Antônio Casanova. - Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica**. Mundo.Finitude. Solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989a.
- HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1989b. (Os Pensadores).
- KARDEC, Allan. **Revista Espírita 1867: Jornal de Estudos Psicológicos**. Tradução de Salvador Gentile/ Revisão de Elias Barbosa – São Paulo: IDE, 1993.
- KIERKEGAARD, Soren. **The Concept of Anxiety: a Simple Psychologically Orienting Deliberation on The Dogmatic Issue of Heredity Sin**. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1980.
- PIRES, José Herculano. **Introdução a Filosofia Espírita**. São Paulo/SP: Ed. Paideia, 2015.
- PIRES, José Herculano. **O Espírito e o Tempo**. São Paulo/SP: Ed. Paideia, 2009.
- PIRES, José Herculano. **O Ser e a Serenidade: Ensaio de ontologia interexistencial**. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 2008.
- SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo e o Humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis/RJ. Ed. Vozes, 2012.

ESPIRITISMO E O SER INTEGRAL: ANÁLISE CORRELACIONAL ENTRE A SÉRIE PSICOLÓGICA ESPÍRITA DE JOANNA DE ÂNGELIS E A PSICOLOGIA JUNGUJANA SOBRE O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO ¹

Lorena Álvares Nicoli²

1 INTRODUÇÃO

Na Psicologia Analítica a religião é importante para analisar a evolução da estrutura psíquica do sujeito. Uma das tarefas que Jung se propôs a fazer foi demonstrar como psicologia pode aproveitar sobre os saberes da religião. Segundo Jung:

[...] a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subtende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos (JUNG, 2013, p. 6164).

Dessa maneira, Jung constata o valor de compreender as religiões para analisar a evolução do pensamento e estrutura psicológica dos indivíduos e, conseqüentemente, da sociedade.

Em se tratando de Psicologia Espírita, que é construída a partir dos ensinamentos de Jesus segundo o Espiritismo e também a partir dos fundamentos da psicologia científica, desenvolve uma análise profunda sobre a complexidade psíquica do indivíduo, sendo uma fonte de tratados considerados terapêuticos pela benfeitora espiritual Joanna de Ângelis.

No movimento espírita há um Núcleo de Estudos Psicológicos Joanna de Ângelis que se dedica à sistematização do estudo das obras de Joanna de Ângelis e estabelece uma análise profunda a respeito da terapêutica psicológica desenvolvida pela benfeitora. Segundo Cláudio Sinoti, membro deste Núcleo, a psicologia de Joanna de Ângelis:

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 09 – Espiritismo no Brasil e no mundo – religião, ciência, política, filosofia e cultura, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022.

² Psicóloga de formação, mestranda em Ciências da Religião – PUC Minas. E-mail: lorenanicoli@hotmail.com

[...] tem como base os princípios fundamentais da Doutrina espírita, que são: a crença em Deus, na imortalidade da alma, na comunicabilidade dos Espíritos, na reencarnação e na pluralidade dos mundos habitados. Partindo desses princípios, ela estabelece pontes com o pensamento das diversas correntes da Psicologia (SINOTI et al, 2017, p. 27).

A partir disso, a Psicologia Espírita se ocupa em estabelecer uma relação com outras correntes da psicologia e, com vistas a colaborar com esta discussão, entendo que seja possível estabelecer correlações entre as obras da Série Psicológica Espírita de Joanna de Ângelis e das obras de Jung. Dessa forma, proporcionará entendimento de como os ensinamentos de Jesus, a partir da perspectiva de Joanna de Ângelis, fornece elementos para a individuação e analisar em que medida será possível realizar aproximações e distanciamentos desses elementos com a psicologia junguiana.

2 INDIVIDUAÇÃO

O processo de individuação impele ao movimento de autoconhecimento, o sujeito encara-se por completo, tornando-se consciente de quem ele é e de seu propósito. Nas obras espíritas psicológicas de Joanna de Ângelis é desenvolvido um trabalho de profunda análise de aspectos psicológicos que são indispensáveis para ir de encontro à integralidade psíquica, ou seja, à individuação. Em Jung esse processo visa a integração dos vários aspectos da personalidade tendo como fim a totalidade psíquica.

2.1 INDIVIDUAÇÃO EM JUNG

A psicologia junguiana utiliza da mitologia, alquimia e das religiões para ajudar a compreender, através de estudos comparativos, como a estrutura psíquica dos homens se desenvolveram ao longo de sua existência. Na obra de Jung, uma das tarefas que se propôs a fazer foi demonstrar como a psicologia pode aproveitar sobre os saberes da religião. Segundo Jung:

[...] a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subtende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos (JUNG, 2013, p. 6164).

Nesse contexto, a psicologia analítica é desenvolvida levando em consideração toda a história da humanidade, bem como suas produções religiosas, artísticas, mitológicas e intelectuais. Segundo Jung:

[...] o conceito de inconsciente coletivo que possui toda a base histórica, compreende toda a vida psíquica dos antepassados desde os seus primórdios, é matriz de todos os fatos psíquicos e, por isso, exerce uma influência que compromete a liberdade de consciência, visto que tende constantemente a recolocar todos os processos conscientes em seus trilhos. [...] é constituído de instintos físicos e arquétipos (JUNG, 2014, p. 3793).

Na psicologia analítica, os arquétipos são a base, as estruturas herdadas, constitutivas da ordenação psíquica, ponto nodal do inconsciente coletivo. É a condição estrutural da psique, com potencial de produzir os mesmos padrões de experiência e o princípio ordenador da psique. Para Jung,

[...] o inconsciente é a fonte de todas as forças instintivas da psique e encerra as formas ou categorias que as regulam, quais sejam precisamente os arquétipos. Todas as ideias e representações mais poderosas da humanidade remontam aos arquétipos. Isto acontece especialmente com as ideias religiosas (JUNG, 2014, p. 3862).

Marie-Louise Von Franz, foi uma importante continuadora do trabalho de Jung, e nas pesquisas realizadas sobre arquétipos complementa dizendo que os arquétipos assumem as formas de vivências do homem que ficaram marcadas ao longo de todas as experiências da humanidade, se manifestando através dos sonhos, símbolos, mitos, assim como na literatura e nos filmes (VON FRANZ, 2008).

Numa tentativa de trazer uma compreensão mais detalhada sobre a mitologia e como ela ainda está presente nos dias de hoje, Kenneth C. Davis diz que Homero, o poeta, escreve que “todos os homens precisam dos deuses” (DAVIS, 2004, p. 21). Logo, precisamos de mitos. É sabido que se tem vestígios de mitos junto aos primeiríssimos indícios de culturas humanas (DAVIS, 2004, p. 22) e pontua que:

Os mitos são histórias de caráter simbólico que evoluíram de acordo com a cultura e com as condições históricas. Pode ser definido como uma história tradicional, em geral antiga, que fala de seres sobrenaturais, de ancestrais ou de heróis que funcionam como modelo fundamental da visão de mundo de um povo, seja explicando aspectos do mundo natural ou delineando a psicologia, os costumes ou os ideais de uma sociedade (MORRIS; DAVIS; 2004, p. 47).

Aprofundando mais sobre o que é mito, David Leeming em A Dictionary of Creation Myths diz que um mito é a[...]projeção da[...]noção que um determinado grupo desenvolveu de seu passado sagrado e da importante relação que esse grupo tem com as forças mais profundas do mundo e do universo que cerca. Um mito é a projeção da[...] alma de uma cultura (DAVIS, 2004, p. 48).

Nessa perspectiva, segundo Jung (2013) nenhuma ciência jamais substituirá o mito, e um mito não pode ser feito a partir de nenhuma ciência. Pois não é que “Deus” seja um mito, mas sim que o mito é a revelação de uma vida divina no homem. Não somos nós que inventamos o mito, antes é ele que nos fala como uma palavra de Deus (JUNG, 2013, p. 6165).

No que se refere aos arquétipos, que são parte do inconsciente coletivo, e que podem ser manifestados na consciência através de conteúdos mitológicos, simbolismos ou imagens, Jung faz a seguinte colocação:

[...] arquétipos é a designação com a qual indico certas formas e imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos dos mitos e ao mesmo tempo como produtos autóctes individuais de origem inconsciente. Os temas arquetípicos provêm, provavelmente, daquelas criações do espírito humano transmitidas não só por tradição e migração como também por herança. Esta hipótese é absolutamente necessária, pois imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade direta (JUNG, 2013, p. 6216).

Em suma, os arquétipos são configurações herdadas e o seu conteúdo é sempre determinado por vivências e experiências pessoais do indivíduo.

Portanto, segundo a psicologia analítica junguiana, é a partir da consciência que se adquire os conteúdos individuais e torna o sujeito consciente da vida exterior e interior. E só existe consciência quando há um conteúdo psíquico associado ao eu, e este por sua vez, é um complexo. Uma consideração importante sobre a consciência é que não pode haver elemento consciente que não tenha o ego como ponto de referência. Assim, o que não se relacionar com o ego não atingirá a consciência (JUNG, 2008, p. 7).

A integração dos materiais inconscientes à consciência, favorece o caminho da individuação, porque este diz respeito ao homem se desenvolver e se tornar Si-mesmo, único, ou seja, tem como meta o Self (Si-mesmo). Então o homem tenta ir em busca da completude, da inteireza, da unidade (JUNG, 2013, p. 2063).

2.2 INDIVIDUAÇÃO NA PSICOLOGIA ESPÍRITA DE JOANNA DE ÂNGELIS

Através de pesquisas realizadas no Núcleo de Estudos Psicológicos de Joanna de Ângelis, Sinoti (2017), diz que no campo da psicologia, os estudos de Carl Gustav Jung destacam-se dentre aqueles que se ocupam profundamente na análise do fenômeno religioso. Ao contrário de outras correntes, que consideravam patológicas as buscas religiosas, Jung entendia que muitos dos conflitos dos seus pacientes, em especial aqueles que se encontravam na 2ª metade da vida, possuíam raiz religiosa, ou seja, a neurose se estabelecia justamente por terem perdido o vínculo com a religiosidade (SINOTI, 2017, p. 26).

Certamente que muitos conflitos e transtornos psicológicos foram “desencadeados pela fé religiosa totalitária, excessivamente dogmática, imperiosa, por inibir valores da personalidade e bloquear o discernimento da psique” (ANGELIS apud SINOTI, 2017, p. 28). Portanto, o comportamento religioso totalitário é observado de maneira à parte, pois configura um radicalismo do discurso sem espaço para diálogo e que pode acarretar ideias e comportamentos patológicos. Examinando essa problemática, é possível observar uma forma de projeção da própria mazela e a benfeitora reflete que a Verdade, em síntese, que é Deus – e não a verdade conveniente de cada um, que é a forma doentia de projetar a própria sombra, de impor a sua imagem, de submeter à sua vontade alheia- constitui meta prioritária (FRANCO, 2021, p. 33).

A crença em Deus, a partir da análise de Joanna de Ângelis,

[...] não implica a necessidade de uma busca religiosa convencional, dogmática. Estabelece-se através da construção de uma relação saudável com a força de atração psíquica – que a autora chama de deotropismo – “equivalente a “um sol transcendente, que é o Arquétipo Primacial – a Divindade- que se irradia como fonte de vida, de calor, de energia, Eixo central do universo e Gerador do Cosmos, que atrai na Sua direção todas as expressões que O manifestam na Criação” (ANGELIS apud SINOTI; 2017, p. 28).

Exteriorizar a divindade interior está além de seguir regras religiosas de como pensar e agir. Segundo Divaldo Franco (2021) a religiosidade é uma conquista que ultrapassa a adoção de uma religião; uma realização interior lúcida, que independe do formalismo, mas que apenas se consegue através da coragem de o homem emergir da rotina e encontrar a própria identidade.

Quando se trata de encontrar a própria identidade é necessário realizar o percurso do autoconhecimento. Para isso, a integração, unificação, inteireza dos aspectos psicológicos são possíveis através do caminho da individuação ou do Self (Si-mesmo). Este é o principal arquétipo do inconsciente coletivo, princípio organizador da personalidade, o Self é o arquétipo da ordem, da organização e da unificação. O “Deus-homem interior”, assim também chamado por Jung. (GRINBERG *apud* SINOTI, 2017, p. 111).

A relação ego-self é de extrema importância para alcançar a totalidade psíquica, ou seja, a individuação. Sinoti (2017) expõe que sendo o ego o centro da consciência, ele deve estar atento ao direcionamento do Self, pois qualquer talento que tenhamos, por exemplo, mas que não seja consciente, não se desenvolverá, e será como se fosse inexistente; ele só poderá ser real se o ego o reconhecer. Ou seja, é necessário que chegue até a consciência materiais inconscientes para que aconteça o desenvolvimento da personalidade de maneira integrada.

Na visão da psicologia espírita, o Self, enquanto “possuidor dos símbolos e imagens que se encontram no arquétipo primordial...” (ANGELIS *apud* SINOTI, 2017, p.20), estabelece-se ainda na condição do próprio espírito imortal, “com as experiências iniciais e profundas de processos anteriores, nos quais desenvolveu os pródomos do Deus interno nele vigente, em face da sua procedência divina desde a sua criação” (ANGELIS *apud* SINOTI, 2017, p.122).

Sendo assim, Divaldo Franco compreende que:

Na razão direta em que o Self predomina sobre o ego, e as lições de Jesus são essenciais a essa mudança, a essa superação de paixões, menos materializado se torna o Espírito, que aprende a aspirar a mais altas especulações e conquistas ambicionando o Infinito (FRANCO, 2021, p. 42).

Segundo Sinoti (2017) com o expandir a consciência, lançar luz nas sombras, o homem adquire uma harmonia e conhecimento de sua própria natureza e conflitos. Nesse direcionamento, Sinoti (2017) diz que quando nos propomos a um autoexame honesto, o ego encontra uma força interior na qual residem todas as possibilidades de renovação e é através desse processo que o eixo ego-self vai se fortalecendo.

Para Jung, a meta não é ser perfeito, mas ser inteiro. O que significa um conhecimento de todos os aspectos da nossa personalidade, até mesmo aquelas características que reprovamos e não desejaríamos para nós (JUNG *apud* SINOTI, 2017, p. 113).

A Psicologia Espírita entende que para que todos esses aspectos da personalidade sejam integrados, “a existência terrena tem uma finalidade primordial e impostergável, que é a unificação do ego com o inconsciente, onde se encontram adormecidos todos os valores jamais experienciados e capazes de produzir a individuação” (ANGELIS *apud* SINOTI, 2017, p. 123).

Tendo como base o Evangelho Segundo o Espiritismo para desenvolver sua psicologia, Joanna de Ângelis se fundamenta nos ensinamentos de Jesus e, dentre todos, o amor é o principal. Segundo a benfeitora, “A Lei natural que vige em todo o Universo, é a de amor, que se exterioriza de Deus mediante Sua criação... e na perspectiva da psicologia profunda o ser vive para amar e ser amado, iluminar a sombra e fazer prevalecer o Self” (ANGELIS *apud* SINOTI, 2017, p. 306).

Nessa perspectiva, Joanna de Ângelis diz que “a individuação, conscientiza o ser de que, para alcançar a luz é necessário superar as trevas que frequentemente surgem pelo caminho, às heranças inevitáveis dos comportamentos pretéritos” (ANGELIS *apud* SINOTI, 2017, p. 123). Dessa maneira, compreende-se que os valores vividos e ensinados por Jesus ajudam no caminho pela busca da integralidade

3 CONCLUSÃO

Diante dessas breves explicações, o inconsciente coletivo que Jung percebia como herança da humanidade, a Psicologia Espírita reconhece como “as experiências vivenciadas por cada indivíduo no processo da evolução, passando pelas etapas reencarnacionistas, nas quais transitou nas diversas fases do desenvolvimento antropossociopsicológico de si mesmo” (ANGELIS *apud* SINOTI, 2017, p. 118). Esse é um dos pontos que diferencia as duas concepções, porém a necessidade de compreender, conhecer e integrar conteúdos conscientes e inconscientes é a base para ambas as teorias no que se refere à busca da individuação.

Dessa forma, a tomada de consciência de todos os aspectos da personalidade, das próprias necessidades, sentimentos, comportamentos, sombras e individualidades subjetivas favorece o caminho do autoconhecimento.

REFERÊNCIAS

- DAVIS, C. Kenneth. **Tudo o que precisamos saber, mas nunca aprendemos, sobre mitologia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2016.
- FRANCO, Divaldo Pereira; SINOTI, Claudio; SAID, Cezar; SINOTI, Iris; ROBERTO, Gelson; REIKDAL, Marlon. **Refletindo a alma: a psicologia Espírita de Joanna de Ângelis**. 4. ed. Núcleo de Estudos Psicológicos Joanna de Angelis; Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2017.
- FRANCO, Divaldo Pereira. **Jesus e o Evangelho à Luz da Psicologia Profunda**. 6.ed./ Pelo espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2021.
- FRANCO, Divaldo Pereira. **O homem integral**. 23.ed. Pelo espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2021.
- FRANZ, Marie-Louise Von. **O processo de individuação**. In: Jung, Carl Gustav (Org.). O homem e seus símbolos. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Edição digital. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Edição digital. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Edição Digital. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Edição Digital. Petrópolis: Vozes, 2014.

A INTERPRETAÇÃO DO SNI EM RELAÇÃO ÀS ASSOCIAÇÕES RELIGIOSAS MOBILIZADAS EM PROL DE QUESTÕES INDÍGENAS¹

Fabio Lanza²

Guilherme Heerdts Vandresen³

João Pedro Pereira e Correia⁴

José Wilson Neves Júnior⁵

Luan Prado Piovani⁶

INTRODUÇÃO

Durante a Ditadura Militar no Brasil (1964-1985) e, de maneira análoga às outras ditaduras que aconteceram na América Latina, apoiadas por grandes atores estrangeiros, principalmente os Estados Unidos⁷, ela só poderia se desenvolver efetivamente caso tudo aquilo que fosse “estranho” aos seus ideais fosse inibido, ou seja, ideias, pessoas e organizações consideradas subversivas precisariam ser perseguidas, pois colocariam em

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 10 – Religiões, Religiosidades e a História do Tempo Presente, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

² Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP). Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UEL, Londrina/PR. Atualmente realiza Pós-Doutorado junto ao CPDOC-FGV/RJ sob supervisão do Prof. Dr. Américo Freire. E-mail: lanza@uel.br

³ Licenciando em História (UEL). Integrante do grupo LERR-UEL: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades. E-mail: guilherme.heerdts@uel.br

⁴ Licenciando em História (UEL). Integrante do grupo LERR-UEL: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades. E-mail: joao.pedro.pereira@uel.br

⁵ Doutor em Ciências Sociais (Unesp/Marília). Bolsista CNPq de Pós-Doutorado Júnior pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UEL, Londrina/PR, e Pesquisador Colaborador do Departamento de Ciência Política do IFCH-Unicamp, Campinas/SP. E-mail: nevesjr1991@gmail.com

⁶ Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais (UEL). Mestrando e bolsista CNPq do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IFCH-Unicamp, Campinas/SP. E-mail: luan.piovani98@gmail.com

⁷ Vijay Prashad expõe isso em *Balas de Washington: uma história da CIA, golpes e assassinatos*, 2020. Na obra, o autor fala sobre a atuação estadunidense, principalmente na América Latina, em relação aos seus interesses. “Philipp Agee, na Agência da CIA em Montevidéu, escreveu em seu diário, em 1º de abril de 1964, o que ouvia do chefe da agência no Rio de Janeiro, Ned Holman, sobre o golpe contra Goulart no Brasil. Era essa agência no Rio e suas outras ramificações que ‘financiavam’ as manifestações em massa contra o governo Goulart, provando que os antigos temas sobre Deus, pátria, família e liberdade também são eficazes” (p.82).

risco todo o país. O grande exemplo disso é a perseguição ao suposto “perigo comunista”⁸ que rondava a sociedade naquele momento, segundo os agentes da ditadura.

Visando monitorar e legitimar ações contra esses supostos grupos subversivos, foi criado, em 13 de junho de 1964, o Serviço Nacional de Informações (SNI), responsável por coordenar atividades de informação e contrainformação no Brasil e no exterior. Ele absorveu o Serviço Federal de Informações e Contrainformações (SFICI), que existia desde 1946, e, ao longo dos anos, foi-se criando em torno do SNI uma comunidade de informações formada pelas polícias, exército, marinha e aeronáutica. O SNI coordenava e os grupos englobados pelo CODI-DOI (Centros de Operações e Defesa Interna - Destacamentos de Operação Interna), dos quais, muitas vezes, participavam agentes do SNI, executavam a repressão, que envolvia prisões, torturas e assassinatos⁹.

Desenvolvia-se a criação de uma paranoia em torno desses indivíduos subversivos, ideias que recaiam sobre toda a sociedade. Os agentes do SNI eram diversos e espalhados, estavam presentes dentro de instituições públicas e privadas para coletar informações, infiltravam-se nas escolas, faculdades e universidades¹⁰. O grande idealizador do órgão foi o general Golbery do Couto e Silva (1911-1987), que se tornou o seu primeiro chefe. O SNI possuía uma agência centralizada, mas também havia diversas divisões regionais, como a Agência responsável pelo Paraná e Santa Catarina, que se localizava em Curitiba, cujos documentos se encontram disponíveis no Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica da Universidade Estadual de Londrina (NDPH-UEL) e nos quais se alicerça este trabalho.

Analisando os documentos, percebeu-se que muitos eram relacionados às populações indígenas, envolvendo diferentes aspectos. Assim, foi levantada esta questão: o que essas populações e grupos associados representavam para os agentes da Ditadura Militar brasileira e, mais especificamente, para o SNI? Sabe-se que o regime estava amparado por uma base econômica desenvolvimentista excludente¹¹ e questiona-se:

⁸ O tema que serviu como uma das principais bases para o Golpe Militar no Brasil (1964) se encontra detalhadamente explorado na tese de Rodrigo Motta - Em guarda contra o Perigo Vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964) (MOTTA, 2000).

⁹ FICO, 2007.

¹⁰ SAMWAYS, 2013.

¹¹ O desenvolvimentismo excludente é uma ideia correspondente à alegoria de “aumentar o bolo, para, então, reparti-lo e dividir com todos”, mas essa divisão não ocorre. Quando se olha para o Plano Nacional de Desenvolvimento do governo Médici (BRASIL, 1971), por exemplo, a primeira “tarefa básica” a se cumprir é o crescimento do Produto Interno Bruto (PIB) e a segunda, o crescimento do PIB *per capita*, ou seja, o crescimento do PIB levaria ao aumento dos ganhos por pessoa. Contudo, essa ideia não se cumpria na prática, poucos se beneficiavam desse crescimento do PIB, como é exposto por MIRANDA, 2018, e também por SILVA; LIMA, 2016.

seriam tais populações e grupos um empecilho nesse caminho de ordem e progresso por conta de uma maneira diferente de lidar com o mundo e com a natureza? Seriam subversivos, ou potencialmente subversivos, já que há tanto material sobre eles?

Nesse sentido, o documento 569, de 26 de agosto de 1980, serviu como ponto de partida. Nele há a descrição e a classificação de três “Entidades de Proteção ao Índio”: Associação das Igrejas do Cristianismo Decidido; Associação Nacional de Apoio ao Indígena (ANAI) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI)¹². Há, também, um documento dedicado exclusivamente a esta última, o documento 1372, de 26 de agosto de 1981, da Agência Central, exatamente um ano depois¹³. Através da análise qualitativa, pretende-se tratar dessas questões levando em consideração a historicidade delas. Percebe-se, de imediato, que são associações religiosas e/ou ligadas a religião em um momento em que, além das mudanças políticas no país, vinham também transformações com o Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação, que ganhava mais força na América Latina¹⁴.

A CATALOGAÇÃO DA AGÊNCIA DE CURITIBA EM RELAÇÃO ÀS “ENTIDADES DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO”

O documento 569, de 26 de agosto de 1980, intitulado, conforme seu assunto, “Entidades de Proteção ao Índio”, corresponde a um conjunto de três quadros de classificação dessas entidades¹⁵. Esse documento foi enviado pela Agência de Curitiba por solicitação da comunidade de informações, e os dados foram obtidos da delegacia da FUNAI-PR. Inicialmente, foi possível perceber uma colaboração entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o SNI, o que será retomado posteriormente sob a perspectiva de outro documento. Isso, imediatamente, coloca em xeque o quanto a FUNAI realmente lutava a favor dos povos e da cultura indígena naquele período, tendo em vista sua origem, em 1967, com a dissolução do SPI – Serviço de Proteção ao Índio –, após abusos e violências cometidos ou permitidos por seus agentes contra as populações indígenas expostos no Relatório Figueiredo¹⁶.

A catalogação das entidades foi feita de acordo com os seguintes pontos: data de constituição; diretoria ou responsáveis; sede (matriz regional); área de atuação; origem

¹² PARANÁ, 1980.

¹³ BRASIL, 1981.

¹⁴ Nossa referência dos temas é LÖWY, 2016. Vijay Prashad também aborda o assunto no subcapítulo “Seja patriótico, mate um padre” da parte 2 de seu livro (PRASHAD, 2020, p.98-106).

¹⁵ PARANÁ, 1980.

¹⁶ ALMEIDA, 2014.

(país); origem dos recursos; órgão ou meio de divulgação; principais ligações; objetivos e aspectos da atuação junto aos índios (político, econômico, assistencial, filosófico). É nos dois últimos, objetivos e aspectos da atuação, que se consegue encontrar os posicionamentos do SNI e entender o que pensavam sobre essas entidades. Na sequência do documento, a segunda entidade exposta é o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que será apresentado por último, pois também há um documento sobre uma reunião desse conselho com advogados para discutir sua atuação.

A Associação das Igrejas do Cristianismo Decidido (AICD), presidida, no Paraná, pelo pastor Walter Kelm, tinha sede na capital, Curitiba, mas sua atuação se estendia para Santa Catarina. Trata-se de uma associação de igrejas protestantes com origem na Alemanha, de onde vinha a maioria de seus recursos, que se completava com doações. Eram feitos boletins sobre seu trabalho, e o SNI descreve seus objetivos como “Evangelização do índio. Apoio na educação, saúde e agricultura”. Ela “atua no campo econômico e assistencial, principalmente evangelizando o índio”¹⁷.

Em relação a essa primeira entidade, abrem-se duas possibilidades, a princípio: 1 – o SNI não possuía grandes informações ou preocupações com ela, visto que no documento há apenas menção a ela, com descrições pequenas e simples que não parecem levantar alguma problemática; 2 – o apoio que ela dava aos indígenas não estava ligado à luta indígena, ou seja, era um apoio meramente assistencial e com um objetivo bem claro: evangelização. Este último ponto, na interpretação do governo vigente, poderia representar até mesmo algo positivo: aproximar os indígenas da moral cristã seria uma forma de facilitar um controle simbólico e cultural sobre eles¹⁸.

Outra entidade, a Associação de Apoio ao Índio (ANAI), foi constituída em 1977. Sua matriz era em Porto Alegre – RS, mas a atuação se dava em todo o Brasil. A sede paranaense ficava em Curitiba, na Igreja do Cabral – Alto do Cabral, e a associação era presidida por Blanca Guilhermina Rojas. Outros dois líderes foram apontados pelo SNI: Paulo Gabus e Maria Lígia Pires. Havia recursos advindos de “mensalidades e doações” e faziam suas divulgações através da “Imprensa/Impresso e Atos Públicos”. A ANAI tinha ligações com “as Pastorais da Igreja; com Entidades de Contestação ao Governo; com Associações de Estudantes Universitários; com professores dos Cursos de Antropologia das várias Faculdades no Brasil; com intelectuais e cientistas dos mais diversos no Brasil”.

¹⁷ PARANÁ, 1980.

¹⁸ Essas questões podem ser pensadas a partir das produções sobre os indígenas durante a Ditadura Militar brasileira (1964-1985), como em TRINIDAD, 2018. E também em CABRAL, R.; MORAIS, V. 2020.

Não é destacado no quadro, mas o SNI tinha conhecimento das ligações da ANAI com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que será apresentado à frente e era visto como um grupo antigoverno.

Em relação aos objetivos, há no quadro: “Defesa dos índios em todos os aspectos e difusão de uma nova imagem do mesmo, junto à opinião pública das grandes cidades”. Sobre sua atuação, o quadro indica: “Atua mais no campo político e filosófico”¹⁹. Assim como em relação à AICD, não foram encontrados mais documentos sobre a ANAI, mas ela já apresentava características diferentes. O SNI não destaca um objetivo de evangelização da ANAI e, provavelmente, ele realmente não existia. Tratando-se de um grupo religioso, deve-se pensar seu funcionamento levando em perspectiva as proposições do Conselho Vaticano II que, dentre outras, trazia a ideia de que Deus poderia ser encontrado também em religiões que não a católica, ou seja, a atuação poderia ser feita em defesa de uma população que era historicamente explorada, abusada e violentada sem necessitar mais de conversão. É uma atuação coerente com a Teologia da Libertação, que tem como princípio a libertação dos oprimidos e possuía muita força na América Latina naquele momento.

Entre essas associações, a que mais chama a atenção do SNI é o CIMI - Conselho Indigenista Missionário. Tendo sede em Brasília-DF e sede regional em Palmas-PR, sua origem é brasileira e atua por todo o país. O presidente nacional, no período, era D. José Gomes, de Chapecó-SC, e no Paraná era liderada pelo Padre Natalicio. Os recursos vinham de doações, tanto do estrangeiro quanto da Igreja e de coletas. Usavam como meios de divulgação “imprensa; impressos e através missões [sic] e outras Igrejas”. Destacam, no quadro das ligações, a ANAI, Pastorais da Igreja, outras Igrejas e associações estrangeiras ligadas a elas ou à própria Igreja Católica, “Entidades de Contestação” e Sindicatos.

Quanto ao objetivo do CIMI, descrevem:

Denunciar à opinião pública nacional e estrangeira possíveis atos contra índios, praticados pelo governo ou particulares; conscientização dos índios para lutarem por eles mesmos, através de Associações próprias e sob orientação do CIMI; preparação de pessoal ‘leigo’ para trabalhar junto aos índios, contestando o órgão tutor²⁰.

Fica explícita a interpretação do SNI quanto ao CIMI como grupo subversivo e de contestação do governo, o que se torna ainda mais evidente ao descreverem sua atuação:

¹⁹ PARANÁ, 1980.

²⁰ PARANÁ, 1980.

Atua em todos os campos, com exceção do filosófico; prega a luta do índio contra o governo e contra particulares, fabrica líderes falsos os quais subvenciona com recursos de manutenção; promove ligação desses líderes com líderes sindicais e rurais sem autorização ou conhecimento do órgão tutor. 'Implanta' Projetos em áreas indígenas²¹.

CIMI E A REUNIÃO COM OS ADVOGADOS

O Conselho Indigenista Missionário, como se pode perceber, era um opositor do governo da Ditadura Militar. Entre os pontos destacados do documento 569, está atuar na conscientização dos indígenas para lutarem por eles mesmos. É interessante pensar isso levando em conta o momento histórico, voltar à questão das reformas provenientes do Concílio Vaticano II e ao crescimento da Teologia da Libertação. Os documentos não caracterizam essa entidade como associada a esse movimento, mas fica evidente que, ao menos, há influências que o movem para essa forma de atuação. Outro ponto que chama a atenção é a “produção de líderes falsos”, que estarão associados a outros líderes sindicais e rurais, um reflexo da paranoia produzida por esse regime. A ideia de que há um grande movimento articulado contra o governo inspira a Doutrina de Segurança Nacional, em que a informação sobre “os inimigos da nação e portadores de ideologias estranhas”²² é fundamental para a manutenção da segurança e dos caminhos políticos, justificando a existência do SNI.

Obviamente, existiam lutas conjuntas, mas afirmar que o CIMI “subvenciona com recursos de manutenção” é o reflexo de que não entendem a subvenção que já existiria, há séculos, a todas essas populações, que vinham sendo exploradas, violentadas e abusadas desde a chegada dos europeus ao Brasil e que, em um regime autoritário como aquele, possuíam ainda menos espaço para denunciar e lutar contra isso. A Ditadura Militar, tomada por um sentimento de nacionalismo conversador, entendia as populações indígenas praticamente como menores de idade que possuíam um responsável legal, a FUNAI - Fundação Nacional do Índio, e era a palavra dela que valia: “promove ligação desses líderes com líderes sindicais e rurais sem autorização ou conhecimento do órgão tutor”. Essa afirmação deixa explícito que não reconheciam o livre-arbítrio dos indígenas em relação às suas escolhas.

Carina Santos de Almeida e Ana Lúcia Nötzold (2014) demonstram como o órgão anterior à FUNAI, o SPI, realizava uma proteção às avessas. Em vez de lutar pelas pautas

²¹ *Idem.*

²² SAMWAYS, 2013, p.87.

indígenas, usava sua autoridade para que funcionários e particulares se beneficiassem da exploração das terras e dos próprios indígenas, submetendo-os a trabalho compulsório, violência, tortura e até mesmo assassinando muitos deles. Imaginar que, com a criação da FUNAI, essa realidade muda drasticamente é um erro, ainda mais no cenário da Ditadura Militar em que, ao contrário de valorizar a diversidade e a cultura, pensava-se em um nacional-desenvolvimentismo. Afinal, o regime buscava a criação de uma cultura homogênea, genuinamente brasileira, e aquilo que estivesse fora desse âmbito deveria ser descartado.

Isso fica exposto no documento 1372, de 26 de agosto de 1981, da Agência Central²³, que relata uma reunião da CIMI com um grupo de advogados em Vitória-ES. Não é possível reconhecer se essa reunião foi aberta, mas agentes do SNI participaram dela, talvez como infiltrados, ou conseguiram a cópia da ata a partir de colaboradores. Inicialmente, o SNI faz um resumo daquilo que está presente na ata, que inclui data, local e, principalmente, as pautas levantadas. Eles elencam as principais recomendações dos advogados em diversas questões, tais como: a necessidade de fazer uma representação administrativa e judicial contra a autoridade da FUNAI, não contra o órgão em si; a legislação é favorável à atuação do CIMI; é preferível manter-se independente de respaldo jurídico; buscar modificar o Estatuto do Índio traria mais problemas e acusações; não há jurisprudência a favor do Índio no Brasil, então as denúncias precisam se fundamentar na Lei e só levadas quando são favoráveis em todos os aspectos; trabalho de contrainformação para ver se os funcionários da FUNAI são mesmo desqualificados.

Na sequência do documento, consta a ata da reunião, que começou com a exposição de D. José Gomes, líder da CIMI, sobre alguns problemas da questão indígena que precisavam ser discutidos, destacam-se: “áreas demarcadas invadidas por grandes fazendas e por posseiros”; “roubo de terras por funcionários da FUNAI”; “a FUNAI não quer novo estatuto mas vai por acordos em áreas invadidas, jogando o índio contra o grande – vai por portarias – assim diminui as áreas”; “O Direito dos Povos – Índios como Nações diante de uma sociedade nacional fazendo a grande Nação Brasileira” e “Quem, e como fiscaliza a FUNAI?”²⁴.

Sobre a tutela, os advogados destacam: “Diante do Código Civil o índio é considerado incapaz e para isso precisa de um tutor que no caso é a FUNAI. Em

²³ BRASIL, 1981.

²⁴ BRASIL, 1981.

decorrência disso, o índio têm determinado restringimento de agir”. Na sequência, relatam um caso ocorrido no Espírito Santo que deixa claro como a FUNAI não estava atuando a favor das populações indígenas naquele momento. A noção do CIMI e dos advogados era que

os índios haviam obtido [...] uma área de 6.500 hectares que [...] seria demarcada. A FUNAI obrigou os índios a entrarem em entendimentos e conversações com a ARACRUZ CELULOSE por uma segunda vez e de maneira ilegal, de maneira muito reservada [...]. A ARARACRUZ CELULOSE nesta reunião embaiou e laqueou a boa-fé dos índios e ofereceu um frigorífico e um barco de pesca em troca da redução da área prevista em portaria ministerial. A área passou então de 6.500 ha. para 3.500 hectares²⁵.

A ata demonstra como o CIMI realmente estava preocupado com a defesa dessas populações, incluindo a questão da terra que é tão importante para elas e pauta por várias páginas. Quando perguntaram sobre o que poderiam fazer para impedir que os indígenas perdessem mais terras, como estava acontecendo no Parque Yanomami, os advogados orientaram que (algumas partes do trecho estão ilegíveis e foram substituídas por palavras que mantêm a lógica)

o próprio CIMI deveria fazer um documento (destinado) à FUNAI, (dizendo) que tal terra é ocupada por índios, tal grupo, e cujas terras vem sendo invadidas e pedindo à FUNAI que tome providências imediatas em favor da questão da terra [...] na sequência “Caso não houver solução, aí se faz o pedido de interferência do Ministério Público²⁶.

Ao mesmo tempo que havia essa preocupação com as injustiças sofridas por esses povos, traço da influência da Teologia da Libertação, vê-se também uma visão coerente com o estabelecido no Concílio Vaticano II por parte do CIMI, ao falarem sobre liberdade de culto e direito de entrar nas áreas indígenas - algo que a FUNAI havia proibido ao CIMI, utilizando o direito de polícia do órgão: “Como poderia a Igreja entrar num grupo que não é católico? Num grupo que ainda conserva sua religião? Aí também é interferência na liberdade religiosa, porque eles têm também o culto deles!”²⁷.

Os advogados ainda pontuam, deixando clara a relação que o CIMI possuía com à FUNAI e, por conseguinte, com o governo da Ditadura Militar ao qual o órgão estava alinhado: “A questão, porém, é muito mais política que legal ou religiosa, porque realmente não interessa à FUNAI manter o CIMI”²⁸.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ BRASIL, 1981..

²⁸ *Ibidem.*

4 CONCLUSÃO OU CONSIDERAÇÕES FINAIS

O SNI mantinha vigilância sobre grupos e entidades relacionados às questões indígenas, pois entendiam como essas populações divergiam do seu projeto de unidade nacional, na busca por uma cultura homogênea rumo à ordem e ao desenvolvimentismo. Essas populações seriam um organismo estranho para uma realidade não democrática como aquela desenvolvida por eles. Grupos como a AICD, na forma como é apresentada pelos documentos do SNI, não seriam um problema, pois pensavam em um apoio meramente assistencial, dissociado de uma luta por direitos e representação. Com os projetos de evangelização, na realidade, poderiam até mesmo contribuir para a criação dessa suposta e idealizada nação homogênea, genuinamente brasileira. Entretanto, entidades como a ANAI e, principalmente, o CIMI seriam indesejadas, pois lutavam ao lado dos indígenas, entendendo os abusos historicamente sofridos, a luta por terras, reconhecendo a importância de manter suas culturas e identidades.

Em consonância com as reformas promulgadas pelo Concílio Vaticano II sobre respeito às outras religiões e com os pressupostos da Teologia da libertação, apoiar as causas de luta e libertação dos oprimidos, o CIMI e todos aqueles associados a eles, sejam figuras religiosas, advogados, estudantes ou indígenas, eram considerados subversivo e antigoverno, iam na contramão dos pressupostos do nacionalismo conservador. Esse posicionamento do CIMI fica evidente no documento da Agência Central, justificando sua atuação e vigilância em relação ao grupo. Nesse documento, a atuação da FUNAI, contrária, e/ou negligente, às lutas indígenas, é exposta, demonstrando que, mesmo com todo o caso do Relatório Figueiredo e dissociação do SPI, o órgão tutelar continuava distante da forma como deveria funcionar. O próprio conceito de órgão tutelar já mostrava o pensamento da Ditadura Militar em relação a esses povos: não se reconhecia sua autonomia e individualidade, entendia os indígenas como incapazes.

Partindo da paranoia de um grande complô entre tudo aquilo que consideravam subversivo, os agentes do SNI mantinham ligações com a FUNAI, enquanto a fundação também se mantinha alinhada aos ideais que norteavam a Ditadura. Afinal, segundo a Doutrina de Segurança Nacional, todos que fossem inimigos da nação ou portadores de ideologias estranha representariam um perigo para todo o país e, portanto, precisariam ser

vigiados. Obviamente, essa vigilância, associada ao trabalhado do CODI-DOI, resultaria em possíveis ações que poderiam ir desde interrogações até assassinatos.

O apoio que a Ditadura Militar brasileira e outras ditaduras latino-americanas recebiam dos grandes países estrangeiros, no contexto da Guerra Fria, devia-se a que esses governos ilegítimos estavam alinhados aos interesses do capital estrangeiro, do imperialismo. Projetava-se um desenvolvimento nacional, que, na realidade, implicava em, cada vez mais, perder sua soberania enquanto as correntes da exploração internacional se fortaleciam. O Brasil de 2022 viu a derrota eleitoral de um governo com intensa presença de militares e projetos neoliberais em que o desmatamento e a violência contra os povos indígenas e suas áreas chegaram a níveis recordes. As possíveis comparações surgidas da análise entre o presente e aquilo revelado pelos documentos do SNI levam às mais diversas inquietações, demonstrando a posição basilar em que essa forma de trabalho, humana e reflexiva, encontra-se para pensar a sociedade em que se vive.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. A proteção tutelas às avessas: o Relatório Figueiredo e a violência contra o Povo Kaingang. **Anais do XV Encontro Estadual de História “1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado”**. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis-SC, agosto de 2014.

CABRAL, Rafael L. G.; MORAIS, Vitória L. D. de. Os povos indígenas brasileiros na ditadura militar: tensões sobre desenvolvimento e violação de direitos humanos. **Direito E Desenvolvimento**, v. 11 n.1, 2020. p. 106-122.

FICO, Carlos. Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de A. N. **O Brasil Republicano**. Civilização Brasileira, Livro 4 (2ª edição). Rio de Janeiro, 2007. p. 167-205.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina**. Editora Fundação Perseu Abramo, Expressão Popular, 2ª edição. São Paulo, 2016. 256p.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o Perigo Vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)**. 2000. Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2000.

MIRANDA, Camila Barbosa Monção. **Ditadura Militar e Amazônia: Desenvolvimentismo, representações, legitimação política e autoritarismo nas décadas de 1960 e 1970**. 2018. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2018. 258p.

PRASHAD, Vijay. **Balas de Washington: uma história da CIA, golpes e assassinatos**. Editora Expressão Popular, São Paulo-SP, 2020 (original – 1967). 1ª edição, 167 p.

SAMWAYS, Daniel Trevisan. Conhecer o inimigo é preciso: o Serviço Nacional de Informações e a Comunidade de Informações na Ditadura civil-militar brasileira. **Revista Angelus Novus**, nº 5, junho de 2013.

SILVA, Francisco P.; LIMA, Izaíra T. S. Discursos e Práticas da/na Política Desenvolvimentista da Ditadura Militar Brasileira: Efeitos sobre os Povos Indígenas. **Forma Breve**, nº 13, 2016. Disponível em: <https://proa.ua.pt/index.php/formabreve/article/view/4900>. Último Acesso em 23 de novembro de 2022 .

TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. **Anuário Antropológico** (online), v.43 n.1. 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/2986#quotation> . Último acesso em 23 de novembro de 2022.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

BRASIL. I Plano Nacional De Desenvolvimento (PND): 1972-1974. **Diário Oficial**. 1971.

BRASIL, Serviço Nacional de Informações. **Cópia de Ata da Reunião – Reunião ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 26 de agosto de 1981**. ACT/ACE–1372/81. Núcleo de Pesquisa e Documentação Histórica da Universidade Estadual de Londrina (NDPH-UEL).

PARANÁ. Serviço Nacional de Informações. **Cópia de documentos – Entidades de Proteção ao Índio, 26 de agosto de 1980**. ACT/ACE–569/80. Núcleo de Pesquisa e Documentação Histórica da Universidade Estadual de Londrina (NDPH-UEL).

OS IRMÃOS MAÇONS SOB VIGILÂNCIA: UMA ANÁLISE DOS DOCUMENTOS DO SNI PRODUZIDOS DURANTE O GOVERNO FIGUEIREDO (1979-1985)¹

Fabio Lanza²

José Wilson Assis Neves Júnior³

Laura Nunes de Oliveira⁴

Livia Campanheli⁵

Luan Prado Piovani⁶

1 INTRODUÇÃO:

O presente trabalho foi elaborado tendo como base os arquivos inéditos do Serviço Nacional de Informação (SNI), um serviço de inteligência criado em 1964 durante o período da ditadura militar brasileira, que tinha como objetivo supervisionar as atividades de informação envolvendo o Brasil e outros países. O controle dessas supervisões se concentrava na presidência, e procuravam relatar qualquer tipo de atividade nacional ou internacional que poderia ter alguma relevância política ou econômica para o país na época.

Durante toda a sua atuação, o SNI vigiou muitas atividades que estão presentes nos informes referentes a atestados ideológicos, instituições públicas e privadas, movimentos sociais, questões agrárias, processos internos no sistema repressivo, e, no caso, as ordens

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 10 – Religiões, Religiosidades e a História do Tempo Presente, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

²Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP). Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UEL, Londrina/PR. Atualmente realiza Pós-Doutorado junto ao CPDOC-FGV/RJ sob supervisão do Prof. Dr. Américo Freire. E-mail: lanza@uel.br

³Doutor em Ciências Sociais (Unesp/Marília). Bolsista CNPq de Pós-Doutorado Júnior pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UEL, Londrina/PR, e Pesquisador Colaborador do Departamento de Ciência Política do IFCH-Unicamp, Campinas/SP. E-mail: nevesjr1991@gmail.com

⁴Bacharelada em Ciências Sociais (UEL). Bolsista CNPq do programa de Iniciação Científica. Integrante do grupo LERR-UEL: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades. E-mail: laura.nunes.oliveira@uel.br

⁵Bacharelada em Ciências Sociais (UEL). Bolsista CNPq do programa de Iniciação Científica. Integrante do grupo LERR-UEL: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades. E-mail: livia.campanheli@uel.br

⁶Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais (UEL). Mestrando e bolsista CNPq do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IFCH-Unicamp, Campinas/SP. E-mail: luan.piovani98@gmail.com

semisecretas. Os agentes de informação brasileiros vigiavam, investigavam e colaboravam com a repressão e silenciamento das pessoas que faziam oposição à ditadura militar no Brasil. O chefe nacional do SNI respondia apenas ao presidente da república e era responsável por coletar e filtrar todas as informações necessárias ao desenvolvimento de estratégias de manutenção da ordem instituída.

Os arquivos do SNI foram organizados e digitalizados por pesquisadores vinculados ao Arquivo Nacional e ao CPDOC da Fundação Getúlio Vargas, ambos no Rio de Janeiro. A principal metodologia de pesquisa é a investigação documental, que conta com o apoio de pesquisadores especialistas de instituições nacionais e internacionais. A base documental usada para a elaboração deste artigo foi retirada do Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica (NDPH), da Universidade Estadual de Londrina, que abriga mais de 7.000 documentos paranaenses e catarinenses do SNI, e estão disponíveis para acesso público, assim como do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.

Além de ser um procedimento de pesquisa, o processo de preservação, divulgação e investigação desses arquivos também são um ato de denúncia dos processos de vigilância, silenciamento e práticas antidemocráticas cometidas pelos agentes de informação do SNI, e visam à restauração da verdade, ao incentivo à memória e à valorização dos brasileiros que lutaram e deram suas vidas para conquistar a democracia no Brasil. Dessa forma, por meio das atividades de pesquisa, selecionou-se o arquivo inédito do SNI, cujo assunto é a Maçonaria. A ordem semisecreta não é considerada uma religião, no entanto eles seguem princípios similares aos religiosos, como, por exemplo, a adoração a deus supremo, defendendo o discurso de liberdade, fraternidade e igualdade e rejeitando ideologias ateias.

Nesse sentido, esta investigação documental procurou responder aos seguintes problemas de pesquisa:

- Como os agentes do SNI definiam a Maçonaria e seus integrantes?
- Qual era a pretensão dos maçons brasileiros sob a ótica do SNI ?
- Quais aspectos históricos e sociais, explicitados pelos agentes do SNI, relacionam as ações maçônicas e a política nacional e internacional?

2 A POLÍTICA SOB AS LINHAS DO COMPASSO

O primeiro presidente, no período da ditadura militar, foi o general Castelo Branco, que era maçom atuante e ficou no poder de 1964 a 1967. Esse assunto foi abordado na

obra *Posicionamentos da instituição maçônica no processo político ditatorial brasileiro (1964): Da visão liberal ao conservadorismo*, de Tatiana Martins Alméri.

No que se refere às participações maçônicas de Castelo Branco, cabe lembrar que o mesmo era maçom atuante, ou seja, na época em que estava no poder participava de reuniões maçônicas. Nessa ocasião de governo, foram criados vários instrumentos de controle como: o Serviço Nacional de Informações (SNI) e uma lei que impedia a realização de greves de qualquer natureza. Atos institucionais estabeleceram eleições indiretas para o governo estadual que, por seu turno, nomeavam os prefeitos das capitais. (ALMÉRI, 2007, p. 76).

Embora a relação entre o poder executivo federal e a Maçonaria fosse centrada na pessoa do primeiro ditador militar (General Castelo Branco), mesmo assim, houve vigilância do SNI. O principal arquivo analisado para a elaboração deste trabalho foi produzido no dia 11 de setembro de 1981, constituído de 50 laudas. O documento se inicia com informações básicas sobre a organização de âmbito mundial, semissecreta, com uma relevante participação nos meios econômicos, culturais, sociais e políticos, que congregava homens de negócios, juristas, militares, políticos e diferentes outros profissionais.

A primeira parte desse arquivo traz dados históricos, como a primeira grande Loja Maçônica Inglesa, considerada a mãe da Maçonaria Contemporânea, fundada por James Anderson e outros, em 1717; informações sobre a primeira potência maçônica brasileira, que entrou em dissidência, formando “O Grande Oriente do Brasil” e as “Grandes Lojas”, em meados de 1900. As relações universais das potências, após a formação de novas lojas, eram mantidas por tratados de Amizade, mantinham comunicação e troca de representantes entre si, pois não adotam um Poder Maçônico Mundial.

O documento, no tópico “A Maçonaria como um todo”, relata o processo de ingresso na Maçonaria. Um dos critérios de aceitação na ordem é acreditar em um ser superior criador do universo, O Grande Arquiteto do Universo, não importando a religião que o indivíduo segue. Outro critério de aceitação é a situação econômica, que deveria ser suficiente para as despesas da Maçonaria e que, naquele momento, seria receber, no mínimo, cinco salários mínimos mensais. Na finalização desse tópico, são citados os pontos de base da Maçonaria: Liberdade, Fraternidade e Igualdade com vistas à libertação do homem com relação a Deus, O Grande Arquiteto do Universo.

Segundo os agentes do SNI, a Maçonaria brasileira era organizada da seguinte forma: as Lojas Maçônicas, dirigidas por um Venerável, estão situadas dentro de um Grande Oriente Estadual, dirigido por um Grão-Mestre Estadual ou Geral, que é

subordinado a um Grande Oriente do Brasil, na época, gerenciado pelo o ex-Senador Osires Teixeira, o Grão-Mestre do Brasil.

O Grande Oriente do Brasil é organizado de forma semelhante aos Poderes Civis da Nação: Poder Executivo, representado pelos Grão-Mestres e Veneráveis; Poder Legislativo, representado por uma Assembleia Estadual Legislativa e uma Assembleia Federal Legislativa, e Poder Judiciário, com todos os tribunais. Os três poderes funcionam da mesma forma que os Poderes Civis do Brasil, respeitando a Constituição e o Regulamento Geral da Ordem e os Regimentos Internos.

Em seguida, a fonte documental esclarece o funcionamento das Grandes Lojas, explicando que elas diferem do Grande Oriente do Brasil apenas no que se refere aos poderes. As Lojas são independentes entre si, e os Veneráveis se reúnem na Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil para eleger um Grão-Mestre, o Sereníssimo, os quais, quando reunidos, traçam as normas a serem seguidas pelas Lojas. Como não há um Poder Central nessas Confederações, elas são transitórias.

Por meio da atividade de pesquisa documental sobre o Serviço Nacional de Informações, foi possível compreender a ótica dos agentes sobre a Maçonaria como um todo. Durante a investigação no documento de base para este artigo, apareceram algumas contradições no discurso dos agentes quanto à proibição de envolvimento dos maçons no campo político, uma vez que os maçons do alto escalão da hierarquia estavam vinculados à estrutura do Estado brasileiro, com funções relevantes conforme destaca o relatório. O trecho a seguir, retirado do documento citado, afirma a proibição de discussões de política partidária e a razão dessa norma:

A Maçonaria é uma ordem, não é religião, nem seita como pensam os menos esclarecidos. Ela é uma comunhão que busca a paz e a fraternidade de todas as criaturas humanas. Razão por que se proíbem nas Lojas as discussões de política partidária e de religião, e apenas, se admitem, em algumas Lojas, referências à Ciência Política, às Ciências Sociais, às manifestações de consciência, mas tudo sem crítica, e no sentido histórico e evolutivo com o objetivo de congregar e unir.” (ACT/ACE - 1443/81, laudas 5-6).

Segundo esse fragmento, é proibido, nas Lojas, discussões de política partidária e religião, em prol da busca pela paz e a fraternidade. No entanto, percebe-se uma preocupação por parte dos agentes em justificar conexões entre o meio político e o religioso da maçonaria.

Adiante, os agentes também declaram a não aceitação de candidatos comunistas e daqueles que pregam o ateísmo: “Rejeitam-se aqueles que sejam ateus ou professem ideologias que pregam o ateísmo, razão porque não se aceitam candidatos comunistas ou com tendências ao comunismo” (ACT/ACE - 1443/81, lauda 5).

Posteriormente, ainda no mesmo documento, os agentes do SNI acabam citando aspectos que relacionam a ordem semissecreta à política nacional. Apesar disso, continuam sustentando o discurso de proibição de envolvimento no campo político, mantendo a mesma contradição citada anteriormente:

O envolvimento no campo político não é permitido, no entanto sempre há alguns que procuram envolver os irmãos em assuntos políticos, sob a alegação que no passado, em particular na nossa independência e proclamação da república, houve interferência da Maçonaria, mas hoje, via de regra, a maioria intervém no assunto, cessando as discussões políticas” (ACT/ACE - 1443/81, lauda 8).

Levando em conta a proibição dos maçons no campo político, segundo o jornal “O Estadão”, pode-se observar, na política contemporânea, a participação de grandes nomes do cenário brasileiro, por exemplo, o atual vice-presidente Hamilton Mourão, que afirma: “A maior homenagem que podemos fazer é resgatar a memória de sua luta pela liberdade, conhecimento e fraternidade. A contribuição do maçom à vida pública, política e social vem de longa data e distintas geografias”. Também podem ser citados os ex-presidentes da república, Jânio Quadros e Michel Temer. Este último frequentou a ordem durante 14 anos.

Além dos políticos atuais já mencionados acima, Dom Pedro I também foi iniciado na ordem maçônica por indicação de José Bonifácio, o chamado “patriarca da independência” e ex-ministro das relações exteriores no Brasil em 1822. Dom Pedro I chegou a assumir o posto de Grão-Mestre e, por conta dessa relação com a maçonaria, muitos historiadores maçons acreditam que a proclamação da independência do Brasil aconteceu em razão da ordem semissecreta.

Por surpreendente que possa parecer, os historiadores maçons julgam que os documentos levados por Paulo Bregaro – como cartas entregues a D. Pedro em “memória” do emissário da Maçonaria, Antônio de Menezes Vasconcellos Drumond, nas províncias de Pernambuco e da Bahia – proporcionaram a proclamação da independência do Brasil (FERREIRA, s/d).” (ALMÉRI, 2007, p. 37).

No entanto, historiadores não relacionados à ordem semissecreta afirmam que a proclamação da independência do Brasil seria inevitável, apenas teria acontecido de maneira diferente, pois, observando acontecimentos históricos de países semelhantes ao

Brasil, é possível apontar que as proclamações obedeceram a estruturas políticas, econômicas e sociais.

No que se diz respeito às relações maçônicas e à política internacional, foi encontrado, no arquivo investigado, um trecho sobre a ordem chamada Franco-Maçonaria, criada durante a era napoleônica: “Há um agrupamento conhecido por Franco-Maçonaria, originária da FRANÇA da era napoleônica, que congrega homens e mulheres mas que é pouco difundida no Brasil.” (ACT/ACE - 1443/81, lauda 7).

Ainda que os agentes afirmem que esse agrupamento foi pouco difundido no Brasil, a franco-maçonaria influenciou a criação da maçonaria no país. No século XIX, muitos acontecimentos históricos do Brasil foram influenciados por tendências europeias, principalmente as de origem francesa. O historiador britânico Eric Hobsbawm, em seu livro *Era das Revoluções: 1789-1848*, afirma: “Se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução industrial britânica, sua política e ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução Francesa” (1962). Sob essa perspectiva, as diferentes ordens maçônicas estiveram presentes na formação nacional do Brasil.

3 A CARTA DE RESGATE: UMA TENTATIVA DE INTERVENÇÃO

Seguindo a investigação do arquivo do SNI da agência de Curitiba, na lauda 10, encontra-se uma cópia anexa da carta enviada, em 18 de junho de 1980, para o ditador militar e presidente da época, João Baptista Figueiredo, intitulada Declaração de Apoio Apartidário e de Colaboração ao Governo Brasileiro, que abarca inúmeras questões, em uma análise de questões conjunturais.

Ao analisar a carta enviada pelos “irmãos maçons”, percebe-se, pelo discurso, que eles tentam influenciar as decisões governamentais com sugestões sobre os seguintes assuntos: racionalização, burocratização, inflação, correção monetária, desajuste do sistema econômico, educação, tabelamento de preços, atividades de empresas estatais, o intermediário, mecanismos institucionais, secretaria da saúde, secretaria da previdência social, secretaria da assistência social, produção vegetal, animal e mineral, energia, indústria e comércio, fazenda, justiça, relações exteriores, transportes, comunicações, planejamento e ministério das forças armadas.

O tópico “inflação” é o mais desenvolvido pelos maçons. Nele, abordam assuntos que tratam a inflação como um agravante para a situação econômica do país, tais como:

taxa de desemprego, a questão agrária e a pornografia. O autor aponta fatores determinantes das problemáticas e, em seguida, compartilha possíveis soluções.

Para o momento da nossa economia, é indispensável urgente aumento do “nível de emprego”. Para isto ser possível, urge a revisão da “política agrária”, que permita ao homem do campo - o verdadeiro - ser um elemento dinâmico da produção, um lugar de se transformar - como está acontecendo - num marginal nas grandes cidades” (ACT/ACE - 1443/81, “Inflação” lauda 14).

Quanto às questões morais, alguns posicionamentos são esclarecidos na carta ao presidente, sendo destacado pelos irmãos da ordem o “detrimento dos valores”. Para ilustrar o assunto, é mencionada uma revista e, assim, relacionam o chamado crime ilustrado à abertura política, como pode ser evidenciado no trecho a seguir, que diz respeito a pornografia:

“É do pasmar..., é de estarrecer...; além do bacanal incensurável e das doenças mentais, já se faz, impunemente, sob a égide da "abertura política" , a apologia do "crime ilustrado " (o estupro), tudo como instrumento o artifício e da violência reinante (não é só a fome e a miséria, mas o relaxamento dos valores morais).” (ACT/ACE - 1443/81, “Inflação” lauda 16).

No entanto, é clara a presença de algumas falas problemáticas e preconceituosas quanto a determinadas classes sociais no país, como os trabalhadores rurais sem-terra, as populações marginalizadas e a questão racial completamente ignorada no documento. Também é válido ressaltar que, em nenhum momento, nem na carta enviada, nem no relatório, os maçons questionam a ditadura militar e suas torturas, e nem declaram apoio aos movimentos sociais, como o Movimento Sindical e o Movimento Contra a Carestia (MCC), que lutavam contra o alto custo de vida, o que é contraditório, pois um dos principais assuntos discutidos na carta foi a questão inflacionária. O trecho a seguir expõe uma interpretação com base em uma análise de dados fornecidos pela Receita Federal sobre uma estimativa da renda populacional do Brasil:

[...] a "classe dos miseráveis" é tremendamente grande, a pobre é terrivelmente enorme, a dito classe média uma verdadeira "ficção" e a rica esmagadoramente mínima. Não se analise ou só conclua a existência da classe média pela fabricação e venda de automóveis, pois os "baús da felicidade" distribuem a granel no meio de quem nem pode custear a manutenção do veículo, (fato antieconômico por excelência) ou pela fabricação e venda dos aparelhos de televisão a cores, pois qualquer favelado possui (quando não o tenha furtado).” (ACT/ACE - 1443/81, lauda 44 - 45).

Para finalizar a carta, o Excelso Conselho da Maçonaria Adonhiramita, Aylton de Menezes, realiza uma síntese dos assuntos tratados na carta e declara que a intenção da carta é apenas cooperar com o governo da nação e formalizar o apoio ao presidente por meio de um discurso esperançoso e de lealdade à pátria, mantendo-se à disposição para prolongar um assunto em outra oportunidade. Compartilha suas preces ao “Grande Arquiteto do Universo” para que o ilumine e guarde para que siga a gestão com “sabedoria e espírito de justiça”.

“Senhor Presidente Figueiredo. Dizer-se que medidas paliativas não irão resolver os problemas político-econômico e social do Brasil, é repetir-se o repetido, eis que é evidente a necessidade de reformulação e reestruturação das sistemáticas existentes, inclusive a reformulação dos valores morais, posto que as atuais ou são arcaicas ou distorcidas, como, principalmente, as distantes da realidade brasileira.” (ACT/ACE - 1443/81, lauda 44).

Além da carta anexada ao arquivo, também há a carta de resposta do então presidente João Figueiredo, que foi enviada ao Excelso Conselho da Maçonaria Adonhiramita dois meses após o envio da primeira carta. Figueiredo é breve em sua resposta, apenas agradece a declaração de apoio partidário.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, ressalta-se que a criação do instrumento de vigilância SNI foi realizada sob um cenário político-militar e sob a gestão do general Castelo Branco, que era membro ativo da maçonaria. O arquivo analisado, retirado do instrumento, que conta com 50 laudas, é dividido em duas partes, sendo elas a interpretação dos agentes do SNI sobre a maçonaria e a extensa carta enviada pelos irmãos maçons ao presidente da república atuante, João Baptista Figueiredo.

O documento obtém informações sobre a ordem semissecreta fundada em 1717, trazendo informações que dizem respeito à formação do Grande Oriente do Brasil e suas grandes Lojas, que mantinham tratados de amizades entre si por meio de comunicação e trocas de representantes. Embora a Maçonaria não seja uma ordem religiosa, apresenta princípios e características de uma religião, como a adoração a um deus, o “Grande Arquiteto do Universo”, e a proibição de ideologias ateias.

A partir da investigação documental, percebe-se uma contradição no discurso dos agentes, no que diz respeito à proibição de envolvimento dos maçons no campo político. Essa questão foi evidenciada em trechos do próprio documento, e, em seguida, relacionam a Maçonaria a acontecimentos da política nacional, como o processo de independência e

de proclamação da república. Nesse sentido, historiadores maçônicos apontam que, sem a ordem, a proclamação da independência não teria acontecido. No entanto, outros historiadores que não pertencem à ordem afirmam que esse evento aconteceria de qualquer forma, seguindo o padrão dos países semelhantes ao Brasil.

Na análise do relatório do pedido de busca, é possível perceber uma perspectiva empática da parte dos agentes ao afirmarem que os maçons são cristãos e caridosos, além de serem membros da elite e se autoajudarem. Também evidencia-se a pretensão dos maçons brasileiros de influenciar as decisões governamentais e expor suas opiniões sobre determinados assuntos econômicos e políticos do Brasil, apontando fatores determinantes de problemáticas e, em seguida, possíveis soluções.

Mediante o exposto, pode-se afirmar que o documento citado expressa o *modus operandi* a favor da ditadura militar, visto que os maçons não se contrapõem ao assunto. Ademais, embora haja contradições referentes à proibição dos maçons no cenário político, ainda assim, eles se fazem presentes de forma ativa em muitos momentos da política brasileira, não só nos eventos históricos, mas na tentativa de intervir nas decisões governamentais do período militar, ou no cenário da política atual, seja por meio de políticos membros da ordem ou por meio da comunidade em si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REDAÇÃO. **Eleições 2022**. In: O que é a maçonaria e qual sua relação com a política?. [S. l.], 5 out. 2022. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/politica/eleicoes-2022-o-que-e-a-maconaria-e-qual-sua-relacao-com-a-politica/>> . Acesso em: 14 nov. 2022.

ALMÉRI, Tatiana Martins. **Posicionamentos Da Instituição Maçônica No Processo Político Ditatorial Brasileiro** (1964): Da visão liberal ao conservadorismo. Orientador: Prof. Doutor Edimilson Antônio Bizelli. 2007. 183 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

SOUZA JUNIOR, Thiago de. **De Lá Pra Cá**: apontamentos da formação franco-maçonomia como espaço de sociabilidade e sua influência na construção da Maçonaria no Brasil. <http://dx.doi.org/10.22264/cli.issn2525-5649.2016.34.1.al.227-244> , p. 227-244, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistacli/article/view/25008/20258> . Acesso em: 14 nov. 2022.

ROLLSING, Carlos. Em São Paulo, Michel Temer foi maçom por 14 anos: Apesar da filiação por mais de uma década, currículo do presidente interino do Brasil na entidade não é dos mais extensos. **GZH Política**, [S. l.], p. 1-2, 15 maio 2016. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2016/05/em-sao-paulo-michel-temer-foi-macom-por-14-anos-5801815.html> . Acesso em: 14 nov. 2022.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

BRASIL, Serviço Nacional de Informações. Cópia de documentos - **Maçonaria**, 11 de setembro de 1981. ACT/ACE-1443/81, 50 laudas. Núcleo de Pesquisa e Documentação Histórica da Universidade Estadual de Londrina (NDPH-UEL)

O PAPEL DA TFP NA CRUZADA ANTICOMUNISTA DE WASHINGTON: ANÁLISES DOS DOCUMENTOS DESCLASSIFICADOS DA COMUNIDADE DE INTELIGÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA¹

José Wilson Assis Neves Júnior (PPGSOC-UEL)²

Natália Gonçalves de Andrade (UEL)³

Flávia Caron Passa (UEL)⁴

Fabio Lanza (UEL)⁵

Luan Prado Piovani (UNICAMP)⁶

1 INTRODUÇÃO

A produção acadêmica das Ciências Humanas e Sociais a respeito da ditadura militar (1964-1985) no Brasil, a partir dos arquivos do SNI (Brasil-PR), do projeto *Opening the Archives* e dos documentos desclassificados da CIA (EUA), é restrita devido ao recorte temporal em que as respectivas fontes se tornaram públicas no século XXI. A partir da coordenação dos pesquisadores Fabio Lanza e José Neves Jr, foi articulado um grupo de pesquisadoras/os com o apoio e fomento do CNPq e da Fundação Araucária, vinculado ao Laboratório de estudos sobre as religiões e religiosidades (LERR / Universidade Estadual

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 10 – Religiões, Religiosidades e a História do Tempo Presente, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

² Doutor em Ciências Sociais (Unesp/Marília). Bolsista CNPq de Pós-Doutorado Júnior pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UEL, Londrina/PR, e Pesquisador Colaborador do Departamento de Ciência Política do IFCH-Unicamp, Campinas/SP. E-mail: nevesjr1991@gmail.com

³ Graduanda em Ciências Sociais (UEL). Integrante do grupo LERR-UEL: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades. E-mail: natalia.goncalves@uel.br

⁴ Graduanda em Ciências Sociais (UEL). Bolsista de Iniciação Científica pela Fundação Araucária. Integrante do grupo LERR-UEL: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades. E-mail: flaviacaron.pas@uel.br

⁵ Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP). Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UEL, Londrina/PR. Atualmente realiza Pós-Doutorado junto ao CPDOC-FGV/RJ sob supervisão do Prof. Dr. Américo Freire. E-mail: lanza@uel.br

⁶ Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais (UEL). Mestrando e bolsista CNPq do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IFCH-Unicamp, Campinas/SP. E-mail: luan.piovani98@gmail.com

de Londrina – UEL), que visa enfrentar a urgente demanda epistemológica de analisar e compreender como os agentes de informação brasileiros e representantes estadunidenses vigiaram, investigaram e colaboraram com o silenciamento das pessoas, civis e religiosas, que fizeram oposição à ditadura militar (1964-1985) no estado do Paraná.

Apesar da grande quantidade de documentos estadunidenses disponíveis em formato digital, o registro em inglês contribui para a baixa taxa de realização de pesquisas, demandando uma sistematização temática dos documentos que possa fomentar e subsidiar novas análises e investigações.

Analogamente, o projeto *Opening the Archives* foi criado pelo Professor James N. Green, empreendido pela *Brown University* e obteve apoio inicial da Universidade Estadual de Maringá (UEM), com o intuito de digitalizar e indexar documentos dos Governos dos Estados Unidos sobre o Brasil, nos períodos de 1960-1980, juntamente com estudantes e técnicos que escanearam milhares de documentos contidos nas bibliotecas presidenciais de J. F. Kennedy, L. Johnson, Richard M. Nixon, Gerald Ford, Jimmy Carter e Ronald Reagan, assim como o Departamento de Estado e outras instituições. Atualmente, é possível ter acesso a estes documentos pela Biblioteca (digital) da Universidade de Brown e, entre eles, constam documentos acerca da organização Tradição, Família e Propriedade (TFP), do mesmo modo como do seu fundador Plínio Corrêa de Oliveira e outros assuntos relacionados ao respectivo tema.

Neste artigo, foram mobilizados estes documentos inéditos como principal fonte de pesquisa sobre a atuação da TFP dentro e fora do Brasil e, além destes, foi realizado um levantamento bibliográfico que permitiu entender, de modo parcial, como a linha de pensamento tradicionalista brasileira se propaga, tanto dentro das delimitações nacionais quanto fora delas. As fontes foram abordadas pelo método de análise documental (CELLARD, 2008) subsidiada pela perspectiva de análise dos estilos de pensamento (MANNHEIM, 1981).

Dentro deste prisma investigativo, indica-se que a abordagem *mannheimiana* dos estilos de pensamento, implica o reconhecimento da existência de linhagens filosóficas e ideológicas (progressistas, reformistas, conservadoras e tradicionalistas) que subsidiam as formas de interpretação do mundo a partir dos interesses de determinados grupos em disputa em uma dada conjuntura (política, econômica, social, cultural, entre outras).

Neste sentido, Mannheim (1981) classifica o tradicionalismo como uma forma de interpretação do mundo tendencialmente vinculada à elementos da religiosidade que, de modo reativo às transformações sociais, apega-se a padrões arcaicos de vida social e que,

em circunstâncias específicas, promove processos de complexificação em suas formulações flertando e fundindo-se com formas de pensamento político conservador que viabilizem o atendimento de suas demandas imediatas na realidade.

À vista disso, este artigo aborda de forma intencional ações e posicionamentos da TFP no Brasil, cujas informações aparecem documentadas por agentes da CIA nos materiais expostos pelo projeto *Opening the archives*, bem como, nas fontes documentais disponíveis nos sites do Sistema de Informação do Arquivo Nacional Banco (SIAN) e do Ministério da Justiça no Banco de Dados Memórias Reveladas e do arquivo do SNI (Agência Curitiba) disponível para consulta pública no Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica (NDPH- UEL). Dentre estas, abordamos as denúncias feitas pela organização tradicionalista das influências de esquerda dentro da Igreja Católica, a exemplo do arcebispo de Olinda, Dom Hélder Câmara; os posicionamentos públicos contra o avanço da URSS no leste europeu e as discussões a respeito da viabilidade do movimento tradicionalista católico como mecanismo de combate ao comunismo para a CIA.

2 GÊNESE E TRAJETÓRIA DA TFP NO BRASIL

A organização Tradição, Família e Propriedade (TFP) está associada a linha de pensamento tradicionalista ligada aos princípios da Igreja Católica Apostólica Romana e detentora de diversas sub-organizações pelo mundo, a exemplo da França, Espanha e de uma série de países do cone-sul os quais também possuíam, na época de implantação da TFP, setores da sociedade mobilizados na cruzada anticomunista. No entanto, a primeira experiência de estruturação burocrática da associação ocorreu no Brasil, em 1960, pelo professor e ex-deputado federal Plínio Corrêa de Oliveira, no intuito de combater a maçonaria e os ideais comunistas e socialistas - a partir de princípios reacionários do tradicionalismo que, em determinado aspecto, implicava em uma crítica da própria democracia.

A partir de informações coletadas nos arquivos do Serviço Nacional de Informações (SNI – Brasil), podemos entender como os órgãos de inteligência do Governo Brasileiro classificavam a organização, relatando trata-se de um movimento cívico promovido por uma entidade civil não vinculada oficialmente ao Clero e, por isso, pode atuar em qualquer área, possuindo a sede brasileira, inclusive, "bureau" em Nova Iorque e em Roma, com o intuito

de vigiar atividades de padres progressistas. O documento destaca⁷ a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a esquerda, de modo geral, como os principais opositores à organização.

Em conformidade com seu estatuto, encontrados, de mesma forma, em documentos do SNI – Brasil⁸ e disponíveis no Banco de Dados Memórias Reveladas⁹ a TFP “tem caráter cultural e cívico, visando esclarecer a opinião nacional, os partidos políticos e os Poderes públicos, sobre a influência deletéria exercida em escala sempre mais larga, na legislação e na economia do País, pelos princípios socialistas e comunistas, em detrimento da Tradição Brasileira e dos institutos da Família e da Propriedade privada”. Em contra partida, a Organização “de movimento integrista, interno à religião católica, passa, após 1960, a ser um movimento político, um grupo de pressão conservador, sem querer assumir o status de partido político para poder influir sobre os vários existentes” (MACEDO, 1979, p. 236 Apud LANZA, 2018). Durante a ditadura militar, a TFP cresceu exponencialmente em número de adeptos, contando, inclusive, com a participação de Dom Luiz de Orleans e Bragança e seu irmão Dom Bertrand de Orleans e Bragança, membros da extinta família real brasileira.

Em pesquisa bibliográfica foi possível identificar a partir das contribuições de Zanotto (2010), que a Sociedade Brasileira de defesa da Tradição, Família e Propriedade se baseia nas doutrinas do Integrismo Católico, segundo o qual a civilização cristã estaria sendo destruída pelo espírito revolucionário e caberia à tradição católica posicionar-se contra a diminuição da influência da Igreja nas civilizações. A corrente integrista define que o período ideal da humanidade seria a Idade Média, uma vez que, nesta, não havia questionamento das hierarquias e a única ascensão era por meio divino, de forma que o papel da Igreja enquanto instituição fundamental da sociedade estivesse assegurado. A TFP também utiliza, como principal referencial teórico em caráter de manifesto, o livro “Revolução e Contra-revolução”, escrito por Plínio de Oliveira. O livro propõe-se, sobretudo, a identificar quaisquer motivações revolucionárias como ataques à ordem cristã e aos pressupostos católicos, de forma a impedirem o país de realizar-se como uma potência católica. Para

⁷ Disponível em:

http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_v8/mic/gnc/ggg/86013219/br_dfanbsb_v8_mic_gnc_ggg_86013219_d0001de0002.pdf (Acesso em: 21/12/2022 às 12:02)

⁸ Disponível em:

http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_v8/mic/gnc/ggg/86013219/br_dfanbsb_v8_mic_gnc_ggg_86013219_d0001de0002.pdf (Acesso em 21/12/2022 às 12:02)

⁹ Disponível em:

http://pesquisa.memoriasreveladas.gov.br/mrex/consulta/resultado_pesquisa_pdf.asp

tanto, Plínio de Oliveira estabelece fortes críticas a outras correntes do catolicismo, sobretudo àquelas ligadas ao engajamento social. Conforme afirma Zanotto:

Considerando tais autocompreensões de catolicismo como carentes de legitimidade, visto suas tentativas de algum tipo de diálogo, conciliação ou adaptação ao mundo moderno, os integristas posicionavam-se enquanto “legítimos” defensores das “verdades” da Igreja, de sua tradição imutável e da supremacia do espiritual sobre a efemeridade da esfera temporal.

No que tange ao Golpe de 1964, a organização Tradição, Família e Propriedade obteve considerável relevância durante os anos em que a ditadura militar brasileira (1964-1985) sucedeu, atuando como formador de opinião pública, recrutando jovens para suas escolas religiosas e disseminando o ideário anticomunista pelos meios de comunicação próprios, como seu jornal, possuindo, assim, apoio de grandes órgãos da imprensa.

Além da época militar, a TFP compôs passeatas contra o Governo do Partido dos Trabalhadores, como a Marcha da Família com Deus pela Liberdade II, ocorrida no dia 22 de Março de 2014 que, mesmo não contando com um grande número de apoiadores, incitava ideais a favor da família e da propriedade privada, bem como a pregação de combate à corrupção e ao comunismo no Brasil, chamando a população brasileira para juntar-se a eles nas ruas. (LANZA, NEVES JR., OLIVEIRA, 2018)

De acordo com Quadros (2013), após a morte de Plínio de Oliveira, em 1995, a TFP entra em um período de crise, com drástica redução de suas atividades no campo político institucional e raras aparições públicas nos moldes anteriores. Dentro da instituição ocorre uma cisão, a partir da qual o grupo liderado pelo Monsenhor João Clá Dias, ligado a uma ala menos ortodoxa da entidade, assume o direito legal ao nome da TFP e grande parte do legado material. O setor mais identificado com a tradição inicial da sociedade sai enfraquecido da disputa judicial e passa a adotar o título de “Associação de Sócios Fundadores da TFP”.

Durante a primeira década do século vigente, a influência da TFP limitou-se a ações locais e fortalecimento da burocracia institucional, angariando pequena projeção no debate político público. Esse cenário se altera no ano de 2010, quando os membros-fundadores da TFP avançam no exercício de pautar as agendas políticas durante as eleições do mesmo ano. Nesse contexto, a ala ortodoxa da entidade manifestou-se contra supostas ameaças políticas aos valores cristãos integristas através de extensas críticas à candidata do partido da situação, Partido dos Trabalhadores (PT), denúncias ao Plano Nacional de Direitos

Humanos (PNDH-3), que passava por reformulação, e aproximação de candidatos e partidos políticos ligados à direita no Congresso brasileiro (QUADROS, 2013).

A pesquisa documental no arquivo do Serviço Nacional de Informações, da década de 1975¹⁰, apontam que o grupo tradicionalista havia denúncias de apresentar caráter nazi-fascista, monarquista e paramilitar, porém, foi relatado que as duas primeiras acusações foram refutadas pela organização, que declarava falta de provas ou registros que alegam tal caráter. A terceira, no entanto, foi posta como incentivo a auto defesa contra agressões "comuno-progressistas" que sofriam, por isso seus integrantes portavam armas, na época, legais e, além disso, incentivavam o paraquedismo como esporte e faziam treinamentos anti-guerrilha.

3 O IMPACTO DA TFP NO PROJETO EDUCACIONAL DOS ARAUTOS DO EVANGELHO

Um dos maiores casos da difusão e especialização do projeto tradicionalista da TFP ocorreu a partir da gênese da Associação Internacional de Fiéis de Direito Pontifício Arautos do Evangelho, uma instituição vinculada ao projeto educacional do ensino básico, médio e, em um segundo momento, superior, sob a doutrina do integrismo católico. Fundada pelo ex-secretário de Plínio de Oliveira, Monsenhor João Scognamiglio Clá Dias, e legitimada pelo Papa João Paulo II em 2001, os Arautos do Evangelho possuem uma base curricular criacionista marcada pela crítica à educação iluminista e pela presença dos rituais sagrados na prática educacional (ALTOÉ, 2006).

O projeto educacional dos Arautos do Evangelho é baseado na filosofia escolástica de São Tomás de Aquino associada a uma combinação de elementos derivados das ordens de cavalaria medievais e do integrismo católico. Conforme pontua RANGEL (2021) uma das mais importantes referências bibliográficas, o livro "Revolução e Contra-revolução", no qual Plínio de Oliveira reúne as interpretações históricas da TFP acerca das revoluções de impacto mundial e seus respectivos papéis na destruição da sociedade e da subversão dos valores cristãos medievais. Dessa forma, a fundação do grupo Arautos do Evangelho, a partir do núcleo organizado dentro da TFP, não só transplantou as bases teóricas e

¹⁰ Disponível em: http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_v8/mic/gnc/eee/82010825/br_dfanbsb_v8_mic_gnc_eee_82010825_d0001de0001.pdf (Acesso 21/12/2022 às 12:10)

metodológicas da instituição como possibilitou a disseminação dos ideais tradicionalistas em nichos sociais até então pouco explorados, como a educação formal.

Convém apontar que o surgimento da Associação Arautos do Evangelho está intimamente ligado à crise de influência enfrentada pela própria TFP em decorrência da morte de Plínio de Oliveira (1908-1995) uma vez que o Monsenhor João Clá Dias divergia em muitos aspectos da condução das atividades da instituição, considerando, inclusive, que a prática educacional deveria ser melhor explorada. Após a morte de Plínio de Oliveira, parte expressiva da TFP migrou para os Arautos do Evangelho alterando, também, parte das compreensões do mundo e da história construídas no contexto tefepista, de forma que é possível apontar alterações significativas entre as narrativas propagadas pelas duas organizações, a partir dos fins para as quais cada uma se orientava. Exemplo dessa variação é a concepção de Idade Média da TFP em relação àquela difundida pelos Arautos do Evangelho, na qual evidencia-se uma mudança de objetivo das reconstruções históricas, conforme afirma Rangel:

Para o primeiro grupo, trata-se, entre outras coisas, de reviver uma Idade Média gloriosa mediante a ação política, já para os Arautos, esta Idade Média aparece atrelada à religião cristã (católica-romana) em seu aspecto multi-temporal, porquanto passado e presente são diluídos mediante a narrativa de santos medievais.

Nesse sentido, a finalidade narrativa dos fenômenos históricos propostas pelas duas organizações apesar de possuírem uma base comum, fundada nos pressupostos conservadores a serviço da manutenção da estrutura social, diferem sensivelmente em seus propósitos. No caso da Tradição Família e Propriedade, o objetivo é a destruição da ordem política produzida pelos processos revolucionários que culminaram no fim da Idade Média, bem como de suas influências na organização social vigente. Para os Arautos do Evangelho, porém, o intuito da disputa pela narrativa histórica é a manutenção de um tipo específico de catolicismo fundado no saudosismo de um passado que se apresenta como legado, e não como finalidade.

No entanto, apesar da distinção de objetivos das práticas tradicionalistas de ambas as instituições, o percurso destas nas diferentes esferas sociais confirma uma tendência que se assemelha ao projeto tradicionalista implantado por setores da sociedade brasileira durante o governo militar, com financiamento da Agência de Inteligência Americana a fim de combater o comunismo no Brasil.

Nesse contexto, encontra-se entre os documentos desclassificados da CIA, uma carta elaborada em setembro de 1986, acerca da relevância de financiamento à TFP, com o título “Relatório da Sociedade Americana pela Defesa da Tradição, Família e Propriedade”. A carta foi endereçada ao diretor da CIA da época, William Casey e assinada pelo intitulado presidente da organização, John Russel Spann. O documento informava ao diretor da CIA que:

Pelo seu interesse em assuntos mundiais, nós temos o prazer de apresentá-lo uma cópia de um importante novo estudo sobre a América do Sul, recém-publicado pela TFP Americana.

Pelo nosso contato com várias TFPs, nós descobrimos a situação interna de vários países latino-americanos. Nós notamos as enormes riquezas naturais e o desenvolvimento evidente da América Latina, particularmente do Brasil. Assim, ficamos estarecidos com o impressionante contraste a atual realidade de lá e a concepção da situação destes países que é comumente difundida pelo Ocidente. O fato é que as pessoas normalmente imaginam que a América Latina seja miseravelmente pobre, com economias estagnadas deformadas pelo parasitismo e corrupção.

A TFP brasileira contactou a americana assim como as outras TFPs, com o intuito de esclarecer o assunto, lhes perguntando o que é dito e escrito sobre o Brasil em seus respectivos países. Esta discussão deu origem ao estudo anexado “Está o Brasil deslizando para a Extrema Esquerda? Notas sobre o Movimento da Reforma Agrária no maior e mais populoso país da América Latina”.

O estudo foi escrito pelo respeitado economista chileno, Carlos Patricio del Campo, cujo trabalho tem apreciado grande circulação na América Latina. Esta importante pesquisa disponibiliza um breve panorama do impacto da reforma agrária em muitos países latino-americanos. Baseado nesta experiência e nas realidades específicas do Brasil, ele fornece à leitores objetivos e bem intencionados informações sobre quais medidas precisam ser tomadas para ajudar esta vasta área do nosso planeta. Além do desenvolvimento do comércio cordial e relações econômicas vantajosas para o Brasil, nós também devemos pensar na importância política que esta nação tem para a América do Norte e, também, para os vários países da Europa Ocidental.

Existe no Brasil uma real ameaça de comunização, imposta por uma reforma agrária pela qual grandes, médias e até pequenas fazendas são ameaçadas de expropriação. Da mesma forma, reformas similares têm sido vigorosamente propostas para propriedades urbanas e para a indústria. Considerando o tamanho gigantesco e a grande população do Brasil, a possibilidade de sua comunização é da maior importância.

Nos publicamos esta primeira edição do estudo em inglês, tendo em vista ser uma linguagem virtualmente universal, para que as pessoas de todo o Ocidente possam receber uma atualizada e urgentemente necessária perspectiva da situação de nossos vizinhos brasileiros. Dependendo das circunstâncias, próximas edições em outras línguas europeias podem seguir. Nós também estamos calculando a possibilidade de desenvolver estudos análogos sobre o mundo hispânico-americano (CIA-USA. Report from the American Society for the defense of Tradition, Family and Property. September 15, 1986).

Desse modo, ainda que, até a data de publicação do presente artigo, não tenham sido encontradas fontes documentais que associam as organizações Tradição Família e Propriedade e seu ramo dissidente, Arautos do Evangelho, à financiamentos diretos da CIA, suas respectivas posições de relevância no cenário conservador nacional denotam a convergência de esforços das referidas instituições com os interesses norte-americanos sobre o Brasil, durante a vigência da ditadura militar.

4 CONDUTAS PRÁTICAS DA TFP E O ENVOLVIMENTO DA CIA

A influência do tradicionalismo católico, como o caso da TFP, proporcionou e ainda proporciona grande peso para a disseminação do pensamento anticomunista na população. Paralelamente ao contexto atual do Brasil, onde ser cristão tem peso na decisão sobre qual candidato ou partido um indivíduo deve votar, na época, essa questão se colocava ainda mais forte nas igrejas católicas e em suas escolas.

Segundo exposto em um dos documentos, encontrados no Arquivo Nacional Banco de Dados Memórias Reveladas¹¹, a atuação da TFP se estende na prática de seus princípios, com a formação e liderança de campanhas ou a participação de movimentos que possuam objetivos e doutrinas semelhantes às suas, como por exemplo ser contrário à reforma agrária, ao divórcio, a infiltrações comunistas nos meios católicos e entre outras questões, como sua opinião contrária às eleições Chilenas, em que Salvador Allende era candidato, ou publicação mensal de seu jornal denominado *Catolicismo*, que proporcionavam a difusão de seus ideais ao público, além de outros meios de comunicação de mídia que simpatizavam com a entidade.

De acordo com os autores Lanza, Neves Jr. e Oliveira (2018, p. 183):

Apesar do conhecimento disponibilizado ao público brasileiro indicar a ilegalidade e a violência que o período de imposição da ditadura militar representou ao Brasil (1964-85), nos últimos dias de março de 2014 pôde ser observada em diversas cidades do país a movimentação de religiosos vinculados à tradição Família e Propriedade (TFP) para a realização de uma marcha nacional em prol de uma nova intervenção militar.

¹¹ Disponível em: http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_v8/mic/gnc/eee/82010825/br_dfanbsb_v8_mic_gnc_eee_82010825_d0001de0001.pdf (Acesso 21/12/2022 às 12:18)

Assim posto e em concordância com os arquivos estudados do banco de dados Desclassificados da CIA, pode-se depreender que a organização Tradição, Família e Propriedade atraía a atenção da Agência de Inteligência dos Estados Unidos, como possível forma de produzir novos estudos sobre a América Latina e, mais especificamente, do Brasil¹².

Ademais, o mesmo documento do banco de dados disponibilizados pela Agência devido ao *Freedom of Information*, revela a preocupação dos agentes da CIA em relação à reforma agrária do país, afirmando que desde grandes latifúndios até pequenos pedaços de terras estariam ameaçados por ela, bem como o contato que a TFP tentou com a Agência de Segurança e com outras TFP's.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo apresenta uma análise metodológica qualitativa e exploratória dos documentos provenientes do arquivo desclassificado da Agência Central de Inteligência (CIA), do Departamento de Estado dos EUA, do Arquivo Nacional Banco de Dados Memórias Reveladas, do Serviço Nacional de Informações (SNI-BR) e de um aprofundamento bibliográfico referente ao tema, explicitando as relações estabelecidas entre a comunidade de inteligência estadunidense e o grupo tradicionalista católico (TFP) brasileiro entre as décadas de 1960 e 1990. A pesquisa buscou compreender a Organização Tradição, Família e Propriedade, com o intuito de esclarecer a relação entre a entidade e o órgão de inteligência dos Estados Unidos, além da forma com a qual a TFP se manifestou, no passado, e ainda se manifesta, no período atual.

Desse modo, evidenciou-se que a organização se diferencia dos demais grupos eclesiais por seu tradicionalismo orientado para o integrismo católico e por posicionar-se contra as alas mais progressistas da Igreja e de seus membros. Além disso, é importante destacar seus recorrentes intentos anticomunistas e sua devoção às palavras de seu fundador, Plínio Corrêa de Oliveira.

O presente artigo visou a demonstrar que a ação anticomunista e o papel conquistado pela instituição no cenário conservador do país durante os anos da ditadura militar atraíram atenções da CIA, no sentido de estudar possibilidades de financiamento,

¹² Disponível em: <https://www.cia.gov/readingroom/docs/CIA-RDP88M00338R000100090017-3.pdf> (acesso em 19 de setembro de 2022 às 08h34m)

uma vez que as práticas de caráter tradicionalista convergiam com o projeto da Inteligência Americana para o Brasil, nesse período.

Além disso, destacou-se, durante a presente pesquisa, as alterações de perspectiva entre a Tradição Família e Propriedade e a instituição que surgiu após conflitos internos dentro da TFP, Arautos dos Evangelho. Esta última, sendo permeada por ideais integristas aplicados para o contexto da educação formal.

Notou-se também, que a TFP dispôs, e ainda dispõe, de certa relevância na difusão de uma doutrina integralista e tradicional cristã, tanto dentro dos limites geográficos brasileiros, quanto fora deles. Ademais, seu caráter político sem envolvimento partidários, foi evidenciado como aspecto significativo da Organização Tradição, Família e Propriedade no início da trajetória da instituição e a mudança desse posicionamento a partir de 2010.

Dessa forma, os documentos desclassificados da CIA indicam um amplo percurso de estudos, com parte ainda por percorrer, a respeito do papel da TFP no fortalecimento das esferas conservadoras bem como o interesse internacional no avanço do projeto tradicionalista no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CELLARD, Andre. A análise documental. In: POUPART, Jean et. Al. (Orgs). **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2008.

LANZA, Fábio; NEVES JR, José Wilson Assis, RODRIGUES DE OLIVEIRA, Ana Cláudia. A(S) Marcha(S) Da Família, Com Deus Pela Liberdade (1964-2016): Pensamento Conservador Católico E Cristão No Século XX. **CAMINHOS, Goiânia**, v. 16, n.1, p.181-195, jan/jun. 2018

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Souza (Org). **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: Hucitec, 1981.

QUADROS, M. P. dos R. O conservadorismo católico na política brasileira: considerações sobre as atividades da TFP ontem e hoje. **Estudos de Sociologia**. Araraquara, v. 18, n. 34, 2013. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5219> . Acesso em: 20 dez. 2022.

RANGEL, João Guilherme Lisbôa. Política, religião e medievalismo: as diferentes idade média da Tradição Família e Propriedade (TFP) e os Arautos do Evangelho. **Revista Signum**, v. 22, n. 1, 2021. p. 204 - 225. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/585>. Acesso em 19/12/2022.

ZANOTTO, Gisele. “Tradição, família e propriedade (TFP): um movimento católico no Brasil (1960-1995)”. **Locus: revista de história**. Juiz de Fora, v. 30, n.1 p. 87-101, 2010.

ALTOÉ, André Pizetta. “**Tradição Família e propriedade (TFP): uma instituição em movimento**”. Tese (mestrado em Ciência Política) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói, p. 106. 2006.

MACEDO, Ubiratan B. **O Tradicionalismo no Brasil**. In: CRIPPA, Adolpho. As ideias políticas no Brasil. Vol II. São Paulo: Editora Convívio, 1979. p. 227-248.

FONTES DOCUMENTAIS

CIA-USA. Report from the American Society for the defense of Tradition, Family and Property. September 15, 1986. Disponível em: <https://www.cia.gov/readingroom/docs/CIA-RDP88M00338R000100090017-3.pdf> (acesso em 19 de setembro de 2022 às 08h34m).

CIA-USA. Memo to Major General Vernon A. Walters from George W. Anderson, Jr. January 24, 1975. Disponível em: <https://www.cia.gov/readingroom/document/cia-rdp80r01731r002200100027-2> (acesso em 20 de setembro de 2022 às 09h30m).

SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÃO, Agência Central. **Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade**. 1975. Disponível em: http://pesquisa.memoriasreveladas.gov.br/mrex/consulta/resultado_pesquisa_new.asp?v_pesquisa=tfp&input_pesqfundocolecao=

SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÃO, Agência Central. **A TFP no Rio Grande do Sul**. 1986. Disponível em: http://pesquisa.memoriasreveladas.gov.br/mrex/consulta/resultado_pesquisa_new.asp?v_pesquisa=tfp&input_pesqfundocolecao=

CINEMA E RELIGIÃO: LINGUAGEM ESTÉTICA DO SAGRADO NAS OBRAS “A ÚLTIMA TENTAÇÃO DE CRISTO” E “SILÊNCIO” DE MARTIN SCORSESE¹

Camilla Moreira Alves ²

1 INTRODUÇÃO

Esta comunicação tem como objetivo analisar e discutir a relação entre a linguagem do sagrado presente nos filmes do diretor estadunidense Martin Scorsese, sobretudo nas obras “A última tentação de Cristo” (1988) e “Silêncio” (2017). Pretende-se discutir critérios que identifiquem a construção de uma estética do sagrado com base nas concepções do sagrado de Rudolf Otto e Mircea Eliade a partir dos filmes de Martin Scorsese, aclamado diretor norte-americano. Embasada pelas teorias das Ciências da religião, em particular a compreensão do sagrado, apresentado por Rudolf Otto (1992) e Mircea Eliade (1957), Martin Scorsese, desenvolve uma linguagem estética particular para tratar temáticas envolvendo o sagrado.

Os principais embasamentos utilizados vêm da teoria de Christian Metz (1972) e seu conceito de impressão de realidade. Do conceito de sagrado em Rudolf Otto (1992) com o termo numinoso como uma forma conceitual de aplicar o conceito as realidades sagradas a partir de uma percepção interna da pessoa humana. E de Mircea Eliade, com o estudo das estruturas fenomenológicas da religião, de seus fundamentos e dimensões históricas para assim compreender e comunicar sobre o tema (ELIADE, 1959, p. 232).

Portanto, ao assistir as obras cinematográficas de Martin Scorsese percebemos uma singularidade na representação do sagrado. Otto e Eliade defendem que o sagrado é uma

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 11 – As múltiplas faces da relação entre Comunicação, Religiões e Identidades Culturais, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022.

² Graduada em Cinema Áudio Visual pela PUC Minas, Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: camilla.moreira@yahoo.com.br

experiência do sujeito, assim, podemos dizer que Scorsese constrói uma experiência única do sagrado em sua diegese fílmica.

2 CINEMA E RELIGIÃO

O cinema é um espelho das culturas e manifestações humanas presentes no contexto de sua produção, e entre estas manifestações, encontra-se a religião. Ao aproximar o cinema e a religião como uma forma de expressão, perceber-se-á entre eles uma similaridade em suas linguagens. Ambos trabalham com a experiência de vida do indivíduo, sendo ele interpelado pelos ritos religiosos ou pelas salas escuras com projeções de sons e imagens a partir de suas vivências. Esse fenômeno retroalimenta as experiências e sensações que extraem o sujeito de seu cotidiano para que depois a ele retorne resignificando-o.

A partir das semelhanças descritas acima, as linguagens da religião e do cinema juntas podem levar seu fiel/espectador a um nível intenso de imersão através dos elementos usados para o processo.

A sétima arte, a partir de suas linguagens e artifícios técnicos como a sala escura, a impactante projeção sonora e a impressão de realidade defendida por Christian Metz (1972), pode trazer consigo conteúdos e expressões proferidas pelos diversos tipos de religiões.

Para Christian Metz (1972) a linguagem cinematográfica irá se caracterizar pela forte impressão de realidade transmitida por ela quando agregada à captura e exibição do movimento. A “impressão do real”, citada por Metz (1972), vem da representação do mundo real em signos imagéticos. O quadro é recheado de simulacros, conceitos distorcidos em que a imitação das coisas inclui um ato criativo, um olhar e um registro momentâneo de uma situação.

O autor, ao pesquisar a relação de um filme com a realidade, acredita que a junção dos códigos e subcódigos de um filme produz significado. Ao produzir significado um filme pode expor diversos assuntos e conteúdos em suas narrativas, inclusive religiosos. O cinema, assim como a religião, pode, a partir de seus elementos, transitar em uma realidade metafísica e posteriormente contribuir para a reflexão da realidade.

A forma com que o sagrado é representado no cinema está diretamente ligada aos sentimentos que o condutor do filme, o diretor, deseja representar. Um grande plano geral usado em um cenário específico pode passar a sensação de vazio e um sentimento de

solidão, um contraste de luz pode agregar dramaticidade e um movimento de câmera pode confundir o espectador.

Assim, as imagens, além de levar sentimentos às pessoas que as assistem, podem conduzir o público a um conteúdo subjetivo. Por mais que exista o “campo” descrito por Jacques Aumont como “a porção de espaço imaginário que está contida dentro do quadro” e que a “imagem é limitada em sua extensão pelo quadro” (1995, p.21), pode-se atribuir interpretações a uma narrativa contidas em subcamadas da obra cinematográfica. Entende-se por essas subcamadas os artifícios usados pelos vários departamentos que constroem um filme e que, a partir de uma análise minuciosa dos mesmos, consegue-se extrair conteúdos e expressões simbólicas que agregam significado à obra. Concepção essa que é marcada por intencionalidades que fazem parte do campo ou do quadro. A junção desses elementos pode ser caracterizada como a estética do filme.

Com base na hermenêutica, teoria das operações e compreensão em relação à interpretação e à crítica de textos e especialmente símbolos, utilizada, sobretudo, a respeito de todas as categorias de obras de artes (HIGUET, 2013), pode-se extrair das obras cinematográficas as simbologias do sagrado a partir de uma perspectiva religiosa. Etirne Alfred Higuier, (2013) afirma que “Na interpretação, a vida compreende a vida. O elemento psicológico associado à hermenêutica permite a compreensão do autor melhor do que este compreenderia a si mesmo” (p. 458). Logo, ao analisar a obra de Martin Scorsese sobre o ponto de vista das ciências da religião, investigando suas linguagens, tem-se uma construção de sentido que pode ser, ou não, a declarada pelo diretor.

A grande tela, o impacto da projeção sonora, a sala escura e o ato de assistir ao filme sem que haja interrupção podem ser vistos como um ritual. Esse fenômeno é descrito por Júlio César Adam de forma detalhada:

As pessoas se aproximam do grande templo. Faltam apenas 13 minutos para iniciar o culto. Os membros dirigem-se com suas famílias e com seus grupos ao Santo dos Santos, dentro do grande templo. A oferta para o sacrifício precisa já ser deixada antes de entrarem no Santo dos Santos. Ali, também adquirem a comida e a bebida usada na grande eucaristia, refeição de ação de graças pela vida e o trabalho, em comunhão fraterna cultural. Adentrando o ambiente sagrado, com suas luzes bruxuleantes, fazem silêncio, como parte da devoção. Em poucos minutos, no horário marcado, os avisos sobre os próximos cultos são transmitidos. Em seguida, apagam-se também as luzes bruxuleantes. Há silêncio total no ambiente. Inicia-se o culto de 2 horas e 10 minutos. Luzes radiantes incidem sobre o grande altar da vida. “O verbo se fez luz e se projetou entre nós” (GÓES, 2003). Lá, céu e terra se encontram. No grande espelho das imagens, cada participante vê sua vida refletida, projetada, e, assim, a existência ganha sentido, ganha transcendência (ADAM, 2012, p. 553).

O dia a dia é esquecido e o foco, naquele momento, se dá na experiência emocional e estética que o cinema proporciona. A adesão ao conteúdo projetado passa pelas experiências e histórias de vida de quem acompanha o filme de modo que a vivência que se tem com o que é projetado torna-se algo particular.

A religião faz algo semelhante. Participa-se de um ritual intelectual, corporal e visual com cores, cheiros, gestos e sons em que o indivíduo é deslocado, temporariamente, de seu cotidiano. Ao voltar à rotina, transformado por esses fenômenos, surgem questões que trazem novos significados de modo que, em suas linguagens e em suas formas operacionais, cinema e religião estão próximos de maneira semelhante.

Paulo Nogueira em seu artigo *Religião e linguagem: proposta de um campo complexo* (2016), propõe um estudo da religião como sistema secundário de linguagem por meio de 3 sistemas semióticos: o gesto, a imagem (metáfora) e a narrativa. Esses encontram correlação na tríade: rito – ícone (poesia) – mito. Segundo Paulo Nogueira esses sistemas se interrelacionam e podem gerar novas mensagens.

A linguagem vai muito além de oferecer formas para expressão de conteúdos. Linguagem é um poderoso sistema de modelagem do mundo e de constituição de relações. Entendemos que as linguagens da religião (que configuram um campo com linguagens híbridas e densas) são um tipo de linguagem de segundo grau, linguagem da cultura. Como tal elas repousam sobre os três sistemas semióticos fundamentais: o gesto, a imagem/metáfora e a narrativa. Nas linguagens da religião suas contrapartidas são: o rito, o ícone/poesia e o mito. Elas se articulam entre si reforçando o hibridismo e a múltipla codificação dos textos religiosos. Isso dota as linguagens da religião de grande poder de geração de sentido (NOGUEIRA, 2016, p. 259).

O conceito de sagrado em Rudolf Otto (1992), escolhido por se tratar de uma abordagem clássica dos aspectos não racionais do sagrado, é descrito por Eduardo Gross como algo cunhado para superar a limitação racionalista que o autor enfrentava. Assim, Otto estabelece o termo numinoso como uma forma conceitual de aplicar o conceito às realidades sagradas a partir de uma percepção interna da pessoa humana. A partir dessa primeira definição, Otto estabelece outras nomenclaturas que são princípios básicos para a correlação entre a análise fílmica e as representações do sagrado presentes na filmografia de Martin Scorsese. Entre elas podemos destacar o *mysterium* (OTTO, 1992) que descreve não só o desconhecido, mas também ao que transcende na relação humana. O fascinante (*fascinsum*) e o terrível (*tremendum*) como a dualidade do que nos fascina e atrai ao mesmo tempo que atemoriza e rechaça.

Para Mircea Eliade, é essencial o estudo das estruturas fenomenológicas da religião, de seus fundamentos e dimensões históricas para assim compreender e comunicar sobre o tema. (ELIADE, 1959, p.232). Em sua obra *Sagrado e o profano* (2010), Eliade cria o conceito de hierofania para designar o “ato de manifestação do sagrado”. O conceito visa apontar para percepções humanas do sagrado. Segundo GROSS, “Não interessa a Eliade a subjetividade do crente, mas o modo como essas hierofanias se estruturam, ou seja, a descrição das estruturas do próprio sagrado”.

As teorias de Otto e Eliade, que se contrapõem em alguns momentos, convergem ao utilizarem o conceito de sagrado de uma forma que “visa transcender tradições religiosas e culturais particulares... que apesar das críticas atuais, a intenção de ambos está na busca em superação de limites tradicionais.” (GROSS, 2017, p.55). Sendo assim, os conceitos de sagrado abordados pelos dois autores podem ser eficazes para o estudo do sagrado no cinema.

Para Otto e Eliade o sagrado transcende as percepções de limites tradicionais. Preocupam-se em como o sagrado se manifesta a partir das percepções subjetivas do sujeito e das estruturas do próprio sagrado. Partindo das percepções e estruturas vivenciada para as representadas na tela, Cristin Metz vai nos apresentar a “impressão de realidade”

Segundo Metz, a reprodução do movimento incorpora aos filmes seu elemento diferenciador das outras formas e expressões artísticas e através dele o cinema consegue se aproximar de uma “impressão de realidade” mais que qualquer outra arte, gerando assim um modo particular de significados. A análise se encarregará de discutir as significações da construção estética e dos diálogos simbólicos criados pelo diretor Martin Scorsese, em especial nos filmes “A última tentação de Cristo” (1988) e “Silêncio” (2017), e seus diferentes instrumentos de discurso utilizados para construção de uma estética do sagrado.

Scorsese dirigiu o primeiro filme em 1967 e desde então suas obras recebem lugar de destaque entre as produções audiovisuais contemporâneas. O fenômeno religioso é característica presente nos filmes produzidos pelo diretor. Scorsese cresceu em contato com as crenças do catolicismo e teve uma educação religiosa intensa. Aos 14 anos ingressou em um seminário para seguir carreira religiosa e se tornar padre, porém, logo abandonou esta pretensão. A história do diretor com a religião foi, entre outras razões, influência para suas obras cinematográficas, trazendo para seus filmes elementos de conflitos religiosos. (SOTINEL, 2011).

Existem dois tipos de produções de filmes religiosos: os confessionais e os não confessionais. “Os confessionais pertencem a uma instituição religiosa e servem aos seus propósitos. Os não confessionais são produtoras e estúdios que tratam de temas e assuntos religiosos esporadicamente, conforme suas necessidades de mercado” (VADICO, 2015 p.30). Sendo assim, aqui estamos lidando com um filme não confessional, onde por mais que o diretor aborde de forma recorrente a religião, ele não serve a uma instituição religiosa, por mais próximo que tenha sido da mesma.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embasados pelas teorias das Ciências da religião, em particular a compreensão do sagrado, apresentado por Rudulf Otto (1992) e Mircea Eliade (1957), podemos afirmar que Martin Scorsese desenvolve uma linguagem estética particular para tratar temáticas envolvendo o sagrado. Os principais embasamentos utilizados vêm da teoria de Christian Metz (1972) e seu conceito de impressão de realidade.

Para Metz, todo processo de comunicação tem um material específico de expressão que vai se diferenciar dos demais. No caso do cinema, o ponto primordial se expressa através do movimento, capturado e exibido.

Com grande domínio da linguagem cinematográfica e suas técnicas, Martin Scorsese controla amplamente o processo de produção de um filme. O diretor detalha os enquadramentos, a movimentação dos personagens em cena e participa ativamente do processo de montagem das obras. Com isso, Martin Scorsese estabelece em suas narrativas uma linguagem realista e ao mesmo tempo constrói em subcamadas do filme uma dimensão visual simbólica.

Ao descrever o conceito de sagrado, Rudolf Otto (1992) designa o termo numinoso como uma forma conceitual de aplicar o conceito as realidades sagradas a partir de uma percepção interna da pessoa humana. Eliade em seu conceito de hierofania defende que o sagrado é que “dota os elementos do mundo e da vida de realidade e de sentido” (GROSS, 2017, p. 52). Assim, sua percepção transcende a particularidade confessional abordada por Otto para além da fenomenologia.

A partir das teorias e conceitos de Otto e Eliade, que abordam a percepção do sagrado e seus sentidos, a relação entre cinema e religião e suas representações podem ser identificadas na filmografia do diretor estadunidense Martin Scorsese.

Ao assistir as obras cinematográficas de Scorsese percebemos uma singularidade na representação do sagrado. Otto e Eliade defendem que o sagrado é uma experiência do sujeito, assim, podemos dizer que Scorsese constrói uma experiência única do sagrado em sua diegese fílmica.

Em “A última tentação de Cristo” (1988), o diretor estadunidense cria uma estética realista para representar a história de Jesus no cinema. Com o total domínio sobre a direção do filme, Scorsese estabelece uma humanização de Jesus e do aspecto sagrado além de questionar o senso comum da religião cristã. A humanização de Jesus é destaques para representação da história. A dúvida, as dores e o sofrimento de Jesus fazem com que ele se aproxime de nós, mortais.

No filme “Silêncio” (2017), a narrativa ficcional traz para as telas a história de um padre jesuíta, Cristóvão Ferreira, que viveu entre 1580 e 1650 e negou a fé cristã depois de ser torturado durante a perseguição aos cristãos no Japão. Em uma das cenas do filme, assistimos ao velório do padre que, em seu percurso histórico, negou a fé em seu discurso. Na sequência, podemos notar o padre sendo enterrado com uma cruz entre as mãos. Assim, ao analisarmos a linguagem estética do sagrado presente no filme, podemos intuir que o padre Jesuíta supostamente nega a fé, mas vive o cristianismo profundo ao negar Jesus para salvar vidas.

O filme traz de forma grandiosa em suas cenas e sequências a natureza. Podemos inclusive interpretá-la como uma personagem. Assim como o silêncio, seja pelos pequenos momentos de trilha musical, seja pelo silêncio divino questionado pelo protagonista. Natureza e silêncio são elementos centrais da espiritualidade oriental que se misturam na tela com passagens que remetem ao texto bíblico como o momento em que o padre Jesuíta, cavalgando em um burrinho, é apedrejado pelo povo. Ou mesmo pela caracterização dos protagonistas que apontam para a imagem clássica e europeia de Jesus: homem magro, alto, pele clara, olhos claros, cabelo longo e barba.

REFERÊNCIAS

A ÚLTIMA tentação de Cristo. Direção: Martin Scorsese. [S.I.]: Universal Studios 1988.1 DVD (164 min) son., cor.

AUMONT, Jacques. **A estética do filme**. 9. ed. [S.I.]: Papirus, 1995.

EISENSTEIN, Sergei. **A forma do filme**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 19--.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
GROSS, Eduardo. Contribuições do sagrado de Rudolf Otto e Mircea Eliade para o estudo da literatura. **Revista Graphos**, vol. 19 nº 1, 2017.

HIGUET, Etienne Alfred. Hermenêutica da religião. In: PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da religião**. 1. ed. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

METZ, Christian. **A Significação no Cinema**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

MARTIN, Marcel. **A linguagem cinematográfica**. Tradução Paulo Neves; revisão técnica SheilaSchvartzman. São Paulo: Brasiliense, 2013.

NOGUEIRA, P. A. DE S. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n. 42, p. 240-261, 30 jun. 2016.

O Encouraçado Potemkin. Direção: Sergueï Mikhailovich Eisenstein. 1925. (84 min)
OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: 70. ed. 1992.

SILÊNCIO. Direção: Martin Scorsese. [S.I.]: Paramount Pictures, 2016.1 DVD (161 min) son., cor.

SOTINEL, Thomas. **Conversas com Scorsese**. 1 ed. [S.I.]: Cosac & Naify, 201

VADICO, Luiz. **Cinema e Religião**. Perguntas e respostas. 1. ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

VADICO, Luiz. **O Campo do Filme Religioso**. Cinema, religião e sociedade. 1. ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

“RAPAZIADA CINECLUBE”: JUVENTUDE, CATOLICISMO E CINECLUBISMO EM TERESINA, PIAUÍ, BRASIL (1962-1984)¹

João Vitor de Carvalho Melo²

Fábio Leonardo Castelo Branco Brito³

1. INTRODUÇÃO

Entre os anos 1930 e 1950, duas encíclicas papais estabeleceram novas bases para as relações entre a Igreja Católica e diferentes setores da sociedade, especificamente ligadas aos veículos comunicacionais que emergiam e se popularizavam, dispositivos pelos quais aquela instituição religiosa compreendia poder formatar instrumentos de propagação da fé e dos valores cristãos. A partir dessas duas orientações eclesiais se constituiria, por meio da Organização Católica Internacional de Cinema (OCIC), um conjunto de missões no sentido de fomentar, em diferentes espaços do mundo, a criação de cineclubes, onde se procederia a exibição e discussão de filmes capazes de fundamentar os valores que o catolicismo desejava consolidar. Teresina, capital do estado do Piauí, também seria espaço no qual o cineclubismo se estabeleceria, através da iniciativa dos padres italianos que administravam o Colégio São Francisco de Sales, notadamente o Padre Moisés Fumagalli. No Cine Clube Teresinense configurar-se-iam um conjunto de práticas cinematográficas, norteadas pelas orientações pontificias e pela subjetividade dos sócios da entidade.

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 11 – As múltiplas faces da relação entre Comunicação, Religiões e Identidades Culturais, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022. Baseado no projeto de pesquisa intitulado “Rapaziada Cineclube”: Juventude, Catolicismo E Cineclubismo Em Teresina (1962-1984), realizado com apoio de bolsa de iniciação científica concedida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), vinculada à Universidade Federal do Piauí (UFPI), Campus Universitário Ministro Petrônio Portella.

² Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: jvitorcarmelo@ufpi.edu.br

³ Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: fabioleobrito@hotmail.com

Desse modo, o trabalho se dedicaria a uma investigação das experiências de uma parcela da juventude teresinense que circundava, entre a década de 1960 e os anos 1980, em torno do Cine Clube Teresinense. Para sua construção, a pesquisa norteou-se pelo resgate da trajetória do Cine Clube Teresinense elaborado por Silva (2018) e Rocha (2011), por entrevistas realizadas com membros egressos do CCT, além do estudo das colunas e dos artigos escritos pelos membros do clube de cinema no O Dia, obtidos através de pesquisa no arquivo do referido jornal.

2. HISTÓRIA DO CINE CLUBE TERESINENSE

Historicamente, as fundações do Cine Clube Teresinense remetem à própria instalação de uma administração jesuíta no Colégio São Francisco de Sales. A instituição, fundada em 1906 como Colégio e Seminário Diocesano, funcionou sob administração bispal por mais de cinquenta anos, sendo transferida por decreto arquidiocesano, em 1960, aos cuidados da ordem religiosa da Companhia de Jesus de Salvador. A Arquidiocese de Teresina buscava, ao conceder a direção do Colégio Diocesano a uma ordem religiosa com tradição multissecular no âmbito pedagógico representava, para além de uma efetiva mudança no incremento educacional do alunato, uma tentativa de aproximar a juventude da fé e da doutrina católica, concedendo ao ensino cristão um pretenso caráter de universalidade e de naturalidade social.

Imbuídos desse espírito missionário, a comissão dos jesuítas formada pelos religiosos Carlo Bresciani, Moisés Fumagalli, Luciano Ciman e Luis Óboe (SILVA, 2018, p. 47) empreende uma série de reformas na estrutura do colégio que iam desde a priorização da participação dos pais no processo de formação dos educandos, passando por investimentos técnicos e instrumentais, criação de laboratórios, oferecimento de momentos de lazer, incentivo às práticas esportivas e chegando, por fim, ao contato com a arte em todas as suas diversas formas (SILVA, 2018, p. 47). A reelaboração da dinâmica interna da instituição, segundo o anuário do colégio, publicado em 1961, surtiu efeitos positivos na assiduidade e participação do corpo discente, segundo relata Silva (2018):

[...] o índice de frequência de alunos e professores às aulas; a presença satisfatória dos 50 meninos semi-internos às missas dominicais; a solidariedade nos momentos de lazer, jogos e esportes; os discursos dos estudantes nas atividades cívicas comuns aos sábados como: hasteamento da bandeira e execução do hino nacional; o empenho de alguns alunos nas atividades de coroinha e a formação de um grupo de apostolado, chamado Congregação Mariana; a participação dos pais nas reuniões escolares; a organização dos laboratórios de física, química e história

natural; assim como o reconhecimento por parte dos alunos e docentes do trabalho realizado pela comunidade jesuítica recém-chegada a Teresina. (SILVA, 2018, p. 49).

Tal cenário permite inferir os pilares sobre o qual se erige a futura atividade cineclubista: a vontade e o comprometimento de seus participantes. Ainda que a ideia de uma atividade de extensão voltada para o cinema fizesse sentido lógico dentro de um contexto de cristianização do mundo leigo, o CCT seguiu um rumo singular, respondendo muito mais à ânsia de seus participantes pelo fazer cinema do que, simplesmente, o cumprimento das orientações de pedagogia pela sétima arte congregadas nas encíclicas de 1936 e 1957. Tal situação é atestada pela própria trajetória do CCT: o gérmen das primeiras projeções fílmicas na escola remete ao ano de 1961, pouco tempo depois de a nova administração tomar a frente da escola, no interior das aulas de francês ministradas pela professora Maria Cecília da Costa Araújo (SILVA, 2018, p. 49).

De acordo com Silva, as análises e debates em torno das películas apresentadas pela professora suscitavam o interesse quase que holístico dos alunos, despertando a “curiosidade de aprender mais sobre esta arte” (SILVA, 2018, p. 50). Assim, o grêmio estudantil Dom Avelar, atendendo aos anseios de seus membros e, principalmente, dos demais componentes do alunato, sugeriu que o Colégio São Francisco de Sales oferecesse um curso sobre a prática cinematográfica que, uma vez aceito, se iniciou sob orientação do Pe. Moisés Fumagalli, vice-diretor da instituição e figura central do CCT em seus primeiros passos. O projeto, que recebera o nome de Curso de Orientação Cinematográfica (SILVA, 2018, p. 50), dividia seu conteúdo em quatro momentos, sendo, respectivamente, o primeiro intitulado Como se faz um filme, seguido por Gramática cinematográfica, História do cinema enquanto terceira parte e, por fim, Crítica de cinema, reunidos em uma apostila entregue a cada cursista (SILVA, 2018, p. 50).

Repleto de jovens e de interesses, o Curso de Introdução Cinematográfica resultou, em fins do ano de 1962, na criação Cine Clube Teresinense, um espaço voltado para a reprodução, discussão e produção de películas sob as atentas orientações do Pe. Moisés Fumagalli e, posteriormente, do diretor do São Francisco de Sales, Pe. Carlos Bresciani. Embora a data de fundação não seja um consenso – enquanto Silva (2018) afirma que o registro em cartório deu-se em 15/11/1962, as insígnias do cineclubes relatam que sua data magna ocorrera dois meses antes, em 15/09/1962 –, o CCT nasce como instituição jurídica de utilidade pública, em concordância com as leis municipais nº 903, de 19/02/1963, e a lei

estadual n^o 2416, de 06/04/1963 (SILVA, 2018, p. 52-53), conforme previsto em seu estatuto.

A partir de então, o Cine Clube Teresinense, na intenção de colocar em prática suas diretrizes, se consolidaria como um dos mais importantes meios de propagação e criação de cinema na capital do Piauí, congregando, em seus espaços de convivência, o compartilhamento do conhecimento da cinematografia e o florescimento de sociabilidades e subjetividades entre seus integrantes durante seus 28 anos de existência.

3. ATIVIDADES DESENVOLVIDAS PELOS CINECLUBISTAS: UM PANORAMA GERAL (1962-1984)

Acerca das dinâmicas de funcionamento do CCT, a pesquisa de Silva relata que os encontros aconteciam, preferencialmente, aos sábados, das 17:00 às 20:00, com eventuais mudanças para atender às “necessidades dos envolvidos” e os “diferentes níveis de formação de cada turma” (SILVA, 2018, p. 71), que, por sua vez, diferenciavam-se pelo público presente em cada uma delas, conforme apresentado pela pesquisadora:

Os cursistas veteranos se reuniam em uma sala diferente dos sócios iniciantes, pois os assuntos abordados para cada público era diversificado. Os primeiros faziam o curso teórico-prático de aperfeiçoamento, que incluíam a fotografia; já a estes últimos era ministrado um curso básico envolvendo técnica, gramática e crítica cinematográfica e história do cinema. Após cada curso, era realizada uma prova para testar os conhecimentos dos cursistas (SILVA, 2018, p. 71).

Munidos da formação oferecida pelo CCT, os alunos passavam, então, a trabalhar autonomamente com a “coisa” cinema, tecendo críticas e orientações sobre filmes que viriam a nortear exposições em toda a cidade de Teresina, além de, especialmente a partir da década de 1970, realizar suas próprias filmagens. A formação e o empenho dos sócios os permitiriam consolidar os ditames do Artigo 04 do Estatuto do Cine Clube Teresinense, que delimitava, enquanto função dos participantes:

A) Promover palestras, conferências e cursos sobre fotografia, técnica e filmagem, assuntos cinematográficos em geral; B) Estudo de filmes notáveis exibidos no mercado local para fins de orientação da opinião pública; C) Exposição e estudo de filmes notáveis, quanto à forma ou conteúdo, escolhidos entre os da cinematografia antiga e moderna; D) Debates e trocas de ideias entre os sócios, assim como outras pessoas interessadas, sobre filmes exibidos no cineclube ou fora dele e também sobre questões gerais da cinematografia, em forma de cine-fórum, filme-fórum etc.; E) Formação de uma biblioteca especializada nas diversas áreas de atividades do cineclube e de uma filmoteca. F) Colaborar em revistas, jornais, emissoras, especializadas ou não, com o fim de orientar o público (SILVA, 2018, p. 83).

O estatuto, portanto, condensa a visão que o Cine Clube tinha acerca das responsabilidades que o expectador deveria ter perante um filme. “Analisar filosoficamente” o cinema era muito mais do que discorrer sobre seu conteúdo; antes, simbolizava consolidar a cinematografia enquanto *afecto* ⁴(DELEUZE; GUATTARI, 1992), em uma perspectiva deleuzeana, que se põe fora dos tempos e perpassa gerações, carregando pluralidades imanentes e um potencial de evocar sentidos e a própria essência do “belo”, característica divina das coisas humanas. Tal tentativa de pedagogizar um cinema artístico fugiu do espaço fechado das dependências do Diocesano e alcançara inúmeros outros sujeitos através da colaboração entre o CCT e diversos meios de comunicação como o rádio, a imprensa e as salas de cinema da cidade.

A consolidação da biblioteca prevista no artigo 4º: E, que contava com “um número razoável de livros, dicionários e também várias revistas como Cine e Cultura, Guia de Filmes” (ROCHA, 2011, p. 105), permitiu que os estudantes se munissem de fonte e bases teóricas, fator que possibilitara-os angariar outros espaços de compartilhamento fílmico, a exemplo do periódico *O Dia*, no *Jornal da Manhã* e na *Rádio Pioneira*, nos quais eram veiculadas críticas, sugestões e análises sobre o mundo do cinema. Acerca dos primeiros deles, constou-se uma seção de nome Comentando Cinema entre os anos de 1965 e 1966, na qual “eram publicadas críticas de filmes, divulgação das ações solidárias do grupo, informações sobre as mostras e cursos de cinema ofertados pelo CCT” (SILVA, 2018, p. 87), conteúdo semelhante ao impresso na seção do *Jornal da Manhã* (ROCHA, 2011, p. 105). Além disso, a coluna do *O Dia* concedia espaço para que os cineclubistas discorressem sobre outras temáticas sobre a seara do cinema, a exemplo da edição de 09/11/1965 que concede explicação sobre a função do diretor cinematográfico.

A coluna presente no *O Dia* dialogava com outro programa que funcionava sob orientação do Cine Clube, o *Tribuna Cinematográfica*, que tinha lugar na *Rádio Pioneira*. Durando mais tempo que o *Comentando Cinema*, a *Tribuna*, que era veiculada nas tardes dominicais, mantivera suas atividades até 1976, apresentando, ao longo de sua duração, a crítica dos filmes veiculados nas salas de cinema de Teresina, suas respectivas classificações, questões mais gerais sobre o cinema, além de colher perguntas que seriam respondidas na coluna do *O Dia*. O ambiente da rádio, segundo Silva (2018), atestara o

⁴ Associa-se, aqui, a noção de durabilidade com os conceitos de *perfecto* e *afecto*, propostos pelo filósofo francês Gilles Deleuze e pelo psicanalista Félix Guattari para indicar “um conjunto de sensações e percepções que vai além daquele que a sente” (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

profissionalismo dos cineclubistas em suas atividades extra colegiais: analisando o roteiro de alguns dos episódios radiofônicos, era possível perceber que havia uma construção prévia e um planejamento criterioso do que viria a ser compartilhado durante as transmissões, indicando a cooperação e o diálogo entre os responsáveis pela programação, atestando, por fim, o sucesso das intenções motoras do CCT de propagação do conhecimento fílmico.

Além dos mecanismos de comunicação em massa, os sócios do Cine Clube Teresinense também tornaram-se responsáveis por organizar uma das sessões do *Cine Royal*, sala de projeção estabelecida no centro de Teresina, conhecida como *Cinema de Arte*, na qual o cineclubistas, tendo se preparado previamente, “elabora[vam] a crítica cinematográfica e a ficha técnica para ser distribuída aos participantes durante a sessão, com especificidades como: estrutura narrativa, estrutura expressiva, avaliação moral, cotação, opinião do SIC [...]” (SILVA, 2018, 87). Tantos modelos de propagação do cinema eram o eco de um setor que buscava converter-se em objeto de expansão da fé e em pedagogia do homem – formar o ser era o papel do cinema. Em alusão aos conceitos de tática e estratégia de Michel de Certeau (1998), a expansão de uma criticidade cinematográfica proposta pelo CCT era a tática eclesial para fazer frente à muito bem orquestrada estratégia de decaimento das almas pelo “mundanismo”. Segundo o Pe. Carlos Bresciani, em declaração a uma revista local, a educação cinematográfica concebia-se como:

[...] formação cultural do espectador a fim de tirá-lo de sua passividade na sala de cinema, e assim, torná-lo mais consciente, capaz de analisar um filme sob os mais diversos aspectos, julgá-lo e, enfim, aproveitá-lo positivamente; formação psicológica e moral específica para o cinema (BRESCIANI, 1978, p. 01. apud ROCHA, 2011, p. 101-102).

A busca pela formação de hábitos e a ânsia pelo surgimento de uma consciência, por sua vez, também levaram o CCT a criar redes de expansão de seus projetos para outras áreas de Teresina e, até mesmo, em outras cidades, além de formar linhas de diálogo com outros cineclubes nacionais e internacionais: conforme se apresenta em seu estatuto, o Cine Clube Teresinense estava vinculado a instituições como a Secretaria de Educação e Cultura do Piauí, Federação Norte-Nordeste de Cineclubes (FNCC), Conselho Nacional de Cineclubes e às entidades interamericana e internacional que formam a União Mundial dos Cineclubes (SILVA, 2018, p. 53), chegando, inclusive, a participar de muitas Jornadas Nacionais de Cineclube, como em Porto Alegre (1963), São Paulo (1974),

Paraíba (1977) e novamente no Rio Grande do Sul, já em 1978 (ROCHA, 2011, p. 104). Tal conjuntura permitia que o Cine Clube conseguisse apoio moral e material para a continuação de suas atividades, a exemplo da obtenção ou permuta de películas que eram, mesmo sendo a matéria-base da instituição, difíceis de obter.

Durante os decênios de 1970 e 1980, o espaço do Cine Clube vislumbrou o aparecimento de grupos em seu interior que viriam a tornar-se marcos fundamentais na história do cinema no Piauí. Nesse contexto, destacam-se os grupos *Mel de Abelha*, formado por estudantes do ensino superior, e a J.W. Produções que, liderado por José Wilson Alves de Oliveira, realizou alguns dos mais polêmicos filmes que o CCT teve contato, a exemplo de *Um estranho jeito de amar*, de 1983, que abordava a temática homossexual na figura de seu protagonista. A presença desses outros grupos favoreceu a continuação das atividades do CCT, bem como serviu de alavanca para novos capítulos do cinema piauiense. Cada qual a seu modo, estes novos sujeitos, herdeiros das potencialidades que o cineclubista permitia surgir, abraçaram o ideal artístico do cinema e os utilizaram como arma de expressão e invenção de mundos: seja abordando temáticas sociais como o *Mel de Abelha*, seja fazendo filmes com temáticas mais polêmicas como José Wilson, o Cine Clube Teresinense permitiu trazer para o plano tangencial uma atividade que há muito encantava os teresinenses, tornando o cinema, para além de uma interpretação da realidade, uma possibilidade de pôr-se e construir-se frente ao real e à arte.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, o Cine Clube Teresinense, ainda que resguardado enquanto instituição pelos muros do Colégio São Francisco de Sales, permitiu que o cinema alcançasse uma miríade de novos sujeitos, sejam de origem mais humilde ou de berços mais abastados. Se o Cine Clube fora tributário do mundo que o encerrava, sua trajetória e as produções que nele encontraram berço são um *afecto* por excelência, desprendendo-se de seus criadores e tornando-se atemporais. Sua evolução se apresenta enquanto atestado de um tempo de novidades, onde a juventude, em especial, ousou aliar o interesse e a técnica em busca de pôr no mundo o atestado de seu tempo, aquele que eles próprios criaram. Hoje, mais de 30 anos depois de seu encerramento, o Cine Clube Teresinense continua vivo nas memórias dos que acolhera, sendo peça fundamental na vida de quem sentiu, ao máximo possível, as experiências que o espaço do Colégio Diocesano permitiu florir.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Lanna Karen Lima. **Práticas católicas e vivências femininas em Picos-PI (1944-1970)**. Teresina, 2020.

BRECIANI, Carlos. Depoimento publicado na revista **Presença**, órgão da Secretaria de Cultura, Desportos e Turismo do Piauí, Teresina, ano VII, nº 14, jan/jun 1985.

CASTELO BRANCO, Pedro Vilarinho (Org.); CERQUEIRA, Maria Dalva Fontenele (Org.). **História, catolicismo e educação**. Teresina: EDUFPI, 2019.

FIGUEIREDO, Haroldo Moraes de. **VIGILANTI CURA**: uma educação cinematográfica nos colégios católicos de Pernambuco na década de 1950. Recife: 2012.

LIMA, Frederico Osanan Amorim. **Curto-circuitos na sociedade disciplinar**: Super-8 e contestação juvenil em Teresina (1972-1985). Curso de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Piauí. Teresina – PI: 2008.

MONTEIRO, Jaislan Honório. **Arte como experiência**: cinema, intertextualidade e produção de sentido. Teresina: EDUFPI, 2017.

MOSIL, Jari. Cine Clube Teresinense – 10 anos de atividade. In: **O Estado Interessante**. Teresina – PI. 21/05/1972.

ROCHA, Rosa Edite da Silveira. **Narrativas Audiovisuais no Piauí**: Cultura e Sociedade na Linguagem do Cinema. Universidade Metodista de São Paulo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social. São Bernardo do Campo – SP: 2011.

SILVA, Arlene Maria Ribeiro. **Memórias de cinema e processos de formação**: a trajetória do Cine Clube Teresinense. Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS. Vitória da Conquista – BA: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2018. 6.3.

ESPAÇO E VALOR BIOGRÁFICO NO PODCAST “PAPO MISSIONÁRIO”: O EPISÓDIO DE GLADYS AYLWARD¹

Joice Viviane Silva²

1 INTRODUÇÃO

A proposta desta comunicação é apresentar reflexões iniciais sobre a constituição do espaço e do valor biográfico, conceitos pensados pela especialista argentina em análise de discurso Leonor Arfuch, observando um episódio do *podcast* “Papo Missionário” de Liz Hermann, que apresenta a biografia da missionária protestante Gladys Aylward que atuou na China entre 1930 e 1970.

Liz Hermann se apresenta como missionária de carreira no modelo de autossustento e mantém, em seu *site* sobre missões, o *podcast* “Papo Missionário”, que soma 151 episódios publicados entre outubro de 2018 e abril de 2022, disponibilizados também em plataformas *streaming* de áudio. Da soma de episódios, cerca de doze deles são sobre biografias missionárias, entre eles, o de Gladys Aylward.

Considerando que o conceito de *valor biográfico* pensado por Arfuch compõe um ciclo: – personagem (herói ou pessoa comum) – narrador (biógrafo) – leitor –, e que as experiências vividas pelo personagem permitem o narrador e ao leitor se identificar, repensar e encontrar formas de expressar sua própria vida nesta escrita ou refletir como ele vê e compreende o mundo, intenciono analisar, através desse episódio do *podcast* apresentado por Liz Hermann, de que forma esse ciclo atinge sua eficiência e, consequentemente, é utilizado na mídia.

2 ESPAÇO E VALOR BIOGRÁFICO

Leonor Arfuch determina o espaço biográfico como “confluência de múltiplas formas, gêneros e horizontes de expectativas [...]” (ARFUCH, 2010, p. 58) Para a compreensão

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 11 – As múltiplas faces da relação entre Comunicação, Religiões e Identidades Culturais, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022.

² Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. E-mail: historiavi@yahoo.com.br

desse horizonte de expectativa, Arfuch utiliza a definição da noção hermenêutica utilizada por Hans Jauss e outros membros da Escola de Constança, “alude, de maneira prioritária, mas não exclusiva, à experiência dos primeiros leitores de uma obra, tal como podem percebê-la ‘objetivamente’ na base da tradição estética, moral, social na qual aparece, comum ao autor e ao receptor.” (ARFUCH, 2010, 58-59).

Arfuch aponta que “A multiplicidade das formas que integram o espaço biográfico oferece um traço comum: elas contam, de diferentes modos, uma história ou uma experiência de vida” (ARFUCH, 2010, p. 111), ainda segundo esta teórica, o espaço biográfico é múltiplo e variado, composto por inúmeras narrativas como:

[...] biografias, autorizadas ou não, autobiografias, memórias, testemunhos, histórias de vida, diários íntimos – e melhor ainda, secretos -, correspondências, cadernos de notas, de viagens, rascunhos, lembranças de infância, autoficções, romances, filmes, vídeo e teatro autobiográfico, a chamada *reality apinting*, os inúmeros registros biográficos da entrevista midiática, conversas, retratos, perfis, anedotários, indiscrições, confissões próprias e alheias, velhas e novas variantes de *show (talk show, reality show)*, a vídeopolítica [...] (ARFUCH, 2010, p. 58).

Essas são algumas formas de registro de vivência que possibilitam que essas experiências se tornem matéria-prima de pesquisas, às quais podemos recorrer para reconstruir o movimento de uma vida. A autora da citação acima, ainda coloca que é preciso pensar nas biografias na lógica que elas:

[...] adquirem seu sentido precisamente num espaço *temporização*, numa simultaneidade de ocorrências que por isso mesmo podem se transformar em sintomáticas e serem suscetíveis de articulação, ou seja, de uma leitura compreensiva no âmbito mais amplo de um clima de época (ARFUCH, 2010, p. 58).

Para Arfuch, a experiência biográfica é o que a gente recorda do que viveu e está ligado a um lugar e uma temporalidade - cronotopo. Ou seja, os personagens das biografias se constituem em um determinado espaço que é indissociável de tempo. Neste determinado tempo, o protagonista da biografia vivia experiências individuais e ao seu redor estavam acontecendo situações que podem ter influenciado ou não as suas ações. Podemos inferir que a biografia nos permite ter uma leitura mais ampla do que aconteceu em um determinado período através de relatos de vida.

Ainda segundo Arfuch, o biógrafo “para contar a vida de seu herói, realiza um processo de identificação e, conseqüentemente, de valoração”. A autora faz esta reflexão citando Bakhtin: “um valor biográfico não só pode organizar uma narração sobre a vida do

outro, mas também ordena a vivência da vida mesma e a narração da nossa própria vida, esse valor pode ser a forma de compreensão, visão e expressão da própria vida.” (ARFUCH, 2010, p. 55)

Com base na citação de Bakhtin, Arfuch levanta hipótese de que esse é precisamente o valor biográfico:

[...] - heroico ou cotidiano, fundado no desejo de transcendência ou amor aos próximos – que impõe uma ordem à própria vida – a do narrador, a do leitor-, à vivência por si só fragmentária e caótica da identidade, o que constitui uma das maiores apostas do gênero e, conseqüentemente, do espaço biográfico (ARFUCH, 2010, p. 56).

Podemos entender que para Arfuch através do processo de escrita biográfica e da leitura de uma trajetória, é possível o indivíduo se identificar com o personagem e as experiências por ele vivida, assim como repensar sua própria trajetória e sua identidade. Deste modo, o valor biográfico pensado por ela seria um ciclo: a vida do biografado, o narrador e o leitor. As experiências vividas pelo personagem permitem o narrador e ao leitor se identificar, repensar e encontrar formas de expressar sua própria vida nesta escrita ou refletir como ele vê e compreende o mundo. Essa seria a constituição do valor biográfico: – personagem (herói ou pessoa comum) – narrador (biógrafo) – leitor –, que atinge sua eficiência ao completar o ciclo.

Para Arfuch há diferentes tipos de valor biográfico:

[...] um valor heroico, transcendente, que alimenta desejos de glória, de posteridade; outro cotidiano, baseado no amor, na compreensão, na imediaticidade; e ainda é perceptível um terceiro, como ‘aceitação positiva do fabulismo da vida’, ou seja, do caráter aberto, inacabado, cambiante, do processo vivencial, que resiste a ser fixado, determinado, por um argumento (ARFUCH, 2010, p. 70).

Podemos verificar ainda, que para Arfuch, o valor biográfico adquire maior intensidade nos gêneros classificados como tais, sendo possível concluir seu efeito de sentido observando o ordenamento das vidas no plano de recepção:

São laços identificatórios, catarses, cumplicidades, modelos de herói, ‘vidas exemplares’, a dinâmica mesma da interioridade e sua necessária expressão pública que estão em jogo nesse espaço peculiar onde o texto autobiográfico estabelece com seus destinatários/leitores uma relação de diferença: a vida como uma ordem, como um devir da experiência, apoiado na garantia de uma existência ‘real’ (ARFUCH, 2010, p. 71).

Na citação acima a autora fala especificamente do texto autobiográfico, mas podemos aplicar essa dinâmica de recepção aos demais estilos de textos biográficos onde o leitor pode se apoiar na leitura de uma trajetória de vida real escrita com base em documentos históricos e assumidos como verdadeiros. Deve-se considerar ainda, que “toda inscrição narrativa de uma ‘vida real’, remete a outro regime de verdade, a outro horizonte de expectativa” (ARFUCH, 2010, p. 73).

Em relação aos laços identificatórios, Arfuch reforça que “o traço básico de nossa identificação com alguém, que está em geral, oculto, não é de modo algum necessariamente glamouroso, também pode ser certa falha, debilidade, culpa do outro.” (ARFUCH, 2010, p. 78). Essa reconhecimento também ocorre como parte da operação realizada pelo biógrafo que partilha com o leitor seus entusiasmos e suas angústias (DOSSE, 2015, p. 9). Nesse sentido, “a biografia dá ao leitor a ilusão de um acesso direto ao passado, possibilitando-lhe, por isso mesmo, comparar sua outra própria finitude à da personagem biografada” (DOSSE, 2015, p. 151).

3 O PODCAST NO ESPAÇO BIOGRÁFICO

As mídias digitais têm sido um espaço significativo de elaboração de narrativas de vida, considerando que o espaço biográfico compreende uma pluralidade composta por diferentes formas, o *podcast* pode ser considerado uma das novas modalidades que constitui esse espaço, carregando ainda, características proporcionadas pelas novas tecnologias digitais que possibilitam a transformação de receptores em emissores (CUNHA, 2016, p. 14). Nesse sentido, Raphael Silva e Thelma Alves, afirmam que o *podcast* “é uma mídia em notável expansão no contexto brasileiro” (SILVA; ALVES, 2022, p. 116).

Nas últimas décadas, temos acompanhado a consolidação das Tecnologias Digitais de Informação de Comunicação (TDIC) e a materialização da Cibercultura, “conceito utilizado para explicar as mudanças sociais surgidas a partir da relação entre os humanos e as TDIC, transformando drasticamente a forma como nos comunicamos e compartilhamos conhecimento” (SILVA; ALVES; 2022, p. 112).

Segundo Alves e Silva, foi nesse contexto de mudança digital que apareceu o *podcast* “surgido no início dos anos 2000, com recente popularização no Brasil. O *podcast* consiste em uma produção de áudio compartilhada na internet, favorecendo autoria com baixo investimento.” (SILVA; ALVES; 2022, p. 112). Não só as plataformas de comunicação se modernizaram, mas também os aparelhos pelos quais elas ocorrem. A portabilidade de

aparelhos eletrônicos permite o acesso móvel à internet e facilitam a interação das pessoas com os conteúdos disponibilizados online, principalmente devido as possibilidades de aproveitamento de tempo.

O *podcast* repete a performance do rádio, mas com diferenças no baixo investimento financeiro e a possibilidade de recepção assíncrona. As pessoas podem gravar um *podcast* em sua casa com um microfone e um aplicativo, e em seguida disponibilizar na *internet* em diferentes plataformas. Outra facilidade proporcionada por esta ferramenta é autonomia do ouvinte em poder selecionar qual e onde quer escutar o conteúdo disponibilizado, conforme assinala Eugênio Freire:

A miniaturização dos dispositivos de áudio, bem como a incorporação de funções de tocador de MP3 em outros aparatos associa a execução e gravação do *podcast* a diversos aparelhos, além de possibilitar ações e inúmeras situações e momentos do dia a dia. Esses fatores concedem ao *podcast* um teor produtivo facilitado [...] (FREIRE, 2017, p. 56).

Considerando as potencialidades do *podcast* como uma tecnologia relevante e uma modalidade dentro do espaço biográfico, é interessante observar de que forma o ciclo do valor biográfico pode se efetivar e conseqüentemente ser utilizado na mídia. Para compreender esse processo, será realizada a análise de um episódio do *podcast* “Papo Missionário” apresentado por Liz Hermann e disponibilizado em seu *site* sobre missões.

Para elaborar o episódio 105, chamado *Gladys Aylward: um exemplo de resiliência*, publicado em 28 de janeiro de 2021, Hermann afirma que utilizou dois livros sobre a vida da missionária inglesa como base. O primeiro livro é a autobiografia de Aylward, traduzida no Brasil com o título *Apenas uma pequena mulher*, e o segundo, a biografia traduzida no Brasil primeiro pela editora da Jocum e recentemente pela editora Shedd, chamada *Gladys Aylward: A aventura de uma vida*, essa biografia faz parte de uma coleção escrita por Geoff e Janet Benge, casal neozelandês que escreveu uma coleção nomeada Heróis Cristãos Ontem e Hoje.

No início do episódio, Liz Hermann já declara que será sobre sua missionária favorita, e indica Gladys Aylward como pouco conhecida no Brasil se comparada a Willian Carey, George Muller e Hudson Taylor, nomes que ela classifica como grandes pilares das missões modernas. Nesse sentido, ela declara imensa admiração por Aylward e afirma que considera a vida da inglesa fascinante.

Hermann chama atenção do seu ouvinte reforçando o amor que sente pela personagem, destacando que a considera como uma heroína, mas que a própria Aylward

evitou ao máximo esse reconhecimento quando alcançou a fama ainda em vida, no entanto, este seria mais um fator pela qual ela considera a religiosa ainda mais inspiradora.

Para transmitir ao ouvinte uma linearidade dos fatos da vida da personagem destacada, Liz Hermann menciona as origens familiares de Aylward, ressaltando seu nascimento na Inglaterra, em 1902, no seio de uma família de trabalhadores e logo enfoca a narrativa nas dificuldades que a personagem vivenciou a partir do momento que sentiu o chamado missionário.

Na primeira metade do século XX, era costume as pessoas que tinham intenção de ir para o campo das missões, procurarem organizações missionárias para se prepararem e receberem apoio espiritual e material posteriormente. Aos vinte e sete anos de idade, Gladys Aylward começou a se interessar pelo desenvolvimento de missões protestantes na China, e ingressou em uma escola preparatória de missões, no entanto, por não alcançar bons resultados acadêmicos foi dispensada. Desta forma, Gladys decidiu juntar recursos próprios, trabalhando como doméstica, para pagar sua viagem até a China.

O fato de Aylward trabalhar como empregada doméstica, e poder contar somente com escassa ajuda da família e alguns poucos amigos, para Hermann, é motivo da mais profunda admiração, pelo fato de a personagem não desanimar diante dos obstáculos. Destaca ainda, que esta deve ser a postura de um missionário que se propõe a compor as “linhas de frente” do trabalho missionário.

Depois que Gladys conseguiu o dinheiro para a ir até a China, outro momento de dificuldade foi a viagem, ela foi de trem através da Manchúria que estava em guerra, teve problemas com o passaporte sendo retido na Rússia quando a confundiram com uma operária de máquinas, e quando chegou na China foi para uma região de difícil acesso nas montanhas, em um vilarejo onde uma missionária escocesa que já estava no país há cinquenta anos, estava empreendendo uma missão.

Sobre a atuação de Gladys Aylward na China, Hermann destaca três episódios específicos: o primeiro destaque foi quando o mandarim da região incumbiu a missionária inglesa de inspecionar o fim da prática de enfaixar os pés das meninas chinesas, ato que causava deformação física, e aproveitando a responsabilidade de visitar os vilarejos vizinhos para verificar se a ordem do fim desta prática estava sendo obedecida, e desenfaixar os pés dos mais resistentes, a pregadora aproveitava para divulgar o cristianismo, o que resultou em formação de pequenos grupos cristãos.

Segundo momento destacado por Hermann, foi uma revolta ocorrida na prisão da região e Gladys foi chamada para apaziguar. Como ela teve sucesso na mediação do

conflito, ela recebeu a alcunha de Ai-weh-deh, que significa “Virtuosa”, e por esse nome passou a ser conhecida no campo missionário chinês. Posteriormente, ela se envolveu na reforma carcerária do lugar, fato que a narradora considera como impressionante.

Última experiência assinalada por Hermann foi a fuga de Gladys juntamente com seus filhos adotivos, um grupo de quase cem crianças que ela havia abrigado ao longo dos anos, pelas montanhas enfrentando dias de fome e frio. Aylward precisou fugir de Yangcheng, onde se estabelecera, pois os japoneses estavam bombardeando a região durante a Segunda Guerra Mundial. Hermann fala que a vida de Gladys parece “coisa de filme” e em seguida menciona a produção cinematográfica baseada na vida da missionária.

Hermann encerra destacando uma vez mais as dificuldades pelas quais Aylward passou e a dedicação que ela manteve em seu trabalho, assim como o fato dela ter alcançado a fama em vida, mesmo não sendo o que almejava, fator que para a *podcaster* é ainda mais louvável. A comunicadora recomenda para quem quer seguir a carreira, a leitura sobre a vida desses missionários para entender as dificuldades do campo de trabalho.

Para Hermann, a vida de Gladys coloca em perspectiva o compromisso e a responsabilidade que os missionários devem ter com suas empreitadas, e que é uma vida que “vale a pena” ser lida. A apresentadora encerra expondo sua expectativa baseada na ideia do que narrou sirva de incentivo para as pessoas lerem mais sobre a vida da missionária que ela considera um verdadeiro exemplo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o *podcast* como uma das novas formas que compõe o espaço biográfico, e possibilita experienciar a efetividade do ciclo que integra o valor biográfico, é possível observar que Liz Hermann em seu *podcast* “Papo Missionário” elabora reflexões e expõe através de uma plataforma digital online, como ela idealiza a experiência missionária através da vida de Gladys Aylward. Da mesma forma, indica um processo de valorização ao expressar intensa admiração pela personagem.

A partir da leitura da vida de Gladys Aylward, Hermann estabelece um referencial dentro do seu horizonte de expectativa através de dois elementos principais: a dificuldade, que para ela é inerente à vida missionária, e a resiliência, defendida como capacidade fundamental para quem deseja ir para o campo missionário, e justificativa de apreciação pela figura que chama de heroína.

REFERÊNCIAS

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

AYLWARD, Gladys; HUNTER, Christine. **Apenas uma pequena mulher**. Tradução: Wanda Assumpção. Editora Vida: Miami, 1987.

BENGE, Janet; BENGE, Geoff. **Aventura na China**: A história de Gladys Aylward. Trad. Clarisse Barreto de Souza. Almirante Tamandaré: Jocum Brasil, 2008.

CUNHA, Magali. Elucidações contemporâneas nos estudos brasileiros em mídia e religião: a perspectiva das mediações culturais e comunicacionais. **Revista FAMECOS**, [S. l.], v. 23, n. 2, p. ID22280, 2016. DOI: 10.15448/1980-3729.2016.2.22280. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/22280>. Acesso em: out. 2022.

DOSSE, François. **O desafio biográfico**: Escrever uma Vida. 2. ed. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

FREIRE, Eugênio Paccelli Aguiar. *Podcast*: breve história de uma nova tecnologia educacional. **Educação em Revista**, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 55–71, 2017. DOI: 10.36311/2236-5192.2017.v18n2.05.p55. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/educacaoemrevista/article/view/7414>. Acesso em: novembro. 2022.

HERSCHMANN, Micael; KISCHINHEVSKY, Marcelo. A "geração podcasting" e os novos usos do rádio na sociedade do espetáculo e do entretenimento. **Revista FAMECOS**, [S. l.], v. 15, n. 37, p. 101–106, 2009. DOI: 10.15448/1980-3729.2008.37.4806. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/4806>. Acesso em: out. 2022.

PAPO MISSIONÁRIO: Gladys Aylward: um exemplo de resiliência. Locução de Liz Hermann. 28 de janeiro de 2021. *Podcast*. Duração: 24:19 minutos. Disponível em: <https://lizhermann.com/podcast/> Acesso: out. 2022.

SILVA, Raphael de França e; ALVES, Thelma Panerai. Possibilidades avaliativas e consciência histórica na produção de narrativas digitais em *podcasts*. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 20, n.3, p.1110-1136, jul./set. 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum/article/view/54430>. Acesso: nov. 2022.

RELIGIÃO MATERIAL E MORTE: A FOTOGRAFIA COMO MATERIALIDADE DO CULTO À ANCESTRALIDADE NO TERREIRO DO BOGUM, SALVADOR, BAHIA¹

Rodrigo Nogueira Martins²

1 INTRODUÇÃO

Esta comunicação surge como um primeiro desdobramento da pesquisa de mestrado em andamento atualmente denominada: Candomblé e Islã: O legado Malê no Terreiro do Bogum, Salvador, Bahia³.

Movido pela compreensão da necessidade de que haja na(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) um número maior de pesquisas pautadas na utilização de imagens, independentemente de qual tenha sido a intenção da fotografia: a de retratar um estilo de vida ou uma forma documental. O registro fotográfico pode perfeitamente retratar não apenas a Materialidade, mas também o sentido de religiosidade e, até mesmo, da morte. A partir de então podemos abalizá-las, portanto, de maneira indissociável aos objetos, conferindo-lhes sua relevância nesse contexto.

As imagens a serem trabalhadas tratam-se de duas fotografias do Antropólogo norte-americano Melville Jean Herskovitz quando este esteve em pesquisa etnológica na cidade de Salvador entre os anos de 1941-1942, onde visitou alguns terreiros na capital baiana e realizou inúmeros registros fotográficos, em especial duas imagens realizadas no *Zoogodô Bogum Malê Rundó*, comumente conhecido como Terreiro do Bogum.

A metodologia fora desenvolvida, inicialmente, através de uma revisão bibliográfica sobre o Terreiro do Bogum, Antropologia Social, Religião e Cultura Visual e o emergente conceito de Religião Material que desponta atualmente na Ciência da Religião, tendo como base um estudo etnográfico realizado na comunidade do Terreiro do Bogum, sendo indispensável para a compreensão e consequente análise dos registros fotográficos.

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 13 – *Imagem e Religiosidade*, que ocorreu no dia 17 de novembro de 2022.

² Mestrando em Ciências da Religião pela PUC MINAS – aluno bolsista CAPES (dedicação exclusiva). Brasil. Especialista em Ciência da Religião ISEED/FAVED. Membro da ABHR. E-mail: rodrygovirtual@hotmail.com

³ Esta pesquisa possui aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-Minas, sob o nº CAAE: 55505822.2.0000.5137; Número do Parecer: 5.286.296.

O foco da pesquisa etnográfica se concentrou no entendimento social através de uma observação participante pautado em uma visão culturalista do Bogum Contemporâneo, e o seu objetivo precípua consistiu em fomentar novos entendimentos do registro fotográfico através do campo, pautando-se nas premissas da Antropologia Social e da Religião Material e sua produção de sentido embasados pela experiência religiosa adquirida, oriundas das práticas religiosas e de cultos à ancestralidade presentes nessa comunidade.

Cumprido ressaltar que o trabalho de campo no Terreiro com vistas a adquirir elementos que pudessem contribuir para o desenvolvimento da pesquisa de mestrado justifica a descoberta dos registros fotográficos nos arquivos do Bogum. Aliada a essa redescoberta, encontra-se a oportunidade de que se possa contribuir, de alguma forma, para o desenvolvimento de pesquisas que abordem o registro fotográfico de maneira aplicada, como fonte de pesquisa histórica e ressaltando a importância de um olhar direcionado para os objetos em seu contexto simbólico.

Por fim, esta comunicação pretende promover, inicialmente, não apenas o aprofundamento do estudo da Religião Material na(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), mas também aplicar seus conceitos, para enfim que se possa analisar a partir deste ponto os espaços de culto destinados à ancestralidade e suas construções de sentido nas religiões de matrizes africanas.

2 O TERREIRO DO BOGUM

Segundo relatos orais, o Bogum é uma comunidade com 303 anos incrustada no coração do bairro soteropolitano, denominado Engenho Velho da Federação, nos dias atuais, encontra-se aproximadamente com aproximadamente 5% de suas terras originais, o que antes ocupava uma grande latifúndio do bairro do Engenho Velho da Federação. Essas terras foram suprimidas com o passar dos séculos pela expansão imobiliária, entretanto a edificação central de sua sede religiosa resiste após algumas reformas realizadas pela comunidade e por órgãos governamentais, permanecendo no mesmo local desde a fundação, situado na Ladeira do Bogum, oficialmente designada Ladeira Manoel Bonfim, nº 65.

Figura 1: Atual salão de cerimônias do Terreiro do Bogum



Imagem capturada durante pesquisa de campo realizada entre dezembro de 2021 e junho de 2022.

A dimensão de sua importância está objetivamente esclarecida em laudo antropológico realizado pelo professor Ordep José Trindade Serra⁴:

A consciência do valor histórico do Bogum como testemunho da memória negra é muito grande na área onde este templo se localiza e em meio ao povo negro de Salvador. Seu prestígio e o papel proativo de líderes que pertencem a sua comunidade foram fatores... (SERRA, 2005, p. 2).

O principal marco histórico do Terreiro do Bogum é justamente a sua relevante participação na maior insurgência escrava urbana do Brasil: “A Revolta dos Malês”, ocorrida em janeiro de 1835.

Essa notoriedade acabou sendo livremente manifestada durante a referida revolta que uniu os cativos de diferentes etnias em prol de um único ideal, tendo como background o Terreiro do Bogum, conforme relata Antônio Monteiro em Notas sobre negros malês na Bahia, através da fuga do negro Aprígio pelo distrito da Vitória, até ser encontrados pelos Jejes nas terras do que conhecemos atualmente como Terreiro do Bogum:

O Bogum, em frente à casinha do Conselho dos Assumânios, hoje capela dos Quinze Mistérios, era a casa bancária, ou “casa da guarda do dinheiro”. A casa humilde, de taipa, não fazia supor a sorte de todo o movimento e o patrimônio

⁴ Doutor em Antropologia – UFBA.

financeiro da organização, por isso era rigorosamente vigiada (MONTEIRO, 1987, p. 61).

A pouca bibliografia disponível sobre o Bogum ressoa no vácuo ante a significativa participação desta comunidade com a História do Brasil.

Luiz Nicolau Parés, em *A formação do Candomblé: História e ritual do Candomblé Jeje na Bahia*, ressalta a proeminente e intrincada relação do Bogum com a Revolta dos Malês, novamente através da fuga de negro Aprígio de seus companheiros Malês, até ser localizado e absorvido pela comunidade do Bogum:

Bogum era o nome de uma casinha ou dependência localizada em frente à Igreja dos Quinze Mistérios, em Santo Antônio Além do Carmo, onde os malês escondiam barras de ouro, armas e barris de pólvora” destinados a subsidiar as suas revoltas” (PARÉS, 2006, p. 173).

Farelli nos esclarece o porquê da carência de informações sobre o Bogum e o quanto sua religiosidade se mantém oculta por centenas de décadas, e mesmo nos dias atuais pouco ainda se sabe sobre as suas práticas religiosas de fato:

[...] O Candomblé Malê é, dentre todos os rituais africanos no Brasil, o mais secreto. *Keto, Angola, Congo, Mina*, são atualmente razoavelmente conhecidos. Reportagens, livros, uma variedade de estudos sócio-antropológicos revelam os meandros ou grande parte dos ritos das nações africanas acima descritas. Mas, quem conhece profundamente a presença do culto Malê dentro de um Terreiro de Candomblé que melhor representa a existência dos Malês no Brasil? (FARELLI, 1998, p. 12).

A pergunta deixada pela autora nos demonstra a múltiplas possibilidades de pesquisa que podem ser realizadas tendo o Terreiro do Bogum como objeto central de análise, principalmente no que diz respeito à imagem e seus contextos.

3 AS IMAGENS E SEUS CONTEXTOS

Melville Jean Herskovits, um renomado Antropólogo norte-americano em seu tempo, influente entre os Antropólogos e Cientistas Sociais, nos quais podemos destacar que estreitou laços com expoentes pesquisadores em Salvador aquela época: Arthur Ramos e Edson Carneiro. Melville estudava a família negra, que era uma preocupação dos intelectuais do norte, e tanto ele quanto Turner acreditavam que o passado africano oferecia uma enormidade cultural, extremamente necessária para a compreensão da luta dos negros por liberdade por onde estiveram como cativos, para ele em especial com foco voltado para os Estados Unidos.

Herskovits esteve em Salvador entre 1941 e 1942 realizando sua pesquisa de campo, tendo dessa vez como centro de sua análise a cultura afro-brasileira com enfoque direcionado para a questão religiosa. Como continuidade do mesmo trabalho realizado na década anterior no Haiti onde seguiu ao encontro do Vodú.

O norte-americano registrou mais de quarenta imagens que hoje fazem parte do acervo do Terreiro do Bogum. Observando as fotografias expostas nesta coleção, podemos verificar, de fato, que o antropólogo teve a religião como foco em sua etnografia. Dois registros nos chamaram a atenção com vistas à possibilidade de que a partir delas pudéssemos iniciar uma argumentação a cerca da morte e ancestralidade no Terreiro do Bogum, através de uma análise de sua materialidade através da Cultura Visual.

Figura 2 – Altar dedicado à ancestralidade no Terreiro do Bogum



Imagem capturada durante pesquisa de campo realizada entre dezembro de 2021 e junho de 2022.

Figura 3 – Detalhe do altar sagrado de culto à morte



Imagem capturada durante pesquisa de campo realizada entre dezembro de 2021 e junho de 2022.

4 POSSIBILIDADES DE ANÁLISE

Diante desse contexto histórico acerca do Terreiro do Bogum, cabe uma contextualização sobre a percepção empírica no que se refere aos aspectos materiais das religiões: “...na concepção segundo a qual o conhecimento se baseia na experiência sensível (externa) e interna, entretanto emocional, não racional (nossos sentidos tais como são vividos)” (DELATTRE, 1994, p. 112).

Outrossim, alço mão do conceito de estética ou *aistética*⁵, disciplina pouco explorada, entretanto Klaus Hock a denomina Estética da Religião, para circunscrever as sensações humanas ou compreensão dos sentidos: “também com fontes não verbais: música, arte, toda a cultura material, até com odores” (HOCK, 2010, p. 190).

Ainda conferindo atenção especial ao contexto das imagens no que tange ao culto à ancestralidade, suas emoções, sensações e sentimentos relacionados à crença da comunidade do Bogum, ressalto a obra de Morgan no qual o autor mergulha no papel dos sentimentos e emoções da consciência e da memória e alega serem estes indissolúveis, por se tratarem apenas de emoções, estabelecendo uma sensação primordial que pode expressar luto, tristeza, alegria, medo, ojeriza e culpa, podendo também denotar um sentido mais amplo de comunidade (DAMÁSIO apud MORGAN, 2010, p. 57).

⁵ Ambas oriundas do vocábulo grego *aisthesis*, indicativo de sentir ou compreender os sentidos.

O culto à ancestralidade por parte dos Candomblés nos demonstra uma forma de supervalorização de sua memória ancestral modelada através de suas práticas “Emoções são socialmente nomeadas como sentimentos e assim usadas por grupos humanos para ajudar a estimular, dirigir, controlar sensações” (DAVIES, 2011, p. 16).

Portanto, as imagens nos demonstram que as religiões através de suas concepções próprias criam suas cenas, carregadas de sentidos emocionais fomentadoras de expressões consonantes e de aprendizagens:

[...] o uso de rituais coletivos e práticas tais como cerimônias, paradas, entretenimento e ritos religiosos o fazem...Todas as sociedades investem grande energia em ensinar seus membros a sentirem de maneira similar...Sentimentos não apenas reúnem os seres humanos, como também os reúne a animais, as coisas, a lugares e objetos [e por que não a seres sobrenaturais]” (MORGAN, 2010, p. 58).

Esse sentido se potencializa quando nos deparamos com as imagens de um altar consagrado à ancestralidade no qual encontram-se presentes fragmentos de remanescentes humanos, bem como todos os outros objetos (coisas que contextualizam a cena material da imagem).

5 A ANÁLISE DOS REGISTROS FOTOGRÁFICOS

Ante aos registros selecionados penso em uma abordagem sobre o fenômeno religioso pautado na representação da materialidade em uma perspectiva mais ampla, trabalhando a Cultura Visual e Material em conjunto, por entender que neste estudo de caso as fotografias são os únicos documentos que nos evidenciam as práticas religiosas dedicadas à morte e a ancestralidade. Principalmente pelo fato de que atualmente o teor do documento fotográfico não estar mais acessível no Terreiro do Bogum, certamente é um contexto que atualmente está trancado em algum dos múltiplos cômodos sacros e trancados a sete chaves.

Minha afirmativa se deve justamente pelo fato de que quando em pesquisa etnográfica pelo terreiro, quando perguntei se as imagens retratavam o Terreiro do Bogum, tive múltiplos “SIM’s” como respostas. E quando perguntei se atualmente ainda era assim, de maneira quase que unânime a resposta foi: “ainda é bem parecido”. Não temos como fugir da realidade dos objetos dividindo uma espécie de altar ao pé de uma jaqueira junto a remanescentes humanos.

O campo também me evidenciou que tal espaço era utilizado para rituais onde se cultuava a morte e a ancestralidade, e quanto aos rituais segundo Helmut Renders em seu

artigo denominado: *A Cultura Visual Religiosa como linguagem religiosa própria: popostas de leitura*, quando ele fala sobre os pressupostos de Christoph Wulf, temos:

Na sua Antropologia Pedagógica ele discute a importância de rituais para a construção de coerência de grupos sociais sem reduzi-los aos seus aspectos funcionais, porém, destaca também seus aspectos estéticos, lúdicos e performativos. Rituais organizam e ordenam a realidade e possibilitam identificações (RENDERS, 2019, p 708).

Rituais retratam realidades e suas comunidades religiosas, que transcendem o tempo sendo sentidos então como sagrados, justamente por encenarem hierarquias sociais e estruturas de poder (WULF, 2013, p. 102-103).

Podemos interpretar as imagens em questão com sendo registros de fenômenos arcaicos de uma cultura considerada primitiva e a partir de então ter um novo horizonte sobre o que envolve a morte como rito de passagem.

Ainda conferimos que nas imagens existem artefatos que tendem a uma articulação entre si, promovendo um contato com aquilo que transcende. Por isso a necessidade de abordar a Cultura Visual e a Cultura Material em uma perspectiva ampliada.

5.1 ANÁLISE SEGUNDO A PERSPECTIVA TRIPLA DE GILIAN ROSE

Utilizando a proposta de análise tripla sugerida pela autora, na qual propõe um método de análise voltado para um significado “cultural e de poder”, após leitura percebo que plausível a aplicação das premissas de Rose visando uma interpretação religiosa. Ante esta possibilidade sigo no caminho pavimentado por ela realizando a interpretação pautada em suas modalidades de análise, sendo elas: Tecnológica, Composicional e Social. Onde aplicaremos os conceitos sugeridos nas imagens que estão sendo trabalhadas nesta comunicação.

Creio que seja imperiosa a contextualização de cada modalidade antes da interpretação analítica propriamente dita.

5.1.1 Análise do Contexto Tecnológico - “A.C.T.”

- 1 - Considera questões como localização e espacialidade.
- 2 - Se o que esta sendo avaliado é um artefato ou um conjunto de objetos (tipo de altar).
- 3 - Se estão em seu religioso formal ou se estão em um local sacralizado (casa, escritório ou até mesmo museu).

Ou seja, neste ponto é realizado uma análise que prioriza a cultura material, composta por objetos concretos, buscando sentido nos artefatos religiosos.

5.1.2 Análise de Contexto Composicional - “A.C.C.”

Nesse ponto é uma análise voltada para o todo, e não subdivididas em etapas focadas na materialidade. Sendo acrescido a análise anterior um contexto imaginativo/fenomenológico, voltado para as questões sobre elementos abstratos como: hábitos e rituais.

5.1.3 Análise de Contexto Social - “A.C.S.”

É onde realizo adaptações ante os conceitos originais de Gilian Rose, e os três pilares de análise sugeridos. Aplicando-os na foto-elucidação sob um filtro antropológico nas religiões de matrizes-africanas.

Nesse momento é indispensável que se atente para questões a cerca da produção do que esta sendo visto, ou seja, questões referentes a: Quem? Quando? Para que? E por que? Referentes ao observador: Como é interpretado? E por quem?

Mediante a essas questões estabelecer uma relação entre as fixações de sentido pela religiosidade e/ou comunidade que esta tendo sua Cultura Visual analisada.

Outro ponto que a autora alerta para que seja levado em consideração diz respeito à audiência pela comunidade religiosa com o que esta sendo analisado.

Para finalizar a autora ainda atenta para a possibilidade de releituras ou reproduções, principalmente quando o que esta sendo analisado envolve a coletividade de determinado grupo religioso.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma abordagem de documento fotográfico que pauta-se em uma análise da Materialidade através da fotografia de fato não se esgotará em poucas páginas, mais ainda quando o registro retrata uma religiosidade de matriz africana em um contexto simbólico de morte e ancestralidade. O que esta comunicação se propôs foi de indicar um caminho analítico entre a Cultura Visual e a Religião Material, e apresentar os conceitos analíticos

de Guilian Rose, deixando livre para que a partir dos contextos apresentados cada leitor realize de maneira livre suas interpretações acerca dos documentos apresentados.

A Ciência da Religião no Brasil ainda está longe de reconhecer a devida importância das expressões religiosas através de suas Materialidades, restando pesquisadores que se enveredam por essa área aguardarem uma virada icônico-materialista na disciplina.

De fato que nossa disciplina conta com um seletíssimo grupo de pesquisadores que compõem a primeira prateleira de pesquisas sobre a temática. Bem como, uma excelente geração de novos pesquisadores inspirados que começam a surgir, porém, algo muito incipiente em uma disciplina predominantemente filosófica.

O que surge como grande novidade é a possibilidade de análise da Cultura Visual e das Materialidades voltado para as religiões de matrizes africanas e/ou indígenas, que se apresentam com um enorme potencial analítico.

Finalizando, pecebo como estritamente necessário à compreensão em um nível considerável sobre a Religião a ser pesquisada, para que a análise possa alcançar o entendimento mínimo necessário sobre a origem da materialidade da Religião praticada no campo. Ou seja, sem um conhecimento prévio do objeto no qual se pretende analisar, torna-se extremamente difícil localizar-se no contexto devido à falta de conhecimento prévio.

REFERÊNCIAS

DAVIES, D. J. **Emotion, Identity and Religion. Hope, reciprocity and otherness.** New York, Oxford: Oxford University Press. 2011.

DELATTRE, M. et al. **Dicionário Prático de Filosofia.** Lisboa: Terramar, 1994.

FARELLI, M. H. **Malês os Negros Bruxos: O Candomblé de Origem Islâmica, Seus Magos e Seus Feitiços.** São Paulo: Editora Madras. 1998.

HERSKOVITS, Melville J. **Man And His Works, The Science of Cultural Anththpology. Tomo I, II e III.** New York: Mestre Jou. 1948.

HOCK, K. **Introdução à Ciência da Religião.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HOLL, Augustin. **Arqueologia e História da Cultura Material na África e na Diáspora Africana.** APGIC, 219.

MONTEIRO, Antônio. **Negros Malês na Bahia.** Salvador: Ianamá. 1987.

MORGAM, D. **Religion and material Culture. The matter of belief.** Ney York: Routledge. 2010.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé:** História e ritual da nação Jeje na Bahia. 3. ed. rev. e ampli. Campinas: UNICAMP, 2018.

RENDERS, Helmut. A Cultura Visual Religiosa como linguagem religiosa própria: propostas de leitura. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v.17, nº 53, p. 702-722, maio/ago, 2019. ISSN: 2175-5841.

ROSE, Gillian. **Visual Metodologies:** Na Introduction to the Interpretation of Visual Materials. Lomdon; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 2022.

SERPA, Ordep José Trindade. **Terreiro do Bogum – Zoogodo Bogum Malê Rundò: Laudo Antropológico.** 2005.

WULF, Christoph; KAMPER, Dietmar (org.). **Logik und Leidenschaft:** Erträge Historischer Anthropologie. Berlim: Reimers, 2002.

DA NECESSIDADE DE AUTOCRÍTICA ÀS TRADIÇÕES RELIGIOSAS ASIÁTICAS NOS ESTUDOS DEDICADOS A ESPIRITUALIDADES E NATUREZA: O CASO HINDU¹

Matheus Landau de Carvalho²

1 INTRODUÇÃO

Estudos e pesquisas debruçados sobre as relações entre religiões – ou espiritualidades – e natureza recorrentemente enfatizam tradições religiosas de origem asiática – principalmente aquelas exteriores às tradições abraâmicas – como fontes doutrinárias de permanente e incontestável exortação ao convívio amistoso de reciprocidade entre seres humanos e meio ambiente, principalmente no que toca à tentativa de distingui-los radicalmente um do outro, num esforço de destacar a coextensividade entre ambos na composição da natureza, do ponto de vista mais amplo da existência.

O daoísmo, por exemplo, parece enxergar o ser humano como parte essencial da natureza, evitando qualquer distinção entre mente, espírito e corpo. O budismo, por sua vez, pressupõe a reencarnação num animal numa vida futura, sendo completamente compatível com a condição humana numa vida presente neste mundo, de modo que, em geral, pelo menos na tradição Mahāyāna, o objetivo de um budista realizado seria aliviar o sofrimento de todos os seres sencientes, e não apenas das pessoas (cf. Gottlieb, 2006, p. 4). A doutrina budista da originação interdependente (*pratītya-samutpāda*), assertiva sobre o fato de que todos os fenômenos são resultado da existência mutuamente dependente, reforça substancialmente essa perspectiva.

Como destaca Bron R. Taylor (2005, p. XV), acadêmicos se perguntavam, na década de 1970, por que o declínio ambiental era tão divulgado na Ásia se as religiões asiáticas, como se acreditava na época, costumavam promover a responsabilidade ambiental. De fato, Roger S. Gottlieb (2006, p. 12) lança mão de algumas lideranças asiáticas, como Aung

¹ Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 14 – Espiritualidades e o desvelamento da natureza, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

² Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em 2009. Especialista (2010), Mestre (2013) e doutorando (2019-) pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. E-mail: matheuslandau@gmail.com

San Suu Kyi, Mahatma Gandhi e o Dalai Lama, para destacar a importância das tradições religiosas para a promoção de uma conscientização sobre o meio ambiente através das espiritualidades humanas.

2 EXEMPLOS CONFSSIONAIS DA ÁSIA PARA UMA AUTOCRÍTICA ÀS TRADIÇÕES RELIGIOSAS ASIÁTICAS NOS ESTUDOS DEDICADOS A ESPIRITUALIDADES E NATUREZA

Entretanto, é perfeitamente possível ir adiante no trato que tradições asiáticas já tiveram com aquilo que, em idiomas ocidentais, estabeleceu-se denominar de meio ambiente ou natureza. Nesse sentido, vale destacar o que Roger S. Gottlieb (ed., 2006, p. 4) salienta a partir do que registra sobre o daoísmo e o budismo (cf. acima) e suas respectivas promoções de uma reciprocidade amistosa entre seus praticantes e o meio ambiente, pois

Muitas vezes, no entanto, essa atitude metafísica mais encorajadora não era acompanhada de um cuidado real com o mundo natural – e, em qualquer caso, as religiões orientais não tinham muita tradição profética com a qual galvanizar adeptos a respostas socialmente críticas à injustiça às pessoas ou à natureza. E com o advento da modernidade (ou talvez muito antes) as tradições autóctones foram marginalizadas pelos estados modernos³.

O geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan, afirma (Taylor, 2005, p. XVb), categoricamente, que o desmatamento na China era prevalente antes do advento do cristianismo, e que havia, além disso, grande abuso da terra antes que qualquer civilização ocidental pudesse influenciá-la. Gottlieb (2006, pp. 7-8) reconhece que,

Embora em muitos casos as religiões sejam agora parte da solução para os nossos problemas ambientais, também é verdade que durante muito tempo fizeram parte da causa. Muitas assumiram que seres humanos eram de valor inestimável e tinham o direito inquestionável de usar a terra para satisfazer seus desejos e necessidades; e a maioria agiu assim, na prática, mesmo que suas doutrinas dissessem algo diferente⁴.

³ “Often, however, this more encouraging metaphysical attitude was unaccompanied by actual care for the natural world – and in any case Eastern religions did not have much of a prophetic tradition with which to galvanize adherents to socially critical responses to injustice to people or nature. And with the advent of modernity (or perhaps much earlier) indigenous traditions were marginalized by modern states.”

⁴ “Although in many cases, religions are now part of the solution to our environmental problems, it is also true that for a very long time they were part of the cause. Many assumed that human beings were of inestimable value and had an unquestioned right to use the earth to fulfill their desires and needs; and most acted that way in practice even if their doctrines said something different.”

No universo ortodoxo das tradições hindus, chamam a atenção dois episódios nos épicos sânscritos *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, nos quais é possível observar iniciativas de sabotagem do convívio salutar com o meio ambiente e o conseqüente desprezo pela reverência à natureza e aos diversos seres que dela fazem parte.

O termo *Mahābhārata* é uma composição dos termos sânscritos *mahā*, no sentido de algo grande, grandioso, e *Bhārata*, um ancestral em comum das famílias envolvidas nos conflitos narrados neste épico, de modo que duas traduções recorrentes em obras de introdução às tradições hindus para esta expressão são “A Grande Guerra dos Bhārata” ou “A Grande Estória dos Bhārata” (cf. Brockington, 2003, p. 116; Rodrigues, 2006, p. 136). É o maior épico do mundo, com mais de 100.000 versos dispostos em dezoito *parvas* (livros). Em linhas gerais, narra a luta pelo controle do reino de Kuru, no norte do subcontinente indiano, por dois grupos humanos parentes entre si, os filhos de Dhṛtarāṣṭra, conhecidos como Kauravas, e os filhos de Pāṇḍu, conhecidos como Pāṇḍavas. A famosa *Bhagavad-Gītā* faz parte do *Mahābhārata*.

Numa passagem controversa do *Mahābhārata*, Kṛṣṇa e Arjuna estão na floresta Khāṇḍava (Khāṇḍava Vana), habitat dos Pāṇḍavas, onde ficava a capital Indraprastha (hoje Délhi), quando avistam um erudito védico (*brāhmaṇa*) em busca de esmolas. Mesmo tendo seu pedido atendido, o *brāhmaṇa* se transforma em Agni, divindade hindu do fogo sacrificial, insistindo que sua fome apenas seria satisfeita se toda aquela floresta fosse consumida por ele.

À medida que a floresta começa a queimar, as criaturas da floresta, incluindo *nagas* (serpentes, geralmente najas), fogem das chamas. Os dois guerreiros correm ao redor da floresta em chamas em uma carruagem, capturando a vida selvagem em fuga e arremessando-a de volta às chamas. Ao fazê-lo, eles riem alegremente e brincam uns com os outros (GOSLING, 2001, p. 16, itálico do autor)⁵.

Segundo algumas interpretações, a passagem trata de um grande sacrifício védico para aplacar a cólera de Agni, provavelmente servindo de reflexo literário de um desmatamento para fornecer terra para agricultores assentados, de um ponto de vista histórico. Neste caso, as serpentes em fuga seriam alegorias dos caçadores tribais da floresta que se dedicavam ao culto às serpentes. Em todo caso, trata-se de um episódio embaraçoso para aqueles que gostariam de apresentar as tradições hindus como “um

⁵ “As the forest begins to burn the forest creatures, including *nagas* (snakes, usually cobras) flee the flames. The two warriors race round and round the blazing forest in a chariot, catching the escaping wildlife and hurling it back into the flames. As they do so they laugh gleefully and joke with one another.”

corpus simplificado de propriedade ecológica”⁶, principalmente pela suposta crueldade deliberada de duas de suas figuras mais proeminentes, Kṛṣṇa e Arjuna.

3 O RĀMĀYAṆA DE VĀLMĪKI COMO UM CASO HINDU PARA UMA AUTOCRÍTICA ÀS TRADIÇÕES RELIGIOSAS ASIÁTICAS NOS ESTUDOS DEDICADOS A ESPIRITUALIDADES E NATUREZA

O outro épico sânscrito proeminente das tradições hindus é o *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, que encontra no termo sânscrito composto *Rāmāyaṇa* o nome de Rāma, um dos *avatāras* de Viṣṇu – uma divindade védica (*deva*) –, e herói protagonista da narrativa, e *ayaṇa*, que pode designar tanto o ato de prosseguir, mover-se, andar, assim como o próprio caminho, o percurso, a estrada em si (cf. apte, 1970, p. 48c; MONIER-WILLIAMS, 1899, 84b). Portanto, a expressão *Rāmāyaṇa* compreende as vicissitudes pelas quais passou Rāma durante seu percurso neste mundo enquanto um *avatāra* de Viṣṇu.

Um dos objetivos doutrinários e estilísticos do *Rāmāyaṇa* de Vālmīki é justamente uma exposição propedêutica, pedagógica dos preceitos do *dharma* hindu, seu tema por excelência. Segundo as tradições hindus, *dharma* referia-se, inicialmente, ao estabelecimento pelos deuses da ordem cósmica ao se separar (*vi-dhṛ-*) e consequentemente sustentar (*dhṛ*) o céu e a terra (HORSCH, 2010, p. 19). Ao propor a recorrência dos atos cosmogônicos dos *devas* nas cerimônias rituais, autoridades religiosas hindus, ao longo do tempo, transpuseram o conceito de *dharma* para as dimensões ética, social, familiar e ritual, nas quais representa uma adequação da ação comportamental cujo pressuposto pragmático é o desejo individual pela obtenção de objetos transcendentais de fruição numa outra vida, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento numa condição humana superior. Estas concepções cósmicas, morais e ritualísticas tornaram-se leis gerais a cujas verdades eternas todo hindu deveria se conformar enquanto participante deste mesmo cosmos sustentado e ordenado pelo *dharma*. Esta fruição transcendente futura fundamenta-se na doutrina da transmigração da alma (*saṃsāra*), baseada num ciclo de repetidos nascimentos e mortes de um ser, numa pluralidade de estágios transmigratórios que se interrelacionam através de um princípio de causa e efeito (*karma*), fundado em ações produzidas em existências anteriores pelo indivíduo, que também podem produzir consequências para existências vindouras de sua respectiva alma.

⁶ “a streamlined corpus of ecological propriety” (GOSLING, 2001, p. 16).

Dentro dos objetivos doutrinários encerrados pelo dharma, o *Rāmāyaṇa de Vālmīki* acaba englobando uma série de temas culturais, como os modos de vida familiar e ritualístico da sociedade hindu, a geografia do subcontinente indiano, a gastronomia indiana, narrativas religiosas das tradições hindus, o poder político e sua consequente administração pública, intrigas palacianas, modos de vida renunciantes, a arte militar, concepções hindus de tempo, assim como a natureza.

Em um dos sete *kāṇḍas* – i.e. seções, capítulos, porções ou divisões de uma obra – que compõem o *Rāmāyaṇa de Vālmīki*, o *Kiṣkindhākāṇḍa*, *Rāma* e *Lakṣmaṇa* estabelecem um pacto com os macacos (*vānaras*) Hanumān e Sugrīva no sentido de ajudar este último a reconquistar seu trono, de modo que este, por sua vez, mobilizaria os macacos na busca por Sītā, esposa de Rāma, que se encontrava em cativeiro sob as ordens do líder das criaturas demoníacas (*rākṣasa*), Rāvaṇa. Ao ser desafiado numa segunda oportunidade, Vālin se apresenta para o combate, sendo que, desta vez, durante a luta entre os irmãos, Rāma consegue, de sorrelfa, acertar uma flecha e derrubar Vālin. Prestes a morrer, Vālin estabelece um longo diálogo com Rāma, que se dedica a justificar sua atitude reprovada pelo irmão de Sugrīva. Nas palavras do rei dos *vānaras*:

Por tua causa, eu encontrei minha morte no calor da batalha com outro oponente. Qual mérito possível você conquistou ao me matar quando eu não estava olhando?

[...]

Conciliação (*sāma*), generosidade (*dānaṃ*), indulgência (*kṣama*), dharma, veracidade (*satya*), convicção (*dṛti*) e coragem (*parākrama*), assim como a punição dos malfeitores, são atributos (*guṇas*) dos reis, sua majestade.

[...]

Fui morto por este elefante enlouquecido, Rāma, que quebrou as correntes da conduta apropriada (*ācāra*), pisoteou as leis dos homens virtuosos (*dharma*), e ignorou o aguilhão da legalidade (KIKĀ XVII,13.25.38).

Em sua defesa, Rāma atrela à linhagem de sua Casa Real a responsabilidade de manutenção do *dharma* consoante à extensão territorial do reino dos Ikṣvākus, depositando na transgressão do *dharma* de Vālin a justificativa de sua atitude. Aqui, Rāma conjuga, simultaneamente, o *dharma* com o exercício de obtenção de prosperidade material segundo o exercício da política e da economia (*artha*) e a satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como ao amor, ao afeto, e a todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos (*kāma*), salientando os malefícios advindos de qualquer desproporção existente entre estes três componentes do *trivarga*. Além de estabelecer a soberania do pacto que havia feito outrora com Sugrīva, colocando-se, inquestionavelmente, à

disposição do *vānara* segundo as condições que o atrelavam ao resgate de Sītā, Rāma reivindica sua condição existencial humana – pois saberia apenas momentos após a derrota de Rāvaṇa e o resgate de Sītā que ele era, de fato, um *avatāra* de Viṣṇu – para reafirmar o princípio de que poderia dispor de qualquer espécie animal da maneira que bem entendesse:

Com ciladas, armadilhas e várias arapucas, homens escondidos ou ao ar livre pegam todos os tipos de animais que fogem aterrorizados ou confiantes.

Homens em busca de carne atiram em animais que são atentos, desatentos ou que, ainda, vão para outro caminho, e não há nada de errado nisto.

Mesmo os ṛṣis da corte que compreendem completamente o *dharma* saem para caçar aqui. Então, *vānara*, eu o derrubei com uma flecha na batalha, independentemente se você lutou com outro oponente ou não. Afinal de contas, você é apenas um macaco (*śākhāmṛgaḥ*) (*KiKā* XVIII,34-36)⁷.

A dimensão controversa deste último trecho repousa na maneira pela qual Rāma se dirige a Vālin, como “apenas um macaco (*śākhāmṛgaḥ*)”, pois se as diretrizes do *dharma* legitimam o assassinato de qualquer ser vivo que provoque um desequilíbrio na vivência das três aspirações do *trivarga*, merecendo uma punição pela transgressão principalmente do *dharma* nos domínios de um reino que se responsabilize por sua manutenção, a aparente ausência de plausibilidade na justificativa de assassinato de um ser vivo por ser “apenas um macaco (*śākhāmṛgaḥ*)”, através de uma abordagem eticamente questionável, sugere uma contradição da narrativa na busca pela explicação dharmicamente coerente do fato *tout court*.

Chama a tenção este episódio exatamente por vários animais serem reverenciados como deidades pelos hindus, e.g. o elefante Gaṇeśa, o macaco langur Hanumān, o tigre como veículo de Durgā, o ganso como veículo de Brahma, o touro Nandin como veículo de Śiva, dentre outros. Não apenas alguns dos *avatāras* de Viṣṇu são manifestações animais, mas Rāma também está intimamente ligado aos macacos liderados por Hanumān em sua vitória contra Rāvaṇa, assim como Kṛṣṇa possui uma relação próxima e amistosa com as vacas em várias de suas narrativas.

Como bem registra Dwivedi (2006, p. 169) de um ponto de vista contemporâneo baseado nas milenares tradições hindus, o *dharma* parte não apenas da percepção do ser humano como objeto de uma complexa trama biológica, mas também como sujeito na

⁷ Em seu comentário *Tilaka*, Nāgeśa Bhaṭṭa argumenta que o trecho quer dizer que, mesmo quando os *kṣatriyas* não estão em busca de carne, é natural deles caçar sem o menor risco de cometer um grave *adharma* com isso (cf. Lefeber, 2007, p. 245, n. 36).

realidade que o circunda, contribuindo para a noção hindu de realização e sustentação do universo, *abhyudaya*. Toda esta concepção leva à conclusão de que

a teoria do karma rejeita qualquer dualismo radical entre seres humanos e outras formas de vida, promovendo uma continuidade entre todos os seres que conduz a uma ética ecológica responsável, baseada na interdependência e na responsabilidade moral pelas ações de alguém (HORN, 2006, p. 9).

A partir destas últimas reflexões, parece ficar evidente um certo constrangimento no trecho supracitado do *Rāmāyaṇa* de Vālmīki se levarmos em conta não apenas o desdém com que Rāma se refere a Vālin na circunstância em que o ajuda a assassiná-lo, mas também os meios pelos quais isso acontece numa narrativa com objetivos doutrinários segundo determinada pedagogia do *dharma* hindu.

4 CONCLUSÃO

A importância de reflexões como estas repousam sobre três dimensões fundamentais acerca de pesquisas dedicadas a realidades culturais asiáticas. Em primeiro lugar, contribuem para amortecer uma visão romantizada da Ásia, sem perceber as polifonias características de toda e qualquer cultura que vivencie constantemente dialéticas entre seus pressupostos identitários matriciais e as vicissitudes experimentadas na história, como sempre aconteceu nas civilizações ditas orientais.

Em segundo lugar, e na esteira do primeiro, percepções mais sutis e articuladas do desenvolvimento interior dessas culturas permitem, por exemplo, identificar, no que toca à relação específica entre espiritualidades e natureza, que a iniciativa ambientalista nunca foi uma concepção unívoca nas tradições hindus, em que pese vários fatores no sentido contrário, como o milenar veganismo, a maneira como o mecanismo retributivo da doutrina do *karma* conjuga punição transmigracional com o consumo desregrado de carne animal – p.ex. *Mānava-Dharmaśāstra* V,55 –, assim como o inconfundível louvor religioso à Mãe-Terra, claramente expresso no *Ṗṛthivī (Bhūmi) Sūkta* da *Atharvaveda Saṃhitā*.

Por fim, exercícios saudáveis de reflexão e autocrítica são fundamentais para evitar, ou no mínimo amortecer, monólogos de voz de ordem de militâncias que obscureçam o diálogo como reciprocidade factual construtiva em torno de ensino, pesquisa e extensão acadêmicos acerca das relações entre espiritualidades e natureza, evitando-se, com isso, processos de silenciamento e esquecimento convenientes apenas a determinadas retóricas

que distorçam processos no quais estão inseridas, reproduzindo, consciente ou inconscientemente, no comportamento as mesmas dinâmicas excludentes e opressoras que se dizem combater nas palavras.

REFERÊNCIAS

APTE, Vaman Shrivam. **The Student's Sanskrit-English Dictionary**. 2. ed. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 1970.

BROCKINGTON, John. The Sanskrit Epics. In: FLOOD, Gavin (ed.). **The Blackwell Companion to Hinduism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 116-128.

DWIVEDI, O. P. Hindu religion and environmental well-being. In: GOTTLIEB, Roger S. **The Oxford Handbook of Religion and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 160-183.

GOSLING, D. L. **Religion and Ecology in India and South-East Asia**. London, New York: Routledge, 2001.

GOTTLIEB, Roger S. Introduction: Religion and Ecology – What Is the Connection and Why Does It Matter? In: GOTTLIEB, Roger S. (ed.). **The Oxford Handbook of Religion and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 3-21.

HORN, Gavin van. Hindu Traditions and Nature: Survey Article. **Worldviews**, v. 10, n. 1, Leiden, 2006.

HORSCH, Paul. From Creation Myth to World Law: The Early History of Dharma. In: OLIVELLE, Patrick (ed.). **Dharma**. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2010, p. 1-26.

LEFEBER, Rosalind (trad.). **The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India. Vol. IV: Kiṣkindhākāṇḍa**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

MONIER-WILLIAMS, Monier. **A Sanskrit-English Dictionary**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899.

RODRIGUES, Hillary. **Introducing Hinduism**. New York: Routledge, 2006.

TAYLOR, Bron Raymond (ed.). **The Encyclopedia of Religion and Nature**. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005, v. 1.