

ISSN 2179-0019

VOLUME 15 | NÚMERO 2 | 2024

plura

revista de estudos de religião
JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGION



GESTÃO 2022-2024

DIRETORIA EXECUTIVA

Presidência: Dr. Waldney de Souza R. Costa, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Secretaria Geral: Dra. Ana Luíza Gouvêa Neto, Instituto Federal do Mato Grosso

Tesouraria: Me. Márcia Maria Enéas Costa, Universidade Federal da Paraíba

Secretaria de divulgação: Dr. Robson R. Gomes Filho, Universidade Estadual de Goiás

CONSELHO CIENTÍFICO

Dra. Bruna Marques Cabral, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dra. Dilaine Soares Sampaio, Universidade Federal da Paraíba

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Dra. Flávio Augusto Senra Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque, Universidade Estadual Paulista

COMISSÃO DE REDAÇÃO

Editor-chefe (em exercício): Dr. Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

Editor-assistente: Me. Paulo Sérgio Raposo da Silva, Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM-UFRN)

Colaborador: Me. Adriano Magalhães Tenório, Universidade Federal do Amazonas

Colaborador: Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade Federal da Paraíba

CONSELHO EDITORIAL

Dr. André Droogers, Vrije Universiteit Amsterdam, Holanda

Dr. Artur Cesar Isaia, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Dr. Dain Borges, University of Chicago, EUA

Dr. Jean-Pierre Bastian, Université de Strasbourg, França

Dr. Joanildo Burity, Faculdade Joaquim Nabuco, Brasil

Dr. Luís Henrique Dreher, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Dr. Paul Freston, Wilfrid Laurier University e Balsillie School of International Affairs, Canadá

Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Dra. Rosalind I. J. Hackett, University of Tennessee, EUA

PLURA, Revista de Estudos de Religião
Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões
v. 15, nº 2, 2024
311p.
Semestral
ISSN: 2179-0019
 <https://doi.org/10.29327/256659.15.2>

CAPA:

Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO:

Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

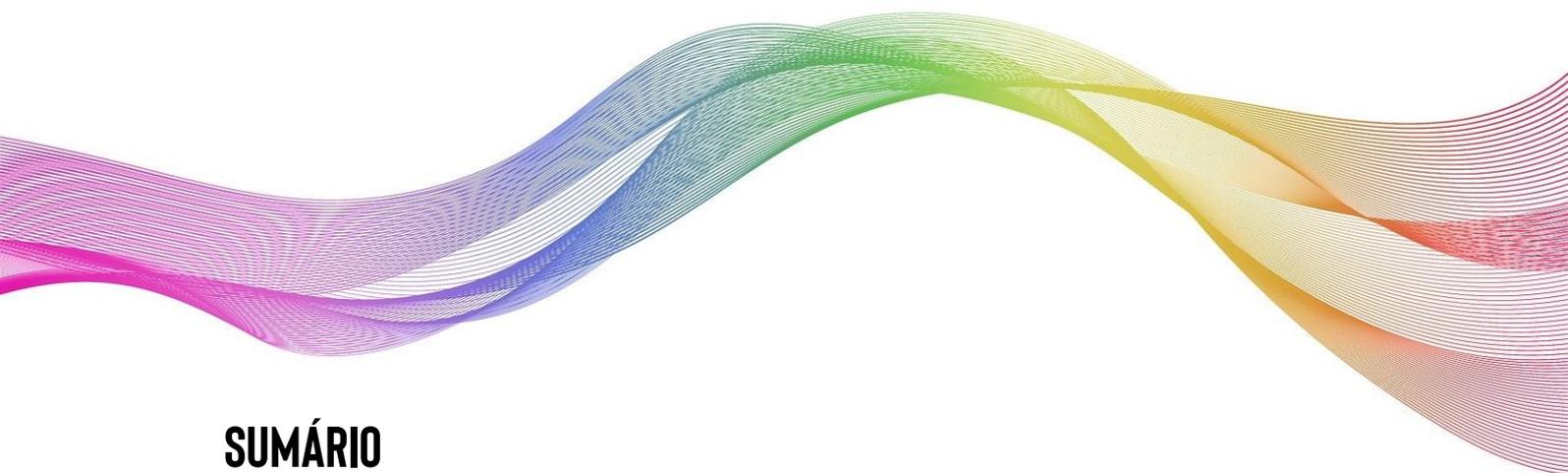
Paulo Sérgio Raposo da Silva, Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Adriano Magalhães Tenório, Universidade Federal do Amazonas

Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade Federal da Paraíba

REVISÃO DOS TÍTULOS E ABSTRACTS:

Matheus Landau de Carvalho, Universidade Federal de Juiz de Fora



SUMÁRIO

06 EDITORIAL

Genaro Camboim Lopes de Andrade Lula

13 SEÇÃO TEMÁTICA LIVRE

Ditadura, sociologia, memória e religião: uma entrevista com Reginaldo Prandi
Fernanda Miranda, Brian Henrique e Fernando Guimarães

36 Concepções de espiritualidade na educação de jovens e adolescentes: uma revisão integrativa da literatura

Patrick Vieira Ferreira e Vera Maria Nigro de Souza Placco

59 Ensino Religioso confessional e escola pública: a Igreja Católica contra-ataca

Péricles Morais de Andrade Júnior, Emerson Sena e Sérgio Junqueira

81 A religiosidade e restrição do lazer

Rubian Diego Andrade, Gisele Maria Schawrtz e Érico Pereira Gomes Felden

106 Valores e princípios religiosos de estudantes de Serviço Social da Universidade Federal de Integração Latino-Americana / UNILA

Patricia Vicente Dutra e Claudia Neves da Silva

126 Mulheres do bem dizer e do bem viver

Lídia Mejia e Vera Margarida Lessa Catalão

158 A mística simbólica a cultura religiosa: vozes, vivências e sensibilidades de rezadores

Robson Lima de Arruda e Robéria Nadja Araújo Nascimento

159 Chakras e centros de força: uma análise comparativa sobre as pulsões espirituais o ser humano no Hinduísmo e no Espiritismo

Luciana Cangussu e Marina Dias Lopes Paiva

183 Espaço fúnebre e mítico: os cemitérios enquanto lugares de manifestações sagradas
Bruna Cordeiro Saldanha

205 O protagonismo das igrejas evangélicas nas migrações: explorando pertencimentos e alteridades no Brasil e Estados Unidos
Erika Andrea Butikofer e Adriana Capuano de Oliveira

225 Do reducionismo de Hegel sobre as religiões de matriz africana nas preleções sobre filosofia da religião de 1827 à amplitude do candomblé: possibilidades de diálogo
Fabiano Veliq

240 “Eu e o mundo somos um”: a visão pentecostal sobre Deus, o humano e o mundo
Vanderlei Dorneles da Silva

266 Educação para a pesquisa: intercrítica entre mito e ciência
Josineide Silveira de Oliveira, João Bosco Filho e Umberto de Araújo Medeiros

COMUNICAÇÕES

280 Lazer e educação na formação de professores de Ciências da Religião: resignificando a intolerância religiosa
Cinthia Lopes da Silva, Lilia Aparecida Kanan e Jakobson Bill Ribeiro Silva Castro

RESENHAS

296 A identidade da Ciência da Religião
André Magalhães Coelho

303 O Brasil no plural: um olhar a partir das umbandas
Adriano Magalhães Tenório

309 **NOMINATA DE PARECERISTAS**



EDITORIAL

Genaro Camboim Lopes de Andrade Lula*

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

DOI: 10.29327/256659.15.2-15

Esta edição da *Plura* faz jus mais uma vez ao nome da revista. A pluralidade se faz presente tanto no amplo espectro de temas abordados, quanto na constatação da heterogênea formação dos autores dos textos. Se para outras áreas de conhecimento as tensões entre a ortodoxia e a heteroglossalia é um dentre outros problemas epistemológicos, para a(s) ciência(s) da religião(ões), este desafio é crucial e está na identidade tanto da disciplina quanto dos seus objetos de estudo. Desafio que só aumenta a destreza e manejo dos organizadores da *Plura* em articular temas, autores, múltiplos olhares e metodologias em cada número, em cada volume entregue ao leitor.

E para iniciarmos com pé direito a leitura, a qualidade da revista é exposta pelo cartão de visita que é a entrevista com Reginaldo Prandi feita pela habilidade dos entrevistadores, Fernando Augusto de Souza Guimarães, Bryan Henrique Pinto, Fernanda Cristina Miranda todos do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). O entrevistado, Reginaldo Prandi, professor titular aposentado sênior da Universidade de São Paulo (USP), cientista social, com notáveis contribuições para pesquisas na sociologia e antropologia da religião brasileira, em destaque especial, o Candomblé. Imagina-se o leitor sentado naquela tarde em Vila Mariana na residência de Reginaldo Prandi, ouvindo suas histórias que mesclam curiosidades da biografia com informações preciosas sobre por exemplo como era a formação das primeiras turmas de cientistas sociais em São Paulo: “um conjunto de disciplinas optativas de matemática, estatística e processamento de dados aplicado às ciências sociais. E a gente aprendeu a mexer nos primeiros programas de computador, nos anos 1960-1970”, relembra Prandi.

* Professor Titular da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, com doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: genarocamboim@uern.br

A comunicação com os computadores era através de cartões perfurados, ironiza. Fica-se sabendo o leitor desde o estágio (já fazendo pesquisa) no Cebrap, o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento e o direcionamento da sua carreira para estudos sobre o lugar da religião na sociedade brasileira ainda no mestrado e sobre as influências e parceria com Procópio Camargo e do orientando e amigo, Flávio Pierucci. Imperdível a leitura desta entrevista em que o leitor é enredado por uma conversa que costura política, ciências sociais, memória e religião, dentre outros assuntos.

Não dá tempo nem de o leitor desavisado recuperar o fôlego da entrevista, pois as páginas seguintes são reservadas aos dez artigos da revista. Inicialmente estão aqueles que abordam a relação com Educação. O primeiro deles intitulado “Concepções de espiritualidade na educação de jovens e adolescentes: uma revisão integrativa da literatura”, dos autores Patrick Vieira Ferreira e Vera Maria Nigro de Souza Placco, versa sobre a discussão dos sentidos encontrados no uso do conceito de espiritualidade a partir de uma exaustiva pesquisa bibliográfica das mais diversas teses e dissertações presentes em catálogos da CAPES e do *Scientific Electronic Library Online* (SciELO). O recorte periódico estabelecido foi entre os anos de 2004 a 2018.

A análise das teses e dissertações pelos autores sinaliza considerações relevantes para o debate sobre a distinção dos sentidos empregados nas categorias “espiritualidade” e “religiosidade” nas produções acadêmicas brasileiras. É com este argumento que os autores apostam que a pesquisa possa contribuir para a elaboração de políticas públicas que envolvam jovens e adolescentes.

O texto “Ensino religioso confessional e escola pública: a igreja católica contra-ataca” os autores, Péricles Moraes de Andrade Júnior, Emerson Sena e Péricles Andrade nos mostra como a Igreja Católica orientou através da CNBB aquilo que entende por modelo confessional e não-confessional de ensino religioso. Em publicação institucional, a CNBB defende a oferta do ensino religioso confessional nas escolas públicas a partir de uma releitura do que assegura ser um “reconhecimento constitucional” e que seguiria princípios de laicidade ainda que respeitando as crenças dos alunos. Os autores apontam que a Igreja Católica reinterpreta neste documento uma concepção de laicidade flexível fazendo com que esta pública seja vista como mais “um capítulo na longa e sinuosa relação entre a Igreja e Estado”.

Ainda de acordo com os autores, as demais confissões não teriam o mesmo poder de influência e pressão. Ao tentar salvaguardar essa capacidade de agência no domínio público, ao menos no campo educacional, a Igreja Católica desvincula-se do modelo não-confessional, proposto na Base Nacional Comum Curricular - BNCC, colocando-se como um poderoso adversário.

O assunto da formação de professor é igualmente um dos assuntos trazidos pelo artigo “Lazer e educação na formação de professores de Ciências da religião: ressignificando a intolerância Religiosa” dos autores: Cinthia Lopes da Silva, Lilia Aparecida Kanan, Jakobson Bill Ribeiro Silva Castro. O texto tem como objetivo analisar uma experiência pedagógica na formação de professores de Ciências da Religião em que foram utilizados elementos do lazer em experiências pedagógicas que seriam úteis para a educação inclusiva e o ensino religioso no combate à intolerância religiosa nas escolas. Uma destas experiências pedagógicas, analisada no artigo, culminou na “Feira das Religiões” na Universidade do Planalto Catarinense, no município de Lages. O evento fez parte de uma disciplina no curso para formação de professores de Ciências da Religião com a parceria de duas universidades comunitárias do sul do Brasil e com a participação de 18 graduandos.

O tema do lazer está presente na discussão do artigo “Religiosidade e restrição ao lazer” dos autores: Rubian Diego Andrade, Gisele Maria Schwartz, Érico Pereira Gomes Felden. Trata-se de uma pesquisa quantitativa cujo objetivo é analisar as possíveis associações entre percepção da religião como aspecto restritivo no envolvimento ao lazer. A pesquisa envolveu 992 trabalhadores industriários da região metropolitana de Florianópolis. A pesquisa constatou uma significativa relevância para restrição do lazer em um número expressivo percentual de trabalhadores, o que indica a necessidade de mais pesquisas que envolva a relação entre os dois campos, isto é, o lazer e religiosidade.

Educação também é um dos temas importantes, desta vez, abordado de forma peculiar pois analisado a partir de observações da presença do elemento religioso na formação de estudantes de graduação. No artigo “Valores e princípios religiosos de estudantes de Serviço Social da Universidade Federal de Integração Latino-Americana / UNILA”, as autoras Patrícia Vicente Dutra e Cláudia Neves da Silva perguntam de que maneira princípios e valores religiosos induzem ou determinam a leitura de realidade de estudantes de Serviço Social da Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA).

Apoiadas em uma revisão bibliográfica que aponta que, frequentemente, os profissionais de serviço social se apoiam em seus valores religiosos no exercício profissional, isto é, acionando tais valores e convicções religiosas mesclando aos instrumentos técnicos e ao conhecimento adquirido na formação profissional, as autoras redirecionaram o foco para em que medida tal aspecto já está presente desde a formação na graduação. Um dos resultados interessantes da pesquisa é aquele que aponta haver uma diminuição da influência dos valores religiosos entre os/as estudantes à medida que avançam na formação profissional.

Um outro artigo que de alguma forma está imbricado na temática guarda-chuva da educação é o de Lidia Mejia e Vera Margarida Lessa Catalão: “Mulheres do bem dizer e do bem viver”, que apresenta duas benzedeadas que fazem parte da Escola de Almas Benzedeadas de Brasília. A escola núcleo de disseminação dos saberes tradicionais das mulheres aqui entrevistadas. A pesquisa busca compreender a trajetória formativa das mulheres benzedeadas em seminários e oficinas a partir da categoria “pedagogia corpo-territorial”.

A Escola de Almas Benzedeadas de Brasília não é lida propriamente como um lugar físico, mas como um processo pedagógico que se insere-se num movimento que leva o ato de benzer às unidades de saúde do Distrito Federal desde 2017 e, respaldado pelas Práticas Integrativas de Saúde (PICs), do Sistema Público de Saúde (SUS). Seguindo os passos de duas benzedeadas aos parques urbanos da cidade e em projetos como o Conexão Verde - Plantas Medicinais e Saberes Tradicionais do Instituto Brasília Ambiental (IBRAM). As autoras percebem que a trajetória formativa das mulheres benzedeadas nos dias de hoje configura-se como uma ruptura do processo de transmissão de conhecimentos geracionais de outrora.

Os diálogos praticados na Escola de Almas Benzedeadas de Brasília com benzedeadas, raizeiras e outros grupos de saberes tradicionais convergem numa perspectiva mais ampla de trocas, naquilo que as autoras chamam de uma verdadeira “ecologia dos saberes”. É desta forma que as narrativas sobre a trajetória formativa de Maria Bezerra e Ana Clara instigam uma ampliação das práticas pedagógicas em espaços não escolares, o que contribui para um alargamento da concepção de educação ambiental.

O universo dos rezadores é também alvo de discussão do artigo “A mística simbólica da cultura religiosa: Vozes, vivências e sensibilidades de rezadores” de Robson Lima de Ar-

ruda. Com um trabalho de campo realizado nos municípios de Vertente do Lério, no Estado de Pernambuco, e Santa Cecília, na Paraíba, o artigo apresenta a articulação entre as narrativas de duas senhoras e um rezador que exercem a prática de benzeduras. O texto enfatiza com excelência a importância metodológica no trabalho de campo da dimensão dos sentidos tão caras para o rezador quanto para o pesquisador em trabalho de campo.

Em uma outra direção metodológica se encontra a pesquisa que fundamenta o texto “*Chakras e centros de força: uma análise comparativa sobre as pulsões espirituais do ser humano no hinduísmo e no espiritismo*” de Luciana Cangussu Prates e Marina Dias Lopes Paiva, que discorre sobre um estudo comparativo entre a concepção espírita kardecista dos centros de força e a concepção hindu sobre os *chakras*. A elaboração de um quadro comparativo pretende demonstrar aproximações e distanciamentos entre os *chakras* no Hinduísmo e os centros de força no Espiritismo., e traz elementos fundamentais para o debate das religiões comparadas no campo das Ciências da Religião. Se em uma dimensão, os *chakras* hindus e os centros de força espíritas convergem no que diz respeito a certas características como a definição e alguns aspectos funcionais e disposição no corpo; em outra, divergem em aspectos como a própria história e a interseção com algumas práticas e suas funções (a exemplo de algumas práticas da ioga como o levantamento da *kundalini*, que visa “despertar” os *chakras*) e a proposta do Espiritismo com ênfase na integração da saúde (mente, corpo, espírito), condição para a “evolução da alma” em sua trajetória reencarnacionista.

No artigo “Espaço fúnebre e mítico: os cemitérios enquanto lugares de manifestações sagradas”, de Bruna Cordeiro Saldanha, a proposta consiste em analisar o cemitério como local de manifestação sagrada. A autora parte dos simbolismos existentes nas lápides e nas expressões humanas sobre a morte e, com isso, analisa as expressões culturais fúnebres. Trata-se de compreender como as pessoas se expressam por meio de diferentes condições para demonstrarem os sentimentos sobre a morte. O trabalho de campo foi realizado em três cemitérios na cidade Serrolândia (BA), sendo dois públicos, municipais e um privado, protestante. As análises também contaram, além do trabalho de campo, com análises de fotografias.

No artigo “Do reducionismo de Hegel sobre as religiões de matriz africana nas preleções sobre filosofia da religião de 1827 à amplitude do candomblé: possibilidades de diálogo

go”, o autor Fabiano Veliq se debruça na obra do filósofo F. Hegel para esmiuçar a tipologia das religiões do filósofo alemão do século XIX. São algumas das expressões revisitadas, isto é, “religião natural”, “religião da arte” e “religião revelada”, para em seguida se deter nas preleções sobre a filosofia da religião, como Hegel trata a religião africana.

Para o autor, a visão que Hegel tem da religião africana faz parte do contexto do século XIX ao qual pertence, e, com isso, demonstra um grande desconhecimento das diversas construções religiosas presente no continente africano ao considerá-las, por exemplo, como se fossem apenas uma imputando-lhes a égide de “religião mágica”. O autor ressalta que por Hegel não conhecer de perto qualquer vivência das religiões de matriz africana faz com que os relatos aos quais ele tem acesso se deem apenas por meio de livros escritos por exploradores do continente africano. Tal falta justifica o discurso eurocêntrico do filósofo ao afirmar ser a Europa como a única capaz de oferecer uma bússola religiosa e o cristianismo como a religião padrão do mundo.

A relação entre o cristianismo, mais precisamente o pentecostalismo é, por sinal, é o foco da atenção de Vanderlei Dorneles no artigo “Eu e o mundo somos um”: a visão pentecostal sobre Deus, o humano e o mundo”. Em uma pesquisa bibliográfica, o autor se debruça sobre as divergências entre as teologias que denomina de trinitariana e a unicista, panenteísta e monista sobre a compreensão do conceito pentecostal de Deus. A hipótese do autor é que a concepção de “espírito santo” direciona o pentecostalismo para uma nova perspectiva sobre a natureza e a função de Deus no mundo e na relação com a humanidade. Segundo o autor, os teólogos pentecostais inovaram ao afirmar que “espírito santo” opera em todas as “religiões da humanidade” e, com isso, permitiu o desenvolvimento de “uma teologia pneumatológica das religiões”, o que na prática um diálogo interreligioso menos restrito a um ecumenismo cristão.

Isto se deu a partir de um contato dos missionários pentecostais ao longo das décadas com outras religiões, o que permitiu diagnosticar que a crença da manifestação dos espíritos deparadas fossem interpretadas como diferentes manifestações do único e mesmo Espírito das religiões bíblicas. Desta forma, Deus se revela em diferentes em diversas religiões do mundo tal qual o faz em eventos e nomes bíblicos. Com isso, haveria no pentecostalismo e as religiões tradicionais africanas uma continuidade que culmina numa visão holística do universo, abrindo conexões entre os mundos espiritual e material nas mais

diversas tradições religiosas. É justamente esta concepção sobre uma presença universal do “espírito santo” que evidencia uma visão monista por parte de uma corrente da teologia pentecostal. Esta perspectiva pneumatológica, isto é, a ênfase na presença do “espírito santo” em todos os lugares que, segundo o autor, aproxima o pentecostalismo da visão africana acerca do mundo espiritual.

O artigo “Educação para a pesquisa: intercristica entre mito e ciência” encerra a seção de temática livre da revista. O texto é realça a necessidade de aguçar a emergência do atributo de pesquisador no discípulo, que se constitui num dos maiores desafios do mestre, pois o ato de pesquisar diz respeito à ânsia humana de lançar-se às surpresas do mundo, captá-las e ordená-las, transitando pela poesia, pela arte, pelos mitos e pela racionalidade instrumental.

A revista reserva ao leitor ainda duas resenhas sobre a edição de dois livros interessantes para a nossa área de conhecimento. A primeira apresenta o livro *Identidade da ciência da religião* produzido pelo professor Frank Usarski, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e lançado em 2023. Trata-se de um ensaio que discute o problema da delimitação epistemológica da ciência da religião. Composto por quatro artigos e um apêndice, a resenha nos mostra como o livro é um convite para os pesquisadores que se interessam pelos fundamentos epistemológicos da Ciência da Religião e a questão do problema das fronteiras com outras áreas, em específico com a teologia. A segunda resenha escrita por Adriano Magalhães Tenório da Universidade Federal do Maranhão – UFMA sobre o livro “Umbandas: uma história do Brasil”, publicado em 2021 pela editora Civilização Brasileira em 2021. Escrito pelo historiador Luiz Antônio Simas, aborda a questão das múltiplas expressões das religiosidades afro-brasileiras denominadas de Umbanda nas regiões Sudeste, Nordeste e na Amazônia. A resenha também apresenta uma breve biografia do autor e faz um convite para acessar suas entrevistas nas redes sociais e no Youtube.

Desejo uma ótima leitura.



DITADURA, SOCIOLOGIA, MEMÓRIA E RELIGIÃO: UMA ENTREVISTA COM REGINALDO PRANDI

Dictatorship, sociology, memory and religion: an interview with Reginaldo Prandi

Fernando Augusto de Souza Guimarães*

Bryan Henrique Pinto**

Fernanda Cristina Miranda***

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

DOI: 10.29327/256659.15.2-1

Era uma tarde de verão com temperaturas acima dos 30 graus, no dia 3 de março de 2024, quando o professor Reginaldo Prandi abriu as portas de sua casa para nos receber para uma entrevista. Ele mora há mais de 40 anos em uma residência ampla e confortável, em uma rua simpática, ainda de paralelepípedos, na Vila Mariana, que insiste em resistir às investidas da especulação imobiliária. No entorno da pequena vila, há muitos arranha-céus, e outros em construção, ameaçando encobrir o Sol e esconder o horizonte.

Com o roteiro afiado, seguimos na expectativa de conhecer mais profundamente a trajetória profissional do maior pesquisador do candomblé do país e um dos cofundadores de um importante instituto de pesquisa brasileiro. Uma história fortemente marcada pela ditadura militar, que o jovem vindo do Interior Paulista nem imaginava que viveria ao chegar à Capital.

* Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Possui, pela mesma instituição, Mestrado em Sociologia e Bacharelado em Ciências Sociais. E-mail: fasgui@gmail.com.

** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atualmente, realiza pesquisa etnográfica em terreiros de umbanda no interior de São Paulo com bolsa da Capes. E-mail: bryanhenrique1899@gmail.com.

*** Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar). Tem especialização em Teoria e Crítica Literária pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) Campus Araraquara e é jornalista formada pela UNESP, Campus Bauru. Pesquisa racismo religioso contra terreiros de umbanda e candomblé no Interior Paulista. Email: fernandamiranda.jor@hotmail.com.

Prandi nos recebeu com os diários mentais todos abertos, disposto a refazer esses caminhos e falar de sua inspiração para a escrita, de polêmicas como a manifestação de fé por muitos dos sociólogos da religião e sua relação com aqueles que a pesquisa de campo colocou em sua vida.

Ao todo, foram quatro horas de conversa e partilha, interrompidas por pausas marcadas para uma água fresca para amenizar o calor e por buscas às caixas dos livros autorais, conforme o professor os ia citando na conversa e com os quais nos foi gentilmente apresentando. Um deleite para quem o admira, para quem o estuda e para quem, modestamente, trilha caminhos antes percorridos e desbravados por ele. Boa leitura a todos e todas!

Entrevistadores: A ditadura militar é um período sombrio na história do Brasil e teve várias implicações no que diz respeito à produção científica e à rotina das universidades, especialmente após a emissão do Ato Institucional nº 5. Como foi a experiência de se mudar para a Capital e cursar ciências sociais neste período?

Reginaldo Prandi: Eu me mudei para São Paulo em abril de 1964. Cheguei aqui junto com o golpe militar. E me lembro que, logo depois, fui para Santos, porque a família do meu pai mora em Santos, aonde eu ia frequentemente. Quando voltei para acertar a pensão onde ficaria na Liberdade, eu ia fazer um cursinho na Liberdade, desci do bonde e estava acontecendo uma passeata de estudantes que vinha num sentido e, no sentido contrário, vinha uma tropa de cavalaria para deter os estudantes à força. E eu não sabia o que estava acontecendo direito. Fiquei na porta de um bar, de um boteco, assim, meio sem saber o que fazer, aí uma senhora me pegou pelo braço, me puxou, me levou para dentro do boteco e me enfiou debaixo do balcão. Ela falou: “Fiques aí até que passe a tropa”. Era uma senhora portuguesa, dona do bar, onde depois costumava almoçar, ótimos pê-efes para um estudante faminto e com dinheiro curto. Ficava ao lado do Cursinho Brigadeiro, em que eu estudava para o vestibular.

Eu tinha vindo para São Paulo fazer medicina, mas, naquele tempo, eram poucas as escolas de medicina. Na cidade mesmo somente uma era pública, a da USP (Universidade de São Paulo), e duas, privadas e muito caras para as condições de minha família (a da Santa Casa e a do Hospital São Paulo, hoje Unifesp). A universidade ainda era uma coisa muito limitada. Para vocês terem uma ideia, não existia ainda sistema de pós-graduação. Fui aprovado numa escola particular de medicina e na escola de veterinária da

USP, que era minha segunda opção, na qual me matriculei. Logo no começo da graduação, fiquei doente e não pude morar sozinho na pensão, porque precisava de apoio. Acabei por ficar uns tempos na casa de uma prima do meu pai que morava na Rua Vergueiro, pertinho do Largo Ana Rosa. Essa casa não existe mais, foi demolida para a construção do metrô.

Na época, a filha dessa prima, a Marina, estava prestando vestibular para ciências sociais. Tínhamos um primo formado em ciências sociais, que estava no Chile fazendo mestrado e havia deixado todos os seus livros e cadernos com a gente. Isso incentivou muito a Marina a fazer ciências sociais e ela falou: “Já que você está aqui, você podia fazer vestibular comigo, para me fazer companhia”. Fiz o vestibular com ela, passamos os dois e eu pensei: “Já que eu estou aqui, vou aproveitar para fazer também, certo?”. Era uma faculdade que propunha uma experiência curricular totalmente nova, era uma faculdade municipal gratuita, localizada em Santo André, funcionando pelo segundo ano.

O curso de ciências sociais tinha como objetivo desenvolver uma sociologia voltada para uma sociedade em franco processo de industrialização. Santo André, São Caetano e São Bernardo, o ABC, eram o berço, praticamente, da nova industrialização, com as fábricas de automóveis, indústria de autopeças, formação dos novos sindicatos, enfim, tudo isso. Diadema ainda era um jovem município, emancipado em 1960. Foi esse o meu começo, tocando de um lado veterinária, na faculdade da USP, que ficava aqui na Aclimação, na Rua Pires da Mota, e de outro, cursando ciências sociais com minha prima em Santo André.

Entrevistadores: As greves operárias de 1968 e os protestos estudantis tiveram alguma influência na sua formação acadêmica? Como era a relação entre a universidade e a política neste período?

Reginaldo Prandi: Havia muita agitação, é claro, 1968 é o ano da rebelião da juventude ocidental contra as velhas regras e valores da sociedade e da universidade. Marcou uma espécie de aliança entre os estudantes e os operários, na Europa e em países da América Latina. No período de 1964 a 1968, antes do AI-5, já tínhamos tido algumas perdas universitárias importantes, gente muito importante foi aposentada no ato do golpe militar, apoiado pelo empresariado, mídia, igreja etc., com o recuo de muitos logo depois, mas então já se podia dizer “Agora Inês é morta”. O golpe fechou o Congresso, extinguiu os partidos políticos e acabou com os direitos. Mas esse período foi muito agitado culturalmente, com muito teatro engajado, com muita música popular e cinema politizado, de esquerda, com

muitos estudantes na parada, que, como disse, também se associavam ao movimento operário. Então, a vida de estudante era bastante agitada. Neste período, aconteceu uma grande greve de operários na região do ABC e a gente se engajou na equipe de preparação da greve. Numa noite, saímos em dois carros para fazer panfletagem, um dos carros foi parado e quatro colegas foram detidas. Uma delas conseguiu ser liberada porque tinha 17 anos no dia da panfletagem e foi considerada menor inimputável. Duas outras eram de famílias judaicas e conseguiram fugir para a Argentina. Uma delas ficou na Argentina para sempre e a outra conseguiu fugir para Israel. A terceira delas foi presa, condenada e faz parte do começo da minha história. Era minha colega de faculdade e, também, do CEBRAP. Falo dela mais adiante.

E eu tinha em São Paulo um tio que era muito ligado ao pessoal de jornal, aos críticos de arte, críticos de teatro, críticos de artes plásticas. Muita agitação cultural, muita ação de resistência à ditadura. Então, meu tio me levava em tudo quanto era estreia de peça. As primeiras peças que vi, as primeiras montagens feitas, por exemplo, no teatro fundado por Ruth Escobar, no Teatro 13 de Maio e em muitos outros, peças que eu não entendia direito... como “Cemitério de automóveis”, de Fernando Arrabal, dirigida pelo espanhol Víctor García (1934-1982) ... mas também eu era moleque, completamente deslumbrado com tudo, um garoto caipira, perdido na cidade grande.

Embascado com tanta informação cultural, para mim era tudo novidade demais. Nunca vou esquecer “Opinião”, dirigida por Boal (1931-2009), com Bethânia, Zé Keti (1921-1999) e João do Vale (1934-1996), o primeiro grande musical de protesto contra a ditadura, que vi no Ruth Escobar. Era 1964 e, ao final da apresentação, depois dos aplausos e dos bises, Bethânia apresentou seu desconhecido “irmãozinho”, autor de uma das músicas do espetáculo. Ele foi chamado ao palco e cantou “O dia em que eu vim-me embora”, na primeira apresentação pública de Caetano Veloso em São Paulo.

A ditadura fazia parte de um processo em torno do qual fervilhava toda proposta cultural importante da época. A vida, contudo, era tocada normalmente pela população, sem muita preocupação com a política, não existia essa história de população de direita, eleitor de direita em oposição à esquerda, como hoje. Essa divisão, por assim dizer, ficou explícita com o desastre bolsonarista, a partir do governo do presidente que odiava seu

país e debochava de seu povo que morria de pandemia, tentando tirar o corpo fora da responsabilidade no manejo da tragédia, com palavras como “Eu não sou cozeiro!”.

Isso de as pessoas se dizerem de direita ou de esquerda é coisa nova, novíssima. Havia simplesmente os conformados e os contrários, esses mais comprometidos com posições de esquerda. A minha faculdade de ciências sociais era sempre muito cheia de novidades, o meu curso tinha uma proposta de se voltar para a coisa industrial, a sociologia da indústria e tentar entender coisas como “greve”, “acumulação capitalista”, “arrocho salarial”. Muitos dos meus professores eram também professores da USP, de uma geração jovem que trabalhava com esses temas, com muita leitura marxista, embora ter em casa um livro de Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo fosse considerado prova criminal de subversão pela polícia e justiça da ditadura.

Tive muitos professores que foram instrutores voluntários, alguns eram até assistentes e livre-docentes, e havia um intercâmbio grande entre Santo André e USP. Tinha matérias que a gente fazia na USP. Naquele tempo, as ciências sociais da USP ficavam na Rua Maria Antônia, na Consolação. Por exemplo, eu fiz um curso de antropologia física com Gioconda Mussolini (1913-1969), na Maria Antônia. Lá também fiz curso com o Antonio Candido (1918-2017),¹ famoso entre o pessoal de ciências sociais por seu livro *Os parceiros do Rio Bonito* ([1964] 2010). Na USP da Maria Antonia tive cursos com muitos professores e com gente que depois veio a ser colega meu quando virei professor da USP. Bom, eu sei que eu fazia as duas faculdades, mas frequentava mais a de ciências sociais porque estava mais no jogo, mais no agito.

Também fiz um curso de teatro brechtiano, totalmente de esquerda, com uma professora que foi presa. Desapareceu. Nunca foi encontrada e só foi reconhecida como morta, em tortura, pela Comissão da Verdade, quando detida ilegalmente no Presídio Tiradentes. Estava fazendo um curso de teoria do teatro. E um dia ela não foi à aula, e cadê ela? No outro dia, ela também não foi. E nunca mais ninguém a viu. Ela se chamava Heleny Guariba (1941-1971). Hoje, ela faz parte da lista dos mortos pela ditadura. Já se sabe até o porquê de ela ter sido torturada. O Presídio Tiradentes, onde estive presa, era um presídio

¹ <https://sbsociologia.com.br/project/antonio-candido/>

político de São Paulo, onde estava presa também a minha amiga daquele evento da distribuição dos panfletos, que tinha sido condenada a seis meses de cadeia.

Nessa época já estávamos nos anos de 1968, já com AI-5 em vigor. Com ela presa, eu assumi algumas de suas funções de pesquisa no Cebrap e, por causa disso, visitava-a todos os sábados, quando deixavam, para a consultar sobre o trabalho em que eu a substituí no Cebrap. Hoje, o Presídio Tiradentes não existe mais, não existe há muitos anos, porque, da noite para o dia, ele foi demolido, ele era uma testemunha monumental da ditadura. O máximo que conseguiram preservar foi o portal dele. Ainda está lá. Difícil separar, naqueles tristes, mas agitados tempos, a ditadura do resto da nossa vida.

Entrevistadores: A criação do Cebrap se deu a partir de um grupo de professores que foram afastados das universidades pela ditadura. Como foi este processo e como se deu sua participação no Cebrap?

Reginaldo Prandi: Foram aposentados muitos professores das ciências sociais. Por exemplo, o Fernando Henrique Cardoso² tinha acabado de ganhar uma cátedra em concurso, a cátedra de ciência política, e ele foi aposentado alguns meses depois. Ele não tinha nem mudado de sala ainda. A professora Paula Beiguelman (1926-2009), que concorria com ele e que estava como regente da cátedra desde a aposentadoria do catedrático anterior, também foi aposentada. Foi aposentado um caminhão de gente e foi aposentada gente de outros lugares com quem eu também me relacionava.

Eu comecei a trabalhar numa pesquisa muito grande, financiada pela Nestlé suíça, para estabelecer os padrões de crescimento e desenvolvimento pubertário de crianças e adolescentes brasileiros, porque nós não tínhamos nenhuma tabela de quanto media um brasileiro, de quanto pesava em cada idade, em cada mês de idade inicial, em cada dia, depois do parto. Os pediatras brasileiros usavam tabelas estrangeiras. Então, um grupo da USP, da Faculdade de Medicina, do antigo Instituto de Higiene, da Escola de Educação Física e do Departamento de Ciências Sociais, resolveu fazer uma grande pesquisa, cujo trabalho de campo demorou quase dois anos.

² <https://sbsociologia.com.br/project/fernando-henrique-cardoso/>

Eu me inscrevi e fui aceito para ser entrevistador, porque estava por trás a ideia de que as condições sociais também influenciavam no desenvolvimento físico das pessoas, sobretudo por questões de nutrição, de hábitos de higiene e também por questões ligadas à ascendência. Naquele tempo não existia exame de DNA. Essa pesquisa gerou muitas teses, muitos trabalhos e muitos livros. E produziu uma tabela, que se usa até hoje nos postos, a tabela de puericultura, que 20 anos depois foi atualizada. E, quando veio o AI-5, muitas dessas pessoas foram cassadas e aposentadas compulsoriamente.

Eu tenho uma colega que estava no cargo de professora universitária fazia quatro meses e foi aposentada, imaginem, recebendo uma aposentadoria proporcional ao tempo de trabalho de quatro meses. Enfim, alguns deles deixaram o Brasil e foram para universidades da França, da Inglaterra, dos Estados Unidos, do México e do Chile. Outros resolveram ficar e fundar aqui um grupo que hoje a gente chamaria de resistência, que foi o Cebrap, o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, que tinha um nome bem capitalista. Naquela época, o governo da ditadura criou leis segundo as quais os governos estaduais e municipais eram obrigados a fazer planos de desenvolvimento. Criaram-se grandes empresas de planejamento que eram contratadas pelos governos, sobretudo pelas Prefeituras, para fazer o planejamento, nos mínimos detalhes. Havia uma empresa na Vila Mariana, que foi das maiores especialistas nesse ramo, cujo proprietário foi uma pessoa muito importante, chegando depois a ser ministro e grande conselheiro de Fernando Henrique. O Cebrap dava bastante consultoria para essa empresa e outras, o que permitia angariar recursos para os projetos de pesquisa que realmente interessavam.

O Cebrap começou a funcionar numa casa com muitos quartos, uma antiga residência na Rua Bahia, em Higienópolis. Alguns professores que dele participavam não foram aposentados, mas se juntaram ao grupo em protesto, em solidariedade àqueles que haviam sido aposentados, ou por razões de interesse científico comum. Outros recebiam bolsa do Cebrap para tocar suas teses na universidade, aqui ou no exterior. O Candido Procópio Ferreira de Camargo (1922-1987)³ era lotado no Centro de Estudos de Dinâmica Populacional, o Cedip, dirigido por Elza Berquó, um centro interunidades da USP, sediado na Faculdade de Saúde Pública, que, antes da reforma universitária de 1970, se chamava Instituto

³ <https://sbsociologia.com.br/project/candido-procopio-ferreira-de-camargo/>

de Higiene. A Elza foi cassada, o Procópio, do Cedip, não foi cassado, mas foi junto. Acompanhou o pessoal. O Paul Singer (1932-2018) também era do Cedip e foi cassado, um grande economista. Singer depois desenvolveu toda a questão da economia solidária. Hoje existe o Instituto Paul Singer.

Já falei daquela amiga que tinha sido presa na panfletagem. Ela tinha começado a fazer uma espécie de estágio no Cebrap. Eu e ela fazíamos parte de um grupo que tinha cursado um conjunto de disciplinas optativas de matemática, estatística e processamento de dados aplicado às ciências sociais. E a gente aprendeu a mexer nos primeiros programas de computador, nos anos 1960-1970. O computador, do tamanho desta sala, tinha aquelas luzes de código, que se vê em filmes de ficção científica antigos, porque os computadores da época só se comunicavam por linguagem de máquina, linguagem binária. A gente tinha que aprender a linguagem binária para falar com eles. Apertávamos aqueles botõezinhos tal, tal e tal, e líamos as fitas perfuradas e os cartões perfurados. A gente se comunicava com eles através de cartões perfurados.

No Cebrap, Elza Berquó dava aula uma vez por semana para todos os membros do centro, era obrigatório, até Fernando Henrique Cardoso tinha que ir, com o seu caderninho, escrever as fórmulas do desvio padrão e entender as equações do erro de amostragem. Tinha-se uma ideia de que a verdadeira ciência era a que usava matemática, estatística, computação, a *hard science*, a ciência dura. E quem era da *soft science*, como nós, tinha que vestir um pouco desse modelo mais cheio de fórmulas e números.

Se vocês pegarem, por exemplo, a minha dissertação de mestrado, vão ver que está cheio de fórmulas. E assim era tudo. A gente fez muitos convênios com outras universidades de fora, íamos muito a Berkeley para processar nossos dados. Íamos muito ao MIT (Instituto de Tecnologia de Massachusetts), para Harvard, para a Universidade do Texas, que tem um importantíssimo centro de estudos brasileiros. Nossa vida acadêmica já começou um pouco internacionalizada e, também, muito ligada ao estudo empírico, formando uma nova sociologia, que não é mais a sociologia só do discurso, mas a sociologia que quando falava abc, apresentava os dados que sustentavam, embasavam o argumento. Claro que o mais importante ainda era a teoria, e o Cebrap contava até com um grande filósofo.

Entrevistadores: E qual era o foco das pesquisas desenvolvidas pelo Cebrap?

Reginaldo Prandi: A primeira coisa que nós fizemos lá no Cebrap: cada um levou a sua pesquisa. Por exemplo, a Elza Berquó, que era a coordenadora da pesquisa do desenvolvimento físico das crianças, levou essa grande pesquisa para ser concluída no Cebrap. A tabela de crescimento tinha ficado pronta logo depois de dois anos de trabalho, mas pesquisas derivadas sobre os efeitos sociais e econômicos no crescimento das crianças foram completadas no Cebrap. O Cebrap foi instalado com recursos de fundações internacionais, voltadas para o desenvolvimento científico. Grande parte dos fundos vinha da Fundação Ford, depois as fontes foram se diversificando. Quando começamos a trabalhar com religião, a Novib, uma fundação holandesa, ajudou muito.

A Alemanha deu muito dinheiro para pesquisa em religião, porque, naquela época, quando se pagava imposto de renda na Alemanha, cada um deveria declarar qual era sua religião. E uma porcentagem do seu imposto era destinada à sua igreja. As religiões eram financiadas pelo Estado, e parte do dinheiro arrecadado era destinado a grupos de pesquisa sobre o desenvolvimento social no Terceiro Mundo. Quando estive morando em Berlim, havia um movimento entre os estudantes alemães a favor da separação completa entre Estado e religião, e havia bastante debate para que mesmo os religiosos não declarassem sua religião no censo, para evitar que a religião recebesse dinheiro do Estado.

Bom, antes das cassações pelo AI-5, eu era apenas uma espécie de estagiário. Trabalhei com a Elza na pesquisa das crianças e ela dizia assim: “Você vem assistir os meus cursos!”. Eu assistia aos cursos de estatística, amostragem, probabilidade, e quando a Elza foi aposentada, fui com ela para o Cebrap. Eu já conhecia o Procópio da Faculdade de Saúde Pública, onde ele ensinava sociologia e demografia. Ele também era demógrafo, e quando ele formou o grupo de religião no Cebrap, não fiquei de fora.

O financiamento da Fundação Ford pressupunha que o Cebrap tivesse um projeto que integrasse os diversos interesses que ele reunia. Esse projeto comum perguntava: No que as diferentes instituições ajudam ou atrapalham o crescimento e desenvolvimento econômico, político e social do Brasil e da América Latina?”. Ou seja, cabia tudo, era uma espécie de projeto guarda-chuva, que contemplava a questão do estudo do subemprego e marginalidade social, a questão sindical, os partidos políticos. E Procópio orientou seu grupo voltando-se, especificamente, à religião.

Nos termos de então, nós nos perguntávamos se a religião, afinal, ajudava ou atrapalhava o Brasil. Nasci academicamente dessa pergunta. E, simultaneamente, aos projetos sobre religião dirigidos por Procópio, Eu participava de um grande projeto sobre desemprego e marginalidade social no Brasil e na América Latina, dirigido por Fernando Henrique, Paulo Singer e Juarez Brandão Lopes (1925-2011)⁴, do qual praticamente todos os membros da casa participavam, além de pesquisadores da UFBA (Universidade Federal da Bahia), uma vez que a cidade de Salvador, na época a capital com maior número de trabalhadores informais, fora escolhida para se fazer, dentro do projeto, um estudo de caso.

Do projeto do grupo de religião que estudava o lugar da religião na sociedade da época saiu minha dissertação de mestrado; e do que tratava do mercado de trabalho, minha tese de doutorado. Em 1971, eu já era aluno do mestrado na USP, em sua primeira turma, e em 1976 já tinha completado minha formação pós-graduada. Ainda mestre fui aprovado em concurso público para ingressar em seu corpo docente. O Cebrap foi ficando para trás em minha carreira, mas continuei, enquanto viveu Procópio e meu ex-orientando de doutorado e maior parceiro na vida acadêmica, Antônio Flávio Pierucci (1945-2012)⁵, a colaborar, de longe, em alguns projetos e a publicar em sua revista *Novos Estudos*.

Até que os estudos de religião no Cebrap mudaram de orientação e tive o artigo “*Em nome do pai: justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff*” recusado sem mais pela *Novos Estudos*, artigo que imediatamente foi publicado pela *RBCS – Revista Brasileiras de Ciências Sociais*, e vi que, de repente, eu já não conhecia mais aquela instituição, nem ela a mim. Agora, eu era puramente USP, com o umbigo enterrado na porteira, como se diz na minha terra. Depois veio minha experiência com a mitologia afro-brasileira e indígena, com a literatura infantojuvenil e a ficção, sem nunca ter parado de fazer sociologia. Sou o mais antigo bolsista de pesquisa do CNPq da área de sociologia vivo e em atividade.

Nessa idade em que já ultrapassei os limites da aposentadoria compulsória, na USP mantenho a posição de professor titular aposentado sênior, e no CNPq, a de bolsista de pesquisa sênior. Tenho, assim, minhas bases institucionais para continuar a trabalhar em sociologia como profissional. Mas o Cebrap antigo continua lá, nos alicerces de tudo que

⁴ <https://sbsociologia.com.br/project/juarez-rubens-brandao-lobes/>

⁵ <https://sbsociologia.com.br/project/antonio-flavio-de-oliveira-pierucci/>

pude construir e no que procuro levar adiante. De modo que acho que podemos falar dele ainda, o Cebrap da geração dos fundadores, o de minha formação.

Entrevistadores: A ditadura interferia na rotina do Cebrap?

Reginaldo Prandi: Sim, em todos os sentidos. Basta pensar que uma arma da ditadura era a censura. O Cebrap, no começo, não tinha máquina copiadora, não por falta de dinheiro, mas porque qualquer documento, um texto marxista, por exemplo, reproduzido para o debate coletivo, que lá era obrigatório, podia ser usado como prova de subversão. Todo o pessoal do Cebrap foi, mais dia menos dia, preso. Numa certa época, a cada dia, eles prendiam dois, porque um colega nosso, agindo de forma bastante ingênua, mandou para um colega de Paris um envelope com vários recortes sobre tortura no Brasil publicados por jornais clandestinos. Refiro-me à imprensa clandestina, porque qualquer notícia sobre tortura nos jornais comuns era substituída, pelo censor de plantão, ou por uma receita culinária ou por alguns versos de *Os Lusíadas*. Camões nunca foi tão famoso, era lido diariamente nos jornais.

Também os textos que podiam incomodar o governo eram substituídos pelos censores residentes por receitas culinárias, inventadas pelos censores. Não adiantava fazer o prato seguindo a receita, que não dava certo.

Por sua formação, havia uma desconfiança de que o Cebrap era um núcleo subversivo. Além disso, estavam atrás de descobrir o paradeiro de uma mulher militante de esquerda que vivia no Chile e que teria voltado para chefiar uma célula de resistência nova no Brasil. Como ela tinha ligações familiares com pessoas do Cebrap, todos eram suspeitos. Mesmo porque os pesquisadores eram muito amigos e mantinham relações de sociabilidade fortes. Todo mundo ia comer na casa de todo mundo, uma noite era na casa de um, noutra semana, na casa do outro, cada qual exibindo seus dotes culinários. Dos nossos colegas já falecidos, dois foram muito torturados nesse período de prisões arbitrárias diárias. Um foi o Chico de Oliveira (1933-2019)⁶ e o outro foi o Vinícius Caldeira Brant (1941-1999)⁷. O Chico de Oliveira se recuperou bem psicologicamente, mas o Vinícius não. Sofreu muito e acabou falecendo cedo, já professor de sociologia da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais).

⁶ <https://sbsociologia.com.br/project/francisco-de-oliveira/>

⁷ <https://sbsociologia.com.br/project/vinicius-caldeira-brant/>

Nós tínhamos dois anjos da guarda. Um era o cardeal-arcebispo de São Paulo, dom Paulo Evaristo Arns (1921-2016), que tinha fundado em São Paulo a Comissão Pontifícia de Justiça e Paz e defendia todo mundo que caía nas garras da ditadura. Não só defendia, como denunciava, ia a público. E fazia parte dessa comissão o Procópio, que era muito chegado também ao dom Paulo. Tanto que dom Paulo encomendou para o Procópio um livro... Eu não participei desse livro porque eu estava noutro projeto, mas foi um dos grandes *best-sellers* do Cebrap, se chamava: *São Paulo, 1975: crescimento e pobreza* (1976). O livro dava o retrato de São Paulo. Naquela época, tempo do milagre econômico, que na verdade era falsa propaganda, que alimentava a política de arrocho salarial do ministro Delfim Neto, todo mundo achava que o Brasil estava rico, e o livro mostrava, do ponto de vista da exploração do trabalho, como o povo vivia mal e trabalhava em condições de extrema exploração.

Então, dom Paulo era nosso primeiro anjo, digamos. O outro era um dos dois irmãos proprietários da fábrica de cobertores Paraíba, localizada em São José dos Campos, que foi a grande fábrica de cobertores do Brasil. Ele fazia parte da burguesia ilustrada, tinha sido colega de escola do Procópio e foi ministro da Indústria e Comércio da ditadura, o Severo Gomes. Apesar de ministro da ditadura, Severo era contra a tortura, contra aquelas barbaridades todas.

Voltando às prisões, quando alguém do Cebrap era preso, imediatamente se fazia contato com dom Paulo e com o Severo. No começo, ainda não se tinha esse esquema montado, por isso os primeiros presos foram torturados. Acho que os dois primeiros foram o Procópio e o Fernando Henrique, que se alternavam na presidência, mas não tocaram neles porque eles eram nomes muito importantes, reconhecidos internacionalmente. Já o Chico de Oliveira era um nordestino recém-chegado, apesar de ter dirigido a Sudene (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), de onde foi tirado pelo golpe militar e mantido preso por dois meses. Vinícius Caldeira Brant, ex-presidente da UNE (União Nacional dos Estudantes), era um nome muito visado pelas suas atividades no movimento estudantil, mas ainda em começo de carreira profissional. Esses sofreram muito nas mãos dos carrascos da central de tortura localizada na Rua Tutóia. Dá para imaginar que não era nada bom conviver com esse clima de terror.

Entrevistadores: O senhor chegou a desenvolver pesquisas no Cebrap na área da religião?

Reginaldo Prandi: Desde o começo, a religião, como já disse, era um dos temas pesquisados. Bom, a religião majoritária no Brasil, 99%, 98%, 90 e não sei quanto por cento, era a católica, e grande parte desse catolicismo era o chamado catolicismo rural, catolicismo rústico, catolicismo sem paróquia, catolicismo sem padre. Um catolicismo na base do culto aos santos, da reza do terço e assim por diante. Na cidade, o catolicismo tradicional de paróquia se alimentava mais dos ritos de passagem e das missas, até o Concílio Vaticano II⁸, rezadas em latim, sem maior envolvimento valorativo por parte da esmagadora maioria dos católicos, exceto dos pequenos grupos que aderiram a movimentos de internalização, que mais tarde dariam nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e no catolicismo progressista da “voz dos que não têm voz”, importante na luta contra a ditadura.

Ao se estudar a religião da época, a primeira coisa que se observava é que já havia outras religiões crescendo. Havia outras religiões competindo com o catolicismo, algumas igrejas tradicionais históricas do protestantismo, como os luteranos, os presbiterianos, os anglicanos, os anabatistas, os batistas. E, sobretudo, as primeiras grandes igrejas evangélicas pentecostais, a Congregação Cristã no Brasil, a Assembleia de Deus e já se formando aqui tinha uma terceira grande, que vem de fora também, a Igreja do Evangelho Quadrangular. E daqui, formada aqui, tinha uma grande igreja, o Brasil para Cristo, a primeira grande igreja pentecostal, ainda atada à velha teologia protestante, mas que incorporava os dons do Espírito Santo. E havia a umbanda se formando em São Paulo, no Rio, em alguns lugares.

A primeira coisa foi ler tudo o que existia sobre religião. Mas era pouca coisa. Basta lembrar que naquele tempo não havia pós-graduação no Brasil, que começou em 1971, e as teses, as dissertações começaram a surgir três ou quatro anos depois. Hoje existe uma massa enorme de livros, teses, artigos, material acadêmico sobre a religião, mas naquele tempo não tinha. Então nós levantamos tudo o que tinha e estudamos tudo o que levantamos, debatemos tudo e fizemos o nosso primeiro livro, *Católicos, protestantes, espíritas* (1973). Este é o primeiro livro a refletir sociologicamente sobre a religião e tem três partes. A parte dos espíritas incluía a religião umbanda. E tocava muito pouco no candomblé, porque o candomblé, ainda na época, era uma religião como se fosse religião indígena. Era uma religião de africanizados, uma religião étnica. Sim, não era uma religião de conversão,

⁸ Ver Prandi e Santos (2015)

como veio a se tornar depois. Continuou étnica, mas virou uma religião de conversão, simultaneamente. Uma nota curiosa: havia pouca ‘sociologia da religião’, sobrepujada por muitos livros da chamada ‘sociologia religiosa’, feita por intelectuais da igreja para uso da igreja. Não ouço mais falar em sociologia religiosa. Será que se extinguiu? Flávio Pierucci achava que teria havido apenas uma mudança de nome, mas continuava a ser produzida pelos que ele chamava de sociólogos impuros da religião. Não tenho certeza.

Entrevistadores: E a medicina veterinária, você abandonou o curso?

Reginaldo Prandi: Enquanto eu não me formei em ciências sociais, ia fazendo algumas matérias, deixando algumas para trás, de acordo com os horários que eu conseguia montar. Naquele tempo, não tinha prazo para se formar e quando surgiu o mestrado e o doutorado também não tinha prazo. A gente fazia mil coisas ao mesmo tempo. Tinha acontecido uma coisa chamada reforma universitária, que começou a valer aqui em São Paulo em 1971, então, para ser parte do corpo docente, mesmo que fosse voluntário... não, voluntário não podia mais... Todos os voluntários foram incorporados como auxiliares de ensino remunerados... Da minha geração, eu fui o único que entrou por concurso. Todos os outros passaram por esta mudança de voluntário para auxiliar de ensino remunerado.

Mas para fazer carreira, obrigatoriamente, tinha que estar inscrito no mestrado. E eu dava aula em vários lugares neste tempo, trabalhava no Cebrap o tempo todo e fazia o mestrado lá na sociologia.

Não dava tempo de fazer nem uma matéria por ano na veterinária. E todo ano eu ia lá trancar a matrícula, fazia um requerimento à mão e trancava a matrícula. E chegava na secretaria, na Aclimação, e a secretária, que já se tornara minha amiga, falava assim: “Oi, Reginaldo! Veio trancar a matrícula?”. E eu falava: “Eu vim, mais uma vez”. E ela respondia: “Ah, mas você precisa voltar! Agora tem muita gente nova aqui, muita gente bacana”. Até que um dia esqueci de trancar a matrícula e fui excluído.

Anos atrás, a Fundação Carlos Chagas fez uma pesquisa sobre a minha turma porque não sobrou ninguém, ninguém da minha turma se formou veterinário. E toda a explicação se dava pelo envolvimento dos alunos nos movimentos estudantis, nos movimentos contra a ditadura, nos movimentos culturais.

Quer dizer, no que diz respeito ao Brasil rural de então, a preocupação que predominava entre os que se interessavam pelo campo era formar as ligas camponesas, organi-

zar os sindicatos rurais, alfabetizar os trabalhadores e lhes ensinar seus direitos, não era cuidar das vacas e cavalos, cabras e carneiros. E é engraçado porque, naquele tempo, na veterinária, só se cuidava de bicho econômico, de gado, de animais de grande porte; de gato, cachorro, nunca ouvi falar no curso, nunca.

Entrevistadores: No livro *Os Candomblés de São Paulo* ([1991]2020), você menciona a opinião do povo de santo sobre a religiosidade dos pesquisadores que frequentam terreiros. Poderia discorrer sobre como se deu a sua entrada no campo e as relações interpessoais com estes colaboradores da pesquisa?

Reginaldo Prandi: Desde que eu comecei a trabalhar com o Candido Procópio Ferreira de Camargo eu frequentava religiões afro-brasileiras como pesquisador. São religiões que têm grupos muito pequenos e, ao frequentar, você acaba necessariamente se tornando um amigo da casa. É uma prática comum desde os tempos do Arthur Ramos, na Bahia, de (Roger) Bastide. O pesquisador acaba se transformando numa espécie de intermediário, de ponte entre o terreiro e a sociedade mais ampla.

Eu tenho uma história interessante sobre Donald Pierson (1900-1995)⁹, que foi professor na Escola de Sociologia e Política, vindo dos Estados Unidos para fundar os estudos de teoria e pesquisa em sociologia. Ele foi orientador de Florestan Fernandes (1920-1995)¹⁰ e um dos primeiros a escrever sobre o candomblé, não porque estivesse diretamente interessado na religião em si, mas porque estava pesquisando as relações raciais entre negros e brancos no Brasil, trabalhando em um projeto financiado pela Unesco. O sociólogo Donald Pierson acabou sendo “adotado” pela mãe de santo do Axé Opô Afonjá, importante terreiro de candomblé de Salvador, passou por alguns ritos, mas nunca fez disso nenhum alarde. No livro *Branços e pretos na Bahia* (1945), há um capítulo inteiro sobre candomblé, em que ele escreve muito sobre a Mãe de Santo, mas ele não cita o nome dela, embora publique uma foto que tirou dela e diga muitas coisas a seu respeito.

Donald Pierson foi o único professor que não era da USP a receber o título de professor emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), pois apesar de ligado a outra instituição, foi um grande formador de professores vinculados à USP. Ele foi orientador da minha orientadora, a Aparecida Joly Gouvea (1919-1998)¹¹. O título de

⁹ <https://sbsociologia.com.br/project/donald-pierson/>

¹⁰ <https://sbsociologia.com.br/project/florestan-fernandes/>

¹¹ <https://sbsociologia.com.br/project/aparecida-joly-gouveia/>

Professor Emérito é usualmente entregue em mãos, em uma solenidade pública. Mas, no caso dele, que já retornara aos Estados Unidos, estava aposentado e morava na Flórida, e já não podia viajar, a congregação da FFLCH solicitou a Aparecida, chefe do Departamento de Sociologia, na ocasião, que levasse o título a ele nos Estados Unidos. Eu aproveitei e escrevi uma cartinha para agradecer o trabalho dele com os estudos das religiões afro-brasileiras, que eu tentava prosseguir, e pedi que a Aparecida entregasse a ele.

O Pierson me mandou uma cartinha de volta, agradecendo por eu ter escrito e feliz que eu estava dando continuidade ao trabalho dele. E disse: “A coisa que mais me comoveu no candomblé é que foi o único lugar onde eu sempre fui recebido, não como professor, mas como filho”. Depois eu levei a carta para mostrar para a Mãe de Santo do Opô Afonjá.

Bem, do mesmo modo que eu tenho o cargo mais alto na universidade, eu tenho um posto elevado no candomblé, mas esses cargos foram sendo acumulados depois que eu já tinha escrito o meu livro mais importante de todos, que é *Os Candomblés de São Paulo* ([1991]2020), inclusive, eu fiz questão de primeiro lançar o livro para depois passar por algum tipo de iniciação, para não parecer que aceitava a iniciação como uma espécie de estratégia do tipo: se eu sou iniciado, eu posso pisar o chão que outros não podem. Eu posso ver coisas que outros não podem. Eu posso fazer coisas que os outros não podem nem pensar.

Essa relação de certa intimidade do pesquisador com a religião sempre foi comum. E hoje há pais de santo, mães de santo e filhos e filhas que são doutores, docentes. Acontece que o candomblé é uma religião que não exige uma declaração de fé. Eu não tenho que perguntar para uma pessoa se ela acredita em orixá. A religião parte do princípio de que, se você acredita ou não acredita, o problema é seu. Não existe essa necessidade de dizer: “Eu sou do candomblé”. É muito diferente do fato de ser católico ou evangélico, a profissão de fé faz parte das próprias orações, como no “Credo” católico. O que interessa é como você se comporta dentro do terreiro. Uma pessoa que se confirma num cargo religioso não tem que abandonar seu pensamento crítico. Por exemplo, eu falo coisas em *Segredos Guardados* (2005) que não são nada elogiosas.

Entrevistadores: Para todo sociólogo da religião, a questão da neutralidade aparece como um grande desafio no momento de realização do trabalho de campo. Concorde com o posicionamento do professor Antônio Flávio Pierucci sobre a falta de pureza acadêmica nesta área de pesquisa? Antes você tocou rapidamente nessa posição do Pierucci. Ou analisa a relação entre a religiosidade do pesquisador e a elaboração de seu pensamento crítico de outro modo?

Reginaldo Prandi: Bom, a crítica do Flávio Pierucci era dirigida a certos cristãos, aos ex-padres e ex-freiras que deixam a religião, mas continuam ativamente usando a sociologia e a antropologia para defender a religião; continuam pensando como se a sociologia fosse formada pelas categorias da teologia em que eles aprenderam a pensar. Esse era o problema! Eu também escrevo sobre evangélicos, sobre católicos, sobre religião do ponto de vista genérico. Eu nunca escrevi nada sobre o Islã, mas tive um aluno de mestrado que pesquisou a adesão ao islamismo em São Paulo. Nem publiquei nada sobre o judaísmo, mas acabei participando de bancas de mestrado, de doutorado, de concurso de livre-docência na USP e em outros lugares também. E tudo isso é aprendizagem. Se você prestar atenção, minha perspectiva crítica, eu acho, se mantém quando falo de qualquer uma dessas diferentes religiões. E também quando meus objetos são o candomblé e a umbanda.

Eu me movo bem no espaço do terreiro, mas todo mundo sabe que eu sou professor. Em todo terreiro que eu vou, eu sou chamado de professor, porque conhecem meus livros, e também me chamam de ogã, porque sabem de minha ligação ritual com o terreiro, por meu cargo ritual honorário, como foi o caso de Arthur Ramos (1903-1949), Roger Bastide (1898-1974)¹², Donald Pierson, Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e muitos outros acadêmicos “aceitos” como amigos, digamos, pelos terreiros. Eu também procuro dar um retorno. Muitas coisas que fiz, eu só pude fazer porque eu tive acesso à informação, porque eu fui autorizado a ver e participar. Então, eu tenho que devolver isso. E eu devolvo isso na forma de palestras, das visitas que eu faço ao terreiro e de alguns dos livros que escrevo.

Acho que meu trabalho de divulgação da cultura afro-brasileira por meio dos livros infantojuvenis sobre orixás e outros conteúdos da religião afro-brasileira, que, diferente de hoje, não existiam 20 anos atrás, e que são muito adotados nas escolas, têm um papel po-

¹² sbsociologia.com.br <https://sbsociologia.com.br/project/roger-bastide/>

sitivo na divulgação da cultura dos orixás, de sua mitologia, o que pode contribuir, acho eu, com a redução do preconceito racial e religioso. Isso eu acho que é um retorno, uma retribuição. Minha aceitação no meio religioso pode ser testemunhada pela quantidade de vezes que recebo convite para ser padrinho de crianças. E de adultos. Sou padrinho de casamento de duas mães de santo, sendo que uma delas, mãe Ana de Ogum, já tem mais de 90 anos, e fui seu padrinho no civil e no religioso, quando ela se casou, em segundas núpcias, com seu namorado de juventude. Eu fui padrinho civil no segundo casamento do falecido Ogã Gilberto de Exu (1948-2021), quando ele se casou com Mãe Neide de Oxum.

Entrevistadores: Pensando sobre o cenário de perseguição às religiões afro-brasileiras, principalmente pelo pentecostalismo, a diminuição do número de praticantes da umbanda e do candomblé – o candomblé tem crescido um pouco, enquanto a umbanda está realmente diminuindo –, como o senhor vê o futuro das religiões afro-brasileiras? Por que o pentecostalismo persegue tanto as religiões afro-brasileiras, se existe um número tão pequeno de praticantes diante da grandiosidade, em termos numéricos, do que são as igrejas pentecostais hoje?

Reginaldo Prandi: Eu sempre acreditei que não há nenhuma lei que vai resolver o problema de intolerância. Ajuda, mas não resolve. Embora as religiões afro-brasileiras sejam pequenas demograficamente falando, são religiões que têm muita visibilidade por conta de diversos elementos culturais associados a elas, como o samba, a música popular, a poesia de certo modo, as peças de teatro, o cinema, os filmes do Glauber Rocha (1939-1981), por exemplo, em que há presença dos orixás, mãe de santo, pai de santo. Filmes famosos, premiados internacionalmente, como *O Pagador de Promessas*, da peça de Dias Gomes, dirigida no cinema por Anselmo Duarte, que conta a história de Zé do Burro, penitente que saiu do Interior da Bahia levando uma cruz às costas, em pagamento de uma promessa feita ao orixá Iansã para que curasse seu burro. Ele prometeu levar a cruz até a igreja de Santa Bárbara, em Salvador, e é impedido de entrar com a cruz na igreja pelo padre, quando este sabe que a promessa foi feita ao orixá e não à santa. É uma história de sincretismo, desencontros e intolerância, temas muito presentes na obra de literatos importantes, como por exemplo, Jorge Amado.

O preconceito contra as religiões afro-brasileiras tem muitas facetas. A rejeição do sacrifício votivo por devotos de outras religiões, por exemplo, teve de ser resolvida no Supremo Tribunal Federal e, mesmo com a sentença que liberou a oferenda de animais sacri-

ficados como parte essencial da religião, ainda há tentativas de se impor leis estaduais e municipais para proibir o sacrifício votivo, criando-se uma guerra jurídica em torno de crenças religiosas e penalizando devotos. Infelizmente, com a infeliz passagem na cena brasileira do presidente que odiava seu país e escarnecia do seu povo mais indefeso, a intolerância religiosa se avolumou muito. Um segundo elemento que faz com que o candomblé, a umbanda, o batuque, o xangô sejam inaceitáveis pelos evangélicos, que são seus principais opositores hoje, é a questão nunca explicitada do politeísmo.

Historicamente, as religiões politeístas tendem a ser acolhedoras. No mundo clássico, quando o povo de religião politeísta conquista um outro povo, ele não faz da cultura desse outro povo uma terra arrasada. Ele assume para si os deuses do povo conquistado, uma forma de agregar e ampliar o seu território, o seu poder, ampliando os laços de identidade, que passavam pela religião. Na Roma imperial podiam ser encontrados templos de deuses dos diferentes territórios conquistados. Algumas dessas divindades chegaram a ser incluídas no panteão romano com grande destaque, como o caso de Ísis, deusa dos egípcios.

O monoteísmo, ao contrário, nega qualquer outra divindade. Assim, o protestantismo, que excluiu até Nossa Senhora, e chegou, em sua etapa pentecostal, a dar um chute em sua imagem durante um programa de televisão, dificilmente vai aceitar uma religião com tantos deuses, orixás, voduns, inquices e encantados cultuados nos terreiros. Se os pentecostais não aceitam nem os santos católicos, imagina se vão aceitar essa vastidão de divindades de religiões em que os deuses são muito parecidos com os humanos e que não faz distinção entre o bem e o mal, que são conceitos ocidentais. Essa barreira só pode ser vencida com educação, formação de uma nova mentalidade, respeito pela diferença. É preciso muito empenho na construção da cidadania, zelo pela democracia e defesa do Estado de direito.

Um terceiro item na questão da intolerância: a moralidade. No candomblé, independentemente da sua situação na sociedade, do seu gênero, da sua ocupação, é a relação do indivíduo com seu orixá o que conta para definir o que significa ser um bom religioso, um bom filho de santo. O que importa é manter os preceitos *com* o orixá. O que cada um faz no mundo alheio à religião é problema da sociedade, dos tribunais, não é problema da religião. A religião, nesse sentido, é libertária. Isso faz com que os evangélicos, que têm uma concepção muito fechada de moralidade, vejam nessa religião uma coisa absolutamente errada, demoníaca. Como pode dançar na roda sagrada, por exemplo, uma traves-

ti? Como pode uma filha de santo ter como cônjuge um ladrão? Como pode um gay chegar a ser o pai de santo? Para o candomblé, sem problemas. O que é do orixá é uma coisa, está na religião. O que não é do orixá, está na justiça; não é um problema do terreiro, é um problema da sociedade.

Ainda não terminou. Apesar da infinidade de agressões registradas contra os terreiros e seus membros, sobretudo por seguidores de certas igrejas pentecostais, as religiões afro-brasileiras não se defendem, não estão acostumadas, não têm estrutura, não têm organização e não têm mecanismos de defesa para tanto. Sua tradição é de juntar, agregar, não fazer a guerra. No entanto, há agências hoje que tratam de inverter a situação. Além disso, vemos um movimento de reavivamento cultural que vem de uma atividade que tem as mesmas origens e mantêm-se próximas dos mesmos personagens das religiões afro-brasileiras, que são as escolas de samba. Não tem escola de samba sem orixá! Nunca teve! Mas sempre foi uma coisa um pouco escondida, até completamente escondida. Agora, os orixás ganham, nas escolas de samba, concursos em primeiro lugar. Os orixás estão muito presentes nas comissões de frente das escolas, nos enredos, nas alegorias. Às vezes, não estão relacionados com o samba-enredo da escola, mas lá, em alguma ala, em algum carro alegórico, em algum destaque, vai aparecer alguma representação das divindades afro-brasileiras.

Só para resumir as questões da resistência dos evangélicos em tolerar as religiões afro-brasileiras, devemos olhar para esses quatro aspectos das religiões de origem africana, de que falei: a prática sacrificial, a natureza politeísta, a diferente moralidade e a forma como a religião se organiza.

Entrevistadores: O conhecimento acadêmico tem a capacidade de transformar a realidade dos agentes sociais que se apropriam dele, a partir de um movimento de reflexividade, para utilizarmos o termo de Anthony Giddens. Não é raro encontrarmos os seus livros em terreiros, em especial o *Mitologia dos orixás* (2001), sendo utilizados para recuperar algumas características do culto aos orixás. Como o senhor enxerga esse processo?

Reginaldo Prandi: Eu nunca tive essa intenção de servir de fonte de referência para nenhuma religião. Além disso, não é serviço do sociólogo. Nem é o caso. A religião de origem africana tem suas próprias fontes orais, não precisa de livro. Nenhum livro que eu conheça contém senão pequena porção do saber religioso mítico, ritualístico e doutrinário que se transmite na religião de geração a geração. Se o livro ajuda a recuperar algo que se per-

deu, mas que esteve registrado em fontes a que o acesso do povo de santo é limitado, mas que o pesquisador consegue encontrar e trazer à luz, tanto melhor. Quando comecei a escrever os livros infantojuvenis sobre orixás, o primeiro saiu em 2001, muitas escolas começaram a adotar meus livros. Até hoje tenho uma agenda cheia de visitas a escolas que adotam meus livros, visitas em que respondo às questões que os alunos levantam, onde vejo com prazer como as crianças se apegam com simpatia aos personagens dos livros.

Acredito que essa atividade pode ser uma forma importante de combater a intolerância religiosa, participar de um processo que minimize o ódio às nossas raízes africanas, contribuir um pouco na solução dessas relações raciais tão complicadas entre o Brasil e suas origens. E, vejam, começando pelo começo, porque a criança é o melhor aluno, é quem aprende mais fácil. Penso que estamos lidando, nessa hora, com o futuro cidadão capaz de nos livrar da carga pesada do preconceito.

Eu sempre fui professor, tenho que me policiar para não usar o livro como uma aula, querendo ensinar a verdade. Eu procuro ser o mais neutro possível, contando história étnica, sem tomar partido. Acho que o trabalho que eu faço ganhou um novo sentido, porque, num mundo com tanta informação circulando na internet, a minha literatura acabou se ouvindo um pouco como uma contrapartida ao ódio racial, cultural, de gênero e religião que infesta as redes sociais. Mas o livro que eu faço continua sendo um livro secular, não religioso, para qualquer um ler.

Eu achava que meus leitores seriam o pessoal que gosta de mitologia. Sempre tem nas livrarias mitologia grega, mitologia romana, mitologia egípcia, eu achava que o consumidor dessas mitologias seria meu leitor preferencial. Gente que eu conheço que trabalha em livraria e mesmo os que cuidam da análise de vendas nas editoras que publicam meu trabalho, dizem que não, que esses livros são comprados por qualquer pessoa, não só por admiradores de mitologias. E eu, particularmente, quero pouca coisa: que o leitor goste dos personagens como gosta dos super-heróis, como minha geração gostava dos príncipes que salvavam as princesinhas das mãos das bruxas cruéis. Espero que curtam suas aventuras, tão parecidas com as dos humanos.

Que aprendam que têm sob o olhar uma tradição que é brasileira, que pode ser interessante, pode ser engraçada, bonita. É legal ver como esses personagens são parecidos com a gente ou como a gente é parecido com eles. Então, eu acho que isso acaba sendo também um papel do professor. E vai ficando tudo certo, enquanto vou fazendo minha sociologia, hoje artesanal, e descansando ao escrever meus livros de ficção. Porque, na

sociologia, quem comanda é o mundo real, o sociólogo não inventa nada; ele observa, classifica e interpreta. O mundo é o que é. Já, ao fazer ficção, o escritor inventa o mundo do jeito que ele quer, criando personagens que agem conforme a sua vontade, não tem compromisso com a verdade. Outra coisa é a mitologia: basta contar de novo o que você ouviu. Prefiro não cair no dilema de escolher entre essas três possibilidades.

Caros, muito obrigado por me ouvirem.

Livros publicados por Reginaldo Prandi

PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. São Paulo: Brasiliense; Cebrap, 1975.

PRANDI, Reginaldo. *Os futuros cientistas sociais*. São Paulo: FFLCH/USP, 1980.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1991.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp, 1998.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Morte nos búzios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Les princes du destin: contes de la mythologie afro-brésilienne*. Paris: Présence Africaine, 2014.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia degli Orixás: le divinità della natura dall’Africa al Brasile*. Firenze: Editpress, 2015.

PRANDI, Reginaldo. *Aimó*. São Paulo: Seguinte: Companhia das Letras, 2017.

PRANDI, Reginaldo. *Ogum: caçador, agricultor, ferreiro, trabalhador, guerreiro e rei*. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. Nova edição ampliada. São Paulo: Arché, 2021.

PRANDI, Reginaldo. *Brasil africano: deuses, seguidores, sacerdotes*. São Paulo: Arché, 2023.

REFERÊNCIAS

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira. *São Paulo, 1975: crescimento e pobreza*. São Paulo: Loyola, 1976.

CAMÕES, Luís Vaz de. *Os Lusíadas*. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000162.pdf>. Acesso em 03 de maio de 2024.

CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, [1964] 2010.

PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1945.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. 2. ed. São Paulo: Arché, [1991] 2020.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. In: *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos: UFSCar, v. 5, n. 2, 2015. p. 351-379.

PRANDI, Reginaldo; CARNEIRO, João Luiz. Em nome do pai: justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 33, n. 96, 2018.

Recebida em 07/05/2024

Aprovada para publicação em 30/05/2024



CONCEPÇÕES DE ESPIRITUALIDADE NA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADOLESCENTES: UMA REVISÃO INTEGRATIVA DA LITERATURA

*Conceptions of spirituality in the education of young and adolescents:
na integrative review of the literature*

Patrick Vieira Ferreira*

Centro Universitário Adventista de São Paulo

Vera Maria Nigro de Souza Placco**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

DOI: 10.29327/256659.15.2-7

RESUMO:

Com o propósito de identificar as diferentes concepções de espiritualidade nos estudos atuais e, principalmente, no contexto educacional, foi realizada uma revisão integrativa tendo como base pesquisas publicadas nos bancos de dados bibliográficos: Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES e a *Scientific Electronic Library Online* – SciELO, no período que abrange os anos de 2004 a 2018. A categorização, constatou a existência de cinco concepções distintas de espiritualidade: 1) Espiritualidade como fator protetivo; 2) Espiritualidade como parte do ser integral; 3) Espiritualidade como sentido da vida; 4) Espiritualidade como um valor e; 5) Espiritualidade em relação com a religiosidade. Apesar de as pesquisas apresentarem focos distintos, elas não apresentam uma divergência. Apenas há uma mudança de ênfase em uma ou outra particularidade que envolva a espiritualidade. Também ficou evidente que existe alguma distinção entre religiosidade e espiritualidade, embora haja uma estreita relação entre as duas concepções.

Palavras-chave: Espiritualidade; Juventude; Educação; Revisão integrativa.

* Pós-doutorando em Educação pela PUC-SP, Doutor em Psicologia da Educação pela PUC-SP, Mestre em Educação pela UMESp, possui graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Faculdade Adventista de Educação do Nordeste e graduação em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. E-mail: prpatrickvf@gmail.com

** Possui graduação em Pedagogia pela Universidade de São Paulo (USP), mestrado e doutorado em Educação (Psicologia da Educação) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e pós-doutorado em Psicologia Social na *École Des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), França. Atualmente é professora titular dos Programas de Estudos Pós-Graduados em Educação: Psicologia da Educação e do Programa de Mestrado Profissional (PEPG em Educação: Formação de Formadores), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: veraplacco7@gmail.com

INTRODUÇÃO

É comum encontrar uma tendência a considerar espiritualidade e religiosidade como termos intercambiáveis, muitas vezes percebendo-os como sinônimos. No entanto, existem distinções fundamentais entre esses conceitos. Enquanto a religiosidade muitas vezes se refere à adesão a tradições, crenças e práticas específicas dentro de estruturas institucionais, a espiritualidade transcende essas fronteiras, envolvendo uma busca mais individualizada por significado, propósito e conexão com algo maior do que o eu.

No Brasil, as pesquisas sobre espiritualidade/religiosidade são escassas, ainda mais quando relacionadas à educação de jovens e adolescentes, não existindo um inquérito que tenha avaliado a importância do tema. É consenso que vêm sendo buscado, nesse tema, indicadores e subsídios, baseados em evidência científica, para a adoção de políticas que possam aferir sua influência no comportamento de jovens e adolescentes e nos seus diferentes ambientes.

Pesquisas que tratem da formação humana, suas dimensões e sentidos encontram-se no “campo do estranhamento” e, ao lidarem com o espiritual, buscam o desconhecido, o sagrado e o mistério. Mas essa tentativa empírica é necessária pois o ambiente escolar não pode prescindir de uma reflexão sobre a influência da espiritualidade nem sobre seu papel em relação ao tema. Em particular, os educadores não podem deixar de avaliar a própria missão de inspirar os alunos e provocar neles alguma reação às exigências essenciais para uma vida humana satisfatória, especialmente no que diz respeito à dimensão espiritual.

Conforme afirma Röhr (2007), as pessoas tendem a se aproximar do que lhes é familiar, mas se distanciam do que é díspar e do que lhes causa estranheza, a ponto de o rejeitar. Pensar, porém, sobre o que é estranho e, nesse sentido, apropriar-se desse estranho e incluí-lo em nossa formação, a fim de compreender e potencializar a nossa existência, é tomar uma atitude em direção a uma maior plenitude, pois significa incluir, integrar, apropriar-se, não no sentido de simplesmente ter mais, de acumular mais conhecimento, mas de ser mais, tornando o estranho familiar, algo próprio.

Buscar compreender o tema espiritualidade, empiricamente, no contexto escolar, é uma atividade, por vezes, “estranha” para pesquisadores da educação. Contudo, não há

dúvida de que a espiritualidade se manifesta em sala de aula, e, de modo geral, no ambiente da escola, por causa das qualidades inerentes ao espírito humano. Portanto, não é possível considerar a espiritualidade como estranha ao contexto escolar. De fato, ela pertence à natureza humana e é natural que ela se manifeste em qualquer situação e ambiente. Os fenômenos humanos e sociais são muito complexos e dinâmicos e uma investigação sobre esse tema deve ter o foco na compreensão dos significados atribuídos pelos sujeitos, dentro do contexto em que eles acontecem, como dito por André (2013): “estudar o fenômeno em seu acontecer natural”.

Para melhor compreender esse campo de pesquisa e sua amplitude, esta pesquisa seguiu os passos fundamentais de uma revisão sistemática; ou seja, definiu preliminarmente os critérios que o nortearam. Assim, a pesquisa procurou detectar todas as publicações ocorridas no período pré-estabelecido (2004 a 2018). Desse modo, houve a seleção e a categorização das publicações científicas, de forma sistemática e padronizada. Tendo como objetivo principal identificar e conhecer as diferentes concepções de espiritualidade nos estudos atuais. Descobrimos, a partir disso, o que é compreendido como espiritualidade no contexto educacional.

SOBRE A METODOLOGIA

Utilizou-se como instrumento de produção e coleta de dados a Revisão Sistemática ou Revisão Integrativa de literatura científica. Uma revisão integrativa é um método de revisão específico que resume a literatura empírica ou teórica do passado para fornecer uma compreensão mais abrangente de um determinado fenômeno ou assunto (Whittemore; Knafl, 2005). No entender de Botelho, Cunha e Macedo (2011), o método de revisão integrativa é tradicionalmente utilizado em estudos na área da saúde; no entanto, esses tipos de iniciativas de revisão também podem ser encontrados em outras áreas, como a educação. Uma revisão de literatura envolve um tipo de pesquisa utiliza fontes literárias e/ou eletrônicas de informação, encontrando resultados de pesquisas de diversos autores para fundamentar teoricamente determinado tema. A revisão sistemática sintetiza primariamente as pesquisas qualitativas e permite diferenças nas abordagens e interpretações. Implica que seja apresentada uma sequência de etapas pré-estabelecidas, passíveis de verificação e

replicação. Ao utilizar esse método em pesquisas no campo das ciências sociais e humanas, a revisão sistemática pode revelar contradições para gerar novos conhecimentos (Gorzoni; Davis, 2017).

Conseqüentemente, a revisão sistemática de bibliografias deve ser planejada para responder a uma questão definitiva, utilizando métodos explícitos e sistemáticos que permitam a identificação, seleção, análise e avaliação crítica dos estudos. É um método de pesquisa que visa analisar o conhecimento já construído em estudos anteriores sobre um determinado assunto e tenta integrar as opiniões, conceitos e ideias gerados em estudos publicados e selecionados, como se verá a seguir.

CRITÉRIOS PARA SELEÇÃO DE ARTIGOS, TESES E DISSERTAÇÕES

As buscas foram realizadas em duas bases de dados bibliográficos: Banco de Teses e Dissertações da CAPES e a *Scientific Electronic Library Online* – SciELO. Inicialmente, foram selecionadas pesquisas publicadas entre 2008 a 2018; depois, o período foi modificado, incluindo os anos entre 2004 e 2007. Ou seja, 1º. de janeiro de 2004 a 31 de dezembro de 2018, abrangência de um período de 14 anos. Incluiu-se artigos, teses e dissertações, escritos apenas em língua portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE E DESCRITORES

Há diferenças nos processos de indexação nas bases de dados bibliográficos; portanto, optou-se pela busca por termos livres (também chamados de palavras-chave ou descritores), sem o uso de vocabulário controlado. As palavras-chave usadas na busca foram: Escola, Século XXI, Atualidade, Jovens, Educação, Juventude e suas respectivas associações, tanto entre si, quanto com as palavras-chave Religiosidade e Espiritualidade. No Banco de Teses e Dissertações da CAPES, se fez necessário a opção de áreas de conhecimento, as áreas escolhidas foram: ciências humanas e ciências sociais aplicadas, e, dentro da área de conhecimento: educação, educação de adultos, educação em periferias urbanas, educação especial, educação rural, ensino profissionalizante, ensino-aprendizagem, planejamento educacional, psicologia, psicologia do desenvolvimento humano, psicologia do ensino e da aprendizagem, psicologia social, sociologia, sociologia do desenvolvimento.

O sistema de indexação do Banco de Teses e Dissertações manifesta irregularidades e revela dificuldades na sua segmentação por áreas. A decisão de incorporar todas essas áreas decorre da tentativa de abranger integralmente o espectro de pesquisas, visando evitar o extravio de algum estudo relevante. A inclusão da área de Educação de Adultos antecede a premissa de que determinados pesquisadores possam explorar a temática da juventude além da faixa etária convencional de 18 anos.

PROCESSO DE SELEÇÃO E DE ANÁLISE DOS ARTIGOS

Como primeiro passo, procedeu-se a seleção do material, a partir das palavras-chave, nos bancos de dados. Inicialmente, os documentos foram selecionados por meio da leitura dos títulos, isto é, se, no título, encontrava-se a palavra-chave e/ou se o título estava relacionado ao tema deste estudo. A figura 1, apresenta a lista de palavras-chave e o total de documentos encontrados nos respectivos bancos de dados.

Figura 1 - Número de artigos, teses e dissertações localizados no Banco de Teses e Dissertações da CAPES e na *Scientific Electronic Library Online – SciELO*

		BANCO DE TESES E DISSERTAÇÕES CAPES					
PALAVRAS-CHAVE		ESCOLA SÉCULO XXI	ESCOLA ATUALIDDE	JOVENS RELIGIOSIDADE	JOVENS ESPIRITUALIDADE	ESPIRITUALIDADE	JUVENTUDE
REFERÊNCIAS		2.884	1.772	464	6.279	276	2.154
		SCIELO					
PALAVRAS-CHAVE		ESCOLA SÉCULO XXI	ESCOLA ATUALIDDE	JOVENS RELIGIOSIDADE	JOVENS ESPIRITUALIDADE	ESPIRITUALIDADE	JUVENTUDE
REFERÊNCIAS		4	151	5	3	295	627

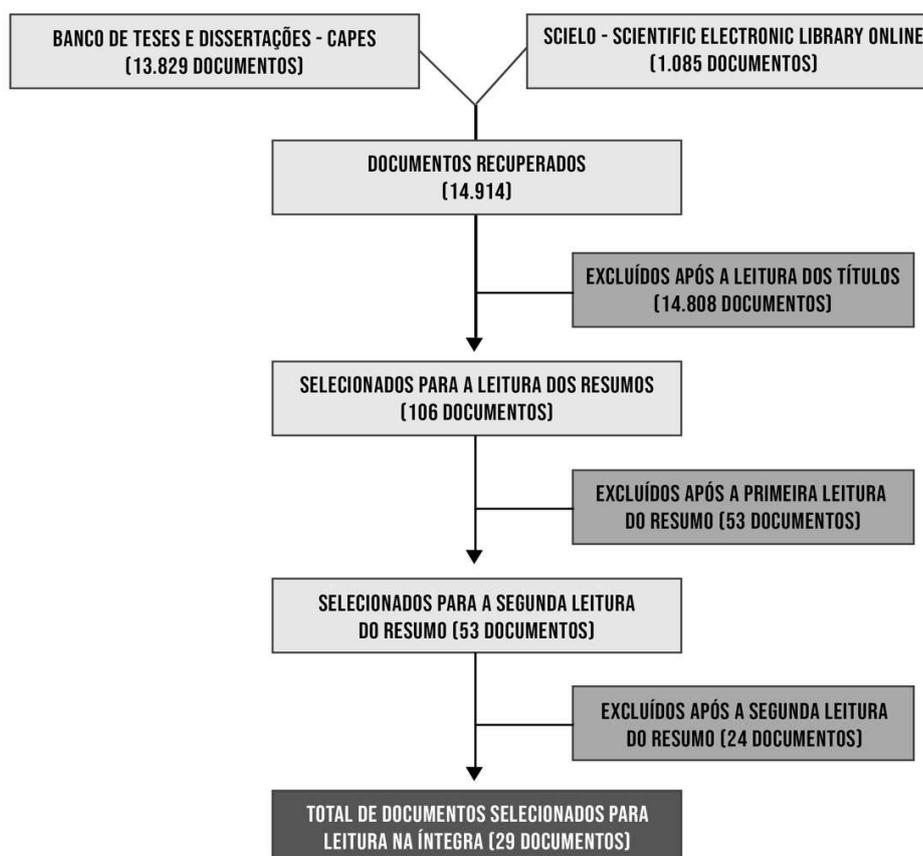
Fonte: Elaborado pelos autores

Nessa fase, obteve-se a recuperação de 13.829 documentos no Banco de Teses e Dissertações da CAPES e 1.085 documentos no SciELO, alcançando o total de 14.914 documentos. As etapas seguintes foram realizadas com a intenção de se refinar a pesquisa,

otimizar a leitura do material e manter no escopo apenas os documentos de interesse da proposta deste estudo, desse modo foram selecionados 106 documentos.

No segundo passo, fez-se a leitura dos resumos para verificar se, no corpo da pesquisa, encontravam-se elementos de interesse. Nessa fase, em um primeiro momento, tivemos a somatória de 106 documentos recuperados, sendo 28 artigos, 62 dissertações e 16 teses. Considerando a somatória ainda um número extenso, foi feita uma segunda análise, através da releitura dos resumos, em que foi selecionado um total de 53 documentos. Finalmente, ainda na tentativa de refinar a pesquisa, uma terceira seleção foi feita, alcançando o total de 29 documentos. O critério utilizado para essas diversas seleções foi a proximidade temática com o assunto da pesquisa, ou seja, em que apresentavam um enfoque quanto as concepções de espiritualidade e/ou sua relação com a educação e desenvolvimento de jovens e adolescentes.

Figura 2 - Processo de seleção de artigos, teses e dissertações, localizados no Banco de Teses e Dissertações da CAPES e a Scientific Electronic Library Online – SciELO



Fonte: Elaborado pelos autores

A figura 2, apresenta, de maneira sintetizada, o processo de seleção dos artigos, teses e dissertações, em suas diferentes etapas, e o respectivo número de artigos, teses e dissertações, recuperados em cada uma.

No terceiro passo, foram selecionadas o total de 29 documentos para leitura na íntegra. Com a leitura destes documentos, conseguiu-se examinar melhor o material escrito e verificar se estavam de acordo com o objetivo deste estudo. Os documentos recuperados foram incluídos em uma biblioteca única, no programa EndNote X9, o que facilitou a identificação e o registro dos itens para a categorização.

No quarto passo, definiram-se os itens para a organização dos dados. Com a finalização da seleção, coleta do material e leitura na íntegra, iniciou-se a etapa em que, durante o exame das pesquisas, foram coletados itens de análise, os quais orientaram a exploração e a retirada das informações dos textos ou excertos de textos. Os itens de análise foram pré-definidos, organizados em uma ficha e utilizados para a análise tanto dos artigos quanto das dissertações e teses. Constavam nessa ficha os seguintes itens:

1. Referência;
2. Palavras-chave;
3. Assunto Geral;
4. Objetivo;
5. Hipótese;
6. Metodologia;
7. Resultados;
8. Pontos principais;
9. Relação com outros conceitos;
10. Significância (em relação ao seu próprio trabalho);
11. Figuras importantes e/ou tabelas (breve descrição; número da página);
12. Referências citadas para acompanhar;
13. Citações diretas.

A partir daí, os 29 documentos recuperados foram lidos na íntegra e as informações relativas a cada item foram transcritas em suas respectivas fichas, organizando-se um banco de dados referente a concepções de espiritualidade e sua relação com a educação e desenvolvimento de Jovens e Adolescentes.

No quinto passo, organizaram-se os itens de análise para a categorização dos dados coletados. Após a organização de todo o material, foram construídas categorias de análise

sobre cada item. Tais categorias foram elaboradas *a posteriori*, ou seja, emergiram do conteúdo analisado.

Nesta categorização, constatou-se, através da revisão integrativa, a existência de cinco concepções distintas de espiritualidade: 1) Espiritualidade como fator protetivo; 2) Espiritualidade como parte do ser integral; 3) Espiritualidade como sentido da vida; 4) Espiritualidade como um valor e; 5) Espiritualidade em relação com a religiosidade, como se verá a seguir.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Quadro 1 – Categoria: Espiritualidade como fator protetivo

Tipo	Ano	Referência
Tese	2008	SANTOS, E. C. <i>Comportamento sexual e religiosidade: um estudo com jovens brasileiros</i> . 2008. 129 f. Tese (Doutor em Psicologia). Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto alegre, RS
Tese	2011	LARROSA, S. M. R. <i>As contribuições da espiritualidade e da pastoral católicas no desenvolvimento da resiliência, em jovens de 18 a 29 anos</i> . 2011. 171 f. Tese (Doutorado em Teologia) Programa de Pós-graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo
Dissertação	2015	MENESES, A. F. S. <i>Sexo e religião: um estudo sobre práticas sexuais pré-maritais entre jovens evangélicos</i> . 2015. 86 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia Social, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE
Artigo	2014	COUTINHO, R. Z.; MIRANDA-RIBEIRO, P. Religião, religiosidade e iniciação sexual na adolescência e juventude: lições de uma revisão bibliográfica sistemática de mais de meio século de pesquisas. <i>Revista Brasileira de Estudos de População</i> , v. 31, n. 2, jul./dez., p. 333-365, 2014. Disponível em https://shre.ink/mMcf

Fonte: Elaborado pelos autores

As quatro pesquisas incluídas na categoria “Espiritualidade como fator protetivo” apresentam a espiritualidade como fator protetivo. Os estudos focam em fatores de risco,

como a iniciação precoce do comportamento e da relação sexual, e demonstraram que a espiritualidade pode ser uma importante variável para a promoção da saúde e a prevenção da iniciação precoce do comportamento sexual. Isto é, meninas adolescentes com alguma filiação religiosa têm menor chance de ter filhos nessa faixa etária do que aquelas sem filiação religiosa. Desse modo, tanto a espiritualidade quanto a religiosidade funcionam como fator protetivo em relação à sexualidade dos jovens, postergando o período de sua iniciação sexual. As pesquisas também ajudam a compreender o papel positivo da espiritualidade/religiosidade no desenvolvimento da resiliência nos jovens. Em suma, para os autores, tanto a espiritualidade quanto a religiosidade podem diminuir os fatores que contribuem para a vulnerabilidade de jovens e adolescentes.

Mesmo que não explicitamente, os autores revelaram compreender que existe alguma diferença entre religiosidade e espiritualidade, sendo que haveria uma religiosidade interna ou individual diferente de uma religiosidade externa. Contudo, essa distinção não é claramente discutida e os autores entendem que as duas definições não estão isoladas de maneira absoluta.

Diversos estudos mostram que a espiritualidade pode ser fator positivo na saúde de jovens e adolescentes, e que o desenvolvimento da dimensão espiritual beneficia a forma como as pessoas lidam com o estresse, podendo ter a função de cura e recuperação nas doenças. E há estudos comprobatórios que a espiritualidade pode ser usada como recurso de promoção de saúde e na prevenção ao uso de drogas e álcool (Silva *et al.*, 2013).

Entretanto, Sawatzky, Gadermann e Pesut (2009), comentam que há poucos estudos sobre espiritualidade e qualidade de vida em adolescentes e os mecanismos subjacentes à relação entre eles permanecem relativamente desconhecidos. Eles observaram que poucos estudos examinaram a relevância da espiritualidade em adolescentes em relação à sua qualidade de vida, apesar da literatura empírica sugerir que a religião e a espiritualidade são importantes para os adolescentes.

Frankl (2010) diagnosticou o mal-estar psicológico do indivíduo pós-moderno como frustração existencial. Ele formulou o conceito de um novo tipo de neurose: a neurose existencial, neurose noogênica que, de tão comum, também pode ser chamada neurose coletiva, uma vez que atinge grande número de pessoas, caracterizando-se como neurose

de massa. O pensamento do psiquiatra nos permite uma aproximação ao problema psicológico em tempos pós-modernos, em que o nihilismo atinge seu mundo afetivo com dramáticas consequências para a saúde física, psíquica e espiritual. Segundo o autor, o ser humano poderá ser saudável psicofisicamente, porém poderá ser uma pessoa frustrada existencialmente. Ou por outro lado, poderá ter problemas psicofísicos, mas existencialmente ser saudável. Dessa forma, ter qualidade de vida e saúde é mais do que estar biopsicossocialmente com bem-estar. A dimensão espiritual deve formar parte do entendimento integral do ser humano e da avaliação dos processos de saúde e qualidade de vida.

Quadro 2 – Categoria: Espiritualidade como parte do ser integral

Tipo	Ano	Referência
Dissertação	2016	PELLIZZER, C. S. R. <i>Tempos de diálogo: o olhar dos jovens sobre suas experiências no Ensino Médio integrado do IFRS</i> . 2016. 190 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Centro de Ciências Humanas e da Educação, Universidade Caxias do Sul, Caxias do Sul
Artigo	2004	ROCHA, D. L. D. S. O resgate da espiritualidade na educação: reflexões a partir de uma perspectiva holística. In: <i>II Congresso Nacional da Área de Educação e IV Educere</i> . Curitiba, PR: p. 1-15, 2004
Dissertação	2007	SCUSSEL, M. A. <i>Religiosidade humana e fazer educativo</i> . 2007. 177 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS
Dissertação	2011	MORAES, A. D. D. <i>Um estudo sobre a espiritualidade nas ações pedagógicas dos professores</i> . 2011. 237 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP
Tese	2012	OLIVEIRA, M. D. G. F. D. <i>Espiritualidade e Currículo: a voz dos professores de uma escola confessional no Estado do Piauí</i> . 2012. 147 f. Tese (Doutorado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação: Currículo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP
Dissertação	2014	BARRETO, J. B. O. <i>Religiosidade/espiritualidade e valores em adolescentes do Distrito Federal</i> . 2014. 172 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia, Universidade Católica de Brasília, Brasília, DF

Dissertação	2014	CARVALHO, M. A. D. <i>Espiritualidade em sala de aula</i> . 2014. 134 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Departamento de Ciências da Educação, Universidade Federal de São João Del-Rei, São João Del-Rei, MG
Tese	2015	ALVES, E. D. S. <i>Sentidos e práticas da formação humana na adolescência: compreendendo um programa de educação emocional para a prevenção da violência</i> . 2015. 300 f. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE
Dissertação	2015	SILVA, S. C. R. D. <i>A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para repensar o sujeito da educação</i> . 2015. 150 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE
Dissertação	2016	FLORES, C. G. D. C. <i>Dimensões pedagógicas da religiosidade e proteção ao uso de drogas na adolescência: um estudo de caso</i> . 2016. p. 91 Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro Universitário La Salle, Canoas, RS

Fonte: Elaborado pelos autores

Na categoria “Espiritualidade como parte do ser integral”, foram reunidas as pesquisas que apresentam a espiritualidade como uma das dimensões que compõem o ser humano como ser complexo, composto por dimensões variadas: cognitiva, afetiva, moral e espiritual. Em função dessa complexidade, a abordagem ao assunto requer uma perspectiva interdisciplinar. Ou seja, deve levar em conta o ser humano de forma integral. A humanidade seria composta, portanto, de seres religiosos que vivenciam sua espiritualidade em tudo o que fazem e no modo como se relacionam uns com os outros.

Essas pesquisas também incluem distintos aspectos e um tipo de visão multidisciplinar da própria espiritualidade, que englobaria conceitos como: inteligência emocional, dimensão pedagógica, diálogo e olhar para o outro. A espiritualidade seria reconhecida a partir das qualidades do espírito, tais como amor; compaixão; paciência e tolerância; capacidade de perdoar, cuidar e ensinar; responsabilidade; fé e moral, dentre outras. Trata-se de um tipo de postura de vida, numa concepção de espiritualidade que se alinha ao comportamento e à vida que se enriquece de valores que fortalecem a dimensão humana no encontro e na descoberta, com a valorização do eu e do nós, gerando, assim, um encontro sempre humano com o outro.

A contribuição de alguns desses estudos é destacar aspectos tanto da educação holística, quanto da integralidade do ser humano, que evidenciam a possibilidade de que os professores manifestem espiritualidade em suas ações pedagógicas.

A dimensão espiritual “seria o nosso lado transcendente, que tem como lado objetivo a transcendência” (Röhr, 2011, p. 62). Nessa dimensão podemos incluir todos os princípios éticos e metafísicos. E quando avançamos em direção à dimensão espiritual, identificamos uma insuficiência das outras dimensões em relação ao homem e suas possibilidades humanas. Ela é o ponto de partida e de chegada para um entendimento mais tangível e completo do homem; em outras palavras, somente quando se fala do espiritual é que se começa a falar do especificamente humano do homem (Röhr; Leal; Policarpo Júnior, 2010).

A evidência principal da existência da dimensão espiritual como realidade própria é a falência e incapacidade das demais dimensões de, por si sós, bastarem para obter as respostas às questões mais importantes da nossa vida e de encontrarem nelas solução satisfatória, tornando a espiritualidade a dimensão principal, em razão da sua característica norteadora. Além do mais, isso também demonstra como todas as dimensões são interdependentes e complementares; desarmonias e bloqueios nas dimensões mais densas impedem as atividades e manifestações em dimensões mais sutis (Röhr, 2007).

Refletir sobre a espiritualidade implica levar em consideração que o ser humano é um ser “complexo” (Morin, 2000). Portanto, como ser integral, reúne em si múltiplas dimensões que formam um conjunto de interligações, com significativas contradições internas, mas também com um impulso para sua unidade e harmonia, baseada na dimensão espiritual (Röhr, 2007). Diante dessa complexidade é preciso considerar esse ser um todo organizado, constituído por várias dimensões indissociáveis.

Quadro 3 – Categoria: Espiritualidade como sentido da vida

Tipo	Ano	Referência
Tese	2009	VIEIRA, Marili Moreira da Silva. <i>Tornar-se professor em uma escola confessional: um estudo sobre a constituição identitária do professor na perspectiva da dimensão da espiritualidade</i> . Tese (Doutorado). Educação: Psicologia da Educação. Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009

Artigo	2014	SILVA, J. B. D.; SILVA, L. B. D. Relação entre religião, espiritualidade e sentido da vida. <i>Logos & Existência: Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial</i> , v. 3, n. 2, p. 203-215, 2014. Disponível em https://bit.ly/2VWbeXN . Acesso em 13 de março de 2019
Artigo	2017	LUZ, J. M. O.; MURTA, S. G.; AQUINO, T. A. A. Avaliação de resultados e processo de uma intervenção para promoção de sentido da vida em adolescentes. <i>Temas em Psicologia</i> , v. 25, n. 4, dez., p. 1795-1811, 2017
Dissertação	2009	MARTINS, T. C. D. S. <i>Juventude, educação escolar e sentido de vida: um estudo a partir dos projetos educacionais no Ensino Médio</i> . 2009. 142 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP

Fonte: Elaborado pelos autores

Na categoria “Espiritualidade como sentido da vida”, agruparam-se as pesquisas que apontam a espiritualidade como sentido da vida. Para os autores, a espiritualidade é uma dimensão estritamente humana, que confere sentido à existência; é uma dimensão superior às demais, pois conduz a pessoa em sua relação com o outro, o que implica na transcendência de si mesmo para se voltar para o outro, isto é, para Deus e o próximo.

Os autores também retratam a espiritualidade como expressão que assinala a totalidade do ser enquanto sentido e vitalidade, mas o fazem conforme a perspectiva da Logoterapia e Análise Existencial, teoria do psicoterapeuta Viktor Frankl. Caracterizam-na pela intimidade do ser humano com algo maior, o que permitiria uma visão mais ampla e mais aberta das coisas, inclusive com respeito à sutileza do transcendente, quer se tenha ou não uma religião.

O binômio religião/espiritualidade contribuiria para a descoberta do sentido da vida. Esses textos também apresentam evidências de que a espiritualidade melhora o bem-estar do adolescente, que encontra o sentido da vida. Assim, os textos contribuem para que se compreenda como a escola pode auxiliar na construção do sentido da vida.

De acordo com Viktor Frankl (2018), a espiritualidade pode ser definida como a busca inerente de cada ser por um sentido para a vida, que pode ser vivenciado através das relações transcendentais do indivíduo que inclui o divino, a arte, as relações sociais etc. A

pessoa configura-se humana na busca pelo sentido da sua existência, concebendo a espiritualidade como algo que traz objetivo à vida e gera o conforto e a esperança frente aos desafios inevitáveis.

Quadro 4 – Categoria: Espiritualidade como um valor

Tipo	Ano	Referência
Dissertação	2008	RAMIREZ, R. E. <i>Perfil dos valores juvenis contemporâneos: uma análise comparativa entre escolas particulares e públicas da capital e do interior do estado do Rio Grande do Sul</i> . 2008. 131 f. Dissertação (Mestre em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS
Dissertação	2014	TACELI, I. C. <i>Religiosidade e valores em adolescentes de uma cidade do triângulo mineiro</i> . 2014. 223 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia, Universidade Católica de Brasília, Brasília, DF

Fonte: Elaborado pelos autores

As duas pesquisas da categoria “Espiritualidade como um valor” ajudam a compreender quais valores são estimados pela juventude e demonstram que os jovens e adolescentes conceituam a espiritualidade como um valor, sendo que, para cada pessoa, ela pode representar uma escolha baseada em valores específicos. Por isso, em cada caso, a espiritualidade assume uma forma peculiar que se manifesta por meio de intensidades diferentes. Os dois textos também mostram que, apesar de as instituições confessionais colocarem a espiritualidade como prioridade, na prática, ela não se demonstrou mais importante do que nas instituições seculares.

Segundo Mondin (2005), o papel dos valores é esclarecer quais caminhos são essenciais para realizar o projeto de humanidade. De acordo com Frankl (2016), os valores são vias para realização de sentido. Para ele, a realização existencial pode acontecer por três categorias valorativas: 1) Através dos valores criativos, “criando um trabalho ou praticando um ato”, transcendendo a sua esfera para algo no mundo, descobrindo um sentido no que se faz, por meio de uma criação, de uma produção, ao compor uma obra científica ou artística, ao lapidar uma pedra bruta, ao dar cores a uma tela e etc. 2) Mediante valores

vivenciais ou experienciais, encontrando um sentido em viver algo ou amar alguém, nos relacionamentos, no encontro entre um eu e um tu.

E ainda, 3) por meio de valores atitudinais, situações de sofrimento inevitável, momentos de desespero em que o indivíduo enfrenta com uma atitude de sentido, em que, mesmo diante da dor, tem-se a possibilidade e liberdade de se posicionar, transformando uma condição de sofrimento em uma realização, permitindo-lhe dar o testemunho do qual só o ser humano é capaz.

Quadro 5 – Categoria: Espiritualidade em relação com a religiosidade

Tipo	Ano	Referência
Dissertação	2010	GOULART, D. A. <i>Religião, juventude e trabalho social: processos identitários na agência missionária evangélica JOCUM</i> . 2010. 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Faculdade de Filosofias e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, SP
Artigo	2011	FERNANDES, S. R. A. Entre tensões e escolhas, um olhar sociológico sobre jovens na vida religiosa. <i>Sociedade e Estado</i> , Brasília, DF, v. 26, n. 3, Set.-Dez., p. 663-684, 2011
Dissertação	2014	GOMES, U. B. <i>Religiosidade na escola: afirmações e silenciamentos</i> . 2014. 143 f. Dissertação (Mestre em Educação) Centro de Educação e Humanidades, Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, RJ
Dissertação	2015	ARAÚJO, M. P. <i>Jovens católicos e a jornada mundial da juventude: religiosidade e o catolicismo na cidade de Campos dos Goytacazes</i> . 2015. 142 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Goytacazes, RJ
Dissertação	2015	VALENTE, G. A. <i>A presença oculta da religiosidade na prática docente</i> . 2015. 119 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia da Educação) Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, SP
Dissertação	2013	BERTOLI, N. D. F. <i>Juventude e religiosidade evangélica na cidade de Campos dos Goytacazes: singularidades em torno de jovens moradores de favelas</i> . 2013. 123 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, RJ
Dissertação	2008	TORRES, S. Z. D. M. <i>Adolescências: diferentes contextos, diferentes histórias</i> . 2008. 185 f. Dissertação (Mestrado em

		Educação) Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR
Dissertação	2009	SILVA, V. V. D. <i>Religiosidade juvenil em movimento: um estudo de caso batista regular</i> . 2009. 132 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
Tese	2009	SOFIATI, F. M. <i>Religião e Juventude: os jovens carismáticos</i> . 2009. 225 Tese (Doutorado em Sociologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP

Fonte: Elaborado pelos autores

E, por último, na categoria “Espiritualidade em relação com a religiosidade” se agrupam as pesquisas que relacionam diretamente a espiritualidade com a religiosidade. Os autores e autoras caracterizam os tempos pós-modernos como um período de ressurgimento da busca pela espiritualidade, inclusive como um despertar do interesse de jovens e adolescentes nos temas religiosos. Esses textos falam do fenômeno da transformação do campo religioso no Brasil e do advento de uma pluralidade religiosa reconhecida por diversos autores. Assim, os textos afirmam que, no Brasil, não é possível falar de espiritualidade sem levar em conta a presença dos elementos religiosos.

Os autores esclarecem que compreender a participação religiosa de jovens implica ainda no entendimento da religião como um dos aspectos que compõem o mosaico da grande diversidade da juventude brasileira, pois falar de juventude significa dizer que são jovens com idades iguais que podem viver juventudes diferentes, experiências e realidades diferentes.

Para esses pesquisadores, os jovens e adolescentes vão em busca de religião por causa da espiritualidade. O significado da participação em uma religião está mais relacionado com a espiritualidade do que com a religiosidade em si, já que existem novas formas de viver a religiosidade, que envolvem não apenas a ida à igreja, mas também experiências midiáticas, ligadas à essência da espiritualidade do indivíduo. É possível, portanto, “crer em Deus” de maneira não-religiosa.

Durante anos, a espiritualidade e religiosidade foram consideradas como sinônimos, até que, no início do século XIX, esses conceitos começaram a apresentar distinções. Embora a religiosidade seja mencionada na literatura como um conceito anterior a espiritualidade,

em nossa pesquisa compreendemos a religiosidade como grau de participação ou adesão às crenças e práticas de um sistema religioso e a espiritualidade como uma dimensão mais ampla e profunda do ser humano. Entretanto, por questões culturais, neste país, pode existir alguma dificuldade em falar de espiritualidade sem levar em conta a presença de elementos religiosos.

A compreensão do fenômeno religioso na vida humana é um tema recorrente na obra do psiquiatra vienense Viktor Frankl e encontramos, na sua abordagem, algumas possíveis explicações. Para Frankl, a religiosidade é uma das formas de o indivíduo encontrar o sentido da vida, mas não a única, pois o indivíduo tem caminhado para uma religiosidade pessoal, independente de religião, já que se trata de uma busca particular e única (Frankl, 2017, p. 111).

De acordo com Hertz (2011), Frankl considera a religião uma realização da vontade de sentido, e, na medida em que se trata de um sentido último ou suprasentido, a religiosidade é um aspecto íntimo e sagrado igual ao amor, pois está no mais profundo do ser. Isso significa que Deus pode estar inconsciente, tanto no sentido de não ser conhecido e tematizado, como no sentido de estar reprimido, e, portanto, oculto ao próprio indivíduo.

Desse modo, dentro da espiritualidade inconsciente do indivíduo, algo como uma religiosidade inconsciente, conduz a um relacionamento inconsciente com Deus, uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no ser humano (Frankl, 2017). Através da dimensão espiritual, o ser humano faz uma ponte entre a existência no mundo e um suprasentido situado numa esfera transcendente, isto é, num suprasumo, que é um sentido total para a vida, podendo ser encontrado por variados meios, entre os quais está a religião. A forma religiosa de estar no mundo ajudaria o ser humano a encarar a sua própria existência com um propósito. O indivíduo religioso encontra sentido através do seu relacionamento com um Tu transcendente, que confere e transmite sentido à vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A revisão sistemática apresentada neste estudo teve como base pesquisas publicadas nos bancos de dados bibliográficos: Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES e a *Scientific Electronic Library Online* – SciELO, no período que abarca os anos de 2004 a 2018. Com o uso de palavras-chave ou descritores livres para a busca dessas pesquisas, alcançamos o

total de 14.914 documentos recuperados. Com etapas subsequentes, conseguimos refinar a pesquisa e limitar o estudo a apenas 29 documentos recuperados, que seguiram para leitura na íntegra e subsequente coleta de itens de análise, material que foi usado para a categorização.

Na categorização, constatamos a existência de cinco concepções distintas de espiritualidade: 1) Espiritualidade como fator protetivo; 2) Espiritualidade como parte do ser integral; 3) Espiritualidade como sentido da vida; 4) Espiritualidade como um valor e; 5) Espiritualidade em relação com a religiosidade. Apesar dos documentos recuperados apresentarem focos distintos, eles não apresentam uma divergência ou oposição real. Apenas há uma mudança de ênfase em uma ou outra particularidade que envolva a espiritualidade e religiosidade.

Ficou evidente, por meio da análise, que existe alguma distinção entre religiosidade e espiritualidade, embora haja uma estreita relação entre as duas concepções. Além disso, os documentos recuperados revelam que há certa dificuldade, no contexto brasileiro, para se definir a espiritualidade sem que a definição seja influenciada pela concepção popular de religiosidade. Esse aspecto é relevante para a nossa pesquisa, uma vez que se constata um fenômeno de transformação do campo religioso brasileiro, principalmente no despertar do interesse pelo tema entre jovens e adolescentes, que têm se engajado, com maior empenho, na busca da espiritualidade, mesmo de maneira não-religiosa.

Nossa análise aponta para o fato de que a espiritualidade pode ser um importante fator para a promoção da saúde e do bem-estar, pois auxilia na prevenção da iniciação precoce do comportamento sexual e contribui para o desenvolvimento da resiliência nos jovens. A análise também identificou uma perspectiva global, em que o ser humano é visto como um ser integral e complexo, composto por distintas dimensões, sendo intrinsecamente religioso, pois vivencia sua espiritualidade em tudo e com todos. Essa inerência da espiritualidade é um aspecto estritamente humano que confere sentido à existência e orienta as relações pessoais.

Em relação à contribuição acadêmica, esta pesquisa traz o levantamento sobre a concepção da espiritualidade nos estudos atuais e mostra que a espiritualidade tem natureza multidimensional, o que evoca uma nova questão: espiritualidade ou espiritualidades?

REFERÊNCIAS

ALVES, E. D. S. *Sentidos e práticas da formação humana na adolescência: compreendendo um programa de educação emocional para a prevenção da violência*. Tese (Doutorado em Educação). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2015. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/16029>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

ANDRÉ, M. E. D. A. *Etnografia da prática escolar*. Campinas: Papyrus, 2013.

ARAÚJO, M. P. *Jovens católicos e a jornada mundial da juventude: religiosidade e o catolicismo na cidade de Campos dos Goytacazes*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Goytacazes: Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, 2015. Disponível em <https://encurtador.com.br/wxJS2>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

BARRETO, J. B. O. *Religiosidade/espiritualidade e valores em adolescentes do Distrito Federal*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Brasília: Universidade Católica de Brasília, 2014. Disponível em <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/123456789/1848>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

BERTOLI, N. D. F. *Juventude e religiosidade evangélica na cidade de Campos dos Goytacazes: singularidades em torno de jovens moradores de favelas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Campos dos Goytacazes: Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, 2013. Disponível em <https://encurtador.com.br/pAPY1>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

BOTELHO, L. L. R.; CUNHA, C. C. A.; MACEDO, M. O método de revisão integrativa nos estudos organizacionais. In: *Gestão e Sociedade*. Belo Horizonte, v. 5, n. 11, maio-agosto de 2011. p. 121-136.

CARVALHO, M. A. D. *Espiritualidade em sala de aula*. Dissertação (Mestrado em Educação). São João Del-Rei: Universidade Federal de São João Del-Rei, 2014. Disponível em <https://encurtador.com.br/pBEY9>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

COUTINHO, R. Z.; MIRANDA-RIBEIRO, P. Religião, religiosidade e iniciação sexual na adolescência e juventude: lições de uma revisão bibliográfica sistemática de mais de meio século de pesquisas. In: *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 31, n. 2, julho-dezembro de 2014. p. 333-365. Disponível em <https://shre.ink/mMcf>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

FERNANDES, S. R. A. Entre tensões e escolhas, um olhar sociológico sobre jovens na vida religiosa. In: *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 26, n. 3, setembro-dezembro de 2011. p. 663-684.

FLORES, C. G. D. C. *Dimensões pedagógicas da religiosidade e proteção ao uso de drogas na adolescência: um estudo de caso*. Dissertação (Mestrado em Educação). Canoas: Centro Universitário La Salle, 2016. Disponível em <https://doi.org/10.18226/21784612.v23.especial.5>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

FRANKL, V. E. *El hombre doliente: fundamentos antropológicos la psicoterapia*. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2010.

FRANKL, V. E. *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*. São Paulo: Quadrante, 2016.

FRANKL, V. E. *A presença ignorada de Deus*. 18^o ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

FRANKL, V. E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 43^o ed. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

GOMES, U. B. *Religiosidade na escola: afirmações e silenciamentos*. Dissertação (Mestrado em Educação). Duque de Caxias: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em <http://www.bdttd.uerj.br/handle/1/10170>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

GOULART, D. A. *Religião, juventude e trabalho social: processos identitários na agência missionária evangélica JOCUM*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Marília: Universidade Estadual Paulista, 2010. Disponível em <http://hdl.handle.net/11449/88738>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

GORZONI, Sílvia de Paula; DAVIS, Claudia. O conceito de profissionalidade docente nos estudos mais recentes. In: *Cadernos de Pesquisa* [online], v. 47, n. 166, 2017. p. 1396-1413. Disponível em <https://doi.org/10.1590/198053144311>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

HERTZ, B. R. *A herança judaica na vida e obra de Viktor Emil Frankl*. Curitiba: Juruá, 2011.

LARROSA, S. M. R. *As contribuições da espiritualidade e da pastoral católicas no desenvolvimento da resiliência, em jovens de 18 a 29 anos*. Tese (Doutorado em Teologia). São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2011. Disponível em <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/188>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

LUZ, J. M. O.; MURTA, S. G.; AQUINO, T. A. A. Avaliação de resultados e processo de uma intervenção para promoção de sentido da vida em adolescentes. In: *Temas em Psicologia*, v. 25, n. 4, dezembro de 2017. p. 1795-1811.

MARTINS, T. C. D. S. *Juventude, educação escolar e sentido de vida: um estudo a partir dos projetos educacionais no Ensino Médio*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2009. Disponível em <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1134>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

MENESES, A. F. S. *Sexo e religião: um estudo sobre práticas sexuais pré-maritais entre jovens evangélicos*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2015. Disponível em <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/5979>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

MONDIN, B. *Os valores fundamentais*. Bauru: Edusc, 2005.

MORAES, A. D. D. *Um estudo sobre a espiritualidade nas ações pedagógicas dos professores*. Dissertação (Mestrado em Educação). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2011. Disponível em <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1615988>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

MORIN, E. *Os setes saberes necessários à educação do futuro*. Brasília: UNESCO, 2000.

OLIVEIRA, M. D. G. F. D. *Espiritualidade e Currículo: a voz dos professores de uma escola confessional no Estado do Piauí*. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012. Disponível em <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/9682>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

PELLIZZER, C. S. R. *Tempos de diálogo: o olhar dos jovens sobre suas experiências no Ensino Médio integrado do IFRS*. Dissertação (Mestrado em Educação). Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul, 2016. Disponível em <https://repositorio.uces.br/handle/11338/1792>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

RAMIREZ, R. E. *Perfil dos valores juvenis contemporâneos: uma análise comparativa entre escolas particulares e públicas da capital e do interior do estado do Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestre em Ciências Sociais). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2008. Disponível em <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2141>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

ROCHA, D. L. D. S. O resgate da espiritualidade na educação: reflexões a partir de uma perspectiva holística. In: *II Congresso Nacional da Área de Educação e IV Educere*. Curitiba, 2004.

RÖHR, F. Reflexões em torno de um possível objeto epistêmico próprio da educação. In: *Proposições*. Campinas, v. 18, n. 1 (52), janeiro-abril de 2007. p. 51-70.

RÖHR, F. Espiritualidade e formação humana. In: *Poiésis*, v. 4, p. 16, 2011.

RÖHR, F.; LEAL, A. L.; POLICARPO JÚNIOR, J. Resiliência e espiritualidade: algumas implicações para a formação humana. In: *Conjectura*, v. 15, n. 1, janeiro-abril de 2010.

SAWATZKY, R.; GADERMANN, A.; PESUT, B. An investigation of the relationships between spirituality, health status and quality of life in adolescents. In: *Applied Research in Quality of Life*, v. 4, n. 1, 2009. p. 05-22.

SANTOS, E. C. *Comportamento sexual e religiosidade: um estudo com jovens brasileiros*. Tese (Doutorado em Psicologia). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/13113>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

SCUSSEL, M. A. *Religiosidade humana e fazer educativo*. Dissertação (Mestrado em Educação). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007. Disponível em <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/3829>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

SILVA, J. B. D.; SILVA, L. B. D. Relação entre religião, espiritualidade e sentido da vida. In: *Logos & Existência: Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial*, v. 3, n. 2, 2014. p. 203-215. Disponível em <https://bit.ly/2VWbeXN>. Acesso em 13 de março de 2019.

SILVA, Roberta de Paiva *et al.* Relação entre bem-estar espiritual, características sociodemográficas e consumo de álcool e outras drogas por estudantes. In: *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, v. 62, 2013. p. 191-198. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0047-20852013000300003>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

SILVA, S. C. R. D. *A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para repensar o sujeito da educação*. Dissertação (Mestrado em Educação). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2015. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/16769>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

SILVA, V. V. D. *Religiosidade juvenil em movimento: um estudo de caso batista regular*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2009. Disponível em <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/952>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

SOFIATI, F. M. *Religião e Juventude: os jovens carismáticos*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em <https://encurtador.com.br/wxN04>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

TACELI, I. C. *Religiosidade e valores em adolescentes de uma cidade do triângulo mineiro*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Brasília: Universidade Católica de Brasília, 2014. Disponível em <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/123456789/1832>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

TORRES, S. Z. D. M. *Adolescências: diferentes contextos, diferentes histórias*. Dissertação (Mestrado em Educação). Curitiba: Universidade Federal do Paraná. Disponível em <https://hdl.handle.net/1884/16681>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

VALENTE, G. A. *A presença oculta da religiosidade na prática docente*. Dissertação (Mestrado em Sociologia da Educação). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. Disponível em <https://doi.org/10.11606/D.48.2015.tde-17122015-110530>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

VIEIRA, Marili Moreira da Silva. *Tornar-se professor em uma escola confessional: um estudo sobre a constituição identitária do professor na perspectiva da dimensão da espiritualidade*. Tese (Doutorado em Educação: Psicologia da Educação). São Paulo: Pontifícia Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/16534>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

WHITTEMORE, R.; KNAFL, K. The integrative review: updated methodology. In: *Journal of Advanced Nursing*, n. 52, 2005. p. 546-553. Disponível em <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2005.03621.x>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

ABSTRACT:

In order to identify the different conceptions of spirituality in current studies and, mainly, in the educational context, an integrative review was carried out based on research published in the bibliographic databases: Catalog of Theses and Dissertations of CAPES and *the Scientific Electronic Library Online* – SciELO, in the period that covers the years 2004 to 2018. The categorization found the existence of five distinct conceptions of spirituality: 1) Spirituality as a protective factor; 2) Spirituality as part of the integral being; 3) Spirituality as the meaning of life; 4) Spirituality as a value and; 5) Spirituality in relation to religiosity. Although the researches present different focuses, they do not present a divergence. There is only a change of emphasis in one or another particularity that involves spirituality. It was also evident that there is some distinction between religiosity and spirituality, although there is a close relationship between the two conceptions.

Keywords: Spirituality; Youth; Education; Integrative review.

Recebido em 09/09/2023

Aprovado para publicação em 16/11/2023



ENSINO RELIGIOSO CONFSSIONAL E ESCOLA PÚBLICA: A IGREJA CATÓLICA CONTRA-ATAÇA

Confessional Religious Education and Public Schools: the counter-attack of the Catholic Church

Péricles Morais de Andrade Júnior*

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Emerson Sena**

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Sérgio Junqueira***

Universidade do Estado do Pará (UEPA)

DOI: 10.29327/256659.15.2-8

RESUMO:

A pergunta central desse artigo versa sobre as reações católicas ao ensino religioso não-confessional e a promoção do modelo confessional no recente estudo publicado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Baseados em metodologia qualitativa, revisões documental e bibliográfica, reconstruiremos, a partir de traços fundamentais, a atuação católica na esfera educacional, as lutas políticas que relativizam o modelo não-confessional de ensino religioso no Brasil. As querelas jurídicas que garantiram a permanência do ensino confessional na escola pública são uma das brechas pelas quais a Igreja conseguiu organizar um contra-ataque à laicidade da educação pública, com a defesa da confessionalização do ensino religioso. Por fim, faremos uma análise do estudo católico em suas principais linhas e, em especial, sobre os problemas do ensino religioso confessional.

Palavras-Chave: Ensino Religioso confessional; CNBB; Ensino Religioso na BNCC.

* Professor Titular na Universidade Federal de Sergipe (UFS), lotado no Departamento de Ciências Sociais e no Núcleo de Graduação em Ciências da Religião. Docente permanente dos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Sociologia. Licenciado em História e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe. Doutor e pós-doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: periclesdcs@academico.ufs.br.

** Doutor em Ciência da Religião e graduado em Ciências Sociais (Antropologia), ambos pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF). Atua na graduação em Ciência da Religião da UFJF. E-mail: emersonpesquisa@gmail.com.

*** Professor Livre Docente e pós-doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-Doutor em Geografia da Religião pela UFPR e em Ciências da Religião pela UEPA. Professor Titular da PUC-PR. Doutor e Mestre em Ciências da Educação pela Universidade Pontifícia Salesiana (Roma - Itália). E-mail: srjunq@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Este artigo indaga sobre as reações católicas ao ensino religioso não-confessional a partir da recente publicação, nomeado Estudo¹ 116, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil da (CNBB) (2023). Nosso objetivo é analisar essa reação católica ao modelo não-confessional de Ensino Religioso (ER) proposto pela Base Nacional Curricular Comum (BNCC)². Baseados em metodologia qualitativa, revisão documental e biográfica, reconstruiremos, a partir de traços fundamentais, a atuação católica na esfera educacional, a questão da laicidade, as lutas políticas que relativizam o modelo não-confessional de Ensino Religioso (ER) no Brasil. As querelas jurídicas que garantiram a permanência do ensino confessional são uma das brechas pelas quais a reação católica consegue valorizar a confessionalidade do modelo de ER. Por fim, faremos uma análise do estudo da CNBB em suas principais linhas e, em especial, sobre os problemas do modelo confessional.

QUESTÕES INICIAIS

Os debates sobre o Ensino Religioso envolvem o modelo de ensino a ser ofertado, principalmente, e o regime de laicidade estabelecido no Brasil com a Constituição de 1891, que separa o Estado da Igreja Católica. Uma longa e sinuosa relação entre a Igreja e o Estado foi se estabelecendo à medida que as lutas religiosas e laicas permearam relações sociais, legislações e práticas políticas.

Vale ressaltar que na Constituição de 1934 foram restabelecidas as possibilidades legais de colaboração entre o Estado e a Igreja Católica. Esse regime de cooperação possibilitou a nova oferta do ensino religioso facultativo nas escolas públicas, ministrado de acordo com os princípios de confissão dos estudantes, sendo manifestada pelos pais ou responsáveis. A partir de 1934, o Ensino Religioso na Educação Pública no Brasil foi sempre matéria constitucional. Nas cartas magnas de 1937, 1946 e 1967, o ER é matéria de currículo, mas de frequência livre para o estudante, sempre considerando o credo da família. Vale ressaltar que, em 1965, havia um esforço educacional de questionamento da função catequética. Constatou-se a ocorrência de diversas manifestações religiosas e da sociedade

¹ A palavra estudo aponta para algo neutro, mas, na verdade, é uma pauta de ação que é colocada e uma conclamação feita para mobilizar leigos, bispos e padres.

² Base Nacional Comum Curricular publicada em dezembro de 2017 (Educação Infantil e Ensino Fundamental) orienta as áreas de conhecimento a serem desenvolvidas pelos Referenciais Curriculares elaborados pelos Sistemas de Ensino.

civil organizada, em favor da liberdade religiosa e do pluralismo religioso. Temos o primeiro esforço de reconhecimento do pluralismo religioso na sociedade brasileira (Rodrigues, 2017).

Nos debates educacionais para elaboração da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996, buscou-se a possibilidade de inserir o ER no currículo escolar com o idêntico tratamento pedagógico atribuído às demais áreas de conhecimento, visto que, a expressão “sem ônus para os cofres públicos” e as modalidades confessional e interconfessional inviabilizariam o olhar pedagógico pertinente a um componente curricular plural e laico (Holanda, 2016). Em 1988, a Constituição reafirmou o regime de laicidade, validou a liberdade religiosa e estabeleceu no Art. 210 os conteúdos mínimos a serem fixados para o Ensino Fundamental, adotando princípios pluralistas.

Porém, mais adiante, reformulou-se o artigo 33 da LDB/1996 com a Lei Nº 9475 de 22 de julho de 1997. A partir dessa lei, o ER passou a ser entendido como um componente curricular responsável por assegurar o conhecimento e respeito à diversidade religiosa, vedadas quaisquer formas de proselitismos (Aragão; Souza, 2017). A lei abriu espaço para o Ensino Religioso na escola pública, mas sem que, aparentemente, alguma religião fosse favorecida. Ampliou-se a discussão sobre uma nova concepção de Ensino Religioso. Criava-se uma oportunidade de sistematizá-lo como disciplina escolar que não fosse doutrinação religiosa e nem se confundisse com o ensino de uma religião específica. Retomou-se o esforço, iniciado timidamente na década de 1960, de escolarização da disciplina em lugar da presença eclesial, sobretudo, com o fim da restrição ao emprego de recursos públicos para cobrir os custos do Ensino Religioso nas escolas públicas, a supressão do reconhecimento da perspectiva confessional, a definição do modelo sob a responsabilidade dos sistemas estaduais de ensino e a proibição de favorecimento a qualquer religião (Rodrigues, 2017).

Tais princípios estão presentes na elaboração do modelo de Ensino Religioso proposto pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2017). A BNCC aponta para um horizonte de conteúdos específicos que dizem respeito ao conhecimento sobre religião, entendida como objeto de estudo e investigação. Essa objetivação se dá a partir da perspectiva de definição do Ensino Religioso como uma área do conhecimento, relacionado às Ciências Humanas e Sociais, especialmente as Ciências da Religião. Ao se estabelecer a

Ciência da Religião ou Ciências da Religião³ como referência para o Ensino Religioso, buscou-se dar legitimidade científica, desvinculando o conhecimento sobre as religiões de suas origens religiosas e dificultando o proselitismo da religião majoritária na escola pública (Junqueira; Itoz, 2020). Faz-se necessário ressaltar que, nessa perspectiva, o Ministério da Educação não regulamentou a licenciatura em Teologia, principal *lócus* de atuação de instituições religiosas interessadas na confessionalização do ER (Gonzalez, 2021).

A atuação religiosa na esfera educacional, por exemplo, encontra amparo no 2º Parágrafo da Lei nº 9.475/97, que diz: “os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso” (Brasil, 1997). Diante dessa recomendação, constituíram-se nos sistemas de ensino estaduais, o Conselho de Ensino Religioso (CONER), entidade civil composta idealmente por diversas representações religiosas e que auxiliariam a elaboração de pareceres e resoluções de regulamentação. A atuação dos Conselhos seria consultiva, não lhe cabendo a definição e a aprovação dos conteúdos, tarefa de responsabilidade dos conselhos nacional, estadual e municipal de educação (Holanda, 2017b). Mas, as pressões e contrapressões de grupos religiosos cristãos e laicos ecoam pelas legislações em geral e na decisão final do Supremo Tribunal Federal de validar a oferta do modelo confessional de ensino religioso. Por outro lado, o Ensino Religioso, a partir da BNCC, determina um currículo não-confessional em âmbito nacional. Com relação a essa área de conhecimento, podemos afirmar que a primeira novidade é a constituição de Parâmetros Curriculares Nacionais, sobretudo, quanto ao objeto de estudo e aos objetivos de aprendizagem nos anos iniciais e finais do ensino fundamental.

Na BNCC os fenômenos religiosos são compreendidos como parte da construção humana. A partir disso, o ER faria referência aos “conhecimentos religiosos” e “as práticas religiosas”, resultantes dos processos de produção humana ligados à história, ao pensamento humano e às tradições socioculturais (Rodrigues, 2017). A viabilidade metodológica de aproximação dessa dimensão da vida social humana por meio de observação, de análise, de apropriação e de ressignificação dos saberes, que na educação básica podem ser organizados segundo eixos temáticos que envolvem a religião como crença e prática, como instituição social e com discursos que interpelam a sociedade, ao mesmo tempo, em que

³ Como campo científico e acadêmico, a Ciência da Religião tem mais de 100 anos. Surgiu em meados do século XIX, desvinculada do pensamento teológico e da subordinação às igrejas, a partir da crítica da religião e do esforço acadêmico de compreensão dos fenômenos religiosos. O nome é reconhecido por pensadores como Durkheim, Weber e outros (Silveira; Silva, 2020).

se colocam em constante diálogo e negociação com ela (Rodrigues, 2017). Assim, segundo a BNCC, o Ensino Religioso deve atender aos seguintes objetivos:

- a) proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos;
- b) propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos;
- c) desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal;
- d) contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania (Brasil, 2017, p. 436).

Em segundo lugar, o documento aponta os “conhecimentos religiosos” como parte integrante da diversidade cultural. A estrutura do componente curricular contém os eixos de formação que tratam de identidades e diferenças, de conhecimentos dos fenômenos religiosos e não religiosos e de ideias e práticas religiosas e não religiosas (Holanda, 2017). Tais conhecimentos fazem parte dos direitos à aprendizagem e ao desenvolvimento que se afirmam em relação a princípios éticos de crianças, adolescentes, jovens e adultos, agentes da educação básica.

Em terceiro, o documento destaca a função social da escola na promoção da liberdade religiosa e dos direitos humanos, disponibilizando aos estudantes o conhecimento da diversidade dos fenômenos religiosos, incluindo o estudo de perspectivas não religiosas, como o materialismo, o agnosticismo, o ateísmo, o ceticismo, entre outras, tendo em vista a educação para o diálogo e convívio entre pessoas religiosas, agnósticas e sem religião (Rodrigues, 2017). Ocorre, entretanto, que era a religião católica aquela que tradicionalmente oferecia essa disciplina nas escolas. Ainda é comum nas escolas públicas brasileiras a presença de práticas religiosas mais ou menos explícitas e predominantemente cristãs (Lui, 2011).

A IGREJA CATÓLICA E O ENSINO RELIGIOSO

A atenção da hierarquia católica para com este componente curricular ocorre ao longo da história da educação nacional, especialmente a partir da Proclamação da República no Brasil (1889), onde o Estado se separa da Igreja. Pois, como se sabe, durante o período do Império (1822-1889) foi mantido o regime de Padroado, no qual os papas católicos conce-

diam aos reis de Portugal o direito de administrar os assuntos religiosos nas terras alé-
mar, condição atribuída ao recente Estado-Nação Brasileiro. Nesse sentido, a Constituição
de 1824 mantinha o catolicismo como a religião oficial do Estado e a única a ser mantida
por ele. Respeitada a religião oficial, ninguém seria perseguido por questão de religião.
Continuavam as restrições quanto aos lugares de culto, à construção de templos e ao pro-
selitismo. O clero católico chegara quase à condição de autarquia estatal. Vinculado ao go-
verno imperial, dependente, passou a resumir sua atuação, tirando os ofícios de igreja, a
trabalhos educacionais e beneficentes. A condição menor de dependência levava a Igreja,
cooptada pelo Império, dado o empobrecimento de ação e de presença que conduziu a
sérios conflitos no século XIX (Conceição, 2012).

Com o advento da República, dá-se a separação a partir da proposta apresentada
pelo Conselheiro Rui Barbosa, que se corporificou no Decreto n. 119 A, de 7 de janeiro de
1890, e recebeu caráter constitucional com a Constituição de 1891. Dentro desta perspec-
tiva, estabeleceu diversas disposições, dentre as quais, 1) rever a redação e incluir no texto
o Estado não mais assumiria uma religião oficial; 2) a inviolabilidade da liberdade de cons-
ciência e de crença, impedindo que as pessoas fossem privadas de seus direitos por motivo
de crença religiosa, salvo se invocadas para se eximirem de obrigação legal a todos impos-
ta; 3) que o monopólio de registros civis fosse encargo do Estado; 4) que o Estado também
assumisse a educação, instituindo várias escolas públicas de ensino fundamental e médio e
5) exclusão total do ensino religioso das escolas públicas (parágrafo 6º, do artigo 72) reali-
dade que não foi aplicada a todo território nacional, tendo em vista que as regulamenta-
ções eram estaduais. Há pesquisadores no campo da História da Educação que demons-
tram com clareza esse processo na primeira república, Cury, Saviani, etc. (Giumbelli, 2008).
O regime inicial de laicidade foi estabelecido a partir da Constituição de 1891, que adotou
princípios de laicidade *tout-court* a partir do caso francês, em conjugação com o norte-
americano na forma. Entretanto, ao longo do século XX, essas medidas laicizantes mais
restritas foram sendo flexibilizadas (Camurça; Andrade Jr; Sena, 2020; Mariano, 2011)⁴.

Isto, que pode parecer negativo para a Igreja Católica, acabou sendo início de outra

⁴ “Costuma-se opor, em se tratando de religião, a Constituição de 1891 à de 1934, inclusive por suas referências, americana na primeira, alemã na outra. Seus conteúdos mostrariam a transição de uma concepção predominantemente ‘laicista’, emblemática pelo preâmbulo que não faz referência a ‘Deus’, para outra em que predominam os ‘privilégios’ à religião e permite a ‘cooperação’ entre Estado e Igrejas” (Giumbelli, 2002, p, 242). “Enfim, nossa república parece ter sido mais ‘republicana’ que a francesa – configurando aqui um projeto abrangente e concentrado de laicização” (Giumbelli, 2002, p, 244-45).

forma de relação. Ela pôde libertar-se das amarras que a traziam atada às resoluções políticas do Estado. Para tanto, porém, ela precisou aproximar-se da *Sé Romana*. Assim, à medida que a Igreja organizou sua estrutura em nosso país, ela conquistou espaços sócio-políticos importantes e se transformou em mais centralizado e inspirado pelo modelo europeu (romano) (Nascimento, 2010).

Na Era Vargas, o distanciamento entre Estado e Igreja diminuiu. O novo governo buscou apoio religioso para se legitimar. A introdução do ensino religioso na escola pública se deu pelo Decreto n. 19.941 de 30 de abril de 1931. O Ensino Religioso retornou ao currículo escolar durante o Governo Provisório de Getúlio Vargas (1930-1934), um governo que intermediou as diferenças entre as oligarquias que o levaram ao poder, as que o antecederam (Mendonça *et al.*, 2011).

A partir da Constituição de 1934 adotou-se o modelo de colaboração recíproca entre Estado e Igreja, com criação de feriados religiosos, reconhecimento dos efeitos civis do casamento religioso, permissão de cemitérios religiosos, inclusão da disciplina confessional nas escolas e o serviço militar alternativo para os eclesiásticos. Gradativamente, ampliam-se os privilégios católicos, em detrimento das demais religiões minoritárias e nota-se a culminância simbólica desta discriminação positiva, por parte do Estado, para com a Igreja Católica (Oro, 2011, p. 229).

Para além dessas articulações na esfera pública, no âmbito interno da Igreja Católica, no período compreendido entre 1952 e 2010, houve discussão a respeito do ensino religioso em todo o país, promovido pela Igreja Católica seja por meio do Secretariado Nacional do Ensino da Religião - SNER ao Setor do Ensino Religioso – SER (Instituto Nacional De Pastoral, 2003, p. 32), posteriormente pelo Setor de Ensino Religioso.

Ao longo desta segunda metade do século XX e a primeira década do século XXI fatos como a Lei 5.692/71; nova Constituição (1988) e a Lei de 9394/96 (LDBEN) promoveram uma reorganização do ensino religioso no cenário da educação nacional, criando um modelo que considera a diversidade cultural religiosa do país, a busca de identidade e redefinição do papel do Ensino Religioso na escola, conjugada com a discussão de sua manutenção em termos de legislação. Desde então a hierarquia da Igreja Católica procurou estratégias para manter e ampliar a proposta de uma perspectiva confessional ao ensino religioso ofertado nas escolas públicas (Junqueira, 2002).

A reflexão sobre o Ensino Religioso, aliás, é anterior à própria criação da CNBB. Tan-

to que, na ata de instalação, referenciou-se à existência do Departamento de Educação, que faria a articulação de todas as grandes forças da educação católica de âmbito nacional (CNBB, Ata da Reunião extraordinária da instalação. Rio de Janeiro, 14 a 17 de outubro de 1952, p. 25). A história do Ensino Religioso encontra o seu registro já em 1950, quando ocorreu no Rio de Janeiro o *I Congresso Nacional de Ensino da Religião*, uma promoção do então Secretariado Nacional de Ensino da Religião (SNER).

O Secretariado Nacional de Ensino da Religião (SNER) contava com o apoio das escolas e da Associação de Educação Católica (AEC). Ao SNER cabia a realização de campanhas “eficientes” que visassem à catequese como base de todo apostolado, sobretudo, no que se referia à grande ignorância religiosa em que o país se encontrava. Para essa organização, não poderia ser dispensada a colaboração da Congregação Nacional de Doutrina Cristã, no sentido de que todo o esforço de apostolado no meio é formação cristã de catequese (CNBB, Ata da Reunião extraordinária da instalação. Rio de Janeiro, 14 a 17 de outubro de 1952, p. 25 a 28)⁵.

Para responder às inúmeras indagações sobre a identidade do Ensino Religioso, metodologia, conteúdo e avaliação, a CNBB, por meio do padre Ralph Mendes, a partir do ano de 1974, iniciou os Encontros Nacionais de Ensino Religioso (ENER). O primeiro ocorreu no Rio de Janeiro, quando adquiriu uma visão panorâmica do Ensino Religioso nas escolas públicas, pois, entre 1972 e 1973, esta disciplina começava a ser implantada em vários Estados, e, em outros, a legislação existente foi adaptada à Lei de Diretrizes e Bases (LDB) então operante (nº 5.692/71). Sob o influxo do Sínodo sobre Evangelização, ocorrido em 1974, diante da mudança de cenário em relação ao Ensino Religioso, a CNBB, em sua XIV Assembleia Geral (19 a 27 novembro 1974), aprovou as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja (1975-1978). Na introdução, as atividades propostas para as Linhas 2 e 3 (Evangelização – Ação Missionária) apresentavam o Ensino Religioso na perspectiva da evangelização na escola pública. Os ENERs assumiram importância ao agregar profissionais envolvidos na prática e reflexão do Ensino Religioso (Nascimento, 2010, p. 52-57). Setenta e sete anos após um acordo tácito (1931) entre Governo e Igreja, assinou-se um acordo

⁵ O secretariado definido na Conferência recém-criada apresentou o desdobramento em seis secretariados nacionais: a) Secretariado Nacional de Educação; b) Secretariado Nacional de Ação Social; c) Secretariado Nacional de Ensino da Religião (referindo à catequese, como ensino da doutrina católica); d) Secretariado Nacional dos Seminários e Vocações Sacerdotais; e) Secretariado Nacional do Apostolado Leigo; f) Liga Eleitoral Católica (Nascimento, 2010, 49-51).

formal (Acordo Brasil-Vaticano, de 2008). Em ambas as situações, o ensino religioso se torna instrumento de inserção da religião no espaço público escolar, a partir de interpretações da compreensão de *laicidade flexível* (Portier, 2011).

A questão do ensino religioso poderia ser considerada uma questão de ordem secundária no sistema educacional brasileiro, se não fossem as polêmicas que suscitou e as lutas ideológico-políticas em que se envolveu. Com a assinatura do Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil⁶, houve um esforço de manutenção do modelo confessional, contrariando um movimento que vinha crescendo a partir das reformas educacionais implantadas em alguns Estados e dos princípios abraçados pelo movimento renovador da educação em favor da laicidade do ensino. O movimento renovador reivindicava a institucionalização da escola pública e sua expansão, assim como a igualdade de direitos dos dois sexos à educação (Instituto Nacional de Pastoral, 2003, p. 26-27).

Em 2010, a Procuradoria Geral da República (PGR) ajuizou uma Ação Direta de Inconstitucionalidade, a ADI/4439/2010, para que o Supremo Tribunal Federal interpretasse alguns dispositivos específicos da Lei Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, n. 9.394, de 1996, e do Acordo entre a República Federativa do Brasil e a *Santa Sé*. Os textos dos atos normativos acima citados, ao juízo da PGR, dariam margens a interpretações inconstitucionais. Haveria que se limitar a interpretação do art. 33, caput e §§ 1º e 2º da Lei n. 9.394/96 e do art. 11, § 1º do Acordo Brasil – Santa Sé (Decreto 7.107/2010). Em outras palavras, propunha-se que o ensino religioso confessional e interconfessional da escola pública era incompatível com a laicidade estatal da escola pública. O voto do relator do processo, ministro Luís Roberto Barroso, confirmava a petição inicial da PGR, mas, durante o julgamento, o ministro Alexandre de Moraes divergiu e propôs a compatibilidade entre a escola pública e os modelos confessional e interconfessional de ensino religioso (Supremo Tribunal Federal, 2018). O voto divergente prevaleceu sobre o do relator. O apertado placar - 6 ministros desfavoráveis contra 5 favoráveis a ADI/4439 – mostra que, apesar de o acórdão permitir a permanência de três modelos de ensino religioso, a decisão não foi consensual e reflete as disputas sobre distintas compreensões de laicidade, educação pú-

⁶O acordo foi assinado no dia 13 de novembro de 2008, durante visita do Presidente Luiz Inácio da Silva ao Papa Bento XVI no Vaticano, após um longo processo de negociação iniciado oficialmente em 12 de setembro de 2006. O documento foi promulgado pelo Decreto Legislativo nº 7107/2010.

blica e ensino religioso. A decisão não põe fim aos conflitos. Aparentemente, ainda há conflitos entre o que foi decidido e a Base Nacional Curricular Comum do Ensino Religioso. O conflito de orientações – a do STF e a da BNCC –, no entanto, obrigou a Igreja Católica, em seu mais recente estudo, a reorientar o que ela entende por modelo confessional e por modelo não-confessional (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2023).

A IGREJA CONTRA-ATAÇA

No ano de 1976, a CNBB publicou “Educação religiosa nas escolas”, que demonstrava a situação do Ensino Religioso nos estados brasileiros. Foi um dos primeiros registros sistematizados. A segunda publicação, de 1987, intitula-se “O Ensino Religioso”, visando à preparação da discussão do tema para a elaboração da Constituição Federal de 1988. Esse livro apoiava a manutenção do Ensino Religioso na Carta Magna que estava em discussão, trouxe informações sobre sua história, sua presença na legislação nacional e nos documentos da Igreja.

Mais recentemente, em 2020, a Comissão Episcopal para a Cultura e a Educação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) organizou um Grupo de Trabalho que teria como finalidade a reflexão sobre a situação do Ensino Religioso no cenário brasileiro no contexto educacional. Após a elaboração do texto por esta equipe e a revisão pelas autoridades eclesiais, foi apresentada e aprovada na reunião ordinária do Conselho Permanente desta Conferência, entre os dias 21 e 23 de março de 2023, e publicado pelas Edições da CNBB como *Estudos da CNBB – 116*.

O estudo é organizado em três partes: a primeira – *Ensino Religioso: história, pressupostos teóricos e marco regulatório* - discute a compreensão da escola pública a partir da perspectiva de uma concepção de laicidade flexível e sobre a identidade e memória da escola católica como espaços do Ensino Religioso como componente curricular. A segunda parte – *Modelos do Ensino Religioso* – aborda os modelos do Ensino Religioso (catequético, confessional e não-confessional), discute a avaliação do estudante e o processo de avaliação. O estudo reafirma o ensino catequético como próprio do catolicismo. Na escola católica, o ensino religioso está sintonizado com a doutrina católica. O texto reconhece que o ensino religioso confessional é diferente, mas complementar à catequese (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2023, p. 55). Na terceira parte (*Formação de Professor do*

Ensino Religioso), o estudo explana a formação de docente de Ensino Religioso, aborda a legislação brasileira que compreende a Licenciatura em Ciência da Religião como área específica para a formação em Ensino Religioso, reconhecendo sua importância. O texto católico finaliza com um anexo sobre a identidade e organização do Conselho de Ensino Religioso (CONER), as atribuições e modos de participação.

O estudo em análise constitui-se, como veremos, uma estratégia de fincar a bandeira católica na escola pública. O que o estudo fala sobre o ensino religioso não-confessional aparece isolado, sem conexão com o restante dos argumentos e sem vinculá-lo com o currículo, o quadro de referência e a formação do docente. O desenvolvimento de uma BNCC plural, laica e aberta e de uma formação pedagógica ampla e de qualidade, se deu em conexão estreita com o modelo não-confessional de Ensino Religioso, cuja referência ou lastro científico-acadêmico é (são) a(s) Ciência(s) da Religião. Nossa ênfase, portanto, será sobre o que a CNBB apresenta como modelo confessional.

A CONCEPÇÃO CATÓLICA DE LAICIDADE

O estudo combate o que denomina de “certa posição reducionista de defesa da laicidade do Estado brasileiro” que apregoaria que o Ensino Religioso nas escolas públicas venha se dar apenas no modelo não-confessional, sobretudo, com a proibição da admissão de docentes na condição de pessoas que professam um credo religioso (CNBB, 2023, p. 25). Esforça-se em defender a oferta do ensino religioso confessional nas escolas públicas a partir do seu “reconhecimento constitucional”, que seguiria princípios de laicidade e respeitaria e protegeria as crenças de todos os cidadãos, permitiria o desenvolvimento integral dos estudantes (idem). Adota-se a concepção de uma laicidade flexível, assegurando à religião um lugar na sociedade. É o típico caso brasileiro de flexibilização das esferas do poder institucional religiosos e do poder político laico. A laicidade é entendida através da *separação flexível*⁷ que adota um sistema de cooperação entre Estado e igrejas. Não há religião oficial, mas benevolência com algumas instituições eclesásticas a partir de concordatas e acordos contratuais (Portier, 2011).

⁷ Ver Portier (2011). Na avaliação de Mariano (2011) nossa laicidade é frágil e muito porosa para com as pressões de igrejas majoritárias e poderosas. Para ver a influência da religião no espaço público, ver Casanova (1994).

No caso em análise, defende-se um regime social de convivências cujas instituições estão legitimadas pela soberania popular e por elementos religiosos, enquanto marco institucional necessário para o desenvolvimento das liberdades religiosas, particularmente da liberdade de crença e de culto (Blancarte, 2011). Sobrevém uma confusão conceitual que impera nos *Estudos da CNBB – 116*, nas análises sociais e em boa parte da literatura sobre religião, espaço público e educação. A confusão entre o que são democracia e república, entre o que é do âmbito da soberania popular e do âmbito das instituições republicanas, diz o texto católico que o Brasil não adota uma religião exclusiva, “[...] mas reconhece o seu legítimo espaço sem que isso resulte na identificação do Estado com uma religião. Isso é expressão de democracia. A ausência do reconhecimento da pluralidade religiosa e de sua liberdade de expressão representa para o Estado [...] sua transformação em uma entidade tirânica” (CNBB, 2023, p. 53).

A CNBB não defende a retomada de um estado confessional ou a implementação de um estado teológico, mas, o modelo de laicidade contida no estudo traz a discussão do ponto de vista nativo, interno ou *inside-believer*. Em outras palavras, o que a Igreja interpreta como laicidade é uma forma recorrente de definição sempre acionada pelos contendores do campo religioso e do laico nas disputas que travam entre si. A laicidade nunca é combatida ou negada de forma explícita (Camurça, 2017). O texto destaca quatro sentidos de laicidade considerados: 1) a laicidade do mundo, que tem “[...] consistência própria, a sua autonomia em relação à Igreja, a sua busca de formas de organizar a convivência humana”; 2) a laicidade da própria Igreja, pois “[...] ela “está no mundo e participa de suas atividades em todos os campos”; 3) a índole secular dos próprios cristãos, ao atuarem em dimensões seculares (política, economia, ciências, artes); 4) a laicidade na Igreja, “[...] que consiste em viver aqueles valores laicos no Ocidente e são pregados pela Igreja, tais como liberdade, fraternidade, solidariedade e igualdade” (CNBB, 2023, p. 47-48).

Entretanto, ao estabelecer esse reconhecimento, a CNBB reconstrói a questão etimológica de laicidade, enfatizando que essa não se reduz a uma perspectiva antirreligiosa, diferenciando-a do *laicismo*. Conforme contido nos *Estudos da CNBB – 116*, a laicidade “não reprime as manifestações e crenças religiosas, tem a responsabilidade legal de ser o guardião e protetor da liberdade religiosa, bem como de levar em consideração o sentimento religioso e a formação cultural do povo brasileiro” (CNBB, 2023, p. 48-49).

A perspectiva da laicidade adotada não significa dizer que o Estado é “contra a religião” ou que promova “o ateísmo de Estado”. Interessante perceber que, a partir da disposição constitucional brasileira, em seu art. 19, inciso I, o estudo não usa a expressão Estado laico, mas “princípio da laicidade do Estado”. De acordo com essa interpretação, a laicidade é um “projeto político de autonomia e independência do poder civil em relação ao religioso”, e é inerente aos “Estados não-confessionais e/ou teocráticos que assumem uma posição de imparcialidade perante as igrejas e religiões e de respeito por todos os credos e inclusive pela ausência deles” (CNBB, 2023, p. 48-49).

A partir dessa perspectiva, a CNBB busca manter seu reconhecimento pelo Estado e gozar de benefícios enquanto instâncias de assistência à população, apesar da resistência de setores laicistas que consideram que toda sorte de religião deve se situar no âmbito do privado e isto também pode gerar tensões e dissonâncias (Camurça; Andrade Jr; Sena, 2020). A CNBB afirma: “Um grande serviço cidadão da Igreja no Brasil é o seu protagonismo para a promoção da paz, fruto da justiça, mediante a difusão da cultura do encontro e do diálogo. Ela faz parte da superação dos conflitos” (CNBB, 2023, p. 53-54). A concepção católica justifica, portanto, o seu esforço para ter poder de influência sem que este seja limitado pela neutralidade de leis constitucionais, acima do desse seu suposto direito religioso (Camurça; Andrade Jr; Sena, 2020).

O MODELO CONFSSIONAL DE ENSINO RELIGIOSO NO DOCUMENTO

Na prática, a argumentação do texto acaba por igualar o *modus operandi* de ambos, quando, propõe que:

As escolas poderão colocar à disposição dos estudantes recursos didáticos em que são apresentados, por motivações culturais — históricas, éticas ou literárias —, as diversas tradições religiosas, inclusive a tradição católica. Uma apresentação objetiva dos fatos históricos, das várias religiões e das diversas confissões cristãs poderá contribuir até para melhor compreensão recíproca. Estar-se-á, então, atento, quanto possível, a uma apresentação verdadeiramente objetiva, e com isenção em relação a sistemas ideológicos ou políticos, bem como a preconceitos pretensamente científicos, que deformem o seu verdadeiro sentido (CNBB, 2023, p. 23).

Todavia, em *Estudos da CNBB – 116* afirma-se que “O modelo confessional do Ensino Religioso está vinculado a uma tradição religiosa, reconhecida oficialmente pelo Esta-

do” (CNBB, 2023, p. 45). O texto católico questiona um suposto reducionismo laicista e argumenta que ele propõe a “... não admissão de professores que ministram a disciplina na condição de pessoas que professam um credo religioso” (idem, p.49). Na verdade, o que não se aceita não é a manifestação de fé individual e pessoal do docente, o que é garantido pela Constituição de 1988, mas a interferência de instituições religiosas quando um docente se subordina a autoridade religiosa num espaço público escolar. Depois, apresenta o modelo confessional, que se refere “[...] aos ensinamentos e aos conteúdos de uma religião específica, com os seus elementos professados. Ele é destinado aos estudantes agrupados segundo o credo religioso e ministrado por docentes que receberam a formação da religião que professam” (CNBB, 2023, grifos nosso, p. 49). Logo adiante, entretanto, o estudo destaca a importância das licenciaturas de Ciência da Religião e a necessidade de formação específica.

Em seguida, em nome do acordo Brasil-Vaticano⁸ e da decisão do STF, reclama-se o lugar do modelo confessional, mas, o texto escorrega em ambiguidades:

O Ensino Religioso, católico ou de outras confissões, nas escolas públicas — nos termos do artigo 11 do “Acordo de 2008” —, deve atender aos seguintes critérios e condições: ter matrícula facultativa para o estudante; contribuir para a formação básica do cidadão; ter disciplina no horário ordinário das escolas públicas; respeitar a diversidade religiosa do Brasil; sem qualquer forma de discriminação (CNBB, 2023, p. 53).

A seguir, o texto católico defende que esse modelo contribui para formação integral do estudante, não obstante, diz:

Também é significativo destacar que o Ensino Religioso Confessional refere-se aos ensinamentos de uma religião específica, com seus elementos fundamentais professados e vividos. Ele é destinado aos estudantes agrupados segundo o seu próprio credo religioso, e ministrado por professores que recebem a formação da religião que professam. Isso favorece, no ensino-aprendizagem, para o uso de uma linguagem religiosa já compartilhada previamente, a referência direta à experiência religiosa vivida pelos docentes e por seus estudantes, a formação permanente do docente, o aprofundamento de uma espiritualidade já vivida comunitariamente (CNBB, 2023, grifos nosso, p. 54).

⁸ As implicações educacionais foram analisadas por Cunha (2009) e Fischmann (2009).

Podemos ler essas passagens como a tentativa de estender a catequese, em sentido amplo, à escola pública, cultivando um senso de comunidade fechada, com problemas nas entrelinhas, no não-dito no estudo: abertura para docentes com formação restrita e à margem das especificações legais e pedagógicas (subordinação do docente a uma autoridade religiosa). Defende-se a implementação do modelo confessional. Mas, existem severos problemas na proposta. Se o modelo quer agrupar estudantes que comungam idêntica confissão, não há por que reunir estudantes de outras confissões numa aula dada a partir de um único ponto de vista. O documento diz:

Para a implementação do Ensino Religioso Confessional nas escolas públicas, há diversos desafios a serem considerados: a diversidade de denominações religiosas às quais os alunos pertencem, as declarações de estudantes 'sem religião', ou ateus, ou de múltipla pertença religiosa, a seleção e formação dos docentes da rede de ensino. E, uma vez implementado o Ensino Religioso Confessional, outros desafios apresentam-se: a organização dos espaços físicos para a divisão de turmas por denominação religiosa; a formação e seleção dos docentes habilitados para o trabalho pedagógico do Ensino Religioso Confessional com formação teológica específica do seu credo; a definição da proposta curricular para as opções religiosas confessionais pautadas nos princípios pedagógicos escolares (CNBB, 2023, grifos nossos, p. 60-61).

Essa proposta, se implementada, traz problemas sérios, que vão do modelo pedagógico, passam pela laicidade e atingem seus custos de manutenção. Não é possível fazer concurso público, que deve ser amplo, plural e, ao mesmo tempo, sugerir subordinação a credo religioso e reivindicar vagas para pessoas com fé professada, talvez com formação paralela ou à margem dos parâmetros pedagógicos nacionais, submissas ao poder de autoridades religiosas. Isso significa, na prática, a perda da liberdade de cátedra, prevista no artigo 206 da Constituição brasileira. Não é possível construir numa escola pública, de convívio aberto, plural, e, ao mesmo tempo, construir espaços segregados por confissão religiosa, criando isolamento simbólico e físico, entre docentes e estudantes.

São postulados que se excluem por princípio e por efeito prático. Em outras palavras, trata-se de fazer o Estado pagar subvenções indiretas às fés religiosas e criar reserva de crença religiosa subvencionadas por dinheiro público. Nesse caso hipotético, ainda que inconstitucional, as instituições religiosas mais poderosas, católica e evangélicas majoritárias, teriam a maior parte dessa subvenção em detrimento de outras, sobretudo não-

cristãs. Na Carta Constitucional de 1988, é vedada qualquer subvenção a qualquer credo. Por isso, dissemos que o documento confunde democracia com república. Na Constituição, a escola pública e as leis, são instrumentos republicanos acoplados ao modo de governo. A democracia é representativa liberal pelo voto e participativa pelas organizações da sociedade civil e pela manifestação dos cidadãos. Ambos se equilibram, ou seja, elas controlam seus excessos eventuais e impedem-se da degradação (Junqueira; Silva, 2022).

Na tentativa de amenizar o tom confessional, o estudo reza:

[...] tenha-se em conta alguns dos princípios que podem nortear a argumentação em favor do Ensino Religioso Confessional. São eles: princípio da liberdade religiosa; frequência facultativa por parte dos estudantes; princípio de respeito ao pluralismo e à diversidade cultural presente na sociedade brasileira; respeito à livre escolha da confessionalidade; direito de participação da família (Conferência Nacional Dos Bispos Do Brasil, 2023, p. 60-61).

Note-se que todas as religiões possuem espaços específicos de formação religiosa, voltados para sua confissão: escola dominical, catequese, madrassas (Alcorão), terreiros. Um estado laico respeita esses espaços porque a nação se expressa como democracia e nela, os cidadãos são livres para manifestar suas fés e credos. Por outro lado, a democracia não subsiste por ela própria, mas é equilibrada pelas instituições republicanas. Por isso, a escola pública não deve ter espaços catequéticos ou confessionais, pois sua função precípua é estimular a pluralidade de ideias, pôr corpos, afetos e pensamentos em circulação, sem cerceamentos. A educação pública, mantida pelo Estado, deve apresentar uma escolha importante, a de se conhecer as religiões, inclusive a vivida pelos estudantes, de um ponto de vista descritivo, não-normativo e não-dogmático. Não obstante a renhida luta para manter privilégios de fés confessionais como a cristã, a legislação conseguiu manter a matrícula no Ensino Religioso, confessional ou não-confessional, como facultativa, devendo a escola providenciar alternativas para aqueles que não desejarem estar nessa disciplina.

O modelo não-confessional de ensino religioso, aberto e plural por ser laico, ou seja, por não confessar fé ou ter doutrina oficial, seria, na verdade, capaz de permitir convivência plural no mesmo espaço, sem segregar, física ou simbolicamente, qualquer credo religioso e não-religioso. Por meio da formação pedagógica específica, a Ciência da Reli-

gião, o modelo não-confessional permitiria conhecer descritivamente e não-catequético, fés religiosas diversas, inclusive a do estudante.

AVALIAÇÃO DO ESTUDANTE E FORMAÇÃO DO DOCENTE NO DOCUMENTO CATÓLICO

A partir desse tópico, o estudo não fala de ensino religioso confessional e não-confessional, mas simplesmente Ensino Religioso. Os impasses criados permanecem sem resolução. A avaliação é proposta como processual dinâmica e visaria, segundo o documento, “[...] subsidiar os (as) estudantes a enfrentarem as questões que estão no centro da vida, despertando-os para que possam desenvolver a religiosidade presente em cada um [...]” (CNBB, 2023, grifo nosso, p. 78). Há um problema que extrapola o campo pedagógico, a saber, a suposição de uma religiosidade inata ou implícita em todo ser humano, um sagrado universal. Na prática, essas ideias escondem interesses de religiões majoritárias e escanteiam às demais religiões.

Por outro lado, afirma-se que as “[...] exigências inerentes à docência de Ensino Religioso requerem uma formação acadêmica em cursos de licenciatura em Ciência da Religião. Isso porque essa área analisa [...] o campo religioso dentro de sua complexidade e a partir do olhar interdisciplinar” (CNBB, 2023, grifos nossos, p. 83). Mas, páginas atrás, o texto defendia uma formação própria para o docente de Ensino Religioso confessional.

O texto católico confessa que as pesquisas realizadas pela “[...] Ciência da Religião tem incidência sobre a qualidade da docência do profissional do Ensino Religioso” (p. 79). Continua o texto:

É preciso que os currículos escolares de Ensino Religioso nas escolas — públicas, particulares, filantrópicas, confessionais e, particularmente, nas escolas católicas — compreendam o “conhecimento religioso” como seu objeto de estudo, atendo-se para a leitura minuciosa e crítica da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que delineaia competências e habilidades mínimas a serem desenvolvidas pelos estudantes, ampliando os horizontes dos educandos para o ecumenismo e para o diálogo interreligioso, além de uma compreensão sólida e global do Cristianismo (CNBB, 2023, grifos nossos, p. 83).

O parágrafo acima tem uma redação ambígua. Tenta conciliar a perspectiva do ensino não-confessional com a do ensino confessional. Embora contenha uma interessante

abertura para a BNCC do ER, propondo-a inclusive como um guia para as escolas católicas, há a ressalva de uma “leitura crítica”, ou seja, pôr em sala o que está de acordo, e rejeitar o que está em desacordo. E, ao final, o crivo maior para essa operação, o Cristianismo.

O texto reclama da falta de docentes com formação, inclusive, para as escolas católicas, embora constata o crescimento dos cursos de graduação e pós-graduação *lato e stricto sensu* em Ciências da Religião.

O estudo não resolve as ambivalências criadas. Se no modelo confessional, afirmado como complementar ao ensino catequético, os estudantes são agrupados por fé religiosa, e levados a aprofundar seu credo religioso, como, nas palavras do documento, esse modelo prepararia “[...] os estudantes para o diálogo ecumênico e inter-religioso, ou seja, um diálogo em que as partes não abdicam nem ocultam suas convicções” (CNBB, 2023, p. 59).

Apesar de apresentar algumas páginas sobre modelo não-confessional, o documento tende a apresentar o modelo confessional como o paradigma do Ensino Religioso, e em uma perspectiva missionária, ou seja, ampliação de poder, conversão para o catolicismo. O que pode ser visto no trecho a seguir: “[...] destaca-se a importância: [...] da elaboração de propostas de convivência fraterna e de respeito mútuo para que o Ensino Religioso em diálogo contribua em um processo de Evangelização comprometido com a Igreja e em favor do desenvolvimento da cidadania na sociedade local e global” (CNBB, 2023, grifos nossos, p. 84). O documento lamenta a suposta perda de importância do ensino religioso (p. 09), mas, na verdade, trata-se do lamento pela perda da influência do modelo confessional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante toda a exposição do modelo confessional, o texto católico não cita a BNCC. Evita-se subordinar esse modelo ao documento pedagógico. Trata-se de simples submissão aos ditames das confissões religiosas, o que cria um conflito com a laicidade em muitas dimensões. É a conclamação para a construção de uma ponta de lança católica na escola pública, sob a qual avançarão as pontas de lanças evangélicas. A escola pública terá sua natureza laica fracionada e abalada. Sabe-se que as demais confissões, por questões várias, não teriam poder de barganha, influência e pressão. É a nunca cessada luta da Igreja Católica

para recuperar influência e privilégios, cuja memória nunca deixou de inspirar seus grupos de pressão e de poder.

O estudo 116, da CNBB, pode ser considerado como mais um capítulo na longa e sinuosa relação entre a Igreja e Estado a partir da Proclamação da República. Atuando na frente da educação pública, essa instituição religiosa conseguiu recolocar o Ensino Religioso confessional na escola pública na Constituição de 1934. Desde aí, ele nunca mais saiu, ao contrário, insiste em permanecer como uma fortificação religiosa.

Apesar da luta obstinada contra os efeitos da separação entre poder político estatal e poder eclesial, a Igreja teve de incorporar os conceitos de laicidade e de Ensino Religioso confessional, dando-lhes novos contornos, mais amenos, ao longo do tempo, mas não menos problemáticos. Na publicação analisada, esses conceitos se mostram ambíguos, flexíveis, e jogam a favor dos interesses práticos da Igreja, que é, em suma, manter-se como um poderoso agente no campo da educação pública e das relações entre Estado e sociedade. A fim e ao cabo, vê-se no estudo, uma ação religiosa cujo objeto é manter espaço de domínio público, particularmente no campo educacional. Trata-se de manter a influência católica sobre esferas em vias de emancipação, nesse caso, o Ensino Religioso, afastando o modelo não-confessional, proposto na Base Nacional Comum Curricular.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz; SOUZA, Mailson F. Cabral. Modelos de Ensino Religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio R. A., Sérgio; KLEIN, Remí; BRANDENBUR, Laude (org.). *Compêndio do Ensino Religioso*. Santa Catarina; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017. p. 147-156.

BLANCARTE, Roberto J. Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación. In: *Cuadernos de la igualdad*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, n. 9, 2008.

BLANCARTE, Roberto. América Latina: entre pluriconfessionalidad y laicidade. In: *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v. 11, n. 2, 2011. p. 182-206.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, 2017. Disponível em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em 29 de outubro de 2018.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Resolução 02/97*. Brasília: CNE, 1997.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília: Congresso Nacional, 1996.

BRASIL. *Lei n. 9.475, de 22 de julho de 1997*. Dá nova redação ao art. 33 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 jul. 1997. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/le>

<gin/fed/lei/1997/lei-9475-22-julho-1997-365391-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em 20 de dezembro de 2022.

CAMURÇA, Marcelo; SENA, Emerson Silveira; ANDRADE, Péricles. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 975-1001, set./dez. 2020.

CASANOVA, José. *Public religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CUNHA, Luiz Antônio. A educação na concordata Brasil-Vaticano. In: *Educação & Sociedade*. Campinas, v. 30, n. 106, janeiro-abril, 2009. p. 263-280.

CONCEIÇÃO, Fabiana Cristina da. *A religião e a formação do cidadão: um estudo sobre a obra Ensino Religioso e Ensino Leigo de Leonel Franca*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: PUC-SP, 2011.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Ata da Reunião extraordinária da instalação* (14 a 17 de outubro de 1952). Rio de Janeiro: CNBB, 1952.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Educação religiosa nas escolas*. Coleção Estudos da CNBB n. 14. São Paulo: Paulinas, 1976.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *O ensino religioso*. Coleção Estudos da CNBB n. 49. São Paulo: Paulinas, 1987.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Ensino Religioso no Brasil: novos desafios, novas perspectivas*. Coleção Estudos da CNBB n. 116. Brasília: Edições CNBB, 2023.

FISCHMANN, Roseli. A concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal. In: *Educação & Sociedade*. Campinas, v. 30, n. 107, maio-agosto de 2009.

HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. Ensino Religioso nas legislações. JUNQUEIRA, Sérgio; KLEIN, Remí; BRANDENBUR, Laude (org.). *Compêndio do Ensino Religioso*. Santa Catarina; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017a. p. 68-81.

HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. Conselhos de Ensino Religioso. JUNQUEIRA, Sérgio; KLEIN, Remí; BRANDENBUR, Laude (org.). *Compêndio do Ensino Religioso*. Santa Catarina; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017b. p. 97-105.

INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL. *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002)*. São Paulo: Paulinas, 2003.

JUNQUEIRA, S. Ensino Religioso um histórico processo. In: ALVES, L.; JUNQUEIRA, S. *Educação religiosa: construção da identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar*. Curitiba: Champagnat, 2002. p. 38-45

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; ITOZ, Sonia de. O Ensino Religioso segundo a BNCC. In: SILVEIRA, Emerson; JUNQUEIRA, Sérgio (org.). *O Ensino religioso na BNCC: teoria e prática para o Ensino Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 74-92.

JUNQUEIRA, Sérgio; Sérgio, KLEIN; Remí, BRANDENBUR, Laude (org.). *Compêndio do Ensino Religioso*. Santa Catarina; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017.

KLUCK, Cláudia Regina. Organizações civis e religiosas e Ensino Religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio; Sérgio, KLEIN; Remí, BRANDENBUR, Laude (org.). *Compêndio do Ensino Religioso*. Santa Catarina; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017. p. 88-97.

LUI, Janayna de Alencar. *Educação, laicidade, religião: controvérsias sobre a implementação do ensino religioso em escolas públicas*. Tese (Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, 2011. p. 238-258.

MENDONÇA, Carlos *et al.* Luz, escuridão e penumbra: o Governo Vargas e a Igreja Católica. In: *Dimensões*, v. 26, 2011. p. 277-291.

MORAES, Agabho. Getúlio Vargas e a Igreja Católica. In: *Medium*, 2020. Disponível: <https://agabhoqueirozmoraes.medium.com/get%C3%BAlio-vargas-e-a-igreja-cat%C3%B3lica-ff488b536d48>. Acesso em 12 de setembro de 2023.

NASCIMENTO, Rivaél de Jesus. *A contribuição da Igreja Católica Apostólica Romana, por meio de documentos da CNBB, para a configuração do Ensino Religioso*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2010.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. In: *Civitas*. Porto Alegre v. 11 n. 2, maio-agosto, 2011. p. 221-237.

PORTIER, Philippe. A regulação estatal da crença dos países da Europa Ocidental. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 31(2), 2011. p. 11-28.

RODRIGUES, Edile M. Fracaro. História do Ensino Religioso no Brasil. In: JUNQUEIRA, Sérgio R. A.; KLEIN, Remí, BRANDENBUR, Laude (org.). *Compêndio do Ensino Religioso*. Santa Catarina; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017, p. 45-49.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Processo: ADI/4439*. Disponível em <https://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?segoobjetoincidente=3926392>. Acesso em 03 de setembro de 2023.

ABSTRACT:

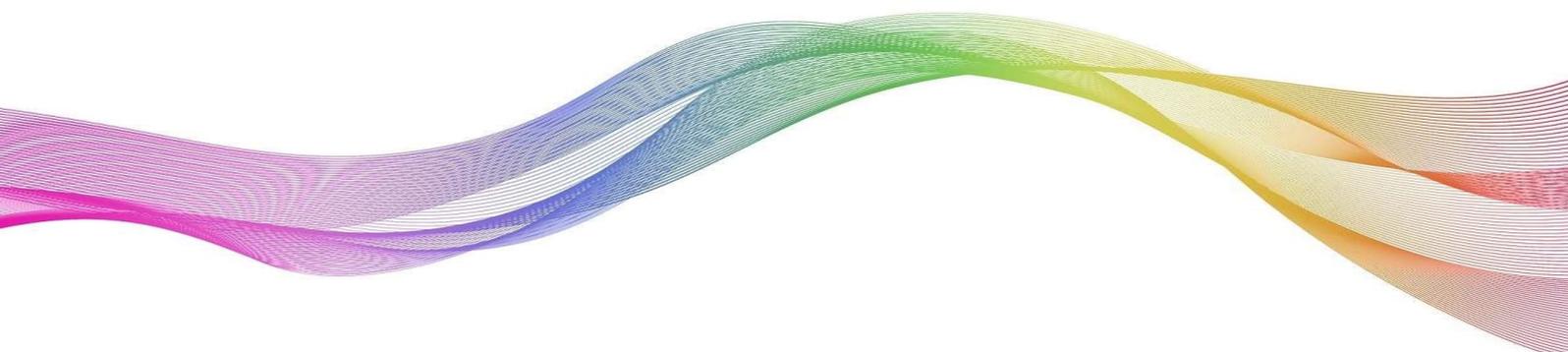
The main question of this article revolves around Catholic responses to non-confessional religious education and the promotion of the confessional model as presented in a recent study published by the National Conference of Bishops of Brazil (CNBB). Employing qualitative methodology and conducting partial documentary and literature reviews, we aim to reconstruct, according to basic features, the Catholic engagement in the educational sphere and the political struggles that challenge the non-confessional model of religious education in Brazil. The legal disputes that have guaranteed the continuation of confessional education in public schools represent one of the

avenues through which the Church has managed to mount a counterattack against the secular nature of public education, advocating for the “confessionalization” of religious education. Lastly, we will analyze the Catholic study, focusing on its main aspects, with a particular emphasis on the issues regarding confessional religious education.

Keywords: Confessional religious education; CNBB; Religious Education in the National Common Curriculum Base (BNCC).

Recebido em 22/11/2023

Aprovado para publicação em 18/01/2024



RELIGIOSIDADE E RESTRIÇÃO AO LAZER

Religiosity and leisure restrictions

Rubian Diego Andrade*

Universidade Federal de Juiz de Fora Campus Governador Valadares (UFJF-GV)

Gisele Maria Schwartz**

Universidade Estadual Paulista - Rio Claro (UNESP)

Érico Pereira Gomes Felden***

Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)

DOI: 10.29327/256659.15.2-3

RESUMO:

A associação entre religiosidade e lazer, nem sempre se configura de modo claro, haja vista diversas visões historicamente apregoadas a esse contexto, as quais podem interferir no real significado do lazer em determinada cultura. Assim, este estudo, transversal, de natureza quantitativa, teve como objetivo analisar as possíveis associações entre percepção da religião como aspecto restritivo no envolvimento ao lazer, com variáveis sociodemográficas e subjetivas. A amostra foi composta por 992 trabalhadores industriários da região da Grande Florianópolis-SC. Como variável dependente, utilizou-se uma questão relacionada ao construto religião e lazer, da versão brasileira do instrumento *Leisure Constraints Scale* (LCS). Para a maioria dos sujeitos (65,4%), a religião pode ser um fator restritivo a novas práticas no lazer. Além disso, por meio de estatística inferencial, identificou-se que a escolaridade e a renda estiveram associadas a esse desfecho, em trabalhadores.

Palavras-chave: Religião; Lazer; Envolvimento.

* Doutor e Mestre em Ciências do Movimento Humano (2019 e 2015) pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência do Movimento Humano (CEFID) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Professor Adjunto do Departamento de Educação Física da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-GV). Líder do Grupo de Extensão e Pesquisa em Lazer, Aventura e Sustentabilidade (GEPLAVS-UFJF-GV). E-mail: rubian.andrade@ufjf.br.

** Professora Adjunta aposentada da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Orientou nos PPGs em Ciências da Motricidade e em Desenvolvimento Humano e Tecnologias. Membro do Laboratório de Estudos do Lazer (LEL/GERE/UFU). E-mail: gisele.schwartz@unesp.br.

*** Professor Titular da UDESC na área de Aprendizagem Motora e Desenvolvimento Humano. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Movimento Humano da UDESC. Líder do Grupo de Pesquisa Aprendizagem Motora e Desenvolvimento Humano (UDESC). E-mail: ericofelden@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Mediante o secularismo das religiões no mundo, diversos aspectos da sociedade recebem interferências, conforme seus significados são absorvidos e disseminados pelos inúmeros preceitos ou posicionamentos religiosos. As possibilidades de desenvolvimento da espiritualidade, assim como, o usufruto ao lazer, são direitos adquiridos socialmente (Pereira, 2009), ainda que ambos não andem sobre os mesmos trilhos, em termos de valores.

Ao se conceber a diversificação de enfoques sobre religiosidade que paira no mundo hoje, bem como, seus papéis nos sistemas sociais, pode-se perceber que o assunto é complexo e melindroso. De acordo com Cordero *et al.* (2023), as reflexões e discussões em curso, a respeito de religião, estão em constantes debates atuais, por representarem importantes veículos de transmissão de valores e hábitos, apresentando diferentes perspectivas da realidade, o que pode impactar o estilo de vida e, inclusive, níveis de saúde física e psíquica de determinada comunidade.

Amalgamadas às noções religiosas e de espiritualidade, estão as dimensões sociais e as intra e interpessoais, as quais possuem direta relação com a identidade, com as subjetividades, com a diversidade, com os papéis sociais e com as formas de manifestações culturais, incluindo o campo do lazer. Sendo assim, compreender como se dão essas relações e buscar maneiras de promover valores inclusivos no envolvimento com o lazer, sem desprezar as crenças e práticas religiosas, se tornam grandes desafios.

Segundo Ogretici (2018), é reconhecida a dimensão formal dos conjuntos de crenças ligados às religiões que acompanham a humanidade e suas propostas transcendentais. Entretanto, esse autor evidencia que, diferentemente, a espiritualidade tem relação com as práticas, sentimentos e normas, sendo, portanto, de uma natureza mais informal, subjetiva, pessoal e heterogênea.

Na mesma perspectiva, Sami *et al.* (2021) complementam que as investigações sobre espiritualidade e religiosidade costumam ser superficiais ou minimizadas a aspectos observáveis, o que não condiz com a amplitude das diversas nuances que as compõem. Com isto, os autores apontam a subjetividade como uma forte característica dos tempos atuais, o que desafia o conhecimento sobre como ela interfere na perspectiva dos valores socialmente arraigados (Sami *et al.*, 2021).

Ainda que a religiosidade e a espiritualidade possam ser capazes de infundir determinados significados e valores aos componentes das dimensões sociais, como o trabalho, a saúde e o lazer, não se tem claro quanto e como estes fatores são realmente afetados. Isto

resulta em uma compreensão simplista e capaz de deflagrar estereótipos, até mesmo perigosos e difíceis de se lidar, sobretudo nas instituições escolares, voltadas à educação de valores, conforme alertam Sami *et al.* (2021).

Para Ongaro e Tantardini (2023), os aspectos envolvendo a espiritualidade, a fé e a religiosidade podem exercer grande influência no tocante à configuração e funcionamento das máquinas públicas, evidenciando singularidades nos sistemas envolvendo o campo do trabalho. Segundo esses autores, conquanto não se tenha clara a dimensão com que esses aspectos permeiam e afetam a configuração das esferas públicas, pode-se perceber algumas alterações dessa interferência ao longo dos tempos históricos e em culturas diversas, mesmo que os níveis de interferência ainda não estejam devidamente elucidados, tendo em vista que entram em jogo outras jurisdições políticas, econômicas e de poder, que se somam à secularidade dos aspectos da religiosidade, para moldar a esfera do trabalho, em determinada cultura.

Já no domínio da saúde, essa influência também não tem sido negligenciada. Alguns estudos já estimam sua valorização significativa frente ao universo das doenças que desafiam a vida, decorrentes dos modos de viver contemporâneos, nem sempre pautados na qualidade de vida. A partir de uma análise bibliométrica envolvendo 60 anos de pesquisas publicadas no periódico *Journal of Religion and Health*, Carey *et al.* (2021) revigoram a estreita relação de relevância dos aspectos religiosos e espirituais sobre a saúde biopsicossocial e espiritual de pessoas e suas comunidades. Essa relação vai além dos parâmetros de uso terapêuticos ou de cuidados paliativos, mas, leva em conta, inclusive, padrões de estilo de vida, os quais são decisivos para delinear os níveis de saúde.

No campo específico do lazer, por sua complexidade e amplitude de abordagens, não são tão facilmente encontrados estudos que possam definir, em profundidade, essa relação direta da religiosidade com os conteúdos culturais do lazer. O que define a participação nas atividades do contexto do lazer vai muito além de escolhas pessoais. Entram em cena, valores sociais, questões de gênero e, até mesmo, aspectos econômicos e religiosos, foco do presente estudo, os quais podem estimular o envolvimento, ou mesmo, tornarem-se fatores restritivos para a participação deliberada nas atividades do âmbito do lazer.

Entre os estudos a respeito da interferência positiva da religiosidade no campo do lazer, pode ser citado o de Budovich (2023). Na esfera do turismo, o autor salienta que este

se apresenta como uma das mais rentáveis indústrias da economia mundial e um de seus segmentos, voltado ao turismo religioso, tem proporcionado efeitos positivos na criação de empregos e no aumento de rendimentos, em áreas turísticas com rituais religiosos e tradicionais. Portanto, o autor ratifica a religiosidade como um fator positivo de revitalização de economias em locais turísticos de peregrinação (Budovich, 2023).

Entretanto, diversos outros elementos associados ao espectro da religiosidade podem interferir negativamente no usufruto e nas condições de participação em experiências do campo do lazer. Zarezadeh e Rastegar (2023) evidenciam as desigualdades de oportunidades pautadas nas questões religiosas que envolvem gênero, quando focalizam, notadamente, as mulheres iranianas. Para as autoras, a religião se torna uma força social, cujo poder dado a alguns grupos reforça a obrigatoriedade de as mulheres seguirem determinados comportamentos, gerando discrepâncias socioeconômicas e culturais, advindas das normas sociais e das tradições religiosas. Isto contribui para a inequidade e para a restrição da participação das mulheres no âmbito do lazer, nesse e em outros países com forte apelo religioso na configuração social.

Conforme ressaltaram Uvinha *et al.* (2017), o nível de participação no lazer também é afetado por elementos que podem indicar possíveis privilégios, ou mesmo, marginalização e discriminação de qualquer ordem. Os parâmetros religiosos, políticos, de poder e de normas sociais, entre tantos outros, podem salientar ainda mais as possíveis desigualdades, afetando a liberdade de escolha e podendo promover restrições ao acesso às atividades do âmbito do lazer.

Carnicelli e Uvinha (2023) apontam que, não é de hoje que os estudiosos do lazer discutem e propõem estratégias para minimizar qualquer tipo de desigualdade no usufruto do lazer. Entretanto, as diferenças nos princípios e valores morais e religiosos abarcados pelas diversas matrizes religiosas já secularizadas, podem ser capazes de inferir grande impacto no envolvimento com o lazer, uma vez que, dificilmente, são questionados, levando à perpetuação da inequidade e se tornando, conseqüentemente, aspectos importantes das restrições ao lazer. Nessa perspectiva, Andrade *et al.* (2023) propuseram um modelo teórico para se compreender o envolvimento no lazer, pautado nos níveis altos ou baixos das restrições de participação no lazer e na qualidade negativa ou positiva das atitudes no tocante ao lazer. Os autores consideraram que a combinação de atitudes positivas e baixos

níveis de restrições, representam condições melhores para o engajamento nas atividades do contexto do lazer, o que denota que, combinações diferentes, podem impactar negativamente o envolvimento nesse âmbito.

Sendo assim, torna-se relevante que os aspectos religiosos sejam tomados em consideração, quando se busca promover a qualidade do engajamento no lazer. Nesse sentido, este estudo teve como objetivo investigar possíveis associações entre percepção da religião como aspecto restritivo para o envolvimento em novas práticas no lazer.

MÉTODO

Este estudo se configura como uma pesquisa com delineamento de corte transversal, com abordagem quantitativa (GIL, 2010). Trata-se de um recorte do macroprojeto de pesquisa intitulado: O lazer baseado nas restrições e atitudes com repercussões para o bem-estar. Fizeram parte como sujeitos da pesquisa trabalhadores industriários de ambos os sexos da região metropolitana da Grande Florianópolis (SC-Brasil).

O processo de seleção da amostra foi realizado de forma probabilística e não aleatória, em dois momentos. Na primeira fase, foram selecionadas as potenciais indústrias da região. Nesta fase, foram convidadas 34 organizações, no entanto, apenas 10 aceitaram participar da pesquisa. Além dessas, uma instituição de ensino formal, voltada à educação de trabalhadores industriários, foi convidada e aceitou participar da pesquisa. Desta forma, totalizaram-se 11 instituições. Após o aceite, agendou-se uma reunião com o setor de Recursos Humanos, para explicação mais detalhada dos objetivos e procedimentos da pesquisa.

A segunda etapa foi a seleção dos sujeitos para a pesquisa. Como parâmetros para seleção da amostra, foi considerado erro tolerável de amostragem de 4%, para uma população finita de 67.829 trabalhadores (FIESC, 2017), com nível de confiança de 95%, prevalência estimada de 50%, com efeito de desenho de 1,5. Com esses critérios e, de acordo com a equação proposta por Luiz e Magnanini (2000), eram necessários, para representação significativa por conglomerados, a amostra mínima de 892 participantes. Estimando a compensação de eventuais perdas amostrais, foi acrescido a este valor 10%, totalizando 982 trabalhadores a serem recrutados para a pesquisa. No entanto, foram coletados 1085 questionários, sendo que, considerando as perdas ou recusas, totalizou uma amostra final

de 992 trabalhadores industriários. As coletas de dados foram conduzidas por pesquisadores capacitados e realizadas em pequenos grupos, no próprio ambiente de trabalho, em local adequado. O tempo de resposta do questionário completo foi de, aproximadamente, 20 min.

A variável dependente deste estudo foi extraída da questão “É mais provável que eu faça uma nova atividade no lazer que esteja de acordo com minhas crenças religiosas”, pertencente à *Leisure Constraints Scale* (LCS), traduzida para o português do Brasil e validada à população adulta brasileira por Andrade e Felden (2021). Este instrumento foi construído por Raymore *et al.* (1993), a partir do modelo teórico defendido por Crawford e Godbey (1987), e contém 21 itens, 7 para cada domínio (intrapessoal, interpessoal e ambiental). A questão anteriormente citada está inserida no domínio restrições intrapessoais e foi categorizada, para fins de análise, como a) componente religioso não restritivo às práticas no lazer, com a categorização das respostas “1” (discordo totalmente) e “2” (discordo), e, b) o componente religioso como fator que pode ser considerado restritivo ao envolvimento no lazer, as respostas “3” (concordo) e “4” (concordo totalmente).

O envolvimento em práticas no lazer foi mensurado pela Escala de Práticas no Lazer (EPL). Este instrumento foi construído e validado por Andrade *et al.* (2018) e se propõe a avaliar o grau de envolvimento em práticas no lazer, em uma escala que varia de “0” a “10” pontos, na qual “0” representa o baixo envolvimento no domínio e “10” representa elevado envolvimento no conteúdo cultural do lazer. A escala foi construída pautada nos trabalhos de Dumazedier (1980), com sua categorização dos interesses culturais no lazer, da época de seus estudos, a saber: conteúdos artístico, social, manual, intelectual e físico-esportivo, assim como, as atualizações propostas por Camargo (1998), o qual incluiu o conteúdo turístico, bem como por Schwartz (2003), sugerindo a inserção do conteúdo virtual, além de Stebbins (2015), evidenciando o conteúdo da contemplação associada à espiritualidade, dentro de sua perspectiva do lazer sério. A ênfase no eixo teórico referencial desses autores, teve por base a perspectiva de difusão desses importantes trabalhos no Brasil e no exterior.

Em nível internacional, a fruição do lazer em forma de contemplação também é amplamente aceita como categoria, por englobar importantes momentos vivenciados na vida diária, os quais devem ser igualmente valorizados. Há uma diversa literatura sobre a impor-

tância da valorização de condutas menos estressantes no lazer, em regulação e equidade ao produtivismo, o qual impera na sociedade atual, no intuito de se alcançar maior equilíbrio e mais qualidade existencial. Conforme já alertava Steere, em 1972, a contemplação é parte integral da natureza do lazer, por ser condição humana que não necessita justificativa social para ser vivenciada.

Portanto, a EPL foi formalizada com base nos oito conteúdos culturais do lazer anteriormente citados. Este instrumento tem sido utilizado em diferentes pesquisas no Brasil (Brito *et al.*, 2019; Cunha *et al.*, 2022; Cunha; Santos Neto; Salaroli, 2022; Andrade; Martins, 2021; Andrade *et al.*, 2023) e possui elevados índices de consistência interna e reprodutibilidade.

Foram também utilizadas, nesse estudo, as variáveis sociodemográficas sexo (masculino e feminino), idade (até 29 anos, de 30 a 39 anos e mais de 40 anos), escolaridade (Ensino Fundamental, Ensino médio, Ensino superior e Pós-graduação), *status* conjugal (com companheiro(a) e sem companheiro(a)) e renda categorizada em tercil (alta, média e baixa). O nível socioeconômico foi avaliado pelo critério de classificação socioeconômico da Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa (ABEP, 2015), amplamente utilizado em pesquisas no Brasil e que leva em consideração a posse de itens e condições de vida, como água encanada, rua pavimentada e escolaridade do chefe da família. Tal inventário classifica os sujeitos nos estratos: A, B1, B2, C1, C2, D e E. Para fins de análise estatística, nesta pesquisa, os estratos foram categorizados em “baixo” (C1, C2, D e E), “médio” (B1 e B2) e “alto” (A).

A variável “Satisfação com a vida” foi extraída da questão geral do *instrumento Personal WellBeing Index – PWI*: “Pensando na sua própria vida e situação pessoal, qual é o seu nível de satisfação com a sua vida como um todo?” (Cummins *et al.*, 2003; International Wellbeing Group, 2013). O PWI apresenta como opções de resposta uma escala de 11 pontos, na qual o “0” representa as pessoas completamente insatisfeitas e o “10” as pessoas completamente satisfeitas com a vida. Para fins de análise, categorizou-se essa variável a partir da sua mediana (8 pontos). Assim, valores abaixo de oito pontos representaram pessoas “insatisfeitas com a vida”, e, acima deste ponto de corte, as pessoas “satisfeitas com a vida”.

Para as variáveis relacionadas à saúde, foram recrutadas as questões de percepção de saúde e de estresse. A percepção de saúde foi mensurada a partir da questão: “No geral,

você pode dizer que sua saúde é? As opções de respostas “excelente”, “muito boa” e “boa” foram categorizadas em “Percepção positiva de saúde”. Já as respostas “razoável” e “ruim” foram acopladas à categoria de “Percepção de saúde negativa”. Da mesma forma, a variável nível de estresse foi categorizada a partir das respostas da pergunta: Como você descreve o nível de estresse em sua vida? As respostas “raramente estressado” e “às vezes estressado” foram categorizadas em “Percepção baixa de estresse” e as respostas “quase sempre estressado” e “excessivamente estressado” foram categorizadas em “Percepção elevada de estresse”.

O programa estatístico utilizado para a análise dos dados foi o *software Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) for Windows* versão 20.0. A distribuição não normal dos dados foi confirmada por meio do teste de *Kolmogorov-Smirnov*. Recrutou-se a estatística descritiva e inferencial para o tratamento dos dados. Para a análise descritiva, os dados foram analisados via frequência absoluta e relativa e análise de tendência central com médias, mediana e desvio padrão. Já para as análises inferenciais, utilizou-se o teste U de *Mann-Whitney* para diferença de médias entre grupos. Para os testes de associação, recrutou-se o Qui-quadrado e a Regressão de Poisson em modelos brutos e ajustados, com vistas a identificar, também, a Razão de Prevalência (RP). Para todas as análises, considerou-se um nível de significância de 5%.

O macroprojeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética de Pesquisas com Seres Humanos da Universidade do Estado de Santa Catarina e aprovado sob parecer nº 2.389.261/2017. Os sujeitos da pesquisa foram convidados a participarem de maneira voluntária e só estavam aptos a participar após a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), respeitando as Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisa em Seres Humanos, de acordo com a Resolução 466/12 Conselho Nacional de Saúde (Brasil, 2012).

RESULTADO

Na Tabela 1, são apresentados os dados descritivos da amostra. A análise descritiva das variáveis sociodemográficas revelou que a maioria dos participantes era composta por: homens (54,9%), adultos jovens (36,5%), com ensino superior completo (37,3%), com companheiro(a) (72,4%), com renda baixa (34,2%) e pertencentes à classe média (55,1%). A Tabela

1 ainda apresenta a frequência relativa das variáveis relacionadas à saúde, satisfação com a vida e percepção de estresse. Esta análise indicou que os participantes possuíam baixa satisfação com a vida (72,5%), porém, percepção positiva de saúde (85,4%) e percepção de baixo estresse (74,0%).

Tabela1. Características gerais da amostra

Variáveis	N	(%)
Sexo		
Masculino	545	54,9
Feminino	447	45,1
Idade, anos		
Até 29 anos	309	31,2
De 30 a 39 anos	361	36,5
Mais de 40 anos	319	32,3
Escolaridade		
Ensino Fundamental	56	5,6
Ensino médio	340	34,3
Ensino superior	370	37,3
Pós-graduação	226	22,8
Status conjugal		
Companheiro(a)	718	72,4
Sem companheiro(a)	274	27,6
Renda		
Alta	234	30,0
Média	267	34,2
Baixa	280	35,9
Nível Socioeconômico		
Baixo	339	34,3
Médio	544	55,1
Alto	104	10,5
Satisfação com a vida		
Elevada	269	27,5
Baixa	709	72,5
Percepção de saúde		
Positiva	846	85,4
Negativa	145	14,6
Percepção de estresse		
Baixo estresse	734	74,0
Elevado estresse	254	25,6

A partir da categorização da variável dependente, foi possível identificar que 65,4% dos participantes consideram que, ao realizarem uma nova atividade no lazer, tais práticas devem estar de acordo com suas crenças religiosas (Gráfico 1).

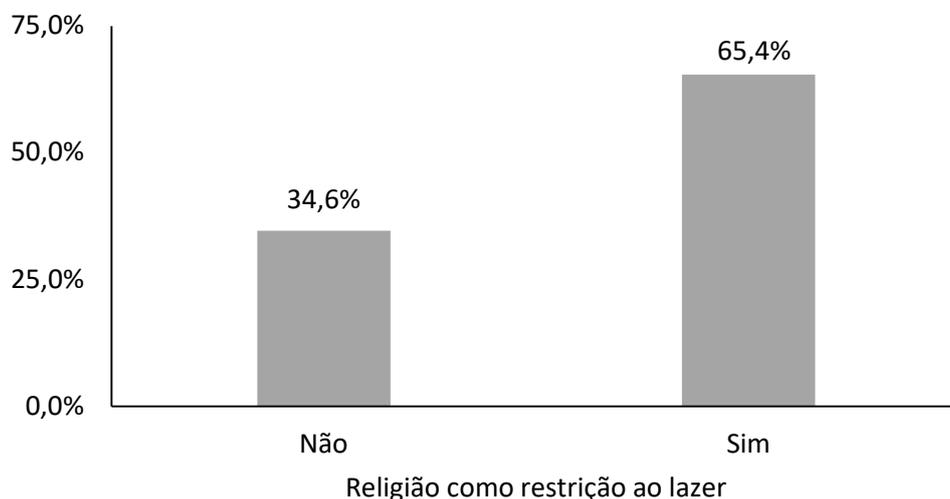


Gráfico 1. Percentual de trabalhadores que percebem a religião como restritiva às suas práticas no lazer.

No sentido de aprofundar a análise e compreender melhor que tipos de práticas são consideradas mais restritivas, recrutou-se a análise estatística inferencial, tendo como variáveis independentes os domínios da Escala de Práticas no Lazer (EPL). A análise estatística revelou que as pessoas que possuíam a religião como um fator restritivo às atividades no lazer praticavam mais atividades físicas, quando comparadas àquelas que não tinham a religião como tal restrição. Apesar de não apresentar diferença estatística significativa, tal tendência também foi identificada no conteúdo virtual do lazer. Por outro lado, aquelas que não tinham a religião como restrição às práticas no lazer, se envolviam mais em atividades sociais e contemplativas, quando comparadas àquelas que enxergavam a religião como uma restrição ao lazer.

Tabela 2. Diferenças entre a pontuação dos domínios da EPL de acordo com a percepção da religiosidade como restrição ao lazer

Domínios da EPL	Geral	Religiosidade		p-valor
		Não restringe	Restringe	
Artística	4,54(2,9)	4,61(3,1)	4,50(2,8)	0,671
Manual	5,22(3,3)	5,44(3,3)	5,10(3,3)	0,139

Físico-esportiva	6,24(3,37)	5,88(3,4)	6,44(3,3)	0,013
Intelectual	3,34(2,98)	6,31(3,0)	3,40(3,0)	0,625
Social	7,20(2,6)	7,50(2,6)	7,04(2,6)	<0,001
Turística	5,14(3,1)	5,31(3,1)	5,05(3,0)	0,195
Virtuais	7,60(2,8)	7,32(3,0)	7,71(2,7)	0,057
Contemplação	5,30(3,2)	5,55(3,2)	5,11(3,2)	0,039
Total EPL	47,57(14,1)	47,95(14,6)	47,36(13,8)	0,687

p-valor do teste U de *Mann-Whitney*

A análise de Regressão permite analisar as variáveis independentes que estão associadas ao desfecho (variável dependente), identificando a associação entre elas e a razão de prevalência. Nesse sentido, vale destacar que, de todas as variáveis recrutadas para a construção do modelo ajustado, apenas as variáveis renda e escolaridade mantiveram-se associadas à percepção da religião como um fator restritivo às práticas no lazer.

Com relação à variável escolaridade, de acordo com os resultados, as pessoas com Pós-graduação e ensino superior completo tinham 1,47 e 1,48 vezes mais probabilidade de se envolverem com atividades no lazer, de acordo com as crenças religiosas, quando comparadas às pessoas com ensino fundamental completo, respectivamente. Da mesma forma, ao analisar a variável renda, no modelo ajustado, as pessoas com renda média tinham 15% mais probabilidade de restringir as práticas no lazer, de acordo com suas crenças religiosas, quando comparadas às pessoas de baixa renda.

Tabela 3. Análise da Regressão de *Poisson* tendo como variável dependente a religião como fator restritivo às práticas no lazer

Variáveis	RP	Análise bruta		p-valor	Análise ajustada		p-valor
		OR	IC95%		OR	IC95%	
Sexo					Excluído		
Masculino	63,8	1	-	0,318			
Feminino	66,8	1,04	0,9-1,1				
Idade, anos					Excluído		
Até 29 anos	63,1	1	-	0,202			
De 30 a 39 anos	69,0	1,09	0,9-1,2				
Mais de 40 anos	63,6	1,00	0,8-1,1				
Escolaridade							
Ensino Fundamental	51,8	1	-	<0,001	1	-	
Ensino médio	57,9	1,11	0,8-1,4		1,15	0,8-1,6	0,370
Ensino superior	72,2	1,39	1,1-1,8		1,48	1,0-2,0	0,016
Pós-graduação	69,0	1,33	1,0-1,7		1,47	1,0-2,0	0,023

Status conjugal					Excluído		
Com companheiro(a)	64,3	1	-	0,248			
Sem companheiro(a)	68,2	1,06	0,9-1,7				
Renda				0,004			
Alta	67,1	1,12	0,9-1,3		1,04	0,9-1,2	0,556
Média	73,0	1,22	1,1-1,4		1,15	1,0-1,3	0,020
Baixa	59,6	1	-		1		-
Nível Socioeconômico					Excluído		
Baixo	61,7	1	-	0,141			
Médio	68,0	1,10	0,9-1,2				
Alto	63,5	1,02	0,9-1,2				
Satisfação com a vida					Excluído		
Elevada	61,7	1	-	0,166			
Baixa	66,4	1,07	0,9-1,2				
Percepção de saúde					Excluído		
Positiva	66,8	1,16	1,0-1,3	0,026			
Negativa	57,2	1	-				
Percepção de estresse					Excluído		
Baixo estresse	64,9	1	-	0,475			
Elevado estresse	67,3	1,03	0,9-1,1				

DISCUSSÃO

O intuito deste estudo foi investigar possíveis associações entre percepção da religião como aspecto restritivo para o envolvimento em novas práticas no lazer. Com base nos dados obtidos, percebeu-se que os aspectos religiosos deflagram um percentual elevado de restrição, conforme apontaram 65,4% da amostra participante no presente estudo.

A relação entre religiosidade e lazer foi analisada por Stanley Parker (1978). Para esse estudioso, com fundamentação na sociologia, existe, de certo modo, uma afinidade entre ambas as esferas da vida, sobretudo, no que concerne ao fato da possibilidade de expressão do desejo ao livre arbítrio e à busca pelo bem-estar pessoal. Esse autor, assim como ainda demonstram os resultados do presente estudo, mostrou que, em momentos anteriores da história, era significativo o papel dos preceitos religiosos na implementação e no envolvimento em atividades do âmbito do lazer, pelo fato destes terem ação persuasiva junto aos membros de cada tipo de vertente religiosa (Parker, 1978).

Para explicar este posicionamento, Parker (1978) evidenciou, por exemplo, a visão recorrente de algumas vertentes religiosas mais antigas, as quais traziam em seu bojo, certa aversão às práticas culturais e populares referentes às experiências no lazer, por serem es-

tas consideradas profanas, associadas ao paganismo. Nesta perspectiva, essas práticas poderiam exercer estímulos ao retorno das práticas mundanas, tão combatidas nas igrejas, em épocas passadas, por não serem da consciência do sagrado e por distanciarem os adeptos dos deveres e da sobriedade.

Contudo, ao longo da evolução humana, na atualidade, já se podem perceber resistências a esta visão puritana, moldando-se uma relação mais estreita entre as experiências no lazer e a religiosidade. Esta ação pode ser evidenciada, cada vez mais, com base na presença de elementos característicos do lazer, como o canto, as representações teatrais e a dança, até mesmo dentro das igrejas, sejam em festividades, ou mesmo, durante os cultos.

Para Chartier (1994), existem dependências recíprocas, perceptíveis ou subliminares, as quais são responsáveis por moldarem, tanto a estruturação pessoal de personalidade, como as formas de expressão da afetividade e da racionalidade coletivas. Conforme a profundidade com que se entrelaçam as esferas da cultura popular, do Estado e das igrejas, podem ser percebidas alterações significativas no *status quo*.

Na visão de Campos *et al.* (2021), com base em um estudo recente, as experiências que envolvem o lazer também podem deflagrar valores, os quais são determinantes para a construção de uma vivência regrada e com posturas adequadas ao convívio em comunidade. Esta afirmativa parece ser corroborada pela maioria (65%) dos respondentes participantes do presente estudo, uma vez que consideram a religião como fator restritivo à participação em uma nova atividade no âmbito do lazer.

Esta inferência direta, entretanto, carece, ainda, de mais pesquisas, haja vista que Silva *et al.* (2023) alertam que os estudos que buscam compreender os elementos de sociabilidade envolvidos em alguns grupos religiosos, pouca ou nenhuma ênfase dão ao lazer. Os autores ressaltam que o lazer raramente é considerado dentro do espectro das dimensões que estão amalgamadas no mundo do sagrado, o que pode representar um retrocesso para a compreensão desses novos modos de viver a relação lazer-religiosidade.

Por outro lado, é importante levar em consideração a expansão conservadora neopentecostal nos últimos anos e suas implicações na política (Ferreira, 2023), na educação (Pinel, 2022) e no comportamento (Almeida, 2017) de grande parcela da população brasileira. Se, por um lado, o traço conservador dessas religiões pode ser uma restrição a algumas práticas no lazer, essas religiões movimentam um nicho de mercado criado e susten-

tado exclusivamente para grupos evangélicos, como a indústria fonográfica e eventos de músicas gospel, viagens de turismo religioso e encontros de jovens em forma de acampamentos, por exemplo. Portanto, mesmo com a presença de certas restrições, existe um movimento em prol de práticas no lazer, as quais, já se fazem mais presentes no cotidiano, apresentando-se como mecanismos de resistência ao tradicional poder disciplinar.

Segundo Alves (2010), essas atividades são utilizadas, sobretudo, no processo de evangelização e captação de novos fiéis. Para a autora, quando as atividades no lazer que determinado grupo religioso proporciona são prazerosas e divertidas, as pessoas se incluem nesse processo, pelo envolvimento inicial propiciado por meio do componente lúdico característico do lazer.

Para Silva *et al.* (2023), os quais investigaram como ocorre o processo de articulação entre lazer e religião em determinada comunidade, ficou evidente que, diante da precariedade da configuração concernente às políticas públicas voltadas ao lazer no país, o envolvimento nas atividades do contexto do lazer vivenciadas pelo grupo estudado se mostrou, em grande parte, vinculado à igreja. A participação se dá, sobretudo, pela promoção de encontros sociais e voluntariado, o que restringe a amplitude das possibilidades de vivências e envolvimento no lazer. Portanto, conforme evidenciam os autores, a ausência de promoção da valorização do lazer como direito social pelo Estado, reverbera na abertura de possibilidades de que outras instituições possam tomar a frente, legitimando e podendo moldar ou influenciar, inclusive os aspectos ligados ao lazer.

Portanto, ainda que a 1/3 dos participantes do presente estudo não tenha apontado a percepção de que religiosidade possa representar um dos construtos restritivos ao engajamento no lazer, a grande maioria (65,4%) dos participantes já se posicionaram apontando esta restrição. Assim, ratifica-se, de forma empírica, a relação entre religião e as restrições ao lazer.

No que concerne aos tipos de práticas no lazer e as possíveis percepções de restrições em função de religiões, o resultado do estudo evidenciou algumas diferenças no nível de participação. As atividades sociais e contemplativas, foram práticas mais comuns naqueles que percebem a religião como um aspecto restritivo ao lazer. Por outro lado, as práticas físico-esportivas foram mais praticadas naqueles que veem a religião como um aspecto restritivo.

Parker e Watson (2022) se preocuparam em apontar a marginalização desse tema envolvendo esporte e religião nas análises sociológicas, decorrente da lentidão no reconhecimento do significativo papel cultural do esporte. Os autores evidenciam que, mudanças importantes foram ocorrendo na visão das sociedades, em relação ao esporte, a partir do foco dado pelos recursos midiáticos, reverberando em novos significados e ampliando suas possibilidades, inclusive no contexto das atividades vivenciadas no lazer. Não raro, alguns ídolos do esporte, sobretudo aqueles que se declaram membro de algum viés religioso, são tomados como modelos de bom comportamento e condutas éticas e morais. Com isto, muitos deles se tornam fontes de inspirações para transformações pessoais, levando a visão das atividades esportivas a outro patamar, na relação com as conotações de religiosidade na atualidade.

Com base nessa perspectiva elencada por Parker e Watson (2022), pode-se inferir que o esporte e os recursos midiáticos representaram importantes fatores para uma nova percepção sobre valores de fé e as práticas esportivas. Ainda que essas novas formas de identificar a valorização das atividades esportivas pelo olhar da religiosidade se fundamentem cada vez mais fortemente nas sociedades, o resultado do presente estudo salientou a percepção de maior restrição das religiões em relação a essas práticas esportivas, mas, com menos restrições sobre as atividades sociais e contemplativas. Uma das prováveis justificativas para este resultado, recai no fato de que, os momentos de estar na igreja favorecem à socialização. Já os momentos de contemplação favorecem a reflexão sobre espiritualidade, avivando e sendo propícios à oração e (re)conexão com a fé e com o divino.

Nesse sentido, Pereira *et al.* (2023) analisam que os atributos associados ao lazer, como a possibilidade de perceber satisfação, bem-estar e autorrealização, por intermédio da livre escolha das vivências, cada vez mais, são oferecidos dentro das próprias atividades desenvolvidas pelas diferentes versões religiosas. A participação em grupos de jovens, de encontros sociais nas igrejas e em eventos, de voluntariado, de canto coral, de dança, de teatro, são elementos que, na atualidade, fazem parte de diversas atividades oferecidas dentro das igrejas, sendo, inclusive, consideradas pelos adeptos como vivências do âmbito do lazer, ainda que sejam desenvolvidas no espaço religioso.

Heintzman (2010), considerou o lazer como uma dimensão holística inerente ao humano e, por suas características que elevam as possibilidades de desenvolvimento pessoal

e social, possui estreita relação com a espiritualidade. Para esse autor, esta percepção ultrapassa a compreensão de anacronismo, o qual rechaçaria a possibilidade de o lazer ser vinculado ao âmbito religioso. Para Karlis, Grafanaki e Abbas (2002), a espiritualidade promove um senso de conexão e unidade com a natureza, com os outros e com o universo e isto independe da crença em um poder supremo, uma vez que pode representar um meio de se buscar mais harmonia e significado pessoal. Esses autores evidenciam que a espiritualidade representa uma maneira de ver e viver a vida, estando aberto à dimensão transcendente, também presente no cotidiano e nas atividades hedonistas.

Nesse sentido, pode-se inferir que as atividades vivenciadas no contexto do lazer são capazes de transcender as distinções relativas a costumes e preceitos doutrinários. Alguns estudos já desenvolvidos nesse sentido, têm auxiliado a identificar as alterações em evidência, como os de Araújo e Rojo (2018) e Araújo (2019), acerca das atividades recreativas realizadas em eventos religiosos, de Damiani (2020), a respeito do movimento religioso de surfistas evangélicos, de Silva (2019), versando sobre as temáticas de religião e esporte e de Watson (2018), com foco sobre os novos direcionamentos a respeito de teologia, religião e esportes. Todas essas visões contribuem para aclarar essas relações contemporâneas, as quais se estabelecem entre religiosidade e lazer.

Na atualidade, a compreensão acerca do que é sagrado ou profano, aspectos que, até então, influenciava no delineamento de hábitos, estilos de viver e escolhas das vivências no lazer, estão em constante revisão. Isto coloca, cada vez mais, em cheque alguns juízos de valores que limitavam a efetiva participação no campo do lazer, ainda que algumas denominações religiosas possam exercer influência sobre a atribuição de certos valores e significados a essas atividades e às escolhas, como visto nos resultados do presente estudo.

Não obstante, algumas variáveis sociodemográficas estiveram associadas à religião como restrição ao lazer, como a escolaridade e renda. O marcador referente ao nível de escolaridade tem um papel importante no envolvimento em atividades do contexto do lazer. No presente estudo, as pessoas com mais probabilidade de percepção da religiosidade como aspecto restritivo às novas vivências no lazer foram as que declararam possuir ensino superior completo e pós-graduação. Esse dado vai de encontro aos achados no estudo de Tavares *et al.* (2022). Os autores consideraram que a diferença no nível de escolaridade é um marcador social relacionado à vulnerabilidade de envolvimento em um dos conteúdos culturais do lazer, referente ao nível de atividade física recomendado pela Organização Mundial de Saúde.

A pesquisa realizada por Stoppa e Isayama (2017), abarcou um diagnóstico sobre o lazer no Brasil. Nessa pesquisa, os autores alertam que mulheres de baixa renda e baixo nível de escolaridade não atingem os níveis de práticas regulares de atividades físicas recomendados por órgãos como a Organização Mundial da Saúde. Para esses autores, o envolvimento com as experiências no lazer está relacionado com desigualdades sociais, entre elas, o nível de escolaridade.

Na mesma direção dos estudos anteriores, Demarest *et al.* (2014) também buscaram compreender as relações entre desigualdades educacionais e o envolvimento no lazer. Os resultados demonstraram que, na Europa, a prática de atividades físicas no lazer é menos comum entre pessoas com menor nível de escolaridade. Os autores alertam para a necessidade de consideração e promoção de estratégias que visem reverter esse quadro, estimulando maior engajamento no lazer, de pessoas com menor nível de escolaridade.

Conquanto esses estudos elencados tenham enfatizado mais as atividades físicas, pode-se perceber o papel importante do nível de escolaridade como elemento que faz diferença no que tange ao engajamento em práticas no lazer. Entretanto, ao se associarem os termos de busca nível de escolaridade, lazer e religiosidade, parece haver, na literatura, uma lacuna de estudos que abordam diretamente essas relações, merecendo atenção em futuras pesquisas.

No tocante à renda, os resultados do presente estudo apontaram que, pessoas com renda média, têm 15% mais probabilidade de restringir as práticas no lazer, de acordo com suas crenças religiosas. Na visão de Morais *et al.* (2018), a variável renda não representa, efetivamente, um fator impeditivo para o engajamento no contexto do lazer, haja vista as inúmeras possibilidades de vivências de baixo ou com nenhum custo associadas a esse contexto. Conquanto a associação do lazer com os níveis de renda não seja significativa na visão desses autores, eles próprios ressaltam que a desigualdade de renda tem sido apontada como um fator capaz de elevar, sobretudo, o índice de níveis de atividade física insuficiente. Assim, os autores concluem que a renda não é um fator limitante por si só, ou que favoreça, aos indivíduos, serem fisicamente ativos, ainda que pessoas com mais renda tenham mais chance de encontrarem opções para o engajamento (Morais *et al.*, 2018).

No que se refere exclusivamente ao Brasil, dados do IBGE (2014), a respeito da percepção de estado de saúde e estilo de vida, relevam a questão de renda como uma barreira

no tocante ao envolvimento com a prática regular de atividades físicas. Morais *et al.* (2018), justificando essa relação, salientam, ainda, que, nas populações com predominância de indivíduos com baixa renda, a disponibilidade e a qualidade de espaços públicos e recursos apropriados para incentivar o envolvimento às atividades são restritas, aspectos que perpassam sensivelmente o delineamento dessas práticas.

Ao se incrementar o componente religioso nesta relação, Aguiar (2023) procurou investigar a influência da religiosidade no cotidiano de Quilombolas. Seu estudo revelou que a religiosidade pode representar um fator influenciador da definição da saúde, da escolaridade e do lazer no cotidiano desse grupo. Porém, o autor ainda salienta que a restrição ao lazer percebida nesse grupo não ocorre, somente, por conta do componente religioso, mas, sofre interferência, inclusive, da situação de classe dos Quilombolas, o que tem relação direta com as questões de renda.

Ao propor conceber as instituições religiosas como tecnologias capazes de produzir modelagens na concepção de direitos dos cidadãos, Teixeira (2018) evidencia o papel da religiosidade na produção de sentidos, inclusive, nos setores culturais, porém, não como um fenômeno manipulador ou repressor, mas como forma de produzir articulações com outras esferas das identidades dos sujeitos, como os aspectos financeiros e políticos.

Duas das formas mais claras de se perceberem as relações entre religiosidade, lazer e aspectos financeiros recaem nos segmentos do turismo religioso e de eventos religiosos. Estes nichos congregam pessoas com as mesmas denominações religiosas, as quais procuram, entre outras finalidades, maior conectividade e conhecimento de locais sagrados e históricos (ROSAK-SZYROCKA *et al.*, 2023). Nestes casos, os aspectos místicos representam os incentivadores dessas pessoas, as quais geram muitas divisas para determinadas localidades, sendo responsáveis pelo avanço nos setores econômico, político e cultural das localidades-sede. Entretanto, a participação nessas atividades nem sempre se processa de modo democrático, haja vista que requer investimentos pessoais. Portanto, a renda pode se tornar um fator restritivo para participação nessas atividades turísticas e de eventos com caráter religioso.

Ao se referirem aos aspectos que envolvem a percepção de qualidade de vida, Gomes e Pinto (2022) evidenciam a renda como fator que influencia na qualidade de vida, sobretudo de idosos. Os autores apontam que pessoas com mais recursos educacionais e

financeiros possuem mais oportunidades de acesso às atividades relacionadas com a saúde e com práticas sociais, intelectuais e corporais do contexto do lazer. Em vista disso, pessoas com baixa renda e beirando a pobreza são limitadas no envolvimento com estas atividades, aumentando os riscos de prevalência de depressão e outros entraves que afetam a saúde, o bem-estar e a qualidade de vida, decorrentes da limitação das práticas de atividades físicas e sociais.

Portanto, ao se tomar os parâmetros de qualidade de vida, percebe-se que a renda, em sinergia com outros aspectos, como a escolaridade e a própria maneira de se conceber a religiosidade, representam fatores sociodemográficos importantes a serem considerados. Além disto, a concepção de novas políticas públicas de lazer eficientes, pode auxiliar a minimizar as diferenças de padrões de renda, os quais possuem sua relevância no envolvimento com o lazer.

Vale destacar que algumas hipóteses iniciais levantadas não foram confirmadas com a análise estatística. Dentre essas, destacam-se as variáveis sociodemográficas (sexo, idade, *status* conjugal e nível socioeconômico) e as variáveis subjetivas (satisfação com a vida, percepção de saúde e percepção de estresse). Possivelmente o sexo, a idade e o *status* conjugal não foram associados com a variável dependente, pelo fato de que a amostra pesquisada contemplou trabalhadores fiéis e não fiéis. Da mesma forma, subentende-se que, se esta análise fosse realizada apenas com fiéis (independente da religião), as variáveis, satisfação com a vida, percepção de saúde e percepção de estresse poderiam apresentar resultados diferentes.

Desta forma, novos *insights* surgem a partir desta pesquisa, como, por exemplo, as possíveis diferenças entre as religiões, no que concerne à restrição a novas atividades no lazer, ao se focalizarem outras matrizes religiosas. Além disso, recomenda-se a aplicação do instrumento completo de Restrições ao Lazer (LCS) (ANDRADE; FELDEN, 2021) a grupos de diferentes religiões, no sentido de aprofundar tal discussão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se refletir sobre todos esses aspectos elencados, percebe-se que a religiosidade, conquanto seja um construto intrapessoal com importância histórica na definição de usos e costumes, para a maioria dos participantes do presente estudo, este parece representar

mais um fator restritivo para o envolvimento em novas atividades do contexto do lazer. O desfrute de atividades físicas no lazer foi a variável na qual os participantes mais perceberam a influência restritiva da religiosidade. Acredita-se que, apesar de a atividade física ser uma prática corporal tradicional, para esses fiéis, a atividade física possa talvez não ser vista sob a ótica da saúde e do bem-estar, e sim, mais associada a algo relacionado ao que é pecado e profano. Isto poderia explicar o motivo pelo qual as pessoas se envolvem com atividades no lazer de acordo com suas crenças, praticam mais atividades físicas nesse âmbito.

As relações entre lazer e religiosidade são ainda insipientes na literatura, o que merece mais atenção, no sentido de compreender as transformações nas esferas de atitudes e condutas pessoais e sociais associadas à contemporaneidade. A repercussão dos dados do presente estudo pode favorecer novos olhares, no sentido de minimizar as lacunas ainda existentes sobre essas temáticas.

Os dados da presente pesquisa reiteram que o lazer parece estar ganhando novos significados sociais. Ao ser agregado aos conteúdos de algumas vertentes religiosas na atualidade, esse fenômeno sociocultural produz implicações práticas relevantes, tanto para o aprimoramento do campo de estudos do lazer, com novas dimensões a serem estudadas, assim como, para as pesquisas de áreas que se dedicam ao contexto da religiosidade e suas transformações sociais. Percebe-se, neste sentido, uma relação dialética entre esses dois campos, lazer e religiosidade, haja vista o potencial de ambos nas perspectivas de representação pessoal acerca dos aspectos importantes para a qualidade da vida humana.

Por fim, vale destacar que a variável dependente não foi a religião como um aspecto restritivo às atividades no lazer. A questão respondida pelos sujeitos da pesquisa dizia respeito ao fato de a pessoa se envolver com novas práticas no lazer, em consonância com suas crenças. Assim, independentemente dos seus dogmas, oferecer atividade no lazer a pessoas religiosas ou fiéis, pode contribuir para a maior apropriação e fruição do lazer.

Como limitações do estudo, pode-se apontar que, dentro dos itens de caracterização da amostra, não houve questionamento sobre a religião dos indivíduos. A tendência religiosa talvez pudesse auxiliar a esclarecer, mais diretamente, as tendências de respostas, sendo um aspecto a ser levado em consideração em estudos futuros.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, C. *A influência a Religiosidade no Cotidiano de Adolescentes Quilombolas*. Dissertação (Mestrado em Enfermagem). Salvador: Universidade Federal da Bahia. 2023.
- ALMEIDA, R. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. In: *Cadernos Pagu*, n. 50, p. e175001, 2017.
- ALVES, C. Propostas de animação para grupos religiosos. In: MARCELLINO, N. C. (Org.) *Lazer e Recreação: repertório de atividades por ambientes*. Campinas: Papirus, 2010.
- ANDRADE R. D.; SCHWARTZ, G. M.; TAVARES, G. H.; PELEGRINI, A.; TEIXEIRA, C. S.; FELDEN, É. P. G. Validade de construto e consistência interna da Escala de Práticas no Lazer para adultos (EPL). *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 519-528, 2018.
- ANDRADE, R. D.; FELDEN, É. P. G. Tradução e validação para o português da Leisure Constraints Scale (LCS). *PODIUM Sport, Leisure and Tourism Review*, São Paulo, v. 10, n. 4, p. 22–49, 2021.
- ANDRADE, R. D.; MARTINS, C. H. Práticas no Lazer de Refugiados Residentes em Florianópolis-SC. *Licere*, Belo Horizonte, v. 24, n. 3, p. 471–489, 2021.
- ANDRADE, R. D.; TAVARES, G. H.; FARIAS, G. O.; BELTRAME, T. S.; FELDEN, É. P. G. Proposition of a theoretical model for leisure practices based on constraints and attitudes. *World Leisure Journal*, Milton Park, v.1, n.1, p. 1-17, 2023.
- ARAUJO, I. S. Lazer e religião: análise das atividades recreativas realizadas em eventos religiosos. *Licere*, Belo Horizonte, v.22, n.2, p. 649, jun. 2019.
- ARAÚJO, I. S.; ROJO, J. R. Rezando e brincando: análise das atividades recreativas realizadas em eventos religiosos. *Revista Brasileira de Estudos do Lazer*, Belo Horizonte, v. 5, n. 3, p. 19–31, 2018.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE EMPRESAS DE PESQUISA. Critério de Classificação Econômica Brasil. São Paulo: ABEP, 2015.
- BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Diário Oficial da União, 2012.
- BRITO B. T. G.; TAVARES, G. H.; POLO, M. C. E.; KANITZ, A. C. Lazer, atividade física e comportamento sedentário de idosos participantes de um grupo de aconselhamento. *Revista Brasileira de Ciência e Movimento*, Uberlândia, v. 27, n. 2, p. 97-109, 2019.
- BUDOVICH, L. S. The impact of religious tourism on the economy and tourism industry. *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, Durbanville, v. 79, n. 1, p. 1-7, 2023.
- CAMARGO L. O. L. *Educação para o lazer*. São Paulo: Moderna; 1998.
- CAMPOS, E. A.; COUTO, A. C. P.; BARROS, C. F.; REZENDE, F. H. F. Lazer, juventude e violência: uma análise da literatura vigente. In: *Revista Movimento*. Porto Alegre, v. 27, n. 1, 2021.
- CAREY, L. B.; KUMAR, S.; GOYAL, K.; ALI, F. A bibliometric analysis of the Journal of Religion and Health: Sixty years of publication (1961-2021). In: *Journal of religion and health*. New York, v. 62, n. 1, 2023. p. 08-38.

- CARNICELLI, S.; UVINHA, R. R. Leisure, inequalities, and the Global South. In: *Leisure Studies*. Milton Park, v. 42, n. 3, 2023. p. 328-336.
- CHARTIER, R. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV/ CPDOC, v. 1, n. 13, 1994. p. 97-113.
- CORDERO, R. L.; SÁNCHEZ, Á. M. Ú.; VALENZUELA, A. P.; CHOCHRÓN, D. A. Past and present for the future of research on transcendence in education and values. In: *Journal of Positive Psychology and Wellbeing*. Seyhan, v. 07, n. 03, 2023. p. 206-218.
- CRAWFORD, D.W.; GODBEY, G. Reconceptualizing barriers to family leisure. In: *Leisure Sciences*, Nova York, v. 9, n. 2, 1987. p. 119-127.
- CUMMINS, R. A. *et al.* Developing a National Index of Subjective Wellbeing: The Australian Unity Wellbeing Index. In: *Social Indicators Research*. Ames, v. 64, n. 02, 2003. p. 159-190.
- CUNHA, A. C. D.; SANTOS NETO, E. T. D.; SALAROLI, L. B. Self-assessment of the health status and leisure activities of individuals on haemodialysis. *Scientific Reports*. Washington, v. 12, n. 1, 2022.
- CUNHA, A. C.; SANTOS NETO, E. T. D.; CATTAFESTA, M.; SALAROLI, L. B. Factors associated with the leisure practice of individuals on hemodialysis. In: *Journal of Human Growth and Development*. Santo André, v. 32, n. 2, 2022. p. 232-241.
- DAMIANI, I. R. O movimento religioso dos surfistas evangélicos de Florianópolis. In: *Motrivivência*. Florianópolis, v. 32, n. 33, 2009. p. 296-331.
- DEMAREST, S.; VAN OYEN, H.; ROSKAM, A. J.; COX, B.; REGIDOR, E.; MACKENBACH, J. P.; KUNST, A. E. Educational inequalities in leisure-time physical activity in 15 European countries. In: *The European Journal of Public Health*. Oxford, v. 24, 2014. n. 2. p. 199-204.
- DUMAZEDIER, J. *Valores e conteúdos culturais do lazer*. São Paulo: SESC, 1980.
- FERREIRA, M. L. A crise da democracia brasileira e o papel do extremismo político e religioso. In: *Revista Fim do Mundo*, n. 9, 2023. p. 61-74.
- FIESC. Portal Setorial FIESC. Disponível em <http://www.portalsetorialfiesc.com.br/informacoes-exclusivas/visualizar?id=957e33ea-8d3f-49b0-8c45-b3c59a2b7c23>. Acesso em 19 de novembro de 2023.
- GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- GOMES, J. Í. S. D.; PINTO, F. J. M. A influência da renda na qualidade de vida dos idosos brasileiros: uma revisão integrativa. In: PINTO, F. J. M.; LINARDI, C.F. B. M.; PONTE, T. D. R. (org.). *Saúde da população em tempos complexos: olhares diversos*. Campina Grande: Editora Amplla, 2022. p. 10-25.
- IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [Internet]. *Pesquisa Nacional de Saúde 2013: percepção do estado de saúde, estilos de vida e doenças crônicas*. Rio de Janeiro: IBGE; 2014. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv91110.pdf>. Acesso em 03 de dezembro de 2023.

INTERNATIONAL WELLBEING GROUP. *Personal Wellbeing Index*. Melbourne: Australian Centre on Quality of Life, Deakin University 2013. Disponível em <http://www.acqol.com.au/iwbg/wellbeing-index/pwi-a-english.pdf>. Acesso em 09 de novembro de 2023.

KARLIS, George; GRAFANAKI, Sotiria; ABBAS, Jihan. Leisure and spirituality: A theoretical model. In: *Loisir et société/Society and Leisure*. Abingdon, v. 25, n. 1, 2002. p. 205-214.

LUIZ, R. R.; MAGNANINI, M. M. F. A lógica da determinação do tamanho da amostra em investigações epidemiológicas. In: *Cadernos de Saúde Coletiva*. Goiânia, v. 8, n. 2, 2000. p. 09-28.

MORAIS, G. L. D.; RECH, C. R.; SCHÄFER, A. A.; MELLER, F. D. O.; FARIAS, J. M. D. Nível de atividade física de adultos: associação com escolaridade, renda e distância dos espaços públicos abertos em Criciúma, Santa Catarina. In: *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. Brasília, v. 44, n. 1, 2022.

OGRETICI, Y. Z. An exploration of subjective-life of spirituality and its impact. In: *Education Sciences*. Basel, v. 08, n. 04, 2018.

ONGARO, E.; TANTARDINI, M. *Religion and Public Administration: an introduction*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2023.

PARKER, A.; WATSON, N. J. Sport, Religion, and Beliefs. In: WENNER, L. A. (org.). *The Oxford Handbook of Sport and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2022. p. 154-169.

PARKER, S. A. O Lazer e a Religião. In: PARKER, S. A. *A Sociologia do Lazer*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PEREIRA, Y. N.; OLIVEIRA, S. N.; APOLINÁRIO-SOUZA, T.; MACIEL, M. G. Lazer no contexto religioso evangélico. In: *Revista Foco*. Brasília, v. 16, n. 03, 2023.

PINEL, W. R. O conservadorismo religioso e sua influência na educação de populações de baixa escolaridade. In: *RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 8, n. 1, 2022. p. 1-18.

RAYMORE, L. *et al.* Nature and process of leisure constraints: An empirical test. In: *Leisure Sciences*. Nova York, v. 15, n. 2, 1993. p. 99-113.

ROSAK-SZYROCKA, J.; ŻYWIOŁEK, J.; WOLNIAK, R.; SANTOS, G. Main reasons for religious tourism-from a quantitative analysis to a model. In: *International Journal for Quality Research*. Belgrado, v. 17, n. 1. p. 109-120, 2023.

SAMI, W. Y.; WATERS, J. M.; LIADIS, A.; LAMBERT, A.; CONLEY, A. Disenchantment, Buffering, and Spiritual Reductionism: A Pedagogy of Secularism for Counseling and Psychotherapy. In: *Religions*. Basel, v. 12, n. 08, 2021.

SCHWARTZ, G. M. O conteúdo Virtual do lazer: contemporizando Dumazedier. In: *LICERE – Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer*, v. 6, n. 2, 2003. p. 23-31.

- SEGEV, A. Secularism and the Right to Spirituality: Work, Leisure, and Contemplation. In: *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*. Granada, v. 13, n. 1, 2023. p. 99-115.
- SILVA, J. C. Religião e esporte: contextualizando Igreja, Missão e Sociedade. In: *Revista Unitas*, Bento Ferreira, v. 7, n. 1, 2019. p. 63–84.
- SILVA, W. G.; MARQUES, W. E. U.; PEDROSO, A. P. F.; GOMES, A. K. L. Religiosidade, lazer e periferia: práticas culturais formativas ou relações de poder? In: *Boletim de Conjuntura (BOCA)*. Boa Vista, v. 14, n. 41, 2023. p. 208-225.
- STEBBINS, R. A. Contemplation and Spirituality. In: STEBBINS, Robert A. *Leisure and Positive Psychology: Linking Activities with Positiveness*. London: Palgrave Macmillan, 2015. p. 70-81.
- STEERE, D. V. Contemplation and leisure. In: *Humanitas*, v. 8, n. 3, 1972. p. 287-306.
- STOPPA, E. A.; ISAYAMA, H. F. (org.) *Lazer no Brasil: representações e concretizações das vivências cotidianas*. Campinas: Autores Associados, 2017.
- TAVARES, G. H.; TEIXEIRA, I. P.; FLORINDO, A.; UVINHA, R. R. Atividades físicas no lazer: uma análise preliminar sobre os marcadores sociais da diferença. In: *Revista Brasileira de Estudos do Lazer*. Belo Horizonte, v. 9, n. 2, 2022. p. 220-231.
- TEIXEIRA, J. *A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.
- UVINHA, R. R.; PEDRÃO, C. C.; STOPPA, E. A.; ISAYAMA, H. F.; OLIVEIRA, N. R. C. Leisure practices in Brazil: a national survey on education, income, and social class. In: *World Leisure Journal*. Milton Park, v. 59, n. 4, 2017. p. 294-305.
- WATSON, N. J. New directions in theology, church and sports: A brief overview and position statement. In: *Theology*. [s.l.], v. 121, n. 4, jul. 2018. p. 243–251.
- ZAREZADEH, Z. Z.; RASTEGAR, R. Gender-leisure nexus through a social justice lens: The voice of women from Iran. In: *Journal of Hospitality and Tourism Management*. Milton Park, v. 54, n. 1, 2023. p. 472-480.

ABSTRACT:

The association between religiosity and leisure is not always clear, given the different views historically proclaimed in this context, which can interfere with the real meaning of leisure in a given culture. Thus, this cross-sectional, quantitative study aimed to analyze the possible associations between the perception of religion as a restrictive aspect in leisure involvement and sociodemographic and subjective variables. The sample consisted of 992 industrial workers from the Greater Florianópolis-SC region. As a dependent variable, a question related to the religion and leisure construct of the Brazilian version of the Leisure Constraints Scale (LCS) instrument was used. For most subjects

(65.4%), religion can be a restrictive factor to new leisure practices. Furthermore, through inferential statistics, it was identified that education and income were associated with the outcome in workers.

Keywords: Religion; Leisure; Involvement.

Recebido em 20/12/2023

Aprovado para publicação em 26/01/2024



VALORES E PRINCÍPIOS RELIGIOSOS DE ESTUDANTES DE SERVIÇO SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA / UNILA

Religious values and principles of Social Service students at the Federal University of Latin American Integration / UNILA

Patrícia Vicente Dutra*
Defensoria Pública do Estado do Paraná
Cláudia Neves da Silva**
Universidade Estadual de Londrina (UEL)
DOI: 10.29327/256659.15.2-6

RESUMO:

O texto que se apresenta tem como objetivo trabalhar a temática da religião e religiosidade dos/das estudantes de serviço social da Universidade Federal de Integração Latino-Americana / UNILA, construir um perfil destes estudantes e demonstrar como valores e princípios religiosos os influenciou na escolha do curso e influencia suas análises sobre temas emergentes relacionados aos direitos humanos. Para o cumprimento destes objetivos foram aplicados questionários e realizada uma revisão de literatura. O resultado da pesquisa nos mostrou que muitas pessoas escolhem o curso de serviço social influenciadas por valores e princípios e religiosos, pela ideia da caridade e da ajuda. Em que pese este resultado, importa que ao longo do processo formativo há uma significativa queda no sentido atribuído aos valores e princípios religiosos ao longo do processo formativo. Além disso, os/as estudantes demonstraram conseguir refletir sobre a temática dos direitos humanos para além de concepções conservadoras e religiosas, mas a partir de um movimento de busca reflexiva com base no proposto pelo Projeto ético-político profissional.

Palavras-chave: Estudantes de Serviço Social; Laicidade; Universidade; Valores e Princípios Religiosos.

* Doutora em Serviço Social e Política Social pela Universidade Estadual de Londrina, Brasil (UEL). Assistente Social da Defensoria Pública do Estado do Paraná, Brasil. E-mail: patriciavicentedutra@gmail.com.

** Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Professora Titular da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: claudianeveess@uel.br.

INTRODUÇÃO

Ao longo do curso de graduação, observamos no cotidiano do processo de formação a questão da religião e religiosidade dentro de sala de aula, se manifestando em conflitos durante aulas com fundamentação na teoria social marxista. Nos primeiros anos, disciplinas com conteúdo que traziam à tona a crítica à marca da Igreja Católica na gênese da profissão – e, posteriormente, todo o processo do movimento de reconceituação – foram interpretadas por alguns estudantes como tentativas individuais de professores de os afastarem de sua igreja ou doutrina.

Ao final do ano de 2010, quando da inserção no campo de estágio, marcando o início de um contato cotidiano com assistentes sociais fora da academia, a relação entre religião e religiosidade atrelada ao trabalho desses profissionais tornou-se objeto de inquietação. Tal inquietação deveu-se ao fato da percepção de valores e princípios religiosos no discurso e no fazer profissional utilizados como recurso, às vezes instrumento e justificativa para o fazer profissional.

Daí em diante esta pesquisadora seguiu atuando no projeto de pesquisa “motivações que levam homens e mulheres a adentrarem às portas do templo de uma Igreja Pentecostal”, do departamento de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina - UEL. Estes estudos tiveram início no primeiro ano do curso de graduação em Serviço Social, no ano de 2009. As reflexões resultantes de tal atuação de pesquisa tornaram-se substratos teóricos para a construção do trabalho de conclusão de curso “Religião, religiosidade e Serviço Social: um estudo sobre a presença da religião e religiosidade na prática profissional de assistentes sociais”, defendido em 2012.

A revisão teórica e os dados de análise demonstraram que a fé era um recurso que os profissionais usavam no desenvolvimento do trabalho e que a religião aparecia como um ranço da gênese do Serviço Social brasileiro, levando adiante pensamentos e práticas com características assistencialistas e moralistas.

Em 2017, esta inquietação evoluiu para a dissertação de mestrado “Manifestações sociorreligiosas de Assistentes sociais e suas repercussões imediatas nas práticas laborais do tempo presente ao Oeste do Paraná”, defendida em 2017 no programa de pós-graduação em Serviço Social da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), campus de Toledo, vinculada à linha de pesquisa Fundamentos do Serviço Social e do Trabalho do Assistente Social.

A dissertação de mestrado mostrou que, entre outras coisas, a religião e a religiosidade estavam postas como elementos de formação e desenvolvimento dos indivíduos, elementos postos como constitutivos da vida em sociedade. Os dados obtidos com a pesquisa empírica deram conta de revelar que o cotidiano profissional, com todas as suas contradições, traz aos profissionais um sentimento de carência que eles buscam suprir na religião; buscam na fé em algo ou alguém superior respostas às mazelas com as quais lidam cotidianamente. A religião ainda apareceu como um importante elemento na decisão da escolha do curso de Serviço Social, reafirmando a imagem social da caridade presente na área. Inclusive, este é um dado que merece ser mais bem estudado e aprofundado com pesquisas acadêmicas.

A experiência docente em nível de graduação em uma instituição privada no ano de 2016 também mostrou que a escolha de jovens estudantes pela carreira de assistente social, além de carregar pontos objetivos, como o valor do curso e a disponibilidade no município de residência, carregava o elemento religioso.

Assim, é possível compreender que a temática que se propõe no presente artigo é evidente e necessária. É notória a pouca produção bibliográfica, se comparada a outros temas, o que também justifica a importância de continuidade desta proposta.

De modo geral, perguntamos de que maneira princípios e valores religiosos induzem ou determinam a leitura de realidade de estudantes de Serviço Social. Especificamente da Universidade Federal de Integração Latino-Americana. Religião e religiosidade que expressam conservadorismo religioso, valores que estão em disputa com o Projeto Ético Político. Neste sentido, o conservadorismo aparece como mediação para demonstrar o resultado apresentado, e por objetivo analisar a religiosidade de estudantes de Serviço Social da UNILA. A religiosidade enquanto objeto de análise nos possibilitou verificar que a existência de valores e princípios religiosos em estudantes de Serviço Social pode persuadir a análise da realidade nos diferentes âmbitos da vida em sociedade.

A pesquisa foi realizada com os/as estudantes do curso de graduação em Serviço Social da UNILA, criada pela Lei nº 12.189/2010, é um órgão de natureza jurídica autárquica, vinculada ao Ministério da Educação, com sede e foro na cidade de Foz do Iguaçu, Estado do Paraná, localizada no extremo-oeste do Paraná, na Região trinacional formada por Argentina, Brasil e Paraguai, sendo o principal polo de desenvolvimento econômico na região.

No que se refere a coleta de dados empíricos, foram aplicados questionários aos/as estudantes do curso de graduação em Serviço Social da UNILA. Os questionários físicos que foram aplicados estão arquivados em *nuvem on-line*. Para a sistematização dos dados, os questionários foram inseridos no *Google Forms*, o que possibilitou a junção dos dados de todos os questionários em um único lugar.

A aproximação com o campo e com os sujeitos da pesquisa aconteceu sem dificuldades, isso porque a pesquisadora em tela atuou profissionalmente no município de Foz do Iguaçu – PR, onde está localizada a UNILA, por quase cinco anos. Foi membro da Coordenadoria do coletivo “Encontros pela Diversidade”, que está ligado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH), da UNILA, e ao Instituto MERCOSUL de Estudos Avançados (IMEA-UNILA) também como um projeto de extensão. Esta pesquisadora participou de eventos, entrevistas e workshops realizados pelo Curso de Serviço Social da UNILA como convidada.

Investigações científicas, como por exemplo, as de Quintão (2012), Santana (2010), Silva, Dutra, *et al.* (2016), Souza (2016), Simões Neto (2005), Kobayasi (2012), Dutra (2012; 2017), revelaram que não raro os profissionais de Serviço Social se socorrem em seus valores religiosos no exercício profissional com a finalidade de dar respostas às expressões da “questão social” com que lidam, colocando tais valores e convicções religiosas como um instrumento profissional que julgam ser capaz de dar as respostas que os instrumentos técnicos disponíveis e o conhecimento adquirido na formação profissional não estariam sendo capazes de dar.

As convicções religiosas também são utilizadas pelos profissionais no auxílio à análise e posicionamento de matérias que carregam polêmica e controvérsia, como, por exemplo, a descriminalização do aborto, redução da maioria penal, eutanásia, questões ligadas aos direitos da população LGBT, raça e etnia, violência contra a mulher, entre tantas outras.

Por isso, ousamos dizer que nesta categoria profissional encontra-se uma parcela de profissionais que exerce sua profissão também à luz de valores e princípios religiosos em detrimento do aparato teórico-metodológico, ético-político e técnico-operativo. De acordo com Silva, Dutra, *et. al.* (2016, p. 432):

A partir de dados coletados, ficou evidente que o aparato profissional oriundo da formação em Serviço Social, assim como os instrumentos e técnicas, que conformam a prática profissional, sugere ser insuficientes para o enfrentamento das questões que se mostram no cotidiano institucional. Apresentou-se a necessidade de uma crença em alguma coisa, alguém, talvez não com o nome e a cara de Jesus Cristo, ou de qualquer outro deus, mas algo que possua uma dimensão e o poder que a humanidade e os aparatos humanos e sociais não oferecem.

Fato é que todos aqueles que são profissionais hoje passaram por um processo de formação profissional, que, no Brasil, se expressa na organização de entidades como a ABEPSS, ENESSO, CFESS e os CRESS; formação orientada para um perfil profissional com "... capacitação teórico-metodológica, ético-política e técnico-operativa para à apreensão teórico-crítica do processo histórico como totalidade" (ABEPSS, 1996, p. 02-03).

PERFIL DOS/DAS ESTUDANTES DE SERVIÇO SOCIAL DA UNILA

A estrutura do questionário trouxe questões abertas, permitindo que os/as estudantes respondessem a algumas questões do seu modo. Foi feito desta forma em atenção à diversidade presente no curso e na Universidade, em atenção aos modos de falar e de auto identificação de cada estudante, afinal não é a realidade que deve se enquadrar aos instrumentos, mas os instrumentos é que precisam dar conta da realidade. Com isso, a tabulação dos dados considerou as respostas da forma como elas foram dadas pelos/as estudantes.

A média de idade dos/das estudantes é de 28,9. Dos 86 questionários respondidos, 53% foram de pessoas do gênero feminino, 1,2% f, 17,4% de pessoas do gênero masculino, 1,2% de pessoa cisgênera feminina, 15,1% de pessoas hétero, 1,2 de pessoa cis, 3,5% de mulheres e 1,2% de homem.

Se considerarmos feminino, f, cisgênero feminino e mulher como pessoas do sexo feminino temos um total de 65,11% de estudantes mulheres. Se considerarmos homem e masculino como pessoas do sexo masculino, temos um total de 18,60% de estudantes homens.

Dados de pesquisas de Simões Neto (2009, 2005), que apresentam o perfil tanto de estudantes, quanto de profissionais de Serviço Social, revelam a continuidade da histórica supremacia feminina nesta categoria profissional. De acordo com Simões (2005, p. 14), em relação à dimensão de gênero da profissão de Serviço Social, pesquisas evidenciam que no

“Brasil, desde o final dos anos de 1960, e independente da região do país considerada, aproximadamente 95% dos profissionais são mulheres”. Além disso, o autor menciona que “nos países em que essa é uma característica forte, como no Brasil, a hegemonia feminina parece atuar na profissão de forma atemporal, ou seja, faz parte da história do Serviço Social, desde sua origem até os dias atuais” (SIMÕES, 2005, p. 14 - 15).

A pesquisa sobre o perfil profissional dos profissionais de Serviço Social elaborada pelo CFESS (2006), que traz dados de todo o Brasil, mostrou a marca feminina desta profissão ao revelar que 97% dos profissionais inscritos nos CRESS são do gênero feminino. No mesmo sentido, Simões (2009) acerca da pesquisa com estudantes de Serviço Social de Universidades do Rio de Janeiro, indicou que em 1999 o percentual feminino ultrapassava os 93%, de 2006 a 2007 esse dado permanece, com pouquíssima diminuição em duas das seis universidades pesquisadas pelo autor. O curso de Serviço Social é o que apresenta o maior percentual de mulheres do Brasil, ou seja, em comparação com os demais cursos de nível superior (Beltrão e Teixeira, 2004).

Este resultado, não é sem razão, está intimamente relacionado com a imagem social que esta profissão carrega historicamente desde as prefigurações do Serviço Social, qual seja a de uma mulher religiosa disposta a atuar na oferta de ajuda aos mais necessitados, há aí uma relação formada pela “boazinha”, de um lado e pobres, do outro. Esta relação evidencia o cerne do assistencialismo, prática de caridade religiosa que oferece auxílio aos pobres e desvalidos. Os atributos do cuidado, da ajuda e do auxílio foram socialmente empregados às pessoas do gênero feminino, firmando a ideia de que é a mulher quem cuida e quem ajuda, enquanto ao homem fora designada a vida pública (Iamamoto, 2008).

Em relação à pertença étnico-racial os dados da pesquisa nos deram o resultado de 36% de pessoas brancas, 23% de pessoas pardas, 7% de indígenas, 7% de mestiços, 1% de pessoa amarela, 2,3% de pessoas “morenas” 7% de pessoas negras, 3,5% de pessoas “mestiças/indígenas”, 1% de pessoa “preta/negra”, 7% de pessoas pretas e 1% de indígena Tikuna. Ainda, 1,2% de pessoa que respondeu “não sei opinar”, 1,2% de pessoa que respondeu “importante” e 1,2% de pessoa que não respondeu a pergunta.

Pois bem, se considerarmos que preto, preta/negra e negra se referem à mesma coisa, temos 38,37% de estudantes que se declaram pretos. Se considerarmos indígena e indígena tikuna como indígena, temos um total de 8,13% de estudantes indígenas. Se considerarmos que morena e parda se referem à parda, temos 25,58% de estudantes autodeclarados pardos.

Os dados sobre a pertença étnico-racial dos/das estudantes revelaram um número expressivo de estudantes indígenas, o que demonstra um avanço no acesso e permanência desse segmento na universidade. Além disso, na análise unificada dos dados, a maioria dos/das estudantes é negro/a, o que aponta para mais um importante avanço no acesso e permanência de pessoas negras na universidade brasileira.

De acordo com Luciano e Amaral (2021), atualmente o Brasil expressa um importante panorama no que diz respeito ao ingresso de indígenas no ensino superior. Os autores apontam que em 2018 o Brasil tinha mais de 57 mil indígenas no ensino superior, entre instituições de ensino superior públicas e privadas. Tal panorama contou com a implementação da Lei de Cotas - Lei 12.711/2012 - e com políticas afirmativas destinadas aos povos indígenas exercidas por Universidades.

A UNILA têm 7.097 estudantes com vínculo, de 39 nacionalidades diferentes. O curso de serviço social tem 278 estudantes vinculados, destes 47 são pretos (dos quais 15 recebem auxílio estudantil), 04 são amarelos, 118 são brancos, 12 são indígenas (dos quais 07 recebem auxílio estudantil), 75 pardos e 22 não declarados (UNILA, 2022).

Essa variedade encontrada na observância dos dados coletados pela aplicação do questionário fica ainda mais indiscutível pela incontestabilidade ao analisarmos as nacionalidades dos/das estudantes, são nove nacionalidades diferentes apenas entre 86 estudantes que responderam ao questionário:

Portanto, sobre a nacionalidade dos/das estudantes, os dados mostraram que 62,8% é brasileira. Já no caso das outras nacionalidades 3,5% são haitiana, 16% colombiana, 1,2% venezuelana, 7% paraguaia, 1,2% boliviana, 2,3% chilena, 1,2% salvadorenha e 5,8% peruana.

O perfil de nacionalidade e conseqüentemente das línguas maternas dos/das estudantes retrata um dos pilares da UNILA que é integração latino-americana. Os questionários mostraram que 53% dos/das estudantes tem a língua portuguesa como primeiro idioma, 34% responderam que seu idioma materno é o espanhol, 2% crioulo, 1,2% guarani, 4,7% informaram que sua primeira língua é o idioma tikuna, 2,3% francês e 1,2% crioulo/francês

Os/as estudantes de Serviço Social da UNILA também responderam sobre o tema da assistência estudantil. Dos 86 questionários aplicados, foi possível observar que em

48,8% deles a afirmação é de que os/as estudantes recebem subsídio financeiro alimentação, 33,7% recebem subsídio financeiro moradia, 29,1% recebem auxílio transporte, 10,5% são beneficiadas com o auxílio dignidade menstrual, 7% com o alojamento estudantil, 2,3% com auxílio creche e 2,3% com Programa de Apoio Financeiro ao Desenvolvimento Acadêmico dos/das Estudantes com Deficiência - PADA PcD.¹

Inclusive, os dados sobre esse tema também mostraram que 44,18% dos/das estudantes são beneficiados com mais de um auxílio estudantil. São 16,27% dos/das estudantes que acumulam dois auxílios, 22,09% acumulam três, 4,65% quatro e 1,16% é beneficiado com cinco auxílios. Estes dados demonstram que a origem popular dos/das estudantes de Serviço Social também é uma característica presente, identificada em outras pesquisas sobre o mesmo tema.

Daqui para frente vamos apresentar os dados referentes às religiosidades dos/das estudantes de serviço social da UNILA. Uma olhada rápida já revela o processo de sincretismo religioso, vinte e uma respostas diferentes foram dadas, algumas são afins - ou seja, se trata da mesma religião, mas dito ao modo do estudante que respondeu - isto em consideração aos dados da realidade que demonstram o trânsito religioso no Brasil e à múltipla pertença religiosa para um mesmo indivíduo.

Assim, sobre a pertença religiosa dos/das estudantes 30,2% deles afirmou não ter religião, a mesma quantidade afirmou ser católica, 9,3% evangélica, 5,8% cristão, Igreja do nome de Jesus, Batista, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Umbanda, Candomblé, espírita, protestante, testemunha de Jeová, Adventista do Sétimo Dia, Cristão/Protestante, Livre pensador, Livre pensamento, Católica/Espírita, Católica/Umbanda, Católica/Candomblé. 1,2% não responderam e 1,2% responderam crentes. Um estudante respondeu “nordeste”, acreditamos que ele possa ter lido “região” ao invés de “religião”, mesmo que o contexto do questionário fosse sobre religião.

Com essa variedade de respostas tentamos uni-las por afinidade com o intuito de obter uma visão mais geral sobre as religiões dos/das estudantes. Os dados demonstram uma diversidade religiosa importante, mesmo naquelas religiões em que o número de estudantes é menor, pois nos mostram o retrato da relação destes estudantes com as diferentes expressões religiosas.

¹ O Programa de Apoio Financeiro ao Desenvolvimento Acadêmico de Estudantes com Deficiência da Universidade Federal de Integração Latino-Americana tem o objetivo de majorar as formas pelas quais os discentes com deficiência que cursam os diversos cursos de graduação possam permanecer na Universidade, isso é feito pela concessão de recursos financeiros.

Dentre os/as estudantes que afirmaram ter alguma pertença religiosa, mais da metade deles, 58,1% informaram que não frequentam o espaço religioso referente à sua pertença, 39,9% afirmaram frequentar e 2,3% optaram por não responder à pergunta. Perguntados, portanto, sobre a frequência aos seus espaços religiosos 2,3% dos/as estudantes não apresentou resposta, 18,6% afirmaram ter frequência semanal, 4,7% quinzenal, 5,8% mensal 1,2% anual e 39,5% afirmou ir ao seu espaço religioso esporadicamente.

É considerável o número de estudantes que tem frequência em algum espaço religioso, o que demonstra que o exercício institucional de suas crenças faz parte da organização cotidiana. Além disso, como as instituições religiosas manifestam seus posicionamentos sobre os mais diversos assuntos da sociedade, certamente o/a estudante que frequenta um espaço religioso é atingido de alguma forma pelos posicionamentos da instituição que frequenta.

Dado digno de atenção e inegável expressão da realidade e do comportamento religioso destes estudantes, que não foge ao registro de bibliografias que versam sobre o tema aqui estudado, diz respeito aos/as estudantes que afirmaram não ter religião e/ou não frequentar seu espaço religioso, mas assinalaram alguma frequência na pergunta posterior. Ou seja, o estudante afirmou não ir a nenhuma igreja e em seguida afirmou que vai esporadicamente. Assim, 66,66%, em relação ao total de 86 estudantes, responderam ao questionário da forma narrada, se refere a estudantes católicos e 33,33% a estudantes cristão, evangélicos e crentes.

De modo geral e popular, os 66,66% de católicos referem-se aos “católicos não-praticantes”, não se trata de um segmento oficial da Igreja Católica, mas sim aquelas pessoas que certamente foram batizadas e casaram-se nesta Igreja, por exemplo, sem contudo, praticarem esta religião de forma integral como teria estabelecido a instituição Igreja Católica. Além disso, pode se referir também a pessoas que simpatizam com outras denominações religiosas, como vimos, por exemplo, o caso do “católico/espírita e católico/umbanda”.

É incontestável que as experiências vivenciadas pelas pessoas que têm alguma religião e transitam pelas diversas religiões demonstram alterações nas fases da vida e que não necessariamente o pertencimento religioso diga respeito unicamente a uma única igreja, mas contêm elementos que extrapolam a religião enquanto instituição. Tais elementos podem se referir diretamente à fé e às experiências pessoais de cada pessoa.

Neste caminho, aproximando um pouco mais o assunto da religião com a escolha do curso de serviço social, 43% dos/das estudantes afirmaram que sua religião ou crença não ajudou a decidir cursar Serviço Social, enquanto 23,3% afirmou que sua religião ou crença ajudou nesta decisão. 23,3% dos/das estudantes informaram que esta pergunta não se aplica à sua realidade, ou seja, se refere aos/as estudantes que por não terem denominação religiosa não constituem a referida ajuda como possibilidade.

Dualidade nas respostas não deixou de se fazer presente nesta pergunta em que 3,5% dos/das estudantes responderam “não/não se aplica”, o que pode significar que ainda que não tenha religião, a crença ou fé possa ter ajudado, ou o contrário, que tendo religião não considera influência para tal decisão. Esses dados mostram que a religião tem lugar importante na vida destes estudantes e que ela imprime algum sentido, em maior ou menor medida, para suas existências e exercício da vida cotidiana. Demonstram que a religião traz algum sentido ou norte para as pessoas. Já 7% dos/das estudantes não responderam a esta pergunta.

Esta comparação evidencia que, certamente, a histórica imagem social da profissão ainda persiste, de modo que considerável número de pessoas ainda busca esta profissão por algum grau de influência religiosa, que no campo desta profissão equivale a ideia da filantropia, da caridade e da ajuda aos pobres. Mas há que destacar justamente a queda deste sentido ao longo do curso. O que pode significar que a formação profissional reconstruiu, em alguma medida, a ideia destes estudantes.

Aqui nós temos um resultado que nos mostra conquistas e perspectivas para os rumos de nossa profissão. E cabe uma comparação crítica. Em anos de pesquisa sobre este tema com profissionais e estudantes de Serviço Social, nunca tivemos um resultado tão positivo como esse.

Ainda em relação à questão sobre se a religião motivou a escolha do curso de Serviço Social, trazemos as respostas relacionadas com os grandes grupos de religiões. Deste modo, no caso dos/das estudantes do grande grupo “católico” (que inclui católico, católico/espírita e católico/candomblé) 64,3% responderam negativamente, 14,3% responderam que tal pergunta não se aplica a seu caso, 3,6% indicou “não/não se aplica”, 17,9% afirmou que sim, que sua religião/crença - neste caso o grupo católico - o ajudou a decidir cursar serviço social.

Em relação ao grande grupo de religiões de matriz africana (umbanda, candomblé e umbanda/candomblé), 25,0% responderam que sua religião/crença não lhe ajudou a tomar decisão de cursar serviço social, enquanto 50,0% responderam que sim e 25,0% responderam “não/não se aplica”.

Já entre o grande grupo dos evangélicos tradicionais (testemunha de Jeová, Adventista do sétimo dia, Batista, Igreja do nome de Jesus, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos dias, cristão, cristão/protestante, crente, evangélica, evangélica/cristão e protestante), 45,5% dos/das estudantes afirmaram que sua crença/religião ajudou a escolher esta profissão, 36,4% responderam que não, 18,2% responderam que a pergunta não se aplica a seu caso.

Com isso, vimos que os/as estudantes do grupo de religiões de matriz africana e evangélicos tradicionais são os que mais atribuem sentido a esta ideia, foram os que mais contaram com sua religião/crença para a tomada de decisão sobre que profissão escolher. Ao que parece, o elemento decisivo neste caso foi a religião/crença.

Importa destacar que o conservadorismo não é exclusividade de pessoas que professam alguma fé, assim como não é exclusividade do Serviço Social. É necessário fazer essa colocação para evitar estereótipos em relação às pessoas que declaram ter alguma religião e para evitar entendimentos que possam não ter relação com a realidade. O conservadorismo encontra muita semelhança com o comportamento dos cidadãos brasileiros, por exemplo. Isso significa que expressões conservadoras são vistas dentro e fora da academia, entre pessoas que se dizem sem religião e entre aquelas declaradamente religiosas e dentro da política. Em nossa pesquisa temos estudantes de diversos países, o lugar da religião que faz com que o conservadorismo permaneça, tanto no Serviço Social quanto no Brasil.

No Brasil, até o ano de 1890 a religião oficial era a Católica, a desunião destes entes ocorreu logo após a Proclamação da República, quando o Governo Provisório publicou o Decreto 119-A:

Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos parti-

culares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto (Silva; Lanza, 2019, p. 106-107).

Cabe aqui reflexão sobre a laicidade do Estado. Estado Laico não é Estado ateu. Ateu é aquele que não acredita em divindades. Ao Estado não cabe a performance de crer ou não. O Estado é laico. O caráter laico envolve o desmembramento entre o Estado e a Igreja e o dever do Estado em relação à liberdade e a proteção de crença. Além disso, a laicidade do Estado significa também a garantia de que o Estado não pode obrigar a pessoa exercer qualquer religião ou religiosidade, do mesmo modo, ainda, o próprio Estado tem na laicidade garantia de autonomia em relação à religião; ou seja, o Estado não acredita ou desacredita em Deus, tampouco professa esta ou aquela fé.

Ao Estado cabe a garantia da liberdade de crença para que crentes ou descrentes, assim como os adeptos desta ou daquela religião possam desfrutar do direito de exercer o pensamento, a consciência e a religião de acordo com suas convicções.

José Paulo Netto, ao comentar o livro de Simões Neto (2005) indica a importância e relevância da religião como tema de pesquisa no Serviço Social:

A análise do Serviço Social, enquanto prática profissional, não pode marginalizar o estudo do universo ideocultural que parametriza, em maior ou menor medida, o desempenho do sujeito técnico – vale dizer do assistente social. Neste universo, a esfera da religiosidade (ou, menos frequentemente, da superação da carência religiosa) constitui componente ineliminável (Netto, 2015 in: Simões, 2005).

A socióloga Maria Alice Resende de Carvalho, ao tecer comentários sobre a mesma obra citada no parágrafo anterior, aponta a essencialidade dos estudos e pesquisas relacionados ao tema da religião, religiosidade e Serviço Social:

Há vínculos inextricáveis entre a temática religiosa e o Serviço Social; a qualificação profissional do Assistente Social permanece em segundo plano, quando se trata de uma relação pautada no desejo de ajudar ao próximo, mobilizamos valores, mais do que conhecimentos técnicos; a de que a formação das novas gerações de profissionais tem incidido na reiteração desse quadro, malgrado o fato de que intelectuais qualificados do Serviço Social brasileiro privilegiam a construção de valores políticos e cívicos em detrimento de religiosos; e a de que noções como reconhecimento e identidade cultural, presentes na agenda crítica da modernidade, deverão ser incorporadas pela assistência social contemporânea, dadas as exigências postas pela clientela atendida (Carvalho, 2015 in: Simões Neto, 2005).

A Assistente Social e pesquisadora Paula Bonfim (2015), por sua vez, analisa que:

As particularidades da nossa formação social, com sua tendência ao conservadorismo moral e o peso das relações sociais reificadas, reatualizam práticas conservadoras no cotidiano de trabalho dos assistentes sociais, tensionando o projeto ético-político da categoria. Os profissionais de serviço social trazem consigo valores de nossa formação sócio-histórica e que, muitas vezes, vão de encontro aos princípios ético norteadores da profissão. Além da peculiaridade da nossa formação, a sociabilidade do capital repõe e aprofunda valores que se confrontam com o projeto profissional dos assistentes sociais (Bonfim, 2015, p. XVI).

O questionário aplicado aos/as estudantes continha um espaço aberto ao final para que eles manifestassem sugestões. Dos 86 questionários, 23 apresentaram algum conteúdo neste espaço, os mais relevantes serão apresentados aqui.

Alguns comentários trouxeram à vista algo da relação do estudante com sua fé, religiosidade, crença e Deus numa tentativa de expressar certo equilíbrio desta relação com tendência crítica sobre aspectos da vida social e da formação profissional. Os comentários expressam grau de influência religiosa em relação à formação profissional. Também expressam a tendência que diz respeito ao crescimento de pessoas que acreditam em Deus, no entanto, não se vinculam ou se desvinculam do exercício da religiosidade ligado à igreja enquanto instituição. As pessoas buscam ser crentes à sua maneira, da forma como acreditam que terão um bem estar em relação a isso, de acordo com o que é possível perceber nos comentários que seguem:

Acredito em Deus, mas não pratico minha fé nem minha religiosidade.

Minha relação com a religião é complicada já que discordo de muitas coisas, no entanto mantenho minha crença da minha maneira.

Mesmo católico, isso não impede o meu olhar crítico dessa religião, destacando a história universal a religião tem um grande peso na história da alienação do mundo.

Creio que “religião”, no meu entendimento remete a uma doutrina algo que na minha compreensão não abarca na pesquisa, que está mais relacionado à religiosidade ou a aproximação ou práticas de preceitos religiosos, algo que tem crescido

Em outros comentários, os/as estudantes afirmam sua religiosidade e tentam explicitar que, apesar de terem crença e religião, não recaem sobre eles tamanha influência nos

aspectos de suas decisões e definições tanto em relação à formação profissional quanto em relação às questões da vida em sociedade. Isso pode ser observado pelo uso da conjunção “mas” e da palavra “não”, que expressam negativa enfática e denotam restrição ao que foi dito na mesma frase. Esta situação pode ser vista em pelo menos três comentários que dizem que:

A religião/crença é algo que nos agrega, mas não nos define.

A religião não influencia muito nas decisões das pessoas.

Deus é o centro da minha vida. Mas, minhas decisões não são baseadas na minha fé; porém, me ajudou de alguma forma a me identificar com o curso.

Podemos dizer que o/a estudante de Serviço Social passa por uma transformação importante em relação às suas crenças e ao modo como entende a sociedade. Tal transformação também leva os/as estudantes a compreenderem que o trabalho do assistente social recai diretamente sobre as mais diversas expressões da “questão social” de diversos segmentos populacionais, como é o caso dos indígenas. Por isso, dois estudantes da UNILA contaram que:

Eu me considerava católica quando ingressei no curso, hoje porém, não pertenço a nenhuma religião.

Acredito que como indígena tikuna vou ser uma pessoa que irá contribuir muito na questão social dentro da minha aldeia

Sobre as declarações dos/das estudantes que disseram não ter religião, é importante se atentar ao indicado por Mariz (2012) sobre a suspeita de que, em atenção ao papel das igrejas pentecostais, o sem religião pode ser a pessoa que deixou de frequentar as atividades da igreja, que deixou de praticar sua religião. No caso dos católicos, seriam os “católicos não praticantes”.

O aspecto da profissionalização da ajuda também pode ser observado nos comentários dos questionários, tal aspecto não passa longe de dados da realidade que demonstram que muitas mulheres evangélicas procuram o curso de Serviço Social a fim de parâmetros práticas de ajuda e caridade junto à comunidade religiosa, porque:

Es muy importante para nosotros saber el modo de trabajar con nuestra sociedad cristiana y cómo podemos contribuir con ellos.

Observamos que a religião é uma das dimensões mais importantes da vida dos entrevistados e que está intimamente ligada a decisão pela escolha desta profissão, principalmente por afinidade com valores historicamente empregados ao Serviço Social, que foram reformulados por esta categoria profissional na direção da defesa dos direitos humanos. A religião está presente na sociedade, ela também sofre transformações a partir do cenário social que se dá a cada tempo histórico. Ainda que a modernidade tenha oferecido à humanidade respostas de cunho científico e altamente tecnológico, algumas respostas ainda são dadas pela religião. Algumas angústias, medos e necessidade de estar em lugar onde se sente bem, são situações e sensações que as pessoas ainda buscam nas religiões.

Com isso, é imperioso afirmar que à formação profissional dos futuros assistentes sociais se integra uma série de conflitos advindos de valores e princípios religiosos. Ainda que não intencional, os/as estudantes não saíram do lugar em que são envolvidos pela cultura religiosa quando ou porque ingressaram no curso. Se choca também com o código de ética profissional e com a premissa de que vivemos em um Estado laico, cuja formação profissional também é laica, e que a religião é um direito humano previsto constitucionalmente.

Considerando o exposto até aqui, é chegado o momento de demarcar as relações entre algumas das principais conclusões encontradas e temáticas que cruzam na atualidade, esse universo de preocupações com as particularidades da “questão social” no Brasil a partir dos olhos dos/das estudantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escassez de material sobre religião e religiosidade e a pouca motivação das pesquisas realizadas pelo Serviço Social nesta área negligencia olhares e análise de tão importante temática. Mesmo que o Serviço Social tenha vivido a busca pela ruptura com práticas tradicionais à época do Movimento de Reconceituação, as cicatrizes conservadoras permanecem, como um lembrete de que o senso comum conhece esta profissão ainda pela forma de seu nascimento, como uma tecnificação da filantropia ordenada pela Igreja Católica.

Permanece vivo uma bem-sucedida qualidade daquilo que é conservador, que se irradia pela totalidade das dimensões da vida, lugar em que a profissão e a formação em Serviço Social também estão inseridas, testemunhando e vivendo um permanente choque

entre o projeto profissional preservado pela categoria, baseado na defesa intransigente dos direitos humanos, e o cenário de uma espécie de reciclagem do projeto conservador que se exhibe sem exclusão entre estudantes universitários/as.

Porém, o que marca o avanço de um determinado processo é justamente aquilo que se conseguiu romper. E os dados dos questionários nos mostraram em números que há uma queda na presença do sentido de valores religiosos entre os/as estudantes à medida que avançam na formação profissional.

A pluralidade religiosa encontrada nesta pesquisa se revelou em cada depoimento, cada um a sua maneira. Os/As entrevistados/as deram ênfase nos pontos que avaliaram mais importantes expressar em relação à sua religião, ou ausência dela. Também mostraram como a temática dos direitos humanos é pensada no campo da experiência pessoal e como é entendida no campo do direito, das políticas públicas, da formação e do exercício profissional. A variação aqui não se refere apenas aos países e línguas maternas destes/as estudantes, mas se refere também ao modo de pensar, refletir e se posicionar.

Vimos que alguns dos/das estudantes entrevistados desnudaram as ideias que tinham da profissão e do profissional antes do ingresso no processo de formação. Isso fez com que edificassem, sob novas bases, a compreensão sobre as inquietações ao longo da formação. Esse percurso permitiu que os/as estudantes afrouxassem um pouco a predominância de valores trazidos por sua formação religiosa e dessem espaço para a chegada de reflexões críticas.

Ainda que algumas declarações possam soar rasas ou incompletas, justamente por todos os motivos apontados (experiências pessoais, período no curso, etc...), é elogiável ver como os/as estudantes refletiram, pensaram e buscaram respostas para o tema desta pesquisa. Ainda mais plausível é a capacidade de percepção e correlação do tema e da atualidade brasileira com episódios importantíssimos, amplamente discutidos e que servem de referência para a análise social, como o caso de Marcelo Arruda e da menina grávida em decorrência de um estupro que teve o direito ao aborto negado.

Conquanto a imagem do Serviço Social para o senso comum ainda seja permeado por cicatriz gilvaz que oferece eco às pessoas que almejam a formação em Serviço Social assente em valores religiosos, a formação profissional é secularizada e laica.

Conforme Hervieu-Léger (1985, *apud* PINHEIRO, 2010), secularizar não é desaparecer. Podemos entender que secularizar não implica no esfacelamento da altercação entre a religião e racionalidade. Ainda assim, o valor desta análise para o nosso caso deve estar no fato de que o Serviço Social, protagonizado por sua vanguarda, se controverteu com os prefaciais religiosos quando do desenvolvimento da ruptura com o conservadorismo. A profissão avançou para a perspectiva de totalidade nos anos de 1980, enxergou a necessidade de novos aportes teóricos, se norteou com o projeto ético-político e repisou decisão pela racionalidade.

Para nós, parece “irresistível o movimento da racionalização e do desencantamento do mundo”. Porém, o sagrado se refaz, “sua disjunção com a religião institucional não fez desaparecer, e ressurgiu sob outras formas” (Hervieu-Léger, 2009, p. 12). É certo que na atualidade é possível verificar a presença de religiosidade entre os/as estudantes e uma leitura de sociedade pela lente religiosa. Porém, o campo acadêmico sobrepujou a inspiração da Doutrina Social da Igreja Católica no processo formativo desta profissão quando de sua gênese.

Por isso, devemos compreender de que não se trata se o Serviço Social é religioso, porque se trata de que o Serviço Social é constituído sobre bases conservadoras. É um processo da dialética do real, porém a questão é que a profissão construiu uma direção.

O Serviço Social se laicizou, a despeito do diálogo com a teoria social crítica, cujo alicerce está em Marx, além da edificação do Projeto Profissional, Projeto Ético-Político a partir da quebra em relação aos desígnios doutrinários e de intervenção da Doutrina Social da Igreja Católica.

Neste sentido, a despeito da trajetória do Serviço Social e de sua responsabilidade com o atendimento da legalidade de que a formação profissional deve ser laica, fundamentada em conhecimentos oriundos das ciências humanas, o processo de formação profissional, conforme demonstrado pelos dados da pesquisa, tem sido capaz de formar de acordo com a direção construída e expressa no projeto ético-político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEPSS – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ENSINO E PESQUISA EM SERVIÇO SOCIAL. *Diretrizes gerais para o curso de Serviço Social*. Rio de Janeiro: ABEPSS, 1996.

AMARAL, Wagner Roberto do; LUCIANO, G. J. S. Povos indígenas e educação superior no Brasil e no Paraná: desafios e perspectivas. In: *Integración y Conocimiento*. Córdoba, v. 10, 2021. p. 13-37.

BELTRÃO, Kaisô Iwakami; TEIXEIRA, Moema De Pol. *O vermelho e o negro: Viés de cor e gênero nas carreiras universitárias*. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2005. (Texto para Discussão, 19).

BONFIM, Paula. *Conservadorismo moral e serviço social: a particularidade da formação moral brasileira e sua influência no cotidiano de trabalho dos assistentes sociais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

CFESS – CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL. *Serviço social: valorize essa profissão!*. Brasília: CFESS, 2006.

DUTRA, Patrícia Vicente. *Manifestações sociorreligiosas dos Assistentes Sociais e suas repercussões imediatas nas práticas laborais do tempo presente ao oeste do Paraná*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Toledo: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2017.

DUTRA, Patrícia Vicente. *Religião, Religiosidade e Serviço Social: um estudo sobre a presença da religião e da religiosidade na prática profissional do Serviço Social na atualidade*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2012.

DUTRA, Patrícia Vicente. *Valores e princípios religiosos em estudantes de serviço social da Universidade Federal de Integração Latino-Americana*. Tese (doutorado). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2023.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião: abordagens clássicas*. Trad. de Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

IAMAMOTO, Marilda Villela; CARVALHO, Raul de. *Relações sociais e serviço social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*. 25ª ed. São Paulo: Cortez; Lima, Peru: CELATS, 2008.

KOBAYASI, Susana. *Religião e Serviço Social: religião e religiosidade dos estudantes do Curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2016.

MARIZ, Cecília Loreto. Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião [Entrevista cedida a] Thamiris Magalhães e Graziela Wolfart. In: *IHU on-line*. São Leopoldo, n. 400, agosto de 2012. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4591-cecilia-loreto-mariz#:~:text=No%20mundo%20pentecostal%20e%20protestante%2C%20apenas%20se%20deve%20se%20identificar,do%20universo%20do%20sem%20religi%C3%A3o>. Acesso em 24 de junho de 2023.

NETTO, José Paulo. *Ditadura e serviço social: uma análise do serviço social no pós-64*. 16^o ed. São Paulo: Cortez, 2011.

PINHEIRO, Lucí Faria. *Serviço Social, religião e movimentos sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Gramma, 2010.

QUINTÃO, Graziela Ferreira. *A questão religiosa no trabalho do assistente social: fragmentos de uma investigação na atualidade*. Dissertação (Mestrado em Política Social). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2012.

SANTANA, Juliana Aguiar. *Assistentes sociais e religião: um estudo sobre os impactos da religiosidade no exercício profissional do assistente social na contemporaneidade*. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Serviço Social). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010.

SILVA, Claudia Neves; DUTRA, Patrícia Vicente; LANZA, Fabio. A Relação entre Manifestações Religiosas e o exercício profissional dos Assistentes Sociais: um estudo das contradições e possibilidades no Norte do Paraná. In: *Sociedade em Debate*, n. 22, v. 2, 2016. Disponível em <https://revistas.ucpel.edu.br/rsd/article/view/1420/944>. Acesso em 03 de março de 2023.

SILVA, Claudia Neves; LANZA, Fabio. A intolerância religiosa à brasileira: estudo de caso na cidade de Londrina/Paraná. In: *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. XXXVII, 2019. p. 97-118. Disponível em <https://ojs.lettras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/6376>. Acesso em 05 de março de 2023.

SIMÕES NETO, José Pedro. *Assistentes sociais e religião: um estudo Brasil/Inglaterra*. São Paulo: Cortez, 2005.

SOUZA, Regiane Renata de; SILVA, Claudia Neves da. A religiosidade do assistente social. In: *Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas 2016, Paraná. Anais [...]*. São Paulo: Editora Edgard Blücher, 2016. p. 1679-1687.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA. *Painel Integrado de Indicadores e Informações Institucionais*. Disponível em <https://portal.unila.edu.br/acessoainformacao/painel-integrado>. Acesso em 02 de março de 2023.

ABSTRACT:

The text presented aims to work on the theme of religion and religiosity of social service students at the Federal University of Latin American Integration / UNILA, build a profile of these students and demonstrate how religious values and principles influenced them in choosing the course and influences their analyzes of emerging themes related to human rights. To achieve these objectives, questionnaires were administered and a literature review was carried out. The results of the research showed us that many people choose the social work course influenced by religious values and

principles, the idea of charity and help. Despite this result, it is important that throughout the training process there is a significant drop in the meaning attributed to religious values and principles throughout the training process. Furthermore, the students demonstrated that they were able to reflect on the topic of human rights beyond conservative and religious conceptions, but based on a reflective search movement based on what is proposed by the professional ethical-political Project.

Keywords: Social work students; Secularism; University; Religious Values and Principles.

Recebido em 27/04/2024

Aprovado para publicação em 20/05/2024



MULHERES DO BEM DIZER E DO BEM VIVER

Women of blessing and living well

Lidia Mejia*

Vera Margarida Lessa Catalão**

Universidade de Brasília (UNB)

DOI: 10.29327/256659.15.2-2

RESUMO

O objetivo do presente artigo é refletir sobre o processo educativo do saber tradicional do ato de benzer nos dias atuais. Para isso, são apresentadas diferentes formas de resgate, aquisição e transmissão dos saberes tradicionais, além de processos ecopedagógicos na prática do benzimento, articulados com a literatura sobre ecologia dos saberes, ética do cuidado e filosofia do Bem Viver. O trabalho é resultado de revisão bibliográfica, pesquisa participativa e entrevista semiestruturada com duas mulheres benzedeadas da Escola de Almas Benzedeadas de Brasília (DF). Assim, foram identificadas as possíveis convergências entre as perspectivas teóricas e as práticas presentes nas narrativas dessas mulheres para compreender como esse saber se constituiu em suas vidas e culminou em práticas de educação ambiental em bases ecopedagógicas favoráveis à sustentabilidade social, cultural e ambiental do bioma Cerrado.

Palavras-Chave: Benzedeadas; Saberes tradicionais; Ecopedagogia do cuidado; Bioma Cerrado.

* Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação (PPGE/FE) da Universidade de Brasília (UnB) na área de Educação Ambiental e do Campo. E-mail: lydiamejia@hotmail.com.

** Professora na Universidade de Brasília (UNB) e diretora de educação do Instituto Calliandra de Educação Integral e Ambiental, com mestrado em Educação pela Universidade de Brasília, doutorado em Ciências da Educação pela Universidade de Paris VIII e pós-doutorado na Faculdade de Educação da USP. E-mail: veramcatalao@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Embora tenham sido alvo de perseguição pela Igreja Católica por considerá-las atos de bruxaria, curandeirismo (Luz *et al.*, 2019, p. 1), especialmente aquelas oriundas dos povos originários, as práticas de benzimento ocorrem no país desde antes de sua colonização portuguesa, tendo inclusive sido reconhecidas, no período imperial (século XIX), como um ofício de cura e cuidado dos males físicos e espirituais dos brasileiros.

Atualmente, o cenário é outro: diante dos vínculos religiosos que as/os praticantes têm com o catolicismo, “a benzedura vem sendo compreendida como práticas de cura das doenças físicas espirituais alcançadas através da fé e abençoadas por Deus” (Luz *et al.*, 2019, p. 1). Isso fez com que as/os praticantes passassem a perceber esse saber não como um saber histórico de transmissão oral, mas como um “dom de cura, pois as suas rezas curam” (Santos, 2009, p. 31). Com esse entendimento, as práticas do benzimento se expandiram por todo o território nacional, atendendo à demandadas populações rurais e urbanas por mestras e mestres desse ofício, que reproduzem saberes tradicionais da cultura popular brasileira e do pluriverso cultural latino-americano.

Conquanto o ofício de benzer não se restrinja às mulheres (Casculo, 2001, p. 587), Santos (2009) afirma que, em geral, são elas que o praticam acionando um amplo hibridismo religioso para recuperação do equilíbrio físico, emocional e espiritual das pessoas que as procuram. Para benzer, utilizam elementos da natureza (ramos verdes, água, óleos, pedras) e outros objetos simbólicos (terço, linha e pano), além do movimento do próprio corpo (palavras, orações e gestos).

Embora em algumas localidades as mulheres que benzem recebam a denominação de rezadeiras ou benzedoras, neste trabalho optamos pelo uso de *benzedoras* pela interface com a Escola de Almas Benzedoras de Brasília, núcleo de disseminação dos saberes tradicionais das mulheres aqui entrevistadas.

Para compreender como se constitui a trajetória formativa das mulheres benzedoras, vejamos os sentidos da palavra e do ato de benzer. A palavra *benzer*, originada do latim *benedicere*, isto é, bem dizer/bendizer, assume distintos significados no exercício desse saber-fazer ancorado na cultura ancestral, como veremos adiante. Segundo Quintana (1999), a benzedura pode ser qualificada como um exercício principalmente terapêutico.

Muito embora a filosofia popular afirme que as detentoras desse saber-fazer já *nascem feitas por seus dons*, a construção desse conhecimento, na verdade, se faz ao longo da vida, podendo ter tido início na infância, no núcleo familiar consanguíneo ou comunitário. Certo é que as mulheres benzedeiros são pessoas dotadas de conhecimento notório, reconhecidas entre seus pares e por sua comunidade e pelas pessoas que as procuram para serem benzidas.

Nos espaços de educação popular, a construção do conhecimento sobre saberes tradicionais acontece em ambientes educativos que conferem às benzedeiros autonomia na transmissão desse conhecimento, integrante da constituição identitária, ética e cultural dos territórios que partilham de forma viva, harmônica e cuidadora. Distinta do processo homogeneizante da produção de conhecimento na educação formal, a assimilação do conhecimento nesses espaços advém do diálogo entre as/os integrantes, que desperta o desejo genuíno de busca desses saberes e renova o senso de pertencimento comunitário.

As mulheres benzedeiros integram um grupo muito especial de pessoas, detentoras de conhecimentos do universo particular de cura e cuidado envolvendo plantas, orações e gestos, em estreita relação com o sagrado e a natureza. E assim cuidam da vida de suas comunidades. Essas mulheres obtêm os seus saberes numa lógica distinta da produção de conhecimento para o mercado; os saberes delas fazem parte do patrimônio de tradições de transmissão oral, forma como são defendidos, conservados e atualizados na contemporaneidade.

Nascidas em distintos territórios e biomas brasileiros, as mulheres benzedeiros desenvolveram amplo e profundo conhecimento do uso das palavras, das plantas e do ciclo da vida para cura e cuidados do mundo físico e subjetivo. Na transmissão de seus saberes, utilizam o universo simbólico do lugar em que se encontram.

Nesse percurso formativo, a construção dos saberes se dá na interação contínua entre corpo, mente, natureza e cultura. É no corpo, porém, que se dão as sensações, a mediação com o sagrado, onde se abrem espaços de exposição de sentimentos, afetividades, que permitem ser tocados pelas vivências articuladas às territorialidades. Para melhor entender, tomamos a abordagem de Miranda (2014, p. 69-70) sobre a dimensão da categoria *corpo-território*,

[...]a qual propicia ao indivíduo entender o que está ao seu redor a partir do seu próprio corpo, de si mesmo, sua posse sobre o seu corpo, assim como uma territorialidade em constante movimento que para onde se desloca carrega consigo toda a bagagem cultural construída ao longo das suas trajetórias.

Em seus corpos-territórios, essas mulheres carregam a natureza e os ritmos das localidades e das experiências que os habitam, interconectando o sagrado (objetos, imagens, rezas), os elementos da natureza (água, galhos, ramos, plantas medicinais, fumaça, penas, óleos, pedras, aromas) e o uso da voz em palavras ditas, escuta sensível e silêncios, conjunto que confere singularidade aos atos de cuidado com seres vivos e não vivos presentes nas práticas do benzimento e mostra um jeito diferente de ser e estar no mundo.

Os saberes das mulheres benzedeadas estão imbricados numa existência resistente aos processos modernizadores dos territórios que habitam, sejam no campo, sejam nos centros urbanos. Seus corpos-territórios são marcados pelos registros históricos dos povos originários, afrodescendentes e europeus.

A visão homogeneizadora e unidimensional da modernidade atual compromete a sobrevivência e a reprodução dos ciclos da vida e da sociodiversidade cultural, provocando relações sociais assimétricas. No intuito de dar continuidade à prática e perpetuação de seus saberes, essas mulheres elaboram estratégias de resistência, se organizam e se integram aos movimentos ambientalistas e outros grupos tradicionais para salvaguardar os saberes e fazeres ancestrais. A partir das estratégias de resistência, estabelecem estratégias de insurgências, que, segundo Catherine Walsh (2017), têm o propósito de intervir e transgredir o social, o cultural, a política e, principalmente, o conhecimento hegemônico mercantil, marcado pelo individualismo e competitividade.

O resgate das práticas das benzedeadas é uma estratégia de insurgência que se configura em transformar seus corpos-territórios em processos pedagógicos. Essa forma de construção do saber lhes permite estabelecer vínculos e representatividade junto a outras comunidades tradicionais, sociedade civil e movimentos de proteção ambiental, entre outros, caracterizando-se assim em estratégias epistêmicas e políticas.

Atualmente, tais estratégias vêm lhes proporcionando novas alianças políticas com a participação em seminários e oficinas, onde levam consigo sua pedagogia corpo-territorial. Assinale-se que tem havido paulatina presença dessas mulheres e seus saberes em espaços

escolares, centros de saúde, instituições de pesquisa. Isso ajuda a ampliar e consolidar a rede de saberes tradicionais por promover o diálogo intercultural com o campo científico. Nesses encontros, as mulheres benzedoras descolonizam o conhecimento, afirmam, nas articulações e trocas, suas próprias epistemologias ancestrais, que resultam numa ecologia dos saberes articulada com novas epistemologias do Sul (Santos, 2010).

A pedagogia própria das mulheres benzedoras contribui para autodeterminação e auto-organização, incentiva o autocuidado, o cuidado como outro e com a vida que habita o planeta e o Cosmo. Essas mulheres avançam para além da resistência e sobrevivência com seus processos insurgentes; elas promovem abertura para uma reflexão com o cuidado da vida planetária e cósmica, que dialoga com a perspectiva do bem viver, referendada em suas práticas ecopedagógicas do cuidado.

A expressão “bem viver”, *sumakkawsayou suma qamañaou ñandereko*, de origem andina, se caracteriza como *modus vivendi* baseado na cosmovisão dos povos originários, e pode ser um referencial para sustentabilidade da vida planetária e para construir outros tipos de sociedade assentados em uma convivência harmoniosa entre os seres humanos e natureza, a partir do reconhecimento da pluralidade de valores culturais existentes no planeta (Acosta, 2016, p. 24-25).

METODOLOGIA

Nosso objeto de análise é a trajetória formativa de Maria Bezerra e de Ana Clara, ambas da Escola de Almas Benzedoras de Brasília, tendo como suporte a pesquisa de campo realizada, de cunho qualitativa. As narrativas aqui apresentadas foram obtidas através de entrevistas semiestruturadas, a partir do método de história oral. Segundo Alberti (2013, p. 32), “a história oral, como um todo, decorre de uma postura com relação à história e às configurações socioculturais, que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido”. Por esse entendimento, as entrevistas individuais de pessoas pertencentes a grupos produzem narrativas que expressam experiências de vida e visões invisibilizados pela história hegemônica.

Assim, buscamos repertoriar os encontros e distanciamentos vividos pelas protagonistas em suas travessias percorrendo estados, cidades, comunidades, biomas, paisagens e

rios, e que, posteriormente, na rememoração das experiências desses e nesses deslocamentos confluíram para a constituição das suas trajetórias formativas e dos seus atendimentos das rodas de benzimento da Escola.

A transmissão dos saberes dessas mulheres revela o caráter ecopedagógico de ressignificação da vida cotidiana, foco na promoção da vida e conteúdos relacionados com vivências, atitudes e valores. Segundo Gadotti (2001), a ecopedagogia promove a aprendizagem do sentido das coisas a partir da vida cotidiana como prática de auto-heteroformação e educação sustentável voltadas para a preservação das memórias indenitárias, sustentabilidade local e planetária.

O embasamento teórico que orienta esta investigação articula-se com a perspectiva da ecologia dos saberes proposta por Boaventura de Sousa Santos (2010). Para tanto, buscaremos as convergências entre as abordagens teóricas e os conceitos presentes nas narrativas das mulheres benzedeadas entrevistadas, para compreender como a transmissão de seus saberes contribuem para a sustentabilidade social, cultural e ambiental do bioma Cerrado.

Em relação aos saberes dessas mulheres, destacamos especialmente aqueles vinculados ao uso de elementos da natureza (plantas, água, terra, óleos, fumaças, pedras), que compõem as práticas de cura e cuidado da medicina popular. O saber ambiental não é exclusivo da biologia e da ecologia, não diz respeito apenas ao saber sobre o ambiente e suas externalidades, “mas da construção de sentidos coletivos e identidades compartilhadas, que formam significações culturais diversas na perspectiva de uma complexidade emergente e de um futuro sustentável” (Leff, 2009, p. 21).

Os saberes tradicionais de cura e cuidado com a vida estão presentes em diversos povos que compõem a diversidade cultural. Sobre a filiação religiosa das benzedeadas no Brasil, Santos (2007) afirma estar associada à religião católica por utilizarem orações e símbolos próprios do catolicismo em suas bênçãos. No entanto, devido ao sincretismo religioso no país e pelo fato haver benzimento em outras matrizes religiosas provenientes dos povos originários, africanos e europeus, termina por agregar o hibridismo religioso e a diversidade cultural brasileira. Há inclusive benzedeadas que não professam qualquer religião, que benzem de diversas formas em distintos lugares e públicos, importando apenas que se estabeleça conexão com o sagrado em prol de um equilíbrio energético de cura, para aliviar o desconforto daqueles que as procuram.

Leonardo Boff (2005) recorre ao cuidado como categoria matriz para enfrentar a atual crise ecológica e civilizacional, inspirando um novo acordo entre os seres humanos e uma nova relação destes com a natureza. Propõe uma ecopedagogia do cuidado como caminho para resgatar a razão sensível, cordial, incorporando princípios básicos da ecologia, apreciando e conhecendo a comunidade da vida (Boff, 2012).

Fundada em 21 de abril de 1960, concebida arquitetonicamente como modernista, a capital federal guarda a singularidade do encontro da modernidade coma tradição. Seus primeiros habitantes trouxeram na bagagem os saberes das culturas tradicionais, entre eles as práticas de cura e cuidado que inclui o ato de benzer. Nas diversas regiões administrativas de Brasília, encontram-se benzedeadas que praticam esse saber desde a infância ou que despertaram o interesse por ele ao longo da vida.

Uma das iniciativas dessas mulheres foi conceber a Escola de Almas Benzedeadas de Brasília, de educação popular. A Escola transita por diversos territórios do bioma Cerrado sempre que suas integrantes se encontram e fazem rodas de benzimento e outras atividades formativas da Escola. Nesses momentos, intercambiam e perpetuam saberes tradicionais como o ato de benzer. A Escola promove formação aberta a todas/os interessadas/os nas práticas de cura e cuidado que configuram o ofício do benzer.

Inspiradas pela Mãe Terra e a cosmovisão do bem viver, suas integrantes participam de encontros com povos originários, quilombolas, benzedeadas, parteiras e raizeiras do bioma Cerrado, intercambiando com elas/es saberes populares da cultura tradicional. Suas práticas de cura e cuidado se desdobram para além dos atendimentos, se expandem na realização de trabalhos comunitários e participação nos movimentos ambientais e culturais, em prol da perpetuação do saber-fazer tradicional do bem dizer e do bem viver.

TRAJETÓRIA FORMATIVA DE MARIA BEZERRA: A GUARDIÃ DA ESCOLA DE ALMAS BENZEDEIRAS

A primeira entrevista de história oral realizada com Maria Bezerra (MB)¹ narra sua trajetória formativa que se inicia na infância. Ela afirma que sempre desejou seguir o caminho do benzimento e criou, junto com outras sete mulheres benzedeadas, a Escola de Almas Benzedeadas de Brasília.

¹ Quando da citação de entrevistas de Maria Bezerra, usaremos (MB, 2022).

Maria, como é chamada, é uma mulher de meia-idade, cabelos curtos, estatura mediana, voz suave, olhar acolhedor. É filha de mãe baiana e pai pernambucano, que migraram para a cidade do Rio de Janeiro e Maria veio junto ainda no ventre da mãe. Conta: “Eu fui a única que nasci no hospital, na Santa Casa de Misericórdia. Meus irmãos nasceram com parteira em casa” (MB, 2022). Teve infância humilde, mas alegre, solidária no convívio familiar, comunitário, singularizada pelas brincadeiras coletivas ao ar livre, em contato com a natureza.

Morávamos todos juntos, inicialmente com minha avó, minha tia [...] e depois meu pai alugou uma casinha num outro bairro [...] cheguei lá com 5anos até os 18mais ou menos, a gente ficou ali [...] onde a gente teve uma infância com muitos amiguinhos, brincadeiras na rua. Foi uma infância muito alegre, divertida. Éramos muitas crianças nessa rua [do bairro] e brincávamos todo tipo de jogos de rua, brincadeiras de meninos e meninas [...] esconde-esconde, piques de toda qualidade, e a gente fazia campeonatos [...] havia muitos terrenos baldios [...]tinham árvores e mato. A gente costumava brincar de guerrinha de mamona (MB, 2022).

Nessa comunidade, relembra do Sr. Teófilo, um vizinho mais velho, fabricante de gaiolas e umbandista, e da filha dele, professora; os dois muito afetuosos com as crianças do bairro.

Ele sempre dava uns pedaços de madeira pra gente que sobrava lá da fabricação de gaiolas e, com essas madeiras, os meninos faziam pipa e a gente até usava pra brincar de casinha de bonecas. À noite, ele sentava a gente na calçada e contava histórias fantásticas [...] geralmente de lobisomens [...] desses seres míticos que andavam pela vizinhança, nos terrenos baldios.

Uma das filhas do seu Teófilo era professora, fez normal [...] então ela dava aula particular [...] na casa dela. Ela reunia [...]a meninada da rua [...] promovia uns campeonatos de jogos infantis na rua, corridas e aí a gente recebia medalhas e tudo! Queimada e vôlei, tudo isso a gente brincava na rua o tempo inteiro até a noite. A gente passava praticamente o tempo todo, quando não estava na escola, estava na rua brincando [...] a gente teve oportunidades que hoje a maioria das crianças não tem [...] brincadeiras coletivas.

Seu Teófilo é espírita [...] umbandista, foi ele quem levou minha mãe pro Centro Espírita [...]. Então, minha mãe foi umbandista por um bom período da vida [...] também nós, minha irmã e meu irmão frequentamos [...] porque ela nos levava junto nos dias de sessão. E a gente foi criado um pouco nessa comunidade (MB, 2022).

Embora o Sr. Teófilo tenha introduzido a mãe e os irmãos de Mariano convívio do Centro Espírita, ela diz que não recebia benzimento dele, nem da comunidade do Centro, pois a linha deles era de dar passe. No entanto, lembra a presença marcante de sua avó na experiência de ser benzida e cuidada com a medicina tradicional: “quem benzia a mim, a minha família, era a minha avó, que era benzedeira [...] a minha avó quem fazia os chás, que sabia sempre uma medicação das plantas [...] que fazia pra gente quando a gente se machucava” (MB, 2022).

A ligação com a avó, com quem chegou a morar no Rio de Janeiro e acompanhá-la em viagens periódicas ao interior da Bahia, lhe trouxe experiências marcantes em sua memória afetiva e em seu corpo com os saberes e práticas de cura e cuidado da avó, como o benzimento e o uso de plantas medicinais.

Eu tinha ido com ela pra Bahia [...] e me machuquei [...] no curral [...]. Tive um corte bem feio, assim extenso na perna, por conta de um arame farpado. E a minha avó cuidou com um tanto de ervas, na época eu tinha 8anos e não me lembro bem quais ervas foram. Minha vó fez esse macerado de ervas e colocava em cima como um emplastro. Essa cicatriz que eu tenho até hoje [...] ficou como uma queloidesinha, mas acho que bem menos do que ficaria sem essas misturas [...]. Era ela que cuidava assim de nós, remédios pra verme, mastruz com leite e também com as rezas dela (MB, 2022).

Depreende-se dessa narrativa a estreita relação das práticas de cuidado com as plantas medicinais e o benzimento. Esses fatos revelam a ligação de Maria com os saberes tradicionais vividos na infância, no cotidiano do seu núcleo familiar, e até hoje inscritos em seu corpo.

Além da avó, tinha outros benzedores na família materna, os quais Maria não chegaram a conhecer, mas escutou quando criança histórias curiosas sobre eles, contadas por sua mãe. Maria disse que soube recentemente por sua tia que a bisavó Rosa e o bisavô Afonso eram benzedores.

Na idade adulta, despertou em Maria o desejo de adentrar o caminho do benzer após uma formação chamada educação Gaia. No módulo sobre visão de mundo, ela entrou em contato com a Ayurveda (medicina tradicional indiana), com a ecopsicologia e a meditação.

Nesse módulo de visão de mundo, a gente passou por um uma meditação [...] encontrar o propósito da vida [...] a ideia era a gente fazer um mergulho e ir além do

útero e ver o que que a gente trazia de informação como motivo da gente ser. Qual o motivo da gente ser, estar nesse mundo? [...]Foi interessante porque nessa meditação, eu senti a presença da minha avó [...]. Mas até então, entre sentir a presença da minha avó e saber qual era o propósito da minha alma eu não tinha feito a relação (MB, 2022).

Foi a partir dessa turma, a convite de uma colega, que ela e outras mulheres formaram um grupo de estudos sobre espiritualidade, mulheres e o sagrado:

[...] e aí a gente fez vários estudos de livros que trazem essas informações dos mitos e das indígenas norte-americanas e várias leituras que vão trazendo essas experiências míticas, de contato com essas mulheres, que se dá na Terra, trazendo uma informação de força, de poder [...]. Todo mês, nos encontrávamos na lua nova e a gente lia e falava como tinha a ver com o nosso caminho, com o nosso olhar [...] a nossa caminhada, com o que a gente estava vendo, com o que a gente estava despertando. E a gente ritualizava esses encontros com incenso, velas, propondo alguma [...] dinâmica. Eu estava gostando muito de fazer esses rituais [...], me dispondo a estar fazendo acolhimento nesses rituais. E aí, um dia, numa das histórias que a gente leu e no que aquilo estava trazendo pra gente de informação, eu falei que queria ser benzedeira como minha avó, continuar o que minha avó parou.

Foi assim que juntei [as coisas] depois de mais de um ano da meditação onde eu senti a presença da minha avó, com as reuniões, esses encontros com as outras mulheres [...]. Assim, esse sagrado dentro de cada uma de nós, essa relação com os sentidos. É despertando pros sentidos que estão aqui, porque a gente desconectou. Que é a intuição, a visão, o olfato, enfim, dá mais valor pra coisas menos materiais e mais energéticas e espiritual. Foi assim que eu desejei seguir o caminho de minha avó. [...]. Tinha a memória da minha avó benzedeira, ela pegando raminhos e benzendo, com aqueles sussurros, só que eu não sabia absolutamente nada de todo esse rito. A partir desse momento, as informações que eu precisava foram chegando [...], fui conhecendo mulheres benzedeiros que procurei pra me ensinarem (MB, 2022).

Mais uma vez, percebemos a influência familiar no campo simbólico da transmissão desse saber, pois Maria tinha o convívio, a memória afetiva de sua avó, que repercutiu no desejo de seguir o caminho do benzimento. Foram suas primeiras mestras em Brasília (DF), duas outras senhoras: Dona Maria Paula, do Paranoá, e Dona Juliana, de Planaltina:

[...] fui apresentada pra Dona Maria Paula, que foi a primeira benzedeira do meu caminho [...] até hoje ela é uma referência [...]. Dona Maria Paula mora no Paranoá. [...] eu fui procurá-la pra conhecê-la, pra ver como que ela fazia, o que podia me ensinar e ela me recebeu assim um pouco ressabiada, desconfiada [...] mas logo ela

foi relaxando e eu passei a tarde com ela, pela primeira vez, e ela falava quando que fazia o benzimento e aí pedi pra me benzer [...] perguntei sobre as plantas [...], ela tem várias plantas lá [...] uns canteiros assim perto do muro e em vasos [...] ela me mostrou tudo [...] e me deu várias mudinhas [como] quebra-demanda [...] usada pra livrar a gente de energias que são jogadas ou enviadas pra nós que vão nos desestabilizar, adoecer. Ela também faz xaropes com as plantas [...]. Agora, no início do ano, quando o tempo muda de verão pra inverno, que começa a chover e todo mundo começa a ficar com sintomas de gripe, com problemas pulmonares, ela me deu vários vidros de xarope que ela fez; eu levei algumas ervas pra ela pra ajudar a fazer também o xarope.

Depois [...] uma colega [...] me apresentou a Dona Juliana, outra benzedeira, que morava numa instituição pra idosos lá em Planaltina. Ela [...] teve muita disponibilidade em me receber, ensinar. Eu lembro dela falar que me ensinaria sem problemas, porque ninguém da família dela tinha demonstrado interesse [...]. Eu fui lá algumas vezes visitá-la, passar uma parte da tarde com ela, ela era bem idosa, tava com 97 anos quando eu a conheci. Ela também ensinou pra nutricionista lá da instituição [...] que ia lá fora, pegava os raminhos pra que a Dona Juliana benzesse (MB, 2022).

Depois desse início no aprendizado do benzimento, Maria participou de outras formações em encontros e cursos que compartilhavam saberes e fazeres tradicionais do ato de benzer e do uso das plantas medicinais, como é o caso do Encontro Raízes, que acontece na Chapada dos Veadeiros, em Goiás, e do curso Céu do Mapiá, no estado do Amazonas:

[...] eu viajei e fui pro primeiro Raízes em 2017 e também viajei pro Amazonas pro Céu do Mapiá, uma comunidade que fica bem dentro da floresta. Fui lá fazer um curso sobre medicinas da Amazônia, florais da Amazônia. Lá conheci também uma benzedeira e um benzedor. A Dona Maria dos Remédios, ela dizia que não podia ensinar porque fazia parte do conhecimento que as benzedeiros não ensinam pra mulheres, só pra um homem e vice-versa. Então, ela não podia nos ensinar a benzer. Na mesma comunidade, a gente encontrou um benzedor que ensinou [...] a medir espinhela caída, também chamado de peito aberto [...] ensinou a gente a medir e a benzer o peito aberto. Às vezes, uma vez só você consegue (MB, 2022).

A Escola de Almas Benzedeiros nasceu em 2016 do encontro de sete mulheres e da partilha de suas memórias e saberes do benzimento.

A proposta da Escola de Almas Benzedeiros vem do encontro de pessoas que trazem informações em suas memórias, informações do benzimento, memórias visuais [...], alguma memória que venha. Até auditiva, de uma fala ou de um procedimento, e a

gente partilha umas com as outras. Isso que era a escola inicialmente. Um grupo pequeno de mulheres que estavam se benzendo umas às outras, a partir do que uma ensinava pra outra, a partir da memória que tinha.

[...] a mais velha entre nós era a Dulce, que está conosco até hoje [...] que permanece benzendo e participando do grupo [...] as outras todas vieram pra criar um quantum de energia para materialização [...]. São pessoas que vieram pra que a coisa pudesse acontecer [...] depois elas se afastam e outras vêm. E vieram tantas outras, porque a gente se manteve promovendo encontros, formações que vão trazendo outras mulheres e homens que desejam também praticar o benzimento.

E hoje, de 7 que começaram na casa da filha da Dulce [...] depois de uma matéria no jornal on-line não me lembro qual [...] a gente passou a ir pra unidade de saúde, porque queria também, é meu desejo, estar em local mais acessível pras pessoas poderem nos encontrar e a gente [...] encontrar com essas pessoas que precisam e querem receber o benzimento. Então, a gente começou a ir pra unidade de saúde da Asa Norte [...]. E aí conforme a gente foi estando lá [...] mais pessoas foram vindo, tanto querendo ser benzedeadas quanto ser benzidas. Nessa unidade de saúde, a gente se expandiu enquanto grupo (MB, 2022).

Rosana Gonçalves da Silva (2016) faz uma intervenção muito importante baseada em Barbier (2003):

Barbier diz que cada sujeito está ligado a si e ao seu corpo, às suas emoções e aos seus desejos, às suas memórias e aos seus universos de significações internas, a cada detalhe da vida e a tudo que faz sentido para ele. “A pessoa está igualmente ligada em uma relação ou a vários grupos (a qual pertence ou de referência)”. É com o grupo que o sujeito, em sua singularidade, desenvolve “a estratégia coletiva, o jogo das alianças e das lideranças, os efeitos das artimanhas e dos desafios”. É na relação com o grupo que operacionalizamos “mecanismos” de cuidado, de sentidos, “de defesa individuais e coletivos” (Barbier, 2003, p. 46 *apud* Gonçalves da Silva, 2016, p. 97).

Detalha o movimento de partilha desses saberes como espiralar, fluido e contínuo:

Dona Paula e Dona Juliana, os saberes que elas compartilham comigo é um movimento em espiral que não fica comigo, que, na próxima volta, ele está disponível pra outras pessoas que chegaram no caminho [...] às benzedeadas [...], aos aprendizes [...] outras irmãs que também trazem seus saberes [...] então vamos juntar isso com o que eu trouxe, com o que você traz e vamos colocar pra mais gente [...] não é nada em segredo, não é nada retido [...] é uma preocupação sempre de partilhar [...] Não é a retenção de nada e sim a fluidez. [...] a gente hoje tem muita facilidade de acesso à informação e conhecimentos [...], não só no campo etéreo, mas também no campo

material, nesses instrumentozinhos que estão nas nossas mãos o tempo inteiro chegam informações, chegam conhecimentos [...] existe uma grande enciclopédia cósmica [...] acessível pra nós hoje [...]. Houve um tempo que ficavam as coisas escondidas, fechadas, encadeadas [...] o meu movimento sempre foi esse de não reter e sim de compartilhar (MB, 2022).

Esse processo espiralar de partilha dos saberes do bendizer dentro e fora da Escola dialogam com a perspectiva de uma ecologia dos saberes e com a transdisciplinaridade.

Cada encontro com cada benzeira ou raizeira ou pessoas que conhecem o movimento daquilo que eu busco, eu acesso e compartilho [...] criar espaços de compartilhamento é muito importante [...] porque se a gente também não cria esses espaços, a gente acaba retendo sem querer [...], mas quando a gente abre um espaço [...], quando eu viabilizo um chá com bônçãos, na Escola ou nas oficinas de aprendizagem, você abre espaço pra dialogar e compartilhar com mais pessoas (MB, 2022).

Maria aborda a criação do espaço físico e subjetivo a partir das energias das plantas, com a criação da horta de plantas medicinais para potencializar a energia do benzimento na unidade de saúde. Ela concebe a identidade da benzeira como um conjunto de virtudes intimamente relacionado à energia das plantas, ao corpo dessa mulher e ao território onde atua.

A gente iniciou também uma horta de plantas medicinais porque é um conhecimento [...] que agrega valor, poder, que agrega força ao ato de benzer, porque as plantas [...] são usadas tanto pra benzer e interferir no campo que envolve cada pessoa, todos nós somos envoltos num campo de energia; essas plantas ao serem colocadas em movimento junto ao seu corpo, elas interferem no seu corpo usando a energia que elas têm. Arruda é pra proteção e limpeza. A espada de São Jorge corta [...] alguma energia que esteja precisando ser dissipada. [...], enfim tem as plantas de limpeza, as plantas de harmonização como o alecrim, que traz alegria e bem-estar nas pessoas que estão em algum processo de depressão.

As plantas trazem [...] essas informações [...] assim como as palavras. As palavras do benzimento, as rezas ou os comandos de voz são uma energia vibracional [...] a gente através das nossas cordas vocais emite uma frequência energética a partir das palavras [...] aliados ao movimento das plantas que interferem no seu campo, o som da sua voz invocando, falando, desejando, vibrando pra aquela pessoa que apresentou uma queixa [...] uma situação e pede intervenção [...] então é um conjunto de ações [...] que são para o bem [...] palavras benditas, palavras de fé, de coragem, aliadas ao poder que as plantas trazem em si, seus poderes mágicos, seus

poderes energéticos fazem um conjunto que é a benzedeira. A benzedeira usa as plantas pra manifestar ou não. Tem benzedeiros que só usam as mãos. Dona Ana usa as mãos pra benzer, mas ela também usa e tem domínio do conhecimento sobre as plantas e seus poderes curativos. Ela sabe usar, por exemplo, o talo de mamona pra benzer um cobreiro ou uma erisipela (MB, 2022).

Maria não professa uma religião, mas agrega os conhecimentos adquiridos das religiões pelas quais transitou.

Eu não sou uma pessoa religiosa, mas uma pessoa de muita fé. Fé em vários processos [...] por onde eu passei [...]. Todos esses espaços que frequentei trazem uma informação importante para o que me constituí hoje, uma pessoa que sabe do poder das plantas pra banhos, remédios, chás, xaropes ou pra serem instrumento de manipulação no corpo da pessoa.[...] assim, tudo que eu vivi eu não rejeito, [...] minha mãe era umbandista, a gente tava lá na umbanda, tem ensinamentos que são desse campo[...]da religiosidade e dos pretos velhos e caboclos e outros tantos que fazem parte da minha vida, do meu conhecimento com o sagrado[...]. Minha vó me levava pra missa quando eu morava com ela, então as orações, os terços, as rezas que eu aprendi da Igreja Católica, eu também lanço mão delas [...]. Não me considero uma pessoa religiosa porque eu não frequento nenhum espaço religioso. Eu transitei por eles [...], isso era uma busca pra mim [...]. O exercício do benzimento me traz essas diversas informações por onde eu transitei. Eu acolho e acho isso (MB, 2022).

Deis Siqueira (2002) destaca a expansão das novas religiosidades, dos grupos não convencionais que surgem como expressões de um campo religioso ampliado, deslocado das instituições, baseado numa composição de valores, práticas e rituais para a construção de caminhos espirituais de caráter ecumênico, em que se articulam elementos de várias religiões, consciência planetária, paz mundial, ecologia. Destaca como “um dos fenômenos mais significativos da atualidade é o indivíduo compondo sua própria religiosidade. Essa seria uma passagem de religião para religiosidade, ou religiosidades, no plural” (Siqueira, 2002, p. 193).

Maria faz uma ritualização, um preparo de autocuidado, uma limpeza, uma harmonização, convoca um estado de presença para fortalecimento de seu campo energético em seu cotidiano e antes de benzer.

A gente fazer essa limpeza, essa harmonização com o nosso corpo, com o nosso campo... é sempre bom que vez por outra a gente faça um banho de ervas, faça um momento ali só de reza, de prece, de oração pra que a gente possa [...] manter essa

firmeza, esse canal[aberto]. [...] Faço sempre que posso, sempre que me sinto um pouco titubeante ou como autômata [...], fazendo as coisas mecanicamente. [...] são momentos de parada bem importantes[...]. Tudo que a gente vive nesse mundo é assim, começa de uma forma e daqui a pouco no nosso trabalho, na nossa vida, nos cuidados da casa, da família, enfim, das relações de amizade...parece que as coisas vão ganhando um automatismo que não precisam mais ser cuidadas. É como se fossem rotineiras e não são porque quando elas ganham essa dimensão da rotina ou do “não preciso cuidar”, a gente tropeça e tropeça feio!

Quando você vai ali pra mexer na terra também é um momento de você manter o seu campo percebendo o que está fazendo [...], não deforma automática[...] mas perceber que aquela planta estava precisando de algo diferente e que esse algo diferente é o que eu estou dando, que estou manipulando ela ali, ajudando ela a ter um lugar melhor [...]. Tudo isso que eu falei é como eu mantenho minha presença [...], prestando atenção em mim, na minha ação e como eu reajo às coisas em volta e como as coisas em volta reagem com a minha ação (MB, 2022).

Maria, ao relacionar o autocuidado como cuidar da terra e da vida, provoca uma autorreflexão que converge com o entendimento da ecopedagogia como “um resgate profundo da cosmovisão dos seres humanos a fim de buscar o equilíbrio entre o homem consigo mesmo, com o planeta e com o cosmos como um todo” (Gadotti, 2005*apud*Schwalm, 2022, p.59). Por essa abordagem, a ecopedagogia passa a ser “vista como uma filosofia de vida [...] um caminho de autoconhecimento, autoeducação e reflexões profundas sobre o que é a vida” (Schwalm, 2022, p. 59).

Maria destaca um aspecto que considera importante quando benze: a escuta da pessoa que procura benzimento:

[...] quando eu recebo alguém pra benzer [...], pergunto o nome e o que a pessoa está trazendo de demanda [...], queixa ou questão. Quando não é um simples benzimento de resgate da memória, um empreendimento que é só uma manifestação da energia do campo[...], uma limpeza e harmonização do campo da pessoa. Quando não é isso e ela parte pra uma queixa de uma dor emocional, de uma dor física[...], a escuta é bem importante. Dar a escuta devida ao que a pessoa está trazendo (MB, 2022).

A escuta sensível das pessoas que procuram o benzimento possibilita dar orientações que as levem a perceber a si e aos outros e ao campo energético em que estão envoltas, e ainda lhes confere autonomia para práticas de autocuidado e cuidado com os outros tanto no nível físico como espiritual. Isso tudo configura o caráter ecopedagógico do ato de benzer.

O caráter pedagógico de seus atendimentos extrapola o ato do benzer em si e transcende para uma dimensão de cuidado com a terra e a natureza. A narrativa de Maria traz aspectos importantes para a compreensão da prática do bendizer, do legado de sua avó e de seu trabalho na Escola de Almas Benzedeadas e evidencia a visão integrativa ecossistêmica, característica da educação ambiental e suas práticas ecopedagógicas, bem como a cosmovisão dos povos originários.

Segundo Maria Cândida de Moraes (2021) o paradigma ecossistêmico é fundamentado na visão sistêmica, ecológica, complexa e relacional da vida. A autora destaca:

Esse enfoque possibilita uma maior compreensão dos aspectos ontológicos e epistemológicos presentes nos processos de construção do conhecimento e na aprendizagem [...]. E, sobretudo, ele enfatiza um maior cuidado e uma melhor realização das necessidades dos seres humanos e de todos os seres, incluindo a Terra com Pachamama acolhedora, nutridora e reconstrutora da vida (Moraes, 2021, p. 222).

É evidente a dimensão de conexão, integração, consigo e com a natureza como elemento fundamental dos processos de harmonização nos espaços de cuidado oferecidos pela Escola. Um exemplo é o entrosamento das atividades de cuidado com a terra de acordo com a dinâmica das estações do ano, na criação e manutenção de hortas medicinais em espaços públicos, postos de saúde ou parques urbanos.

TRAJETÓRIA FORMATIVA DE ANA CLARA: CAMINHOS QUE COMUNGAM

A segunda entrevista foi realizada com Ana Clara (AC)², também benzedeadora da Escola de Almas Benzedeadas, que se apresenta assim:

Eu sou Ana Clara Barreiro benzedeadora, bisneta de Maria da Conceição, José Fernandes, João Barreiro, Alexandria, Carolina, Manuel, Antônio e Maria da Piedade, parteira e benzedeadora. Numa roda de benzimento quando a gente se apresenta dessa forma, a gente traz todos os nossos ancestrais para a roda. A gente traz toda nossa família sanguínea, muitos deles não mais presentes fisicamente neste plano, mas que nos acompanham. Graças a eles a gente está aqui” (AC, 2022).

² Quando da citação de entrevistas de Ana Clara, usaremos (AC, 2022).

Seu modo particular de se relacionar com a natureza, o sagrado, os seres humanos, os cultivos, os saberes da terra, se expressa nas rodas de benzimento da Escola de Almas Benzedoiras, à qual Ana Clara pertence desde 2018. Nesses momentos, ela ritualiza, convocando um estado de presença para sua prática ancorada em suas raízes ancestrais, e afirma sua origem rural no sertão do estado da Paraíba.

A minha família tanto materna como paterna veio do campo. Então, tinha tradição de plantar, de colher, dos seus animais, bem de agricultura familiar. [...] Depois meu avô paterno foi motorista de caminhão, mas nunca perdeu esse vínculo nem com a terra, nem com os animais (AC, 2022).

Ana Clara guardou em seu corpo-território as vivências das viagens na infância que fazia com os pais à terra natal a cada dois anos.

Minha memória afetiva de benzer vem da minha bisavó materna; ela era uma das parteiras da cidade. Eu também nasci de parteira, não por ela, porque ela morava no sítio, então, não deu tempo pra ela chegar. [...] ela chamava Maria da Piedade, mas [...] todo mundo a chamava de Mãe Velha, as pessoas da família e a comunidade da cidade também (AC, 2022).

No ritual do benzimento de Mãe Velha, a bisneta benzedeira destaca a necessidade do pedido, o uso das plantas e das palavras por meio de orações mediadoras do sagrado no ato de bendizer.

A memória de benzimento que eu tenho dela, a gente pedia [...] as crianças, a gente falava: “Mãe Velha, benze a gente”. [...] [aí] ela pegava alguma planta [...]; eu lembro muito da dormideira. A planta que tivesse no chão, ela pegava, catava e aí benzia a gente assim, na frente, não lembro a oração que ela falava. Outro dia, eu fiz uma meditação pra ver se eu lembrava alguma palavra, mas eu não lembro. Aí benzia a gente, independente do dia, independente da hora e tudo, e aí depois ela jogava esse matinho fora (AC, 2022).

Sobre seus vínculos com a cultura nordestina e a chegada em Brasília, Ana Clara conta:

Nós somos do sertão da Paraíba, viemos pra Brasília em fevereiro de 1969, meu pai, minha mãe, minha irmã mais velha, que era irmã de criação. Gastamos 8 dias pra chegar de lá até aqui. [...] Quando eu cheguei, eu tinha 2 anos; aprendi a falar aqui.

Então, não tenho esse sotaque característico do Nordeste, assim, talvez pela forma de construção do meu falar você perceba que eu não seja daqui (AC, 2022).

A trajetória de vida de Ana Clara e seus familiares expressa o encontro de culturas da modernidade com os saberes das tradições, que configuram a cultura popular e compõem a diversidade cultural da capital Brasília (DF).

Os vínculos afetivos dos habitantes da cidade mantidos por suas viagens, ao longo de idas e vindas às suas terras de origem, nutriram os saberes e fazeres tradicionais dessas pessoas e se perpetuaram nos diversos territórios da capital, resistindo ao processo homogeneizador cultural modernista que a cidade tentava imprimir aos seus novos moradores.

Brasília foi concebida como uma cidade moderna que pretendia curar o Brasil de seu estado letárgico de subdesenvolvimento –e ela jamais abdicou desta vocação –, mas à medida que se fez cidade, manifestações culturais de várias tradições brasileiras emergiram em meio à expressão cultural local. A diversidade cultural que define Brasília testemunha a força da cultura regional dos imigrantes e candangos que se mudaram para Brasília durante sua construção e após a inauguração da cidade (Amorim, 2016, p. 192).

Ana Clara reconhece a identidade da bisavó como uma mulher do campo, sempre preocupada com a lida das mulheres do campo; muito corajosa, valente, conhecida em sua comunidade por esses atributos e por seus ofícios como benzedeira e parteira. Ela destaca a autoridade da matriarca, respeitada até pelo delegado da cidade, que não entrava em suas terras sem autorização.

Ela tinha essa autoridade natural e respeitada [...], um temperamento mais agitado. [...] Eu lembro muito esse trabalho do campo e quando a gente ia visitá-la de carro, antes da gente ir pra cidade, a gente passava na casa dela, que era uma légua (7km) antes. A gente chegava na casa dela, tomava banho, trocava de roupa, fazia uma refeição e aí a gente chegava na cidade. E na volta [...], a gente também passava na casa dela pra se despedir. Eu lembro que ela chorava quando a gente chegava e quando a gente ia embora! (AC, 2022).

A lembrança que Ana Clara guarda consigo da Mãe Velha remete à figura arquetípica das mulheres benzedeiras mais idosas. No entanto, reflete os enfiamentos diários do cotidiano dos fazeres das mulheres sertanejas.

Eu lembro sempre dela com o cabelo preso num coque bem volumoso [...] o meu avô e os meus tios-avôs também eram muito claros, compridos. Então, ela era uma mulher assim com o corpo meio grandona. Ela também fumava cachimbo [...] e falava muito palavrão. Sim, reclamava da lida da casa, da lida com os animais (AC, 2022).

Essa percepção de Ana Clara acerca da condição de luta de sua bisavó, expressa no corpo da mulher do campo, nos remete ao sentimento da topofilia de Tuan (1980), que personifica vínculos com a natureza das trabalhadoras da terra:

[...] a beleza, como substância e processo da natureza pode-se dizer que a personifica. Este sentimento de fusão com a natureza não é simples metáfora. Os músculos e as cicatrizes testemunham a intimidade física do contato. A topofilia do agricultor(a) está formada desta intimidade física, da dependência material e do fato de que a terra é um repositório de lembranças e mantém a esperança (Tuan, 1980, p. 111).

Além da bisavó materna, Ana Clara tem outros familiares praticantes dos saberes da tradição do benzer. “Tio Augusto, meu tio-avô, também benzia animais, e também tia Santina, minha tia-avó materna, filha dessa minha bisavó que era parteira e benzedeira” (AC, 2022).

Os sabores da terra marcam o acolhimento da tia-avó benzedeira. “Eu lembro muito de visitar a casa dela, ela era uma mulher muito alegre, muito receptiva... ‘Ah, eu vou passar um café pra vocês’, e servia queijo, sempre tinha um armário de queijo coalho, que ela fazia. Uma delícia! Minha família tinha esse costume” (AC, 2022).

As raízes ancestrais de Ana Clara levaram-na a adquirir o hábito de buscar benzedei-ras para ser benzida. “Eu tenho da memória do benzer na minha família ou na minha comunidade como área de interesse meu e de reverência. Então, [...] quando eu saía daqui de Brasília pra algum interior, se eu sabia que tinha benzedor ou benzedeira, eu ia atrás pra ser benzida” (AC, 2022).

Em suas andanças, encontrou benzedei-ras e raizeiras sempre observando se os quintais tinham certos tipos de plantas cultivadas; ela logo identificava: “‘Se o quintal tem certas plantas, essa pessoa aqui, se não for benzedeira, é raizeiro’. Tem algumas ervas que são muito emblemáticas em benzer. Por exemplo, arruda” (AC, 2022). Ana Clara desenvolveu uma cartografia própria, movida pelas práticas de cura e cuidado dos saberes tradicionais que resistem nos territórios da capital, do entorno e mesmo de outras regiões.

Nascida em família benzedeira, confessa: “Eu não aprendi com minha família, apesar de ter benzedores [...]. Eu já era adulta, eles já tinham morrido. Eu não sei se decidi ser benzedeira porque descobri pela internet a Escola de Almas Benzedeiros de Brasília. Fui lá, primeiro pra ser benzida” (AC, 2022). A busca por benzimento levou Ana Clara ao encontro com pessoas que ela já conhecia de outras formações dentro do pluriverso da cura e do cuidado. Esse encontro foi significativo para ela decidir aceitar o convite da amiga Vânia Pinheiro para adentrar no caminho do aprendizado do bendizer.

Desse lugar da prática do benzimento na contemporaneidade, as narrativas nos ajudam a perceber papel desses espaços educativos mobilizados por outras percepções do mundo que permitem a descoberta da ética do cuidado e do bem viver e viabilizam o reencontro com a ancestralidade.

Segundo Lara Amorim (2016), em Brasília, o moderno e o tradicional convivem hoje com mais tolerância. O distanciamento cultural entre os dois, anteriormente marcante, parece diminuir gradativamente. A autora destaca que o processo de hierarquização dos signos culturais foi responsável pela estratificação social que marcou a história de Brasília.

Para alguns, sejam eles imigrantes, candangos, sertanejos, trabalhadores, a modernidade prometida jamais chegou a se realizar. Vários segmentos de moradores do Distrito Federal que são hoje protagonistas da cultura da cidade foram, em outros momentos da história, estigmatizados do processo de enunciação do que seja a cultura brasiliense (Amorim, 2016, p.195).

Esses cidadãos, protagonistas da cultura popular, foram destituídos de seus direitos sociais e seus saberes silenciados e invisibilizados (Amorim, 2016, p.195). Nesse contexto, sofreram com o mesmo processo homogeneizador da cultura modernista da capital as/os protagonistas das práticas de cura e cuidado, pois estiveram por longo período apartadas/os das políticas públicas de saúde e educação escolar.

Atualmente, nos diversos territórios da América do Sul existe um movimento contrário ao processo hegemônico homogeneizador cultural, que busca salvaguardar e perpetuar os saberes e fazeres da tradição, especialmente o ofício de benzer.

A Escola de Almas Benzedeiros de Brasília insere-se nesse movimento, desde 2017 e leva o ato de benzer as unidades de saúde do Distrito Federal, respaldado pelas Práticas

Integrativas de Saúde (PICs), do Sistema Público de Saúde (SUS), e aos parques urbanos da cidade e pelo projeto Conexão Verde - Plantas Medicinais e Saberes Tradicionais do Instituto Brasília Ambiental (IBRAM), desde 2018.

As benzedeadas da Escola ao atuarem nestes espaços públicos, enquanto grupos evocam identidades emergentes, identidades coletivas, com características singulares e modos específicos de territorialidades. Neste sentido ao atuarem nestes espaços públicos do Distrito Federal

A permanência e o renascer dos saberes evocam sentimentos fundados nos lugares, sendo bastante significativos para a compreensão das territorialidades (...) Articulados em rede, estes saberes tecem a costura da identidade cultural e histórica e trazem ressignificações aos sujeitos, seus lugares e seu território. Na escala da intimidade onde são produzidos, os saberes apresentam-se como elemento sustentador da identidade. A identidade é experiência na esfera das práticas, pensamentos e sentimentos (Thompson, 1998 *apud* Andrade 2019, p. 95).

No Distrito Federal, o ato de benzer se insere como uma das Práticas Integrativas de Saúde (PICs) na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no Sistema Único de Saúde (PNPIC) pela modalidade de imposição das mãos em consonância com outras práticas de saúde ofertadas nas unidades de saúde pela imposição das mãos pela mesma prerrogativa da prática terapêutica do Raíke que se dá pela imposição das mãos. Neste contexto, as rodas de benzimento da Escola de Almas Benzedeadas são ofertadas quinzenalmente na unidade de saúde do Lago Norte. Embora essa prática de benzimento não esteja expressamente elencada nas (PICs) no Distrito Federal acontece de forma distinta de outros estados e municípios brasileiros.

No intuito de salvaguardar e perpetuar os saberes do benzer, a Escola oferece formação inicial a todas/os interessadas/os na prática. Após essa formação, as/os integrantes desse coletivo continuam seus aprendizados durante as práticas, nas rodas de atendimento da Escola e nos encontros com povos originários e benzedeadas/res de outros locais. Ana Clara, explicita: “Então, a gente acha que é um aprendizado, que é um ofício tradicional. O benzimento é mais do que um dom nato, qualquer pessoa pode aprender a benzer. Não só aquelas pessoas que têm na sua família, em sua ancestralidade (AC, 2022).

Apona a diversidade de práticas e a singularidade do ato de benzer de cada integrante:

[...] nossas práticas de benzimento, quando estamos juntos, cada um vai de acordo com a sua linha de afinidade ou a sua, digamos, até a sua linha espiritual mesmo. Então, por isso que às vezes, quando você vai nos ver nesses locais, alguns de nós usam algum instrumento, alguma ferramenta, alguma planta, alguma reza, alguma oração, alguma prática de meditação que possa auxiliar o seu benzimento (AC, 2022).

A ESCOLA COMO MOVIMENTO E RITO COLETIVO

A Escola de Almas Benzedeadas de Brasília não ocupa um lugar físico fixo. Ela se materializa quando o coletivo de benzedeadas/res se reúne em rodas de benzimento em espaços públicos do Distrito Federal (postos de saúde e parques urbanos), quando compartilham saberes entre si e com quem recebe o benzimento. E assim se dá o processo de circulação, constituição e partilha de saberes. “Quando a gente se encontra, essa Escola ganha vida, se materializa enquanto círculo, porque a gente também sempre se encontra em roda. A escola acontece nesse lugar quando estamos juntos e em ação” (AC, 2022).

Enquanto coletivo, a Escola constitui e intercambia saberes nas práticas de benzimento: “Como nós somos uma escola, então a gente benze, a gente presta esse serviço, mas a gente também está sempre em contato com benzedores e benzedeadas de várias linhas ou viajando ou pesquisando, pra levantar sua história e aprender formas de benzer” (AC, 2022). Continua: “A Escola de Almas Benzedeadas de Brasília é um grupo de buscadores, um grupo de pessoas, cada um tem a sua busca pessoal espiritual e a sua fé e, enquanto pessoa, seu crescimento” (AC, 2022). Destaca a diversidade de linhas religiosas do grupo:

[...] há católicos, há espíritas, algumas pessoas de umbanda ou de candomblé. Mas na verdade [...], somos voluntários, a gente não tem nenhum vínculo religioso. Enquanto buscadores, eu acho que a gente é muito feliz nesse contexto, porque temos pessoas de várias linhas religiosas professando dentro de uma atividade que é comum (AC, 2022).

Ela reconhece a importância dessa diversidade: “Eu acho que esse espaço de benzer no coletivo e com essa diversidade nos enriquece e nos fortalece muito” (AC, 2022).

Neste sentido, os espaços dos encontros do benzer, nos dias de hoje se configuram em espaços formadores, perfazem estratégias alternativas à ruptura do processo de transmissão de conhecimentos geracionais, ocasionadas por transformações nas dinâmicas familiares, comunitárias, territoriais, entre outras. Para Lewitzki (2019), no contexto do sul do

Brasil, os encontros das benzedadeiras são constituintes do Movimento e são o combustível da organização coletiva; nos encontros trajetórias são compartilhadas, conhecimentos intercambiados e violações relatadas, constituindo o pertencimento coletivo associado a um modo de ser e estar no mundo (Lewitzki, 2019, p, 172). A Escola também não tem formato, nem vínculo religioso, mas existem ritos: “Quando a gente se encontra [...], onde a gente se encontra, onde a gente acolhe a comunidade que veio se benzer, onde a gente se apresenta... posso dizer que há um rito criado ali” (AC, 2022).

Antes de iniciar o benzimento, o grupo faz um ritual de reforço de energia: “Quando estamos nas Unidades Básicas de Saúde [UBS], a gente faz uma harmonização entre o grupo que vai benzer, entre nós, a gente monta no centro uma espécie de centro de força mesmo” (AC, 2022). Nele são dispostos objetos e plantas, criando um vínculo com o lugar, convocando um estado de presença e uma ligação entre humanos e não humanos. “Nós colocamos um tapete, uma talha com água, um oráculo que chama Oráculo do Pão, que são algumas palavras e algumas plantas. Na UBS do Lago Norte, eles têm uma horta e uma pequena agrofloresta lá. Então, a gente tem coletado essas plantas lá, colocamos sobre esse centro de força” (AC, 2022).

Ao utilizar as plantas medicinais cultivadas nas hortas esses espaços nas unidades de saúde e nos parques urbanos expressão os vínculos subjetivos entre as plantas e o benzimento importantes na reprodução de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade do bioma Attuch (2006).

Criado o campo de força e as pessoas que serão benzidas colocadas em roda, faz-se um acolhimento com a *Oração da Grande Mãe*, criada por Liz Guarani Kaiowá, uma benzedeira que a doou à Escola.

ORAÇÃO DA GRANDE MÃE

Mãe imaculada, Mãe lua, Mãe terra.

Consagra com tua presença os nossos caminhos de amor.

Estende sobre nós teu manto de sabedoria e doçura.

Acende em nós a chama de tua infinita misericórdia

Esvazia nossa mente, ilumina nosso olhar, purifica nosso ouvir.

Para que possamos ser na verdade, ação

Na entrega, coração, na palavra, união.

Estende carinhosamente as tuas mãos sobre nossas mãos,
Para que nosso toque seja bênção de puro amor.
Salve mãe que nos habita, nos transforma, empodera.
Para que o amor se espalhe por toda terra! Graças, mãe!
Desde princípio assim é nossa uma essência divina.
Ave Maria, a mãe de Deus.

A referência à Mãe Terra como essência divina remete a outras ontologias e cosmovisões do bem viver andino, representado pelo cuidado com Pachamama, a Mãe Terra, o bem viver como sentido de pertencimento à natureza e de solidariedade em escala local e planetária, levando em consideração a solidariedade e a sacralidade da natureza.

Nos atendimentos, quem vai benzer segue alguns costumes e tradições.

Na Escola a gente tem uma camiseta, em geral, a gente põe, mais por efeito de identificação. A gente benzeadeira costuma também usar mais saia por conta dessa relação com o feminino[...]. Quando vem família com criança, ou o casal, aí a gente atende aquela família. Às vezes a gente atende separado. Mas filho, a gente atende com os familiares até 12anos, porque na verdade a mãe tem essa autoridade.

[...] a gente segue a tradição que a acompanha a luz do Sol. Então, a gente benze do nascer até o pôr do Sol. Há várias linhas de benzimento que benzem em qualquer hora do dia ou da noite (AC, 2022).

Quanto ao uso de plantas no ato de benzer, Ana Clara fala: “Lá no posto [UBS] tem uma ou outra árvore do Cerrado, mas a gente tem usado mais as plantas que são de horta, aromáticas, temperos” (AC, 2022).

Azevedo, Bertoloto e Quadros (2015, p. 255) destacam a importância dos rituais para as comunidades e grupos: “Existe uma grande força, nas comunidades, que são os rituais. Os homens praticam os ritos como um meio para propagar valores, características culturais que possam manter a convivência, próspera e harmoniosa dos integrantes de uma comunidade”. Segundo Brandão (2007, p. 17), “toda a educação é cultura. Toda a teoria da educação é uma dimensão parcelar de alguns sistemas motivados de símbolos e de significados de uma dada cultura, ou do lugar social de um entrecruzamento de culturas”.

Acrescente-se “toda a manifestação cultural, mesmo de cunho religioso, é um diálogo ensinador” (Azevedo; Bertoloto; Quadros, 2015, p. 256). Os autores abordam o momento ritualístico na construção de aprendizados. Por essa perspectiva, podemos inferir que os rituais de harmonização e acolhimento da Escola são momentos de ensino e aprendiza-

gem nos quais o grupo adquire caráter educativo e perpetua valores e princípios de cuidado com a vida.

Ana Clara relembra os trabalhos de pesquisa e intercâmbio de saberes e fazeres tradicionais que ela e a Escola fazem junto das benzedadeiras mais idosas, moradoras do Distrito Federal (Dona Ana Maria e com Dona Antônia) e da Chapada dos Veadeiros (Dona Flor e Dona Cecília). Destaca os saberes de Dona Antônia e de Dona Flor acerca das plantas medicinais do Cerrado, presentes em todos os aspectos da vida que envolvem os modos de vida tradicional, no qual os saberes de cura e cuidado do bendizer ligados às plantas passam o cuidado com a terra, com a alimentação e as práticas das medicinas tradicionais.

Na Chapada dos Veadeiros, muitas benzedadeiras usam especificamente plantas do Cerrado para benzer ou dentro da sua medicina (chás, infusões e temperos) porque uma alimentação mais com produtos da terra e práticas de saúde de autocuidado também comungam e conversam muito com o benzimento (AC, 2022).

O que é bem dizer? “É você achar a melhor palavra. E qual é a melhor palavra? Às vezes, essa escuta que você consegue fazer no outro, e nessa troca e nesse encontro, também. Aí, dentro disso, cada uma também tem o seu caminho” (AC, 2022). Essa definição e a preocupação de Ana Clara em achar a melhor palavra remete ao caráter educativo do seu modo de benzer/bendizer. Segundo Brandão (2007, p. 10), a matéria principal do educador é a palavra. Afinal, “que outro é o desafio da educação popular senão o de reverter, no mistério do saber coletivo, o sentido da palavra e seu poder?”.

No ato de benzer, Ana Clara estabelece uma sintonia entre seu corpo e o da pessoa que será benzida, criando um campo sutil subjetivo com a respiração em conjunto, antes de pronunciar as palavras do benzimento: “Eu sempre uso a respiração da pessoa e a minha, e aí o poder da palavra... Benzer é dar a melhor palavra. Palavra assim enquanto verbo, enquanto palavra bendita. Que cria forma” (AC, 2022).

Recorda a experiência vivida no benzimento na infância: “Eu gosto de usar alguma planta ou alguma essência, algum perfume, porque, quando eu vou benzer, eu lembro muito da minha bisavó. [...] Então, às vezes, uso algum óleo, algum aroma” (AC, 2022).

Ana Clara destaca a importância dos cheiros em promover um estado mais acolhedor para o corpo, no intuito de criar um ambiente mais confortável para se doar o benzer.

Quando você sente um cheiro, naturalmente ele já vai pro seu cérebro, e já atua ali de alguma forma que já lhe traz bem-estar. Então, quando eu vou benzer, eu sempre uso planta... lavanda aqui. Se eu não tenho, aí pego a planta que for, amasso, ela vai soltar sempre uma gosma [...] eu uso [...] essa planta; depois que termino, eu dispenso [...]. Todas as plantas trazem um cheiro, aromaterapia. Não sou aromaterapeuta, mas gosto muito de estudar as plantas (AC, 2022).

Ana Clara tem o seguinte entendimento sobre a saúde:

A saúde atua em muitos níveis [...]. O que que é a saúde? É o seu estado pleno. Inclusive, de consultar uma pessoa que detém esse saber [do benzimento]. De ter alguma prática de alimentação, alguma prática física, uma prática de conduta de vida... Só o benzimento, só essa ação da palavra, ela não substitui isso. Por quê? Porque, na verdade, quando a gente adoecer são muitos corpos nossos que adoecem. Não é só o corpo físico. O benzimento vai atuar numa esfera e não em todas as esferas. O benzimento não substitui nenhuma área médica. Uma vez, eu benzi uma pessoa e a pessoa me perguntou: “Agora eu já posso suspender o meu remédio?”. Falei: “Não. Só quem pode suspender seu remédio é o médico que lhe receitou” (AC, 2022).

Dos seus cinco anos de prática, Ana destaca que os anos da pandemia de Covid-19 foram os mais intensos. A Escola recebia os nomes das pessoas que queriam ser benzidas por um formulário *on-line* e as benzedoras faziam o benzimento a distância.

Esses dois anos de pandemia... como se fossem dez anos. Durante a pandemia, foi quando começamos a atender *on-line*. As pessoas mandavam os nomes, a gente tinha assim mil nomes[...] a pandemia acordou esse medo mais profundo. O medo da perda, o medo da doença. Tudo aquilo que não é vida (AC, 2022).

Um público diverso procura o benzimento de Ana Clara, pelos mais diferentes motivos. Diante da complexidade dos problemas da vida, ela inicia sempre com a pergunta sobre que aspecto da vida pessoal a pessoa quer ser benzida.

Então, a gente aprende a escutar também tudo que está sendo dito pra nós. Eu pergunto: “O que você precisa?”. O benzimento é algo pra pessoa. Não é tudo que você pode benzer ou pedir. É algo assim muito dentro do seu particular e respeitando o todo e o livre-arbítrio do todo. E quando eu vou benzer, eu me coloco receptiva naturalmente e já fecho os olhos (AC, 2022).

Em sua trajetória, Ana Clara percebe que há, entre quem benze e quem busca o benzimento, um estilo de vida mais harmônico com a natureza, maior cuidado com a alimentação e com a sustentabilidade da vida na Terra, ligados a uma educação mais colaborativa, comunitária. Para ela, são

[...] caminhos que vão comungando. Eu percebo, entre as pessoas que buscam benzimento, enquanto palavra, e os benzedores tem uns caminhos que parece que vão se cruzando. Em geral, são pessoas que têm uma preocupação com alimentação, com o estilo de vida, com a forma de estar no mundo, com o consumo em si. Eu encontrei muitos agricultores familiares, agricultores orgânicos ou pessoas ligadas à permacultura, a determinadas linhas de educação mais colaborativas, mais comunitárias (AC, 2022).

Essa concepção dialoga com o pluriverso do bem viver abordado por Acosta (2016):

Com sua proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade, solidariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem Viver, uma ideia em construção, livre de preconceitos, abre as portas para formulação de visões alternativas de vida [...] Refere-se à vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, como meio necessário para garantir uma vida digna para todos e a própria sobrevivência da espécie humana e do planeta. O fundamento são as relações de produção autônomas, renováveis e autossuficientes (Acosta, 2016, p. 33).

Ana Clara reflete:

Enquanto benzedora, o que esse caminho me trouxe e me traz enquanto aprendizado, me traz essa escuta dessa humanidade que o outro me conta e dessa intimidade também. Desse pedido de benzimento [...], dessa comunhão e comunicação que a gente cria e estabelece entre benzer e ser benzido (AC, 2022).

Os aprendizados que envolvem a relação entre benzedor e quem é benzido demonstram a centralidade do cuidado nas suas práticas, “implica ter intimidade, senti-las dentro, acolhê-las, respeitá-las, entrar em sintonia” (Boff, 2005, p. 85). Nesse momento, não é a razão analítica-instrumental que é chamada a funcionar, mas a razão cordial, o espírito de delicadeza, o sentimento profundo.

A prática do bendizer de Ana Clara mostra que ela, ao benzer, cria um estado subjetivo em seus atendimentos para escutar o outro e dar a melhor palavra, e propõe que a pessoa continue práticas de autocuidado para o corpo físico e/ou espiritual, conferindo autonomia para o cuidado e a proteção da vida daqueles que a procuram para serem benzidos.

Ana Clara faz uso da medicina popular com remédios caseiros feitos de plantas medicinais do Cerrado, alimentos orgânicos das CSAs (Comunidades que Sustentam a Agricultura) de que participa e continua a receber benzimento de seus pares. Ela demonstra interesse em continuar seu aprendizado do bendizer, sobre as plantas e o sagrado. Seu modo de vida configura um consumo consciente, harmônico com a natureza, pratica o cuidado consigo e com a vida. Busca um caminho de equilíbrio entre ela, os outros e a natureza.

Choquehuanca (2022) descreve os caminhos do bem viver pela perspectiva indígena: é preciso ser uma pessoa que vive bem, devemos tomar um caminho de equilíbrio entre as pessoas, entre estas e a natureza, aprofundando os diálogos com a Mãe Terra para fortalecer os ciclos vitais da natureza, energia cósmica, telúrica, compreender o mais importante na filosofia do bem viver ou “el vivir bien lo más importante es la vida” (Choquehuanca, 2022, p. 186).

Ana Clara aborda as interfaces relativas a quem exerce a prática do benzimento e o seu modo de habitar o mundo, onde o cuidado ocupa centralidade no seu modo ser, viver e cuidar de si, do outro e do planeta. O caráter ecopedagógico dos seus atendimentos e as vivências favorecem a tomada de consciência para a religação com a vida, a cultura e a natureza que habitam seus corpos e territórios do Cerrado. Confirma o pensamento de Tristão (2005, p. 261):

a Educação Ambiental pode resgatar as sensações valorativas para que as subjetividades individual e coletiva criem um sentimento de pertencimento à natureza, de um contado íntimo com a natureza para perceber a vida em movimento de equilíbrio/desequilíbrio, organização/desorganização, vida/morte, o belo e o bom nela contidos. Essas sensações foram abafadas pelo predomínio de uma racionalidade cognitivo-instrumental do paradigma dominante.

Os diálogos praticados na Escola de Almas Benzedeadas de Brasília com benzedeadas, raizeiras e outros grupos de saberes tradicionais convergem na perspectiva da ecologia dos saberes: “Tem às vezes benzedores que vêm de algumas linhas ou de alguns dos locais que

se juntam nesse trabalho, o que a gente chama de formação também” (AC, 2022). Reafirma assim a importância do aprendizado e troca de saberes do bendizer a partir do coletivo da Escola.

Acompanhar a trajetória formativa de Ana Clara por meio de sua narrativa nos possibilitou uma compreensão mais profunda das memórias ancestrais guardadas no corpo, cujas experiências vividas singularizam seus modos de ser e estar no mundo e constituem sua prática do bendizer. Além disso, nos fez perceber que o espaço do benzer é um espaço que dialoga com a educação ambiental e as práticas ecopedagógicas do cuidado e do bem viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A prática cultural do benzer (bendizer/bem dizer) continua a ser transmitida nos dias atuais. Guardadas as alterações promovidas pelo tempo, permanece nas sociedades contemporâneas o reconhecimento de sua importância nas práticas de cura e cuidado. Apesar de ser uma prática proveniente do meio rural, encontra adesão nos centros urbanos, graças aos seus praticantes e aos que recebem as bênçãos e atestam o poder desse ofício tradicional.

O reconhecimento da tradição benzimento, das pessoas que praticam esse ofício e dos que buscam essa experiência e acreditam na cura através das palavras, das plantas, dos elementos da natureza e do sagrado, se manifesta atualmente pelo acolhimento do ato de benzer como uma das Práticas Integrativas de Saúde (PICs), do SUS. A Escola de Almas Benzedeiras de Brasília atua em postos de saúde (UBS) do SUS, além de parques da cidade e encontros de saberes da tradição.

Podemos interpretar a importância desse acolhimento na perspectiva da sociologia das ausências e emergências, opção epistemológica proposta por Boaventura de Souza Santos (2004), que afirma que ter a ciência moderna produzido existências e também ausências. O autor entende que a reabilitação desses diferentes e silenciados saberes e formas de conhecimento enriquecem e ressignificam a relação com o mundo. Para ele, o não aproveitamento dos diferentes saberes e experiências favorece o desperdício da riqueza social. Santos propõe uma ecologia dos saberes que se materializa pelo diálogo entre o senso comum, o saber tradicional e ancestral e o saber científico.

Os saberes sobre as benzeduras são constituídos por diversos caminhos, ancorados na ancestralidade, núcleo familiar e comunitário, participação em encontros e eventos, como também nas práticas cotidianas dos atendimentos.

A afetividade nos acolhimentos, através do diálogo e da escuta sensível, educa e transmite saberes da tradição, ambientais e culturais, que configuram práticas ecopedagógicas e apontam uma saída para o futuro, que envolve o reconhecimento e a aprendizagem de valores ancestrais atualizados nos ofícios no tempo presente. Independentemente de ser um dom nato, o aprendiz da prática do bendizer deve entrar em contato com os saberes da tradição e aprender com outras/os benzedoras/res de forma particular ou coletiva.

O despertar do desejo pelo ofício passa pela experiência vivida em seus corpos, em íntima ligação com a natureza e o sagrado, que reflete na maneira de perceber a vida, em que o cuidado é central para se relacionar consigo, com os outros, com a natureza e o Cosmo, configurando práticas do bem viver. A reverência à Mãe Terra como geradora da vida que nos anima poderá recuperar o sentido de pertencimento do ser humano à natureza.

Assim, as narrativas sobre a trajetória formativa de Maria Bezerra e Ana Clara possibilitam abrir novos olhares sobre práticas de educação não escolar que contribuem para uma concepção alargada de educação ambiental, onde se possa aprender com humanos, não humanos e outros entes, como as plantas, rompendo um paradigma educacional fragmentado pela disciplinariedade apartada de outros saberes e estabelecendo um diálogo entre os saberes científicos e tradicionais, especialmente no que tange ao compartilhamento de saberes ambientais ancorados na subjetividade humana e do corpo-território.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

AMORIM, Lara. Tradições ressignificadas: modernidade e cultura popular em Brasília. In: *Áltera – Revista de Antropologia*. João Pessoa, v. 2, n. 3, 2016. p. 190-211.

ANDRADE, Adriane. *O Movimento Aprendiz de Sabedoria (MASA): tecendo territorialidades de cura na disputa por saberes comuns*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2019.

ATTUCH, Iara Monteiro. Conhecimentos tradicionais do Cerrado: sobre a memória de Dona Flor, raizeira e parteira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: UnB, 2006.

AZEVEDO, Lucy Ferreira; BERTOLOTO, José Serafim; QUADROS, Imara Pizzato. A educação ambiental e o ritual sagrado do cururu de Mato Grosso. *Revista Monografias Ambientais – REMOA*. Santa Maria: UFSM, v. 14, 2015. p. 254-260.

BOFF, Leonardo. O cuidado essencial: princípio de um novo ethos. In: *Inclusão Social – Revista IBCTI*, v. 1, n. 1, 2005. Disponível em <https://revista.ibict.br/inclusao/article/view/1503>. Acesso em 11 de março de 2024.

BOFF, Leonardo. Cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRANDÃO, Carlos R. Sobre teias e tramas de aprender e ensinar: anotações a respeito de uma antropologia da educação. In: *Revista Inter-Ação*. Goiânia, v. 26, n. 1, 2007. p. 09-30.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10ª ed. São Paulo: Global, 2001.

CHOQUEHUANCA, David. *Geopolítica del vivir bien*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2022.

GADOTTI, Moacir. Pedagogia da Terra: ecopedagogia e educação sustentável. Buenos Aires: CLACSO, 2001. Disponível em <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101010031842/4gadotti.pdf>. Acesso em 11 de março de 2024.

GONÇALVES DA SILVA, Rosana. Elos ecopedagógicos entre a complexidade e a Carta da Terra: invenções criativas no cotidiano escolar. Tese (Doutorado em Educação). Brasília: UnB, 2016.

LEWITZKI, Taisa. A vida das benzedadeiras: caminhos e movimentos. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2019.

LUZ, Alaine Alves da Silva *et al.* A benzedura como ofício tradicional do semiárido piauiense. In: Congresso Nacional de Educação (CONEDU), 6, 2019, Fortaleza (CE). *Anais...* Campina Grande: Realize Editora, 2019. Disponível em <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/58078>. Acesso em 09 março de 2024.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. “O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral”: os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo Afoxé Pomba de Malê. Dissertação (Mestrado em Desenho, Cultura e Interatividade). Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2014.

MORAES, Maria Cândida. *Paradigma educacional ecossistêmico: por uma nova ecologia da aprendizagem humana*. Rio de Janeiro: Wak, 2021.

QUINTANA, Alberto M. *A ciência de benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: Edusc, 1999.

SANTOS, Francimário Vito dos. *O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007.

SANTOS, Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. *Revista CPC*. São Paulo, n. 8, 2009. p. 06-35.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, B. S. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SCHWALM, Fernanda U. Ecopedagogia em um clube de ciências com enfoque na educação ambiental: uma proposta de humanização e sensibilização ambiental. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2022.

SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades na capital do Brasil. In: *Tempo Social*. USP, v. 14, n. 1, 2002. p. 177-197.

SOUSA, Ronald Felipe Barreto. “Pra curar tem que ter fé”: curandeiros, benzedeadas e rezadores – memórias de indivíduos numa perspectiva histórica. Universidade Estadual do Ceará (UECE), 2013. Disponível em http://uece.br/eventos/eehce2014/anais/trabalhos_completos/103-9359-10082014-221519.pdf. Acesso em 09 de março de 2016.

TRISTÃO, Martha. Tecendo os fios da educação ambiental: o subjetivo e o coletivo, o pensado e o vivido. In: *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 31, n. 2, 2005. p. 251-264.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito, Equador: Abya-Yala, 2013. E-book, 2017. Disponível em <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/9386/1/Walsh%20C%20y%20Garcia%20J-Sobre%20pedagogias%20y%20siembras%20ancestrales-s.pdf>.

ABSTRACT

This paper aimed to reflect on the educational process about the traditional knowledge regarding the act of blessing nowadays. To do so, different forms of rescue, acquisition, and transmission of traditional knowledge are presented, along with eco-pedagogical processes of care in the blessing practice, which are articulated with literature on the ecology of knowledge, care ethics, and the Living Well philosophy. This paper results from bibliographic review, participatory research, and

semi-structured interviews with two female healers from the Escola de Almas Benzedoras of Brasília (Federal District, Brazil). Thus, possible convergences were identified between theoretical perspectives and practices present in the narratives of these women to understand how this knowledge was constituted in their lives and culminated in environmental education practices in eco-pedagogical bases favorable for the social, cultural, and environmental sustainability of the Cerrado biome.

Keywords: Healers; Traditional knowledge; Care eco-pedagogy; Cerrado biome.

Recebido em 08/04/2024

Aprovado para publicação em 03/06/2024



A MÍSTICA SIMBÓLICA DA CULTURA RELIGIOSA: VOZES, VIVÊNCIAS E SENSIBILIDADES DE REZADORES

The symbolic mystique of religious culture: voices, experiences and sensibilities of praymans

Robson Lima de Arruda*

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Robéria Nadja Araújo Nascimento**

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

DOI: 10.29327/256659.15.2-5

RESUMO:

Este texto tece considerações sobre a religiosidade popular evidenciando narrativas relacionadas às práticas de rezadores. Parte da premissa de que a dimensão constitutiva dos rituais populares de benzeduras se entrelaça a saberes, sensibilidades e valores de culturas religiosas. Nesses processos, emergem as vozes das ancestralidades permitindo que os sentidos do sagrado e suas práticas de fé sejam reconstruídos e ressocializados ao longo das gerações, envoltos em bondades e delicadezas na sementeira cotidiana. A partir dos referenciais teóricos e de um trabalho de campo realizado com três rezadores, partilhamos a escuta de tradições e sensibilidades que nos aproximam do universo religioso popular e evidenciam o pluralismo de práticas ainda preservadas.

Palavras-chave: Rezadores; Religiosidade popular; Narrativas; Fé e espiritualidade.

* Doutorando em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (2023). Mestre em Formação de Professores pela Universidade Estadual da Paraíba (2020). Professor da Educação Básica no municí-pio de Vertente do Lério – PE e Analista Educacional na Rede Estadual de Pernambuco. E-mail: rob_sonlima13@hotmail.com

** Doutora em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professora Associada da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB/ Departamento de Comunicação Social). Professora Perma-nente do Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores (PPGFP/UEPB). E-mail: rnadia81@gmail.com

PARA INÍCIO DA CONVERSA

Entre muitas famílias, a devoção tem se configurado num instrumento para a preservação de costumes, em sua maioria “católicos”, produzindo a (re)invenção de relações sociais mais solidárias e afetivas no exercício das crenças.

Algumas comunidades, especialmente do Nordeste brasileiro, convivem com as autoridades institucionais católicas ou pentecostais, ao mesmo tempo em que desenvolvem formas cooperativas de produção de significados do divino nos seus espaços domésticos e, desse modo, mantêm a pluralidade das místicas-religiosas. Nessa perspectiva, alguns rituais, palavras e até mesmo superstições populares, que emergem nesses ambientes, recriam os saberes religiosos, através de praticantes que prestam auxílio às novas gerações por intermédio da indicação de receitas naturais à base de ervas¹ para a cura de várias doenças ou em prol da revigoração de energias contra o mau olhado², acionando, para isso, diversas referências de cunho simbólico, que unem, no mesmo espaço, santos católicos ou entidades dos cultos afro-brasileiros.

De acordo com Prandi (1995/1996), as religiões afro-brasileiras se formaram a partir de uma interpenetração cultural³ com o catolicismo e, em menor proporção, com as religiões indígenas. Acrescentou-se, depois, a vertente kardecista e as práticas de caridade. Graças à presença do povo negro no Brasil, disseminou-se pelo país culturas materiais e simbólicas sagradas e profanas, constituintes da identidade nacional. Contudo, destaca o autor, “desde a formação em solo brasileiro, as religiões de origem negra têm sido tributárias do catolicismo” (Prandi, 1995/1996, p.67). Somente quando o catolicismo deixa de ser a única ou principal fonte de transcendência legitimada na sociedade brasileira, as religiões de matriz africana se desprendem e ganham espaço, reivindicando sua episteme e sua ética (Nogueira, 2020).

As simbologias de acender uma vela, venerar imagens de santos, repetir uma oração, cultivar símbolos, entoar cânticos religiosos, realizar imposições de mãos para emissão de

¹ É recorrente que alguns praticantes agreguem os conhecimentos fitoterápicos aos rituais de ben-zeduras.

² Na visão da cultura popular, o mau-olhado ou o olho-gordo traduz a crença de que a inveja dirigida a alguém, demonstrada pelo olhar ou pelas vibrações de sentimentos, pode ocasionar mal-estar físico e espiritual. As práticas de rezas e as indicações de banhos são consideradas pelos rezadores artifícios neutralizadores das energias negativas (Camurça, 2014).

³ Segundo Conceição (2011), autores como Roger Bastide optam pelo termo interpenetração cultural como alternativa ao termo sincretismo. Com base em Bastide (1985), a autora justifica que as trocas culturais das populações devem ser consideradas em seu dinamismo e não mensuradas ou sobrepostas uma à outra.

vibrações divinas, configuram experiências de aproximação do sagrado com o mundo profano, criando sociabilidades e vestígios que reforçam identidades católicas híbridas e revitalizam as crenças de devoção popular, agregando novos costumes às tradições religiosas oriundas das vertentes intercambiadas.

No arcabouço das vivências cooperativas de transmissão de fé, inspiradas pela tradição das ancestralidades, nosso interesse se volta para a prática dos rezadores, cuja acolhida e convívio sugerem irmandade comunitária. São pessoas cuja voz tem autoridade religiosa junto às suas comunidades, locais em que, muitas vezes, são reconhecidas e valorizadas, ao desenvolverem, entre os demais membros, o fortalecimento dos costumes de fé através de suas práticas de benzedura.

De acordo com Quintana (1999), a benzedura é uma atividade terapêutica, materializada na relação entre cliente e benzedor, intermediada pelo sagrado, visando a obtenção de uma cura por meio de algum tipo de prece. Por sua vez, o benzedor precisa do reconhecimento social para poder exercer sua atividade. Derivada de bênção, os termos benzedura, benzedor, bezenção e benzimento denotam ação benéfica, em oposição ao querer mal ou amaldiçoar. Nesse sentido, o benzedor é um intermediário entre Deus, ou deuses, e a pessoa que se submete à cura física ou espiritual (Moura, 2011; Oliveira, 1985).

Para Contins, Penha-Lopes e Rocha (2015), o simbólico e o ritual não são meros adereços ou táticas de religiosidade, mas pressupõem eventos de fé restaurados na vida comunitária, decorrentes de memórias subjetivas, “compondo ambientes de reafirmação identitária e de novas sociabilidades, aprofundando as tradições populares onde as identidades religiosas ganham novos contornos e maior visibilidade” (Contins; Penha-Lopes; Rocha, 2015, p.11).

Na teia contemporânea das relações religiosas, as experiências de fé dos rezadores forjam relações subjetivas com o divino, contribuindo para o que Camurça (2014) denomina de “catolicismo de longa duração”. Um catolicismo reconfigurado e travestido que se manifesta por sentimentos de valorização dos santos, do respeito pelas imagens, do conhecimento das ervas e de seus princípios curativos em forma de banhos e infusões, das práticas ritualísticas de bênçãos (rezas de moradias e pessoas, com água, plantas ou objetos, a fim de curar “mau-olhado”), dos terços em família, novenas, “encomendas” de orações, bem como missões populares, Liturgias das Horas, práticas de jejum e penitências, incorporando, também, manifestações inerentes às práticas afro-brasileiras.

Nesse contexto difuso, a religiosidade “não oficial” fomenta a reinterpretação e reelaboração simbólica dos dogmas católicos incluindo os símbolos místicos de outras vertentes. Por essa razão, as práticas dos rezadores comunitários são imersas em singularidades e diversos preceitos culturais, não podendo ser vistas unicamente como “católicas”, e nem de modo pejorativo como sinônimos de manifestações folclóricas, exóticas ou próprias de um povo “atrasado”. Nessa cultura popular atravessada por religiosidades múltiplas, há uma variável de saberes que merecem ser conhecidos e respeitados por suas contribuições.

Ensina Munduruku (2009) que, nas tramas da teia da vida, temos um passado, uma história que precisa ser lembrada, continuada, costurada. É preciso escutar e recontar as histórias do devir humano, porque nenhuma delas é insignificante; cada narrativa tem o seu valor e merece nossas reverências: “quando a gente se percebe continuador de uma história, nossa responsabilidade cresce e o respeito pela história do outro também, renovando o sentido de família, de pertencimento a um grupo, a um povo, a uma nação” (Munduruku, 2009, p. 18).

Do ponto de vista metodológico, este texto apresenta um trabalho de campo realizado nos municípios de Vertente do Lério, no Estado de Pernambuco, e Santa Cecília, na Paraíba, que articula as narrativas de duas senhoras e um rezador que exercem a prática de benzeduras, possibilitando a partilha das tradições populares e a escuta das suas sensibilidades. A escolha dos entrevistados se deu por amostragem probalística intencional, sendo este critério baseado no reconhecimento que se tem dos indivíduos em oferecer informações relevantes para o estudo, admitindo-se que sejam representativos da população estudada (Marconi; Lakatos, 2003). Para isso, levou-se em consideração a aproximação de um dos pesquisadores com o campo de pesquisa e a disponibilidade dos rezadores em participar, compartilhando suas experiências e narrativas de benzeduras e solidariedade nas localidades de Vertente do Lério – PE e Santa Cecília – PB.

Alguns registros fotográficos foram autorizados, mas entre os rezadores temos um nome fictício, a pedido da pessoa entrevistada. Neste estudo, as falas são entendidas enquanto *locus* mediador de relações simbólicas e de inscrição cultural, a fim de ilustrar os laços dos praticantes com sua fé e a sociedade a que pertencem. Assim, a oralidade norteia os depoimentos, que buscam oferecer uma aproximação com o universo religioso popular⁴.

⁴ O termo “popular”, adotado neste estudo, concorda com a perspectiva que considera que as vivências e experiências humanas se constituem pela produção orgânica de seus atores e grupos, em

As pesquisas sobre culturas e práticas orais devem, segundo Ayala e Ayala (2015), ser tratadas em suas especificidades. Na trilha dessa orientação, foram privilegiados os seguintes procedimentos:

- a) Seleção de senhores e senhoras respeitados em suas comunidades por conhecimentos e práticas devocionais de catolicismo popular;
- b) Estudo exploratório que permitiu conhecer os contextos da cultura religiosa e as pessoas diretamente envolvidas nos costumes religiosos;
- c) Localização dos colaboradores, gravação das falas e registros fotográficos por celular;
- d) Anotações no caderno de campo sobre as impressões, informações complementares e circunstâncias dialógicas (conversas informais que favoreceram a captura dos relatos nas circunstâncias em que ocorreram).

Os contatos com os rezadores foram agendados previamente para ser possível articular as narrativas com a compreensão das abordagens. Após o trabalho de estruturação, optamos por transcrições literais a fim de ser possível textualizar as falas e/ou expressões espontâneas de modo fidedigno, respeitando a “poética das vozes” e as singularidades e imaginários que humanizam as histórias dos depoentes nas suas discursividades implícitas. Portanto, no viés definido, a escrita busca materializar os registros orais, e o contexto de geração dos dados empíricos se atrela à pesquisa teórica a título de fundamentação.

Motta (2013) explica que preservar a espontaneidade das histórias contadas pelos protagonistas manifesta as linguagens e as tradições culturais inerentes ao seu meio. Talvez por isso, Zumthor (2010) recupere a aura de prestígio da oralidade e defenda a “força nômade da voz”, o papel da memória e das tradições orais, por acreditar que os interlocutores têm expectativas relevantes na dinâmica de observação e são também investidos de energias psíquicas, de crenças e de valores míticos, que constroem sentidos a partir das suas interações. No seu raciocínio, há um dinamismo vital que liga a palavra ao olhar, incluindo a dimensão do toque virtual nos encontros, numa perspectiva das percepções sensitivas corporais que marcam os momentos de interação: audição, visão, tato. Desse modo, as narrativas orais se ligam a corporeidade e ao ambiente dos sujeitos, traduzidas por palavras

determinados contextos sociais, considerados tradicionais, sem, com isso, associá-los a estereótipos de atraso, ingenuidade ou estagnação, negando, portanto, cultura como um conceito hierarquizado entre dominados e dominadores (Ayala; Ayala, 1987; Arantes, 1981; Chartier, 1995).

plurissignificativas que guardam os valores da irmandade local e sugerem a importância da vida coletiva.

Como chaves de leituras, as vozes importam por si mesmas, à medida que narram os sistemas culturais, tornando-se os fios condutores para a compreensão das formas de conhecimento e de religiosidade, que aqui buscamos visibilizar, intercambiadas a discussão teórico-conceitual dos circuitos de sociabilidade religiosa que se estabelecem pela mediação simbólica dos rezadores.

A CULTURA DE FÉ E OS RITOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR

As influências culturais e os contextos históricos das práticas católicas se modificam de região para região, tornando o catolicismo popular um movimento composto de diversas manifestações não oficiais, diferentes de um lugar para o outro. Em algumas comunidades, são observados cantos ou transes semelhantes aos cultos afros. Todavia, são comuns entre elas as mediações das divindades, a exemplo de rezas, que naturalmente são livres da intercessão de sacerdotes imbuídos de algum poder sacramental.

Tais práticas, que invocam de São Damião a Padre Cícero, até os Pretos Velhos⁵ da Umbanda, são desenvolvidas pelos moradores das comunidades, que difundem o denominado “catolicismo brasileiro” através de três vertentes pastorais: a tradicional, a reformada e a renovada, caracterizadas, sobretudo, pelo vínculo entre colonização e cristianização ao longo da história, que foi absorvendo diferentes costumes locais com referências de várias culturas e crenças. Esse vínculo rearticula, na verdade, uma nova cultura mística mais que religiosa, e notadamente oral, que é reapropriada pelos signos do religioso, do mistério e do encantamento (Negrão, 2009).

Brandão (2007) pontua que, apesar do mundo globalizado, para as camadas populares, o imaginário religioso funciona como elemento explicativo essencial para questões individuais e coletivas. Nesse sentido, as expressões sofrem acréscimos de novos elementos que reinventam as práticas de fé relativas à matriz oficial da Igreja. Para o autor, embora a

⁵ Salienta Negrão (2009) que são entidades do bem que se apresentam sob o arquétipo de velhos africanos das senzalas, que viveram e sofreram majoritariamente como escravos, e que morreram no tronco ou de velhice. São incorporadas ao panteão da Umbanda brasileira, e por isso não existem na cosmologia do Candomblé. São espíritos naturalmente faladores, sábios e espontâneos, que apreciam a contação de histórias dos tempos terrenos de cativeiro, somadas aos ensinamentos de ervas e tratamentos, bem como de orações para o auxílio e a cura de diversas doenças para as quais sua proteção é invocada.

religião se modifique a cada dia, ainda continua sendo um instrumento que se hibridiza com as esperanças das mais diversas categorias de pessoas, independentemente do segmento econômico que as classificam. Contudo, importa dizer que a fé popular e seus símbolos recorrentes não são explicados por critérios de racionalidade, mas sempre vivenciados pelo aspecto místico-simbólico, e esse atua como um código legítimo de acesso sensível ao sagrado. Nessa dimensão, as religiosidades se ramificam e multiplicam suas práticas transformando os deuses oficiais em “deuses do povo”.

Pensar sobre essas práticas e suas tradições torna-se oportuno, mas sem a necessidade de classificá-las, pois, como postulam Ayala e Ayala (2015), todas configuram formas importantes de “salvaguarda das tradições orais” e de inclusão de detentores de conhecimentos tradicionais em diferentes espaços, “afinal, são pessoas que conhecem profundamente práticas culturais e religiosas que estão caindo em desuso ou passando por processos de mudança e ressignificação” (Ayala; Ayala, 2015, p. 9).

Os autores evidenciam que as comunidades e seus costumes não apenas resgatam um passado de tradições. Integram um contingente da população nem sempre reconhecido devidamente como protagonista cultural em grupo, em sociedade ou em suas comunidades, o que o afasta do mundo acadêmico, em suas matrizes eruditas. Isso acontece, segundo eles, “porque são pessoas que têm seus modos de externar sua fé, sua devoção, sua alegria, sua forma de conviver com diferentes faixas etárias, que podem ser diferentes da-queles padronizados pelas expressões culturais dominantes e oficiais” (Ayala; Ayala, 2015, p. 10).

Mondzain (2007) observa que toda forma de subjetividade das lembranças religiosas deve ser considerada a partir daquilo que a constitui e, sobretudo, dos afetos que a contornam. Nessa dinâmica, a partilha do sensível requer a “partilha da palavra”. Assim, a palavra, como eixo da comunicação interpessoal e transmissora de ensinamentos, é a única experiência de diálogo socioreligioso que, em si mesma, é transformadora e agregadora de sentimentos entre os indivíduos: “a palavra é a experiência fundadora dos movimentos infinitos das lembranças que agitam os signos entre os corpos que falam” (Mondzain, 2007, p. 12- tradução nossa). Argumenta a filósofa que, somente nas experiências subjetivas do sensível, é que o sujeito se constitui no diálogo, reconhecendo-se no outro, aprendendo a ouvir numa arte de escuta solidária que o identifica com as questões e os dramas de seus semelhantes na empatia com suas dores e histórias.

Steil (1996) lembra que, ao seguirem uma tradição religiosa ou formarem novas culturas religiosas de proximidade, os indivíduos acionam referências, práticas rituais e

símbolos para a socialização de crenças e auxílio espiritual. Segundo o autor, os fiéis vão demarcando, à sua maneira, formas, símbolos e rituais sagrados que os ligam ao transcendente e aos mistérios, através de uma extensa rede de vínculos e sociabilidades entre os devotos e as crenças. Dessa maneira, as comunidades consolidam experiências divinas em arranjos e diferentes temporalidades que “materializam” a fé através das palavras proferidas, das imagens dos santos ou das benzeduras, recriando metáforas de devoção sagrada entre os membros da coletividade.

Novos saberes intergeracionais são, assim, recriados pela oralidade, a partir de uma matriz histórica católica, que passa a ser compartilhada pelo espaço da memória coletiva, tecendo laços afetivos entre os representantes religiosos e os lugares onde vivem. Assim, os indivíduos rezadores, que aprenderam os saberes da tradição e os métodos do seu ofício, trabalham pela continuidade de suas histórias, repassando lições aos seus descendentes para que o legado da fé se mantenha vivo nas famílias. Com isso, a religiosidade assume significado geracional, uma vez que cada geração passa a memória adiante, através de práticas de oralidade, preservando as narrativas dos curadores e as suas práticas de oração.

As conexões com o sagrado realizadas por essas pessoas instituem práticas de solidariedade que funcionam como correntes do bem e suportes de equilíbrio espiritual. Nos termos de Ayala e Ayala (2015) elas podem ser consideradas “tesouros humanos vivos”⁶ de suas comunidades, referências de saberes tradicionais e narráveis, na troca de experiências e na construção da solidariedade, que é “fundada na vida comunitária, com fortes laços de afetividade, que se constrói no dia-a-dia difícil, no mutirão cotidiano da vida, em que ‘uma mão lava a outra’ é responsável pela força que supera as dificuldades” (Ayala; Ayala, 2015, p. 49).

A MÍSTICA DAS REZAS COTIDIANAS

Os encontros com os rezadores aconteceram nos dias 04 e 05 de agosto de 2020. Dona Maria mora em Santa Cecília-PB, tem 83 anos e aprendeu o ofício de rezadeira com sua avó. Habitou parte de sua vida numa localidade rural e passou a morar no centro da cidade desde o ano de 1991. Viúva e mãe de 11 filhos, ela nos recebeu na casa de uma das filhas, com

⁶ A expressão, na verdade, foi criada por Regina Abreu, no artigo intitulado “Tesouros humanos vivos” ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural – notas sobre a experiência francesa de distinção do “Mestres das Artes”, adotado como fonte bibliográfica pelos autores supracitados.

quem vive há alguns anos. Ao lado dessa filha e três netos, nos contou sobre o aprendizado da reza:

Eu sei que ela [sua avó] chamava a gente, se sentava, e a gente lá, pra aprender a reza! Mas só quem aprendeu foi eu. Ó, ela amansava um animal, cuma daqui na Vertente [Alusão à cidade pernambucana de Vertente do Lério]. O homem vinha: – Mais Dona Maria, [a avó] eu vou muntar no meu burro e o meu burro sacode eu no chão. Eu boto a sela e sacode outra vez. Aí minha vó disse assim: – Vá simbora. Chegar lá pode botar a sela. Ele [o burro] ficou dormindo, visse? Aí [a avó] mandava a gente rezar. – “Vamos ficar aqui pra rezar, tudim”. Ninguém aprendeu, só aprendeu eu.

Eu rezo uiado⁷, rezo peito aberto, engasgação, rezo tudo: vento caído, espinhela emborcada. O que cura é a fé que a pessoa tem e pedindo a Deus. Teve uma menina que botaram uiado e ela chegou quase morta. Assim, mesmo assim, nos braços da mãe, aí eu rezei e ela ficou boa! Eu rezo em qualquer canto, rezo no meio da estrada, nas casas, é tudo. Uso mato, qualquer mato sendo verde. Eu rezo faz é tempo. Rezo tudo: Quebrante, coisa dimitida.

Os objetos de cunho religioso têm uma função constitutiva na cultura religiosa, porque reforçam a memória subjetiva e representam sentimentos desempenhando importante papel na preservação das crenças populares, que adquirem conotações ritualísticas. Gonçalves (2005) esclarece que esses objetos têm valor sagrado ao atuarem como veículos da força espiritual dos devotos. Os terços, as velas, os ramos de plantas, as flores, os santinhos são impregnados de valores místicos, cujos significados produzem mediações simbólicas entre os devotos e os santos pelas intervenções dos rezadores, denominados por Brandão (2007) de agentes populares da fé.

Há, nos rituais dos agentes, uma aproximação do visível com o invisível, que age sobre as pessoas produzindo um efeito curativo e simbólico. Por isso, Dona Maria enfatiza que a cura vem da fé e para além da Igreja. Os espaços para atendimento dos rezadores e os objetos considerados sagrados para eles evocam experiências “intersubjetivas” ali professadas. Nas palavras de Brandão, “são poucos os outros setores da sociedade civil onde o ‘poder dos fracos’ consegue ser tão consistente e criativo, pois quem faz conta dos locais de oração apenas pelo número das torres de igrejas, descobre a sua minoria absoluta, ainda mais na Região Nordeste” (Brandão, 2007, p. 34).

Vários templos de rezas no Brasil afora dão lições de ecumenismo nos diversos rituais praticados, para os quais não encontramos “definição”. Nas palavras do autor:

⁷ Reza contra mau olhado.

São “senhores do mistério” – curandeiros, mães de santo, feiticeiros, herdeiros de tradições – ou alguns que aprenderam até noutros espaços as artes dos seus ofícios. Outros, mais raros, são descendentes de escravos e iniciados nos sortilégios de possessão. Mas, juntos, são agentes de cura e formam um exercício autônomo para uma prática especializada. Fora as benzedoras católicas, todos os outros especialistas populares são híbridos e a memória mais aguda de um saber religioso complexo, mas não secreto (Brandão, 2007, p. 38).

Dona Maria prossegue sua narrativa, contando que ajuda até os animais: “*Rezo pra animal também. Eu amanso bicho brabo!*”. E cita os santos invocados nessas situações: “*São Manso [Santo Amâncio]. É as almas vaqueira. E Santo Antonio viajante e Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora nos Amostre. Amanse aquele burro ou o que for, bote ele pra traz. Pra onde ele for, ele siga. E pra onde for pra lá, deixa ele ir*”.

Afirma que já fez até “boi voltar”, sorrindo com as lembranças passadas:

Lá passou um boi, o homem comprou, pra ir pra Vertente... E lá vai, e era pra traz. Tinha um povo lá, aí eu disse: quer ver aquele boi voltar? Quer ver? Quer ver? Quer ver? Ai disse: – Porque Dona Maria? Aí eu fiquei em pé dizendo somente no coração... [Aparentemente rezando]. O boi ficou de filada pra Vertente e foi simhora. Depois passou lá um menino com um burro. O burro não quis passar pra cima. Eu disse: solta ele, deixa ele ir. Vai no lugar que ele quer ir! Aí foi simhora. Uma cabra foi simhora... (Risadas), uma cabra duma mulher, acolá, foi simhora, faz bem uns dois anos. Ai disse: – Ô Dona Maria, cê sabe rezar? Bote minha cabra pra casa. Aí eu disse: – Sei rezar não. Alá. Aí eu disse assim: Vai timbora! Se ela tiver engaiada, ela não vem não vi? E se tiver dentro do chiqueiro do povo, não vem não, mas tu vai saber, ter notícias que ela tá lá. E ela foi lá e a cabra tava toda iniada no pé de jurema.

E, na sequência, surge outra história:

[Pausa para lembrar do nome de alguém, mas não consegue]: “Aí ele disse que um boi dele já fazia 3 anos que tinha saído, que não tinha notícia. Eu disse: – apoi eu vou... se ele tiver solto ele vem, e se ele tiver no curral você vai saber notícia. Aí, ele disse que o homem botou o gado dele no cercado dele e o boi acompanhou. Ai foi um homem pra lá no Salgadinho e disse assim: – O rapaz, o teu boi tá lá numa casa dentro do cercado, dentro do curral mais as vacas do homem. Aí ele foi buscar. A reza ajudou. É ter fé em Deus e nos Santos!”

Para Quintana (1999) as benzeduras podem ser realizadas por meio do diálogo, da bênção (que inclui orações, objetos e técnicas) e da prescrição. Dona Maria descreve seus rituais, contando histórias de curas, nas quais transparece o respeito que os moradores locais demonstram por suas práticas. Em seu depoimento é possível identificar o diálogo e a bênção, com orações que ela afirma ter criado “de cabeça”.

Rezo até de noite. Uma vez uma mulher foi pra eu rezar uma menina. Disse: - Reze a minha menina. Eu disse: – Mais eu já estou na porta da igreja. Tu leva de noite. Ela fica boa, se Deus quiser. Aí ela mandou me dizer que a menina tinha ficado boa somente porque eu falei. Para Engasgação, eu digo assim: “pai-de-nosso pequenino, tira a chave do paraíso, quí me dar, quí me darei como eu vi Santa Maria. O demônio não me atende, nem de noite, nem de dia. Nem o pingo da mei-dia. Os anjos canta pela crui e o galo canta pela lui, a Virgem Sacramento e o nome de Jesuí”. Eu que criei da minha cabeça essas reza. Tem essa assim: - Divino Espírito Santo, home bom e muié mal. Saco de cuida, espinha de peixe. Casa de paia, esteira véa. Nosso Pai Jesus Cristo disse que essa engasgação descesse ou subisse. Quando eu rezo, me dá sono, fico assim, meia quebrada, sabe? Já fiquei até doente, mas passa. Sou devota de Deus e de Santa Luzia, Coração de Jesuí, meu Padim Ciço, Mãe das Dores, Padim Frei Damião e... é muito Santo [Sorri]. Sim, tem também minha Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição, José e Maria.

Em pesquisa de mestrado sobre práticas culturais e religiosas de benzeções, Conceição (2011) percebeu que a precariedade da saúde e ausência de médicos, anos atrás, pode ter levado à uma prática comum de rezadores e seus métodos alternativos de cura. Nessa direção, Dona Maria continua narrando as principais mazelas que costuma rezar (mau olhado, peito aberto, machucões, etc.).

Figura 1. Dona Maria cercada por algumas imagens que simbolizam a sua devoção.



Fonte: Arquivo da família

O mau olhado é o povo que bota. Comparação, tu bota aí ela vem pra eu tirar. Tá no olho. Não diz benza-te-Deus. Dor de cabeça a gente reza ou com água ou sem água.

Dedo dirmitido. Um braço ou um pé. [...] Um senhor levou uma bolada pra lá e dirmitiu o pé e foi pra eu rezar. Vinha buscar no carro pra eu rezar as meninas dele também. Já o peito aberto, a gente reza, e mede. Se tiver longe, tá aberto [Nesse momento, gesticulou]: Se tiver tanto assim, tá aberto [demonstrando]. Reza e mede de novo! [Segundo ela, a medida tem que ser do braço até o cotovelo. São duas larguras].

SABEDORIAS DE UM REZADOR: ENTRE CURAS E MISTICISMOS

A próxima narrativa é de Seu Lulinha, de 56 anos, que também aprendeu a rezar com sua avó. Ele nos recebeu em sua casa, localizada na zona rural de Vertente do Lério – PE, lugar onde nasceu e vive até hoje. Agricultor e marroeiro⁸, atualmente é vereador no mesmo município, tendo sido o segundo mais votado nas eleições de 2016. Apesar da popularidade política, não associa a condição de eleito as suas práticas de rezador, mas aos serviços prestados ao povo local. Ele nos conta, então, um pouco de sua história enquanto rezador:

Eu fui um seguidor da minha avó, a finada Severina. Com quem ela descobriu o dom de rezar, eu não sei. Mas ela era devota de Nossa Senhora, tinha um santuariozinho na casa dela. E o pessoal procurava muito ela para rezar olhado, vermelhão. Eu nasci em 1963, comecei muito novo. Tem uns... mas de 30 anos que eu benzo. Fui trabalhar lá no Rio de Janeiro. Lá eu encontrei uma baiana que também tinha o dom de benzer as pessoas. E dava certo, porque... quando não dá certo, as pessoas não é mais procurado, porque alguma coisa tá errado ou falta de fé. Algum fingimento, não sei, uma simulação. Mas quando a gente tem aquela fé em Nosso Senhor Jesus Cristo e aquela bondade e a esperança da pessoa se curar, ela fica curada, fica boa, como diz o ditado, não é?

Nas suas palavras, notamos a recorrência da fé como uma herança cultural familiar, aspecto encontrado em parte significativa de rezadores já pesquisados (Conceição, 2011). Seu Lulinha é, portanto, mais um “agente popular” (Brandão, 2007) que nos mostra a sua tradição de fé ancorada nos ensinamentos e incentivos de sua avó que sempre o chamava para ver as rezas que ela realizava. O rezador nos fala sobre o sigilo que existe em relação às orações. “Minha avó já falava: – Quando você tiver que ensinar pra uma pessoa, você ensina para uma mulher. Aí a mulher que pode ensinar prum homem... esse dom. Então, eu praticamente vivia com ela e ela não pedia, ela exigia que eu aprendesse rezar”.

⁸ Pessoa que fragmenta pedras e rochas com marreta e talhadeira. Tal atividade é bastante explorada na cidade pernambucana de Vertente do Lério.

Lulinha não queria ser rezador, mas só descobriu o “dom da cura”, através da experiência de fé:

E o dom da cura é o seguinte: a gente reza e passa por uma experiência. A gente que tá rezando, a gente não fica de joelho, mas com o coração em Nosso Senhor Jesus Cristo e Nossa Senhora. Como se benzesse aquela pessoa, como que tivesse num Santuário, assim, como se tivesse na Igreja. Vendo Nossa Senhora, o Divino Espírito Santo, todo Santo que existe na Igreja. Então, a gente, rezando, é, voltado praquelas imagens. Com aquele pensamento, assim, com muita firmeza, mas com bastante firmeza mesmo! Não pode desviar o pensamento! O pensamento só em Deus e Nossa Senhora e naquela vontade, naquela ansiedade daquela pessoa se curar daquele mal! Sou devoto de São Jorge, N. S. Aparecida, São Lázaro, São Cristóvão. Todo santo eu sou devoto, né?

Uma das rezas mais comuns utilizadas por Seu Lulinha é contra o mau olhado.

Quando [o olhado] é de homem, logo no Pai Nosso a gente já fica, assim, meio perdido, erra a reza... E quando é de mulher, é sempre na Ave Maria. Quando começa, a gente dá um tropeço e fica meio fora do ar. Então minha avó falava desses tropeços, dos significados. Quem coloca o mal olhado é tanto o homem quanto a mulher. Não tem idade e não tem sexo... é o pensamento negativo, tipo a inveja.

De acordo com Quintana (1999), o mau-olhado é uma das mazelas mais comuns na prática de rezadores. Costuma ser associado ao inexplicável, mas possível de ser entendido e modificado, à posteriori, por dedução. Geralmente, está associado à inveja ou ciúmes de pessoas que, inconscientemente, irradiam esta energia negativa. Insistindo no poder da concentração e na sabedoria da natureza “com a ajuda das plantas”, Lulinha comenta sobre como reza algumas mazelas como o vermelhão⁹:

Vermelhão, na medicina, até hoje não descobriram nenhum tipo de medicamento que viesse eliminá-lo. Eu costumo rezar com pião rocho, cruzando a enfermidade na área que está afetado pelo vermelhão ou pela dor. No caso, é... o vento caído, o olhado, o mais conhecido, também não é diferente. O valor da reza hoje é a concentração. Aquela fé em Nosso Senhor Jesus Cristo, como que tivesse conversando com o Nosso Senhor. O dom da reza é o dom da cura.

Às vezes a gente indica também uma massagem com alguma planta, né? Caju roxo, aroeira. Tem uma planta aqui que é muito conhecida que a gente chama de

⁹ Referência a doenças que causam erupções cutâneas por causas variadas.

“baço” [na verdade, bálsamo], um medicamento líquido. Acho que é feito artesanalmente no Ceará, no Juazeiro. Mas aqui eu conheço como uma planta. Ela é bem parecida com folha de aroeira.

Em seguida, nos explica um ritual antigo, usado para curar o vento caído¹⁰, expressão utilizada para diarreias em recém-nascidos, provocadas por situações em que, por exemplo, as crianças “tomam susto”:

É o vento caído. Hoje é muito frequente ter remédio no posto, mas antigamente, sabe o que era que minha avó fazia pra isso? Colocava uma pedra de seixo ou uma pequena enxada, o olho da enxada, depois de muitos anos de uso... Acendia o fogo de lenha quando ficava bem vermelha, muito quente. Então, jogava a pedra de seixo ou a enxadinha dentro da água fria pra ‘assustar a água’ e ela servia pra o vento caído. É quando o pai, antes de colocar a mão na criança, ela já se assusta e cai naquele desespero, num choro muito alto. Dá uma diarreia que pode matar.

A prática de benzeduras tem desaparecido gradativamente do cenário social. Nas palavras de Moura (2011) e Conceição (2011), o contato com a modernidade e a fluidez cultural tem contribuído para esse fenômeno. Seu Lulinha comenta como isso tem ocorrido em sua região e destaca a importância desses personagens como portadores “da cura” através da fé:

Eu sempre fui bastante procurado. A diferença que existe no benzedor é porque hoje a maioria dos jovens... [Fica pensativo, refletindo sobre o que vai dizer]. Futuramente, vai fazer muita falta pro povo essas rezas, porque, veja só, o povo hoje, tá parando de ir até pra as igrejas! O pessoal tá se afastando de muita religião que é muito importante. Os rezador, antigamente, aqui já conhecemos muitos, bastante idosos. Eles vieram a falecer. Hoje aqui na região, de homem, só tem eu.

Vem muita gente aqui de toda região, de Serrinha, Pau Santo, Pedra Branca, Salgadinho, até distante, de lugar mais distante, quando eles vêm conhecer, através de conversas... Sempre vem homens e vem mulheres, mas a maioria idosos, quando vem jovem, vem através dos pessoal idosos, ou dos pais, ou do avô ou da avó. Muitos falam benzedor ou rezador. Quem benze é a reza, né, a religião. Hoje eu não vejo muita diferença entre quem benze e quem reza, porque o significado é o mesmo.

Um dia um homem me encontrou numa festa e pediu pra benzer os filhos. Eu falei das minhas condições, porque eu tava bebendo lá e disse que não ia benzer as crianças. Ele então disse: – mas se você tiver vivo e fazer o gesto com a sua boca, eu

¹⁰ O mesmo que “ventre caído”, entendido como a enfermidade que acomete principalmente crianças que, ao serem suspensas acima da altura de quem as lhes segura, podem ter diarreia, malemolência corporal e dores (Conceição, 2011).

vou acreditar e a minha filha vai se curar. Eu me retirei um pouco da festa e benzi. Quando a criança, de sete ou oito anos, chegou em casa, já procurou comida. Isso foi menos de uma hora depois. Já se alimentou e dormiu, que não estava dormindo. Ele queria até me presentear, mas eu pedi que recomendasse a Deus.

Lulinha explica que alguns rituais e instrumentos de prece mudaram com o passar dos anos, mas que, no seu entender, não existe diferença de rezas entre os sexos:

Não tem diferença em rezar homem ou mulher, é tudo igual. Uma coisa que, no começo, eu fazia uso, e hoje não, é daquele cordãozinho que mede, assim [Manda levantar os braços, mostrando a finalidade do objeto]. Como eu sou um cara, assim, muito tímido, tem mulher que levantava os braços, a blusa, e falava assim: –Passe o cordão, Seu Lula, para eu ver como tá minha espinhela. Aí eu explico: – Olhe, na verdade, o que cura é a reza, e não o cordão que a gente mede...Então, eu muito tímido, falei assim: – não, não uso. Tenha fé em Deus que você vai se curar, vai ficar boa ou vai ficar bom. Falei assim: – Vou rezar, fazer uso das minhas oração, mas o cordão, não.

Sobre uma possível mediunidade, Seu Lulinha declara:

Olha, existe médium, né? Mas isso já é na área do Espiritismo. A minha família, uma boa parte são, trabalham nessa área. No meu caso, já tive, assim, aviso importante e aviso deslegante: de repente fazer uma viagem e achar que não vai dar certo! E a gente sente aquela frieza, aquela indisposição, pra não prosseguir naquela viagem; ou então fazer aquele negócio, ou pra não sair de casa. No meu caso, eu já senti isso. É um pressentimento. Eu acredito que seja, assim, um anjo da guarda. Mas pode ser também um Espírito de Luz que dá essa sensação pra gente de um aviso, né, como diz assim? Não faz isso ou esse encontro, que não vai dar certo, não vai funcionar.

Nunca cheguei a ver, só ouvir! [Em referência à vidência espiritual]. Ver, praticamente a gente não vê, não. A gente se concentrando, a gente escuta, assim, durante a reza... Porque a gente precisa se proteger pra sair de casa e a gente na verdade não tem inimigo, mas tem coisa que é desgastante, então a gente tem que sair de casa preparado. Fé em Deus nós tem, mas é bom se benzer, se rezar, se proteger, na verdade, então vai das vezes que eu tive aquele impulso no coração, falando assim: - Não vai, não faz isso que isso não vai funcionar, você não vai se dar bem. Desiste. E eu desisto. Teve uma vez que eu fui a uma festa e quando cheguei na entrada da rua, tive um aviso que não ia dar certo, não ia dar legal pra mim. E eu voltei.

Aspectos da mediunidade estão presentes em diversos casos de rezadores entrevistados por Conceição (2011). Contudo, a “vidência” desses agentes de curas tradicionais geralmente não está relacionada à doutrina espírita kardecista. Ao que parece, “médium” tornou-se uma denominação amena para definir os agentes de cura assíduos das igrejas

católicas. Também conhecidos por curandeiros, feiticeiros, mandingueiros e macumbeiros, termos tratados de forma pejorativa, estigmatizada e preconceituosa (Conceição, 2011), esses agentes fazem parte de uma religiosidade aparentada, termo que Prandi (1995/ 1996) utiliza para se referir aos elos simbólicos existentes nas concepções de mundo, de vida e morte, de “bem” e de “mau”, entre religiões como o kardecismo, o candomblé, a umbanda e o cristianismo, esta última, predominante no sincretismo religioso brasileiro.

Comentando a fé nos banhos para “aliviar descarregos”¹¹, o depoimento de Lulinha revela os sincretismos presentes nos rituais. Também comenta sobre a fé nos banhos, revelando os sincretismos presentes nos rituais:

A gente quando reza uma pessoa que tá com uma carga pesada... Na verdade eu me protejo, não só com as minhas rezas. A tardezinha ou de noite, eu preparo, assim, três galhos de arruda, três galhos de manjeriço e três de alecrim. Tem que ser de três, porque aí no caso dá nove [Talvez por considerar esse número “mágico”?]. Esse banho é de descarrego ou banho de cheiro, eu faço com nove. Aí pode ser até com outras plantas, como laranja. Esfrego na água, bem esfregado, coo com uma toalha, e aquela água, eu tomo o banho normal, sem fazer uso do sabonete, nem de creme, nem de shampoo, nem de nada. É um cheiro gostoso, maravilhoso, aquele cheiro de rosa, né? O alecrim, o arruda e o manjeriço. Os três juntos dá uma sensação de um perfume, de um aroma que você nunca usou. Mas é um cheiro bom. Eu faço só o banho. Oração eu faço, assim, quando eu rezo a pessoa, e eu também me rezo pra me livrar de carregos. De repente, a gente pensa que é um mau olhado, e é uma má companhia que tá perseguindo aquela pessoa... O pessoal fala muito em encruzilhada, mas às vezes o mal não está numa encruzilhada: passa até por uma pessoa, e pode carregar junto dessa pessoa, e pode também essa má companhia querer fazer uso do seu corpo... Pra você ficar bravo, ficar diferente...

Para as benzeduras, não tem lugar e nem horário definido. Segundo Seu Lulinha, basta a necessidade ditar e a fé permitir:

Eu rezo todos os dias e toda hora, porque quando a doença ataca não tem horário. Então, pela noite, madrugada a fora, a pessoa pode chegar na minha casa e pode me chamar, porque eu atendo com muito prazer. Eu sou muito feliz rezando, eu sou muito feliz quando se trata de ajudar um ser humano. Na minha reza o que eu exijo, é só muito silêncio, pra eu poder me concentrar. Minha filha, esposa ou qualquer

¹¹ Negrão (2009) pontua que a expressão “descarrego” é adotada em religiões afro-brasileiras, como Umbanda e Candomblé, e também por práticas neopentecostais. É um ritual que pode agregar banhos de ervas e/ou orações com a finalidade de livrar uma pessoa de espíritos ou entidades sobrenaturais malélicas. Acredita-se que quando uma pessoa está “carregada”, é porque está influenciada por forças espirituais negativas.

pessoa pode estar presente, desde que esteja em silêncio total. Qualquer lugar. Quando é um olhado ou alguma dor, e quando é a dor de estômago ou espinhela caída, no popular, eu rezo a pessoa de pé. A pessoa fica incomodada, porque muitas pessoas falam que quando eu tô rezando, a dor fica mais forte, mas eu peço que a pessoa tenha calma, é por pouco tempo...

Eu sou mais convidado para ir na casa das pessoas quando é um animal. Rezo animal também. Vou pra todo canto. Eu tiro um tempinho assim no meio dia, no final do dia, ou assim, de tardezinha. Meu tempo é pouco, mas eu dou um jeitinho de ir. Porque tem gente que tá com inchaço nas duas pernas, ou tem vermelhão, aí tem uma dificuldade muito grande de vir aqui, mesmo de carro ou de moto, aí eu vou na casa dessa pessoa... Tem a oração que eu rezo com muita fé em Nosso Senhor Jesus Cristo e Nossa Senhora. Quem vem incomodado com a dor, vem cem por cento com a vontade de ficar bom, já vem com aquela ansiedade e pensa: - 'vou lá pra Lula me rezar, mais eu quero ficar bom. Deus vai me curar e eu vou ficar bom. Falam assim: – Ô Lula, mas você tem uma mão 'tão santa'. Eu falo assim: – A importância não tá na minha pessoa, tá na minha fé em Deus, então faça isso. Tenha fé em Deus e se recomende a Deus!

Interessante observar que não existe uma ordem eclesial que aglutine ou que forme essas pessoas. Não são inseridas na igreja oficial nem nos quadros dos profissionais de saúde, habilitados para tratamentos e curas. Muitos não se filiam à vida paroquial nem tampouco frequentam centros kardecistas, embora vivam sincreticamente como se fossem seguidores desses credos, ainda que nem saibam disso. São pessoas que resistem e continuam o seu ofício disseminando os saberes dos antepassados. Todavia, conforme aponta Brandão (2007), certas “qualificações” subjetivas os legitimam como agentes populares da fé nas comunidades onde atuam: a) o desenvolvimento exemplar de qualidades religiosas e éticas, a exemplo de fervor, concentração/memória para as rezas, busca de santidade; b) a evidência de ações ligadas ao sobrenatural, como a mediunidade ou o acesso aos dons concedidos pelo Espírito Santo; c) qualificações seculares- “explicitamente negadas, implicitamente relevantes” – como o grau de escolaridade, a formação autodidata, habilidades de liderança, oratória, poder de convencimento e até de manipulação (Brandão, 2007).

O autor ressalta que a remuneração em troca dos serviços dos rezadores é uma questão fronteira e associada ao curandeirismo, constituindo a linha que separa a prática do bem e da caridade dos artifícios de exploração da “boa fé”. A regra é que os praticantes do catolicismo popular não cobrem pelos atendimentos, premonições ou curas, respeitando a máxima de que o dom que de graça foi recebido, de graça deve ser ofertado. Entretanto, é comum aceitarem agrados como forma de reconhecimento pelo trabalho (Quintana, 1999; Brandão, 2007; Moura, 2011).

A esse respeito, Seu Lulinha evidencia que reza não tem preço:

Eu não recebo, porque eu não me sinto bem! E porque quando existe um rezador, já dizia minha avó e meu avô, quando existe ‘paga’ por aquela reza, com determinado tempo, aquela reza não serve pra nada. Benze, benze, mas não tem mais efeito. Chega o ponto então que é melhor a pessoa parar de rezar!

Sobre a quantidade de dias necessários para as rezas ou as ervas utilizadas nos procedimentos rituais, o rezador explica que o número 3 é “místico” nos serviços de ordem espiritual, para os quais não se deve exigir pagamento; apenas cumprir os preceitos dos antepassados para se alcançar resultados positivos:

O número três é muito antigo, não vem só da minha avó ou da minha bisavó. Isso eles já passavam pra mim. Que os rezadores da antiguidade falavam pra eles que rezasse dessa maneira, por 3 dias, e colocasse as plantas também com essa quantidade. Eu exijo isso, mas quando a pessoa já sai daqui, ela fala assim: ‘eu já tô me sentindo bem’... Aí no dia seguinte, não voltam mais. Voltam só pra agradecer, outros querem trazer presentes pra mim. Aí eu falo: - não, não quero presente, se for um capão, ou um bode, ou o que for, você faça um belo uso. E se um dia eu passar na sua casa, se eu vir com sede, e se você me servir um copo d’água, já me pagou. Agradeça a Deus!

Figura 2. Seu Lulinha ao lado de alguns quadros de Santos em sua residência.



Fonte: Os autores

VIVÊNCIAS SINCRÉTICAS DE UMA REZADEIRA

Dona Maria da Paz, de 52 anos, é funcionária pública em Vertente do Lério – PE. No entanto, mora na zona rural, no mesmo espaço onde nasceu e se criou. Neste local afastado e de acesso íngreme, nos recebeu para contar sua trajetória de rezadeira:

Um dia, aproximou-me um negócio branco ao meu lado, quando eu tava com 11 anos. Aí uma voz falou... Eu não minto a você. Verdade mesmo. Jesus tá vendo. Eu tava apanhando até uma vassoura pra barrer os terreiros. Me assentei na beira da água. Quando eu cheguei na fonte dessa barragem, eu fiquei assentada. Aí eu vi aquele negócio e uma voz. Falou pra mim assim, tanto falou de frente como falou de costa, falou e chamou meu nome. Aí disse assim: você vai rezar. Reze e não olhe a quem! Reze pretos e brancos. Ai eu disse: rezar? Oxên, uma voz falou comigo aqui agorinha. Que coisa! Aí eu fiquei me assustano. Aí eu: tenho que falar pra mãe. Mais uma coisa me pedia que eu não falasse...

Tudo indica que era Nossa Senhora. Mas sabe por que eu digo que era um Santo? Um Santo masculino e feminino? Quando eu fui dormir, tava cheia de criançinha, desse tamanho [Mostrando seres pequenos]... Era tudo, assim, com as asas aberta pro meu lado. E eu disse: Oxên, que é isso que eu tô vendo? Aí a voz falou de novo. - Foi aquele Santo que tu viste ontem, aquela voz que te falou, que tu ia rezar, que tu ia crescer rezando! Ai eu digo: e é? [E a voz continua]. Agora só tem uma coisa. Reza. Só que não diz o nome a quem tu reza. Não diz o nome dos Santos que tu faz a penitência às seis horas. Aí, fiquei naquele pensamento, naquele pensamento... Aí quando foi um dia, eu peguei três galhos de mato. Quando eu peguei os três galhos de mato, minha mão direita esquentou e a esquerda esquentou. Ai eu fui de novo. Amanhã eu vou cortar vassoura de novo pra ver se eu vejo aquela voz. Onze anos. Perante Deus. Aí na beira da água da barragem, eu via aquele negócio. Ai eu escutei como um assopro assim, perto de mim. E disse: olha, reza direita e a esquerda. Tu vai seguir mais a direita do que a esquerda. Não teme! Aí quando foi um dia, eu sonhei de novo. Aí eu levantei e fiz uma oração para o anjo da minha guarda. Aí a voz disse: é para sempre! Reze e grita. Bate teu pé direito e o esquerdo. Na frente, que é para sempre. E não deixa tua linha voltar pra traz não. Segue!

E a rezadeira entendeu que teria uma missão a cumprir. Mas, na sua concepção, foi um chamado para o bem, e não para atuar com “forças da esquerda”¹²:

Aí eu disse: sabe de que mais? Eu vou rezar grandes e pequenos. Aí a primeira pessoa que eu rezei foi com vermelhão. Eu tava com 17 anos já. Foi na beira dessa barragem... Toda vez, eu via um assopro ao meu lado, e a mesma voz: tu reza, tu reza... Quando foi com 21 anos chegou uma criança pra rezar o olhado e o vento caído. Ela ficou curada, ficou levantada. Primeiramente, Deus. E eu segui a carreira até a data de hoje. Onde eu boto a mão, eu levanto, Deus levanta e eu ajudo! Porque foi pedido de Deus e do anjo da minha guarda. Eu não me arrependo... Porque tem uma coisa,

¹² Negrão (2009) reitera que “esquerda e direita” são conceitos da Umbanda, relacionados ao campo de atuação das entidades espirituais: as de direita trabalham com fatores irradiadores e a esquerda, com fatores consumidores. Dessa forma, as entidades de esquerda, a exemplo de Exus e Pombas Giras, seriam “negativas” e utilizadas para promover desequilíbrios ou desvirtuamentos morais. Enquanto as de direita seriam restauradoras de energias para curas, como os Caboclos, os Pretos-Velhos, os Baianos, os Ciganos, entre outros.

se fosse pra eu trabalhar as duas carreiras... Você sabe que existe né? A carreira esquerda e a carreira direita. Fazer trabalho, botar um quarto, fazer sessão, trabalho... essas coisas, mas eu não quero.

Atendendo ao compromisso com o divino, Dona Maria da Paz dedica sua vida à caridade e aos atendimentos de cura:

As minhas energias, Deus amostra. Olha tem coisa que se passa, e eu digo: ‘eu já sabia disso’... A voz que eu vi na beira da água, quando eu tava com onze anos de idade, falou: É pra tu ter visão. Reza e trabalha com fé. Oferece com fé, que tu vai ter visão até o resto de tua vida. Então, eu rezo olhado, vermelhão, vento caído e encruzidade. Essa mão que eu boto em cima das criaturas, só deixo de botar quando eu morrer. Porque quando eu rezo, eu me sinto bem. E a voz me avisou: se você não rezar, parar, você ficará de cama. Chamou meu nome três vezes. Gritou. E eu estava assentada... Por isso que quando chega uma criatura pra se rezar, eu rezo até sentada no terraço ou debaixo de um pé de pau, eu rezo. Se eu chegar num caminho, eu lhe rezo. Me programei a ser uma rezadeira, não me arrependo. Estou bem satisfeita. Porque Ele [Deus] quer que eu tivesse no mundo rezando...

Os dois Santos que eu vi... era um masculino e um feminino. Não diz o nome deles [Mas descreve o comando das vozes]. Era uma voz de um [Santo] masculino e um feminino... E tem uma coisa, depois que eu vi, a coisa mais linda, de branco e azul. E tem uma coisa, aquele arrodado ao meu lado, rosa, rosa, rosa! Rosa flor e branca, e um ramo. E falou pra mim: ‘você não fale pra quem você reza’ [Para ela não declarar os santos invocados].

A rezadeira revela que não teve mais as visões desde que assumiu o ofício:

Depois que eu passei a rezar, seguir a carreira rezando as criaturas, não vi mais... Até me deu vontade de dar uma parada. Mas, eu me senti mal e senti uma revelação: “você fica de cama, aleija”. Isso é amostra de quem? Do Senhor Jesus. Porque o Senhor Jesus, quando ele quer, ele quer mesmo, não tem quem derruba. Ai eu digo: pra eu ficar de cama, não adianta. Eu já tive proposta de resposta e essa voz me respondeu também. Disse: olha, se parar de rezar, fica de cama. Então, eu só deixo agora quando morrer... Dos meus 17 anos pra cá nunca parei.

Em seguida, cita as suas práticas recorrentes:

Eu rezo encruzidade, que é espinhela, peito aberto. Só pode chamar encruzidade, entre o corpo. O olhado, o vento caído e o vermelhão. Mas o olhado é o que mais o povo procura... Eu rezei muito dentro da minha casa, mas eu rezei também, fora de casa. Se vir me buscar, eu vou na hora. Eu também rezo e ofereço a prece de longe. Ensino remédio. A pessoa tem que fazer o que eu mando fazer, naquela mesma

hora. Faça o remédio e faça bem feito. Que a Deus querer... funciona o trabalho, funciona o movimento. Minha mão é um milagre de Deus!

Funciona assim: o cara vem arriado, quase morto. Vem com quebranto, vomitando, corpo quebrado, sem disposição alegre pra fazer as coisas. A gente bota o ramo, ou um galho de remédio na frente, pode ser um remédio preparado. A gente bota pra pessoa animar aquela matéria, aquele corpo espiritual, porque o corpo tem que se animar, né? E funcionar, pra abrir apetite. Aquilo ali se chama sabe o que? A mufina no olho gordo, porque ali tem, né? Aquilo é olho gordo. O olho gordo é você olhar pra pessoa... se ela tem o corpo aberto, pega olhado! O corpo aberto é que nasceu de largura. Quatro centímetro ou três centímetro. Quando ele é fechado, ele não se une osso e osso. E aberto é centímetro largo. Aí todas as coisas que chegar perto vão lhe dominar. E entra por ali. Você sente um irmuricimento, uma arrepição, não trabalha... Aí pra fechar seu corpo, a rezadeira ensinar pra você os galhos de remédio, os banhos. É tomar aquele banho preparado de cheiro, bem adubado, e você já vê se animar seu corpo.

E finaliza, recomendando que as práticas de reza exigem discrição e segredo:

Tudo é segredo. Se você contar pra alguém dá arriação pra trás. Já teve gente de abaixar até hospital [na urgência por atendimento], e disse que lutou, lutou e não ficou curado. Veio na minha mão e ficou curado. Ele disse: eu tinha baixado os hospitais e fiquei curado por você. Eu digo: muito obrigado. Eu não boto a mão em cima pra deixar a energia negada. Eu deixo levantado!

Dona Maria da Paz garante que se a pessoa se rezar três vezes, o corpo é fechado e a cura acontece. Segundo ela, isso é uma revelação dada por Deus.

Figura 3. Santuário da rezadeira Maria da Paz.



Fonte: Os autores

Os saberes demonstrados por ela e pelos demais rezadores entrevistados revela a junção de experiências e conhecimentos que sobrevivem à modernidade. Tal sobrevivência explica-se, segundo Moura (2011), pelo fato de que a benzeção responde “uma série de insatisfações dos indivíduos que a sociedade atual, com todo seu aparato racional, empírico, cético, fragmentado e especializado dos saberes, ainda não conseguiu dar conta” (Moura, 2011, p. 365).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Numa oportuna reflexão sobre a memória e o tempo, Larrosa (2016) salienta que a sociedade contemporânea é marcada pela perda de experiências preciosas, como as de sentir as histórias, de imaginar as emoções, de sermos afetados pelo outro, de fazermos leituras da alma e praticarmos a arte da escuta dos sentimentos. Se considerarmos o papel dos benzedores nas suas estratégias de atendimento, aconselhamento e cura, somos convocados a “parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos para o outro” (Larrosa, 2016, p. 25).

No aprendizado da escuta em torno das tradições de fé populares, talvez as palavras de Seu Lulinha nos ajudem: “o que é importante, hoje, é muita fé em Deus. Tudo que você for fazer, diga: Deus me guarde, Deus me abençoe, que eu sigo em frente com Deus e a Virgem Maria. Deus está sempre no comando de tudo. Se apegue sempre com Deus que tudo que você for fazer, funciona!”. Ou como assegura Dona Maria da Paz: “Você vai fazer os banhos, vai tomar o ar, aquilo vai incorporar no seu corpo... Porque eu tô com as minhas penitências e a minha fé. Vai dar certo!”

Nesse sentido, o pluralismo de práticas cria redes de solidariedades, permitindo que a cultura religiosa popular seja preservada e se mantenha pulsante, através das heranças ancestrais de homens e mulheres de fé, cujos saberes tornam os valores e as crenças místico-religiosas instrumentos de interações com o sagrado a fim de ensaiar novas estratégias de afetividade, sociabilidade e convivência.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Antonio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- AYALA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos (org.). *Metodologia para a pesquisa das culturas populares: uma experiência vivenciada*. Crato: Martins Editora, 2015.
- AYALA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos. *Cultura popular no Brasil: perspectiva de análise*. São Paulo: Editora Ática, 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: Edufu, 2007.
- CAMURÇA, Marcelo. *Espiritismo e nova era: interpelações ao cristianismo histórico*. Aparecida: Editora Santuário, 2014.
- CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995. p. 179-192.
- CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. "O Santo é quem no vale rapaz! Quem quiser acreditar, acredita!": práticas religiosas e culturais nas benzeções. Curitiba: Editora Prismas, 2015.
- CONTINS, Marcia; Vânia, PENHA-LOPES; Carmem Silva Moretzsohn, ROCHA (org). *Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônio. In: *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 11, n. 23, jan.-junho de 2005.
- LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 5 ed. São Paulo: Atlas 2003.
- MONDZAIN, Marie-José. *Homo Spectator*. Paris: Bayard, 2007.
- MOTTA, Luiz Gonzaga. *Análise crítica da narrativa*. Brasília: UNB, 2013.
- MOURA, Elen Cristina. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. In: *Revista de Humanidades*, n. 11, v. 29, jan.-julho de 2011.
- MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. São Paulo: Global, 2009.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira (org). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora FAPESP, 2009.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é benzeção*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. In: *Revista da USP*. São Paulo, n. 28, dez.-fev. de 1995/1996. p. 64-83.

QUINTANA, Alberto Manuel. *A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: EDUSC, 1999.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, Bahia*. Petrópolis: Vozes; Centro de Investigação e Divulgação (CID), 1996.

ZUMTHOR, Paul. A Performance. In: *Introdução à poesia oral*. Trad. Jerusa Pires Ferreira et al. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ABSTRACT:

This text makes considerations about popular religiosity, highlighting narratives related to the practices of praymans. It starts from the premise that the constitutive dimension of popular rituals of blessings is intertwined with knowledge, sensibilities and values of religious cultures. In these processes, the voices of ancestry emerge, allowing the senses of the sacred and their faith practices to be reconstructed and re-socialized over generations, wrapped in kindness and delicacy in the daily sowing. Based on theoretical references and fieldwork carried out with three praymans, we share listening to traditions and sensitivities that bring us closer to the popular religious universe and show the pluralism of practices still preserved.

Keywords: Praymans; Popular religiosity; Narratives; Faith and spirituality.

Recebido em 29/03/2024

Aprovado para publicação em 22/06/2024



CHAKRAS E CENTROS DE FORÇA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA SOBRE AS PULSÕES ESPIRITUAIS DO SER HUMANO NO HINDUÍSMO E NO ESPIRITISMO

Chakras and centers of force: a comparative analysis of the spiritual drives of human beings in Hinduism and Spiritism

Luciana Cangussu Prates¹

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas)

Marina Dias Lopes Paiva²

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

DOI: 10.29327/256659.15.2-9

RESUMO:

Entre as diferentes abordagens religiosas e tradições espirituais que abordam o tema dos aspectos sutis da realidade humana, duas nos interessam, a saber: os *chakras*, sistema vinculado ao Hinduísmo, e os centros de força (ou centros vitais), sistema vinculado ao Espiritismo. De um lado, deparamo-nos com a milenar teoria dos *chakras*, cujo advento se liga às bases do Tantra Yoga, mas se encontra incorporada no Hinduísmo a partir dos *Upanishads*, instruções espirituais indianas. De outro lado, encontramos a teoria dos centros de força, inserida no Espiritismo a partir das obras de Francisco Cândido Xavier, consideradas pelos espíritas psicografias do Espírito³ André Luiz, cujos conteúdos apresentam uma compreensão espírita acerca dos aspectos espirituais do ser humano. Assim, no intuito de colaborar com as discussões acadêmicas no campo das Ciências da Religião, optamos por realizar uma breve análise das duas perspectivas, destacando algumas de suas respectivas particularidades, bem como apresentando aproximações e distanciamentos das temáticas elaboradas.

Palavras-Chave: *Chakras*; Hinduísmo; Centros de força; Espiritismo.

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas) e mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: luciana@centrodaconsciencia.com.

² Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e especialista em Psicologia Transpessoal pela Facisa BH. E-mail: marinadiaslp@gmail.com.

³ Os textos espíritas fazem uma distinção entre os termos *espírito* com letra maiúscula e com letra minúscula. Na perspectiva espírita, o *Espírito* designa “individualidade de um ser inteligente” e *es-pírito* designa “princípio geral do universo” (Kardec, 2013, questões 23, p. 62, e 76, p. 87).

INTRODUÇÃO

Entre as diferentes abordagens religiosas e tradições espirituais que abordam o tema dos aspectos sutis da realidade humana, selecionamos para o presente artigo duas que mais nos interessam por colaborarem com nossas áreas de pesquisa: os *chakras*, sistema vinculado ao Hinduísmo, e os centros de força (ou centros vitais), sistema vinculado ao Espiritismo. Assim, com os devidos distanciamentos acadêmicos e sem fazer investidas teológicas, ideológicas ou instrumentais em torno do Hinduísmo e/ou do Espiritismo, optamos por realizar uma breve análise das duas perspectivas, destacando algumas de suas respectivas particularidades, no intuito de compreendermos como as correntes em questão percebem a faceta espiritual da vida humana, a qual não se encontra dissociada da materialidade/corporalidade.

Isto posto, nas páginas que seguem, a princípio, o leitor encontrará um exame conciso de cada uma das óticas escolhidas e, logo após, uma espécie de paralelo, no qual pretendemos observar possíveis aproximações e distanciamentos das temáticas elaboradas. De um lado, deparamo-nos com a milenar teoria dos *chakras*, cujo advento se liga às bases do Tantra Yoga, mas se encontra incorporada no Hinduísmo a partir dos *Upanishads*, instruções espirituais que integram as escrituras indianas denominadas *Vedas*. De outro lado, encontramos-nos com a teoria dos centros de força inserida no Espiritismo, a partir das obras reconhecidas entre os espíritas como psicografias⁴ do médium⁵ Francisco Cândido Xavier ditadas pelo Espírito André Luiz⁶, cujos conteúdos elaboram uma compreensão espírita acerca dos aspectos espirituais que constituem o ser humano. Malgrado a concepção espírita dos centros de força seja, em alguma medida, convergente com a concepção hindu sobre os *chakras*, seus pontos de vista divergem no que diz respeito às suas funções e às suas características essenciais. Cientes de que não esgotaremos o assunto neste artigo, nossa intenção ao realizar essa correlação sintética de ambos pensamentos é a de contri-

⁴ De acordo com Allan Kardec, em *O Livro dos Médiuns*, item 178, psicografia designa a faculdade que o médium tem de escrever: “De todos os meios de comunicação, a escrita manual é o mais simples, mais cômodo e, sobretudo, mais completo.”

⁵ De acordo com Allan Kardec, em *O Livro dos Médiuns*, item 49, médium designa a faculdade que o ser humano tem de se comunicar com os Espíritos: “Os Espíritos se comunicam por médiuns, que lhes servem de instrumentos e intérpretes [...]”

⁶ Segundo o Espiritismo, André Luiz é um Espírito e, de acordo com Allan Kardec, em *O Livro dos Espíritos*, pergunta 76: “[...] Espíritos são os seres inteligentes da criação. Povoam o Universo, fora o mundo material. Nota: A palavra Espírito é empregada aqui para designar as individualidades dos seres extracorpóreos [...]”

buir com a percepção acadêmica em torno do estudo comparativo das duas perspectivas, colaborando com as discussões no campo das Ciências da Religião.

OS CHAKRAS NO HINDUÍSMO

Não obstante os fundamentos das teorias indianas sobre os *chakras* estejam presentes nas origens do Hinduísmo, as pesquisas em torno do tema evidenciam que o estudo dos centros de energia emergiu do Tantra Yoga, cuja definição não requer uma conversão específica a uma religião, visto que sua prática diz respeito à transcendência da própria personalidade, a partir da qual se pretende atingir e realizar uma identidade divina (Wallis, 2013, p. 23). De acordo com Christopher Wallis, especialista contemporâneo do assunto, o termo *tantra*⁷ designa, basicamente, um sistema de práticas espirituais articulados dentro de um texto sagrado específico, e o termo *yoga*⁸, originalmente, concerne um conjunto de práticas psicofísicas, com ênfase na meditação, que objetiva, segundo o paradigma tântrico, disciplinar o corpo, a mente e o espírito, integrando-os no intuito de alcançar o mais alto propósito espiritual. A fim de esclarecer sobre a relação entre o Tantra Yoga e o Hinduísmo, o autor aponta que o termo *hinduísmo*⁹ não designa uma religião específica ou unificada, mas todas as linhagens, seitas e tradições que se ligam aos *Vedas*, primeiros livros sagrados da Índia, assumindo-os como a máxima autoridade espiritual (Wallis, 2013, p. 23). Para um melhor aprofundamento no tema, vale pontuar, ainda, que, embora haja uma heterogeneidade de pontos de vista dentro do Hinduísmo, as diferentes escolas concordam ao assumir que o principal objetivo da vida humana é a libertação completa dos ciclos de morte e renascimento, processo denominado *moksha* (Bhaskarananda, 2002, p. 127).

Ao traduzir os *Upanishads*, textos sagrados que compõem os *Vedas*, Eknath Easwaran elucida que as escrituras indianas estão reunidas em quatro coleções, as quais se en-

⁷ Segundo o autor, a palavra *tantra* se refere a textos escriturais revelados de maneira divina e sua etimologia se divide, resultando no significado “sabedoria (*tan*) que salva (*tra*)”. Considera-se que o *Tantra* foi um fenômeno espiritual, originado entre 600 a.C a 1300 d.C, que, em algum nível, afetou a maioria das religiões indianas.

⁸ Wallis explica que o *Yoga* foi incorporado pelo *Tantra* cerca de mil anos após o seu surgimento.

⁹ De acordo com Max Weber, o termo *hinduísmo* surgiu a partir da dominação islâmica, referindo-se aos nativos da Índia não-muçumanos: “Os próprios indianos não hão começado a designar como *hinduísmo* sua afiliação religiosa até a literatura moderna” (Weber *apud* Oliveira, 2022, p. 2). Christopher Wallis corrobora com o pensamento weberiano ao dizer que o Hinduísmo autêntico surgiu apenas quando os próprios indianos passaram a utilizar o termo para aludir à sua própria religião, descrevendo seu significado específico no início do século XVIII (Wallis, 2013, p. 22-23).

contra divididas, cada uma, em duas partes: a primeira “preserva os hinos e as interpretações filosóficas dos rituais usados na adoração hindu” e a segunda “concerne não a rituais, mas à sabedoria” (Easwaran, 2008, p. 19, tradução nossa). Enquanto a seção ritualística dos *Vedas* define as questões religiosas do Hinduísmo, os *Upanishads* assumem caráter mais universal, ultrapassando os limites do tempo-espaço. De acordo com Easwaran, os textos em questão fazem os seres humanos voltarem à própria intimidade, entrando em contato com o que o autor chama de *poderes da consciência humana*, os quais, segundo ele, possibilitam atingir a totalidade sem qualquer tipo de mediação (Easwaran, 2008, p. 21-22). Para Easwaran, a maior contribuição de tais escrituras está no fato de que possibilitam a expansão da percepção a respeito do real significado do ser humano: “A constante preocupação dos sábios é nos despertar para a natureza sagrada de nosso ambiente, das criaturas vivas, uns dos outros e, finalmente de nossa própria realidade interior” (Easwaran, 2008, p. 265, tradução nossa).

Compreendendo que a origem dos *Upanishads* está atrelada aos *Vedas*, ressaltamos que indólogos modernos, como Navaratna Rajaram e David Frawley, destacam duas características de tais textos: 1) sua senilidade, por os considerarem os textos mais antigos da humanidade e 2) sua divindade, por terem sido escritos em sânscrito, língua oriunda dos Deuses, de acordo com os hinduístas (Oliveira, 2022, p. 31). No que diz respeito à datação das escrituras, estudos mais recentes¹⁰ em torno do tema indicam que os primeiros *Upanishads* foram redigidos em 1900-1000 a.C. e os últimos em 1400-250 a.C. (Oliveira, 2022, p. 35). Acredita-se que existam ao todo, aproximadamente, 108 *Upanishads*, os quais variam em conteúdo, espiritualidade e tempo de existência. No entanto, 11 textos são considerados principais por terem sido comentados pelo místico e filósofo Shankara¹¹: *Isha*, *Kena*, *Katha*, *Prashna*, *Mundaka*, *Mandukya*, *Taittiriya*, *Aitareya*, *Chandogya*, *Brihadaranyaka* e *Shvetashvatara* (Easwaran, 2008, p. 299).

Fizemos essa breve introdução para que o leitor perceba, mesmo que ligeiramente, o contexto a partir do qual o sistema de *chakras* foi instituído ao longo do tempo. Embora o termo *chakra* não apareça explicitamente nos *Upanishads* principais, ideias como canais

¹⁰ Pesquisas de Dinesh Agrawal e referências de David Frawley, Georg Feuerstein e Navaratna Rajaram.

¹¹ Segundo Easwaran, no início do oitavo século a.C o Hinduísmo enfrentou uma crise, a qual levou Shankara a escrever comentários a respeito de 11 *Upanishads*, dando-os uma segunda canonização sob a sua autoridade e sua vasta conquista intelectual e, assim, renovando o Hinduísmo. Apesar de o último *Upanishad*, *Shvetashvatara*, não apresentar comentários diretos, supõe-se que Shankara o tenha incluído em sua seleção, mas que os escritos a seu respeito não tenham sobrevivido ao longo do tempo.

sutis de energia, os *nadis*, e energia de evolução, a *kundalini*, estão presentes em alguns dos textos¹², de modo a fundamentar o entendimento sobre a temática. Isto significa que, se, por um lado, o conceito de *chakra* não é central nessas escrituras, por outro lado, seus conteúdos oferecem o pilar de sustentação no qual os hindus desenvolveram, gradativamente, sua visão em torno do fluxo de energia no corpo humano, culminando nas expansões sobre o assunto dentro do Tantra. Patrick Olivelle, estudioso do assunto, na introdução de sua análise dos primeiros *Upanishads*, lembra-nos que, em sua totalidade, as escrituras hindus foram compostas ao longo de diversos séculos, em várias regiões e, por isso, muitos dos textos recentes foram influenciados por outras doutrinas indianas, como o Yoga (Olivelle, 1998, p. 4). Assim é que documentos mais contemporâneos da tradição hindu trazem descrições mais evidentes do sistema de *chakras* em alguns dos chamados Yoga *Upanishads*¹³ ou *Upanishads* menores, os quais, como o nome já revela, são considerados secundários para o Hinduísmo.

Dessa maneira, entendemos que a essência do sistema de *chakras* se deriva de dois contextos: o Hinduísmo e seus *Upanishads* e o Tantra Yoga e suas escrituras. Nesse panorama, os Yoga *Upanishads* se ligam aos *Vedas* e, por isso, pertencem à tradição hindu, e os textos do Tantra Yoga não se encontram vinculados a nenhuma religião específica (Canggusu Prates, 2023, p. 2). De acordo com o cientista da religião e indologista americano David Gordon White, enquanto os Yoga *Upanishads* consistem em reinterpretações dos *Upanishads* clássicos, as quais, a partir de meditação, mantras e práticas de Yoga, geram correspondências entre macrocosmo universal e microcosmo corporal; os textos do Tantra Yoga consistem em escrituras que divulgam a soteriologia yóguica original de uma forma inovadora (White, 2012, p. 12-19). Os Yoga *Upanishads*, apesar de terem sido influenciados pelas escrituras tântricas, são considerados originais na medida em que repousam na tradição védica e em seu estilo de metafísica não-dualista, mantendo-os fiéis ao Hinduísmo

¹² Diversos *Upanishads* dissertam sobre a ideia do corpo sutil, o qual inclui os *nadis*, canais de energia, e o *prana*, energia de força de vida, a saber: *Prashna Upanishad*, *Shvetashvatara Upanishad*, *Katha Upanishad* e *Brihadaranyaka Upanishad*.

¹³ Acredita-se que existam em torno de 18 a 20 Yoga *Upanishads*. De acordo com Srinivāsa Aiyangār, estudioso que realizou a tradução dos textos para o inglês, são eles: *Advaya-tarakopanisad*, *Amrta-nadopanisad*, *Amrta-bindupanisad*, *Ksurikopanisad*, *Tejo-bindupanisad*, *Tri-sikhi-brahmano-panisad*, *Darsanopanisad*, *Dhyana-bindupanisad*, *Pasupata-brahmopanisad*, *Brahma-vidyopanisad*, *Mandala-brahmanopanisad*, *Mahavakyopanisad*, *Yoga-cudamany-upanisad*, *Yoga-tattvopanisad*, *Yoga-sikhopanisad*, *Varahopanisad*, *Sandilyopanisad* e *Hamsopanisad*. Para saber mais sobre o assunto, conferir a obra *The Yoga Upanisads*.

(Cangussu Prates, 2023, p. 2). A história do Tantra, por sua vez, é reconhecida por ter adicionado novas técnicas às práticas yóguicas já existentes, como, por exemplo, “*pranayamas* mais complexos, práticas de visualização detalhadas e a ciência dos mantras, assim como diversas práticas baseadas no corpo, especialmente posturas yóguicas, gestos manuais sagrados e a ativação dos centros de energia (*chakras*) no corpo” (Wallis, 2013, p. 24, tradução nossa). Assim, destacamos a importância dos trabalhos do Tantra na emergência das ideias ligadas à hierarquização dos centros de energia internos (os *chakras*) num contexto histórico onde os canais de energia do corpo (*nadis*) já estavam presentes nos *Upnishads* principais (White, 2012, p. 14).

A fim de nos aprofundarmos no tema abordado acima, apresentamos, agora, o conceito de *chakra* (चक्र), o qual se associa aos termos *círculo*, *disco* ou *roda* (Cangussu Prates, 2023, p. 3). Abaixo, reunimos algumas definições de pesquisadores da área, de modo a alargarmos os nossos horizontes de compreensão em torno do assunto:

Quadro 1. Significado do termo *chakra* de acordo com fontes diversas¹⁴

“[...] podem brevemente ser descritos como centros sutis de operação no corpo de <i>Shakti</i> ¹⁵ ou de Poder, dos vários <i>Tattvas</i> ou Princípios que constituem o invólucro corporal” (Avalon, 1950, p. 103, tradução nossa)
“Um <i>chakra</i> é um vórtice giratório de energia criado dentro de nós mesmos pela interpenetração da consciência e do corpo físico” (Judith, 1999, Kindle, l.5, tradução nossa)
“O sistema de <i>chakras</i> é, na verdade, um sistema de operações sutis de poder em torno de alguma força centralizada. O <i>chakra</i> é um gráfico dinâmico natural, expondo a imagem exata dos poderes constituintes que operam nele” (Goswami, 1999, p. 14, tradução nossa)
“Cada corpo/mente tem dentro de si centros de energia para controlar o fluxo de prana e um sistema de canais de energia” (Motoyama, 2004, p. 20)
“[...] <i>chakras</i> são pontos focais para meditação dentro do corpo humano, visualizados como estruturas de energia semelhantes a discos [...]” (Wallis, 2016, tradução nossa)
“Antes do período moderno, o corpo do yogi era comumente concebido como uma rede de centros psicofísicos (<i>cakras</i> ¹⁶ , <i>granthis</i> , <i>ādhāras</i> , etc.) [...]” (Mallinson, Singleton, 2017, p. 135, tradução nossa)
“Os <i>cakras</i> (‘rodas’), que também são conhecidos como <i>padmas</i> (‘lotus’), são focos sutis de meditação distribuídos ao longo do canal central do corpo” (Mallinson, Singleton, 2017, p. 137, tradução nossa)

Fonte: Elaborado pelas autoras

¹⁴ Sugerimos a leitura do artigo *Noções introdutórias sobre os chakras no Hinduísmo*, de Luciana Cangussu Prates, publicado na revista *Interações* (ver referências).

¹⁵ Palavra utilizada para designar energia.

¹⁶ Em geral, as traduções das escrituras hindus para o inglês apresentam a grafia da palavra *chakra* sem o *h*, ao que muitos autores utilizam essa maneira de se referir ao tema.

Diante das informações acima, faz-se necessário explicar que os significados tanto das funções quanto das características dos *chakras* são construídos a partir de processos ritualísticos, não advindos de fenômenos físicos observáveis, ou seja, os *chakras* são simbologias que não podem ser testadas empiricamente da mesma maneira que os gânglios podem (Singleton, 2010, p. 51). Em *O poder da serpente*, Avalon explica que os *chakras* são frequentemente descritos como vórtices de matéria etérica por onde a *vida divina* flui para o corpo físico (Avalon, 1950, p. 7). Seguindo o mesmo raciocínio, as pesquisas de Motoyama evidenciam que os *chakras* promovem uma troca entre a dimensão física e o que o autor denomina de *dimensão astral*: “Através dos *chakras*, o prana sutil no corpo astral pode ser transformado, por exemplo, em energia para a dimensão física, fornecendo, assim, ao corpo físico, essencial energia de vida” (Motoyama, 2004, p. 20).

As pesquisas revelam inúmeros sistemas de *chakras* com diferentes indicações (Wallis, 2016), no entanto, também demonstram que, a partir do século XII, as tradições yóguicas concordam com a existência de seis *chakras* principais (Mallison, Singleton, 2017, p. 137). Mark Singleton, ao estudar as origens do Yoga moderno, explica que, em geral, os *chakras* se localizam ao longo da coluna espinhal, sendo numerados em seis ou sete (Singleton, 2010, p. 29). Avalon, por sua vez, esclarece que há seis centros mais um: “Dentro do *Meru*, ou coluna vertebral, estão os seus principais centros de operação *Tattvik*, *Chakras* ou *Padmas*, que são os assentos de *Shakti*, como o *Sahasrāra* acima é a morada de Shiva” (Avalon, 1950, p. 115, tradução nossa). Devido a divergência que envolve o assunto, inclusive dentro dos próprios *Yoga Upanishads*, neste trabalho focaremos nos sete *chakras* mais conhecidos no ocidente, a saber: *Muladhara*; *Svadhithana*; *Manipura*; *Anahata*; *Vishuddha*; *Ajna*; *Sahasrāra*. Conforme Wallis, tecnicamente, o último centro não é considerado um *chakra*, uma vez que simboliza a morada e o destino final da *kundalini* e, por isso, contraria a descrição que explica a existência de um processo no qual os *chakras* são perfurados pela *kundalini* em ascensão (Cangussu Prates, 2023, p. 4).

A partir da compreensão de que os *chakras* resultam de um movimento de interpenetração da dimensão espiritual na dimensão física, ressaltamos, de acordo com a perspectiva hindu, a importância da *kundalini* para esse processo. De origem sânscrita, o termo *kundalini* (कुंडलिनी) significa *enrolada*. Segundo essa tradição religiosa, essa energia, por se encontrar dormente até que seja despertada pelas disciplinas espirituais, é considerada

o poder criativo da evolução espiritual em potencial (Eswaran, 2008, p. 340). Nesse contexto, as descrições do Hinduísmo apontam que a *kundalini* se encontra localizada na base da coluna vertebral, podendo ser estimulada pela fidelidade às práticas yóguicas para subir pelos *chakras* até o topo da cabeça de modo a favorecer a sensação de união e de integração total (Mallinson, Singleton, 2017, p. 15).

Por tomarmos o Hinduísmo como cerne de nossa pesquisa, a partir de agora, focaremos nas raízes dos Yoga *Upanishads*, as quais apresentam os *chakras* de maneira mais prescritiva do que descritiva. Por isso, as escrituras, ao invés de descreverem cada centro de energia especificamente, ensinam práticas yóguicas que colaboram, por meios místicos, com o cumprimento de um determinado objetivo (Wallis, 2016). O quadro a seguir, baseado nos versos de alguns dos Yoga *Upanishads*, demonstra a base que sustenta a compreensão hindu sobre os *chakras*:

Quadro 2. Sintetização sobre os *chakras* nos Yoga *Upanishads*, a partir da obra *The Yoga Upanisads*¹⁷, de Srinivasa Ayyangar

<i>Chakra</i>	Verso
<i>Muladhara</i>	“Quando o Prana entra no <i>Muladhara</i> (o suporte-raiz), ó melhor entre os iluminados! Então é dito ser o primeiro equinócio pelos devotos praticantes de penitência!” (<i>Darsanopanisad</i> 40-47) (p. 132, tradução nossa, negrito nosso)
	“Em seguida, o fogo (no <i>Muladhara</i>), junto com o ar vital, apreende os humores do corpo (contribuindo para o aumento da energia vital e da virilidade.” (<i>Yoga-Sikhopanisad</i> , 145-151) (p. 355, tradução nossa, negrito nosso)
	“O <i>Muladhara</i> , de forma triangular , está situado no espaço entre o ânus e os órgãos genitais . Diz-se que esse é [...] onde é estabelecido o poder extraordinário conhecido como <i>Kundalini</i> ; de onde o ar vital tem sua origem; de onde surge o fogo [...] .” (<i>Yoga-Sikhopanisad</i> , 168-178) (p.359, tradução nossa, negrito nosso)
<i>Svadhithana</i>	“A palavra ‘ <i>Sva</i> ’ indica <i>Prana</i> (força vital); <i>Svadhithana</i> é a morada dessa (força vital) .” (<i>Yoga-Cudamany-Upanisad</i> , 11-14) (p. 281, tradução nossa, negrito nosso)
	“ Na raiz dos órgãos genitais , com os seis cantos (está situado) o plexo conhecido como <i>Svadhithana</i> .” (<i>Yoga-Sikhopanisad</i> , 168-178) (p. 360, tradução nossa, negrito nosso)

¹⁷Em algumas traduções das escrituras hindus para o inglês a grafia da palavra *Upanishad* é apresentada sem a letra *h*.

	<p>“O praticante, após assumir a postura <i>Padmasana</i>, permanecendo à vontade, contraindo o ânus, enviando para cima (pelo caminho <i>Susumna</i>) o ar vital, deve ter sua mente absorvida no <i>Kumbhaka</i>. Em virtude da ação do ar vital, o fogo, atingindo o <i>Svadhithana</i>, explode em chamas.” (<i>Yoga-Kundaly-Upanisad</i>, 82-87) (p. 264, tradução nossa, negrito nosso)</p>
Manipura	<p>“O <i>Muladhara</i>, o <i>Svadhithana</i>, o Manipura, que é o terceiro, [...]. [...] o Manipura da região do umbigo [...]” (<i>Yoga-Kundaly-Upanisad</i>, 3-11) (p. 237, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>“[...] <i>Mani-puraka</i> de dez pétalas [...]” (<i>Mandala-Brahmanopanisad</i>, 5) (p.243, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>“O plexo da região do umbigo, onde o corpo está cheio de ar, assim como uma joia é amarrada com um fio, é dito ser o <i>Manipura</i> (com dez pétalas).” (<i>Dhyana-Bindupanisad</i>, 46-50, tradução nossa, negrito nosso)</p>
Anahata	<p>“No coração está o grande plexo, <i>Anahata</i> com doze pétalas.” (<i>Yoga-Sikhonpanisad</i>, 168-178) (p. 360, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>“Do som produzido no Éter <i>Anahata</i> (do coração), há a reverberação desse som; há radiância penetrando no interior dessa reverberação.” (<i>Mandala-Brahmanopanisad</i>, 4-5) (p. 244, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>“Dali ele deve retirá-los (para serem fixados) no grande suporte do coração brilhando como um lótus vermelho-sangue, conhecido como <i>Dahara-pundarika</i> (<i>Anahata</i>) nas Escrituras Vedanta.” (<i>Ksurikopanisad</i>, 11-20) (p. 24, tradução nossa, negrito nosso)</p>
Vishuddha	<p>“No poço da garganta está situado o que é conhecido como <i>Visuddhi</i>, o plexo de dezesesseis pétalas, aqui está estabelecido o <i>Pitha</i> conhecido como <i>Jalamdhara</i> [...]” (<i>Yoga-Sikhonpanisad</i>, 168-178) (p. 360, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>“[...] brotado no <i>Madhyama</i> (do <i>Vishuddha</i>), (a função da fala) floresceu no <i>Vaikhari</i> (do pescoço). [...] Desse órgão da fala, o senhor supremo é o eterno e imutável <i>Paramatman</i>, que desperta o poder da fala.” (<i>Yoga-Kundaly-Upanisad</i>, 18-21) (p. 275, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>“[...] depois [o <i>Anahata</i>] o <i>Visuddha</i>-cakra de seis pétalas na garganta [...]” (p. 159, tradução nossa, negrito nosso)</p>
Ajna	<p>“O plexo superior conhecido como <i>Ajna</i> (está situado) com duas pétalas no meio das sobrancelhas.” (<i>Yoga-Sikhonpanisad</i>, 168-178) (p. 360, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>“A região da mente no meio das sobrancelhas eles sabem ser a forma de <i>Nada</i>. [“O</p>

	<p><i>Jyotir-linga</i> que não é outro senão o Brahman mais íntimo, aquele Brahman Eu Sou - é o que se manifesta na mente. Pois diz o <i>Sruti</i>, “O <i>Yati</i> (mendicante) deve sempre meditar incessantemente no <i>Jyotir-linga</i> no meio das sobranças” [...]” (<i>Yoga-Sikhonpanisad</i>, 168-178) (p. 360, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>[...] O plexo <i>Ajna</i> de duas pétalas no meio das sobranças, daí a região Lunar e Solar [...]” (<i>Dhyana-Bindupanisad</i>, 46-50) (p. 159, tradução nossa, negrito nosso)</p>
Sahasrāra	<p>[...] bebendo (o néctar produzido pelo Sol, Lua e Fogo contido no <i>Sahasrara-cakra</i>) da cavidade craniana, a seguir, é possível ver aquele estado (mais elevado) (do <i>Paramatman</i> com a atitude mental, “Ele sou eu”, e através da Gnose adquirida a partir daí, ou se torna o Brahman qualificado ou não-diferenciado.)” (<i>Yoga-Sikhonpanisad</i>, 75-76) (p. 341-342, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>[...] irrompendo pelos seis plexos [...], entre, através do <i>Susumna</i>, o <i>Sahasrara</i>, que é resplandecente com <i>Turya</i> e o <i>Turiyatita</i> e busque repouso nele. Aqueles que entram no <i>Brahma-randhra</i> (assim) alcançam o B.” (<i>Yoga-Sikhonpanisad</i>, 33-34) (p. 389, tradução nossa, negrito nosso)</p>
	<p>“Ele se torna puro por (Contato com o ar no <i>Sahasrara</i>). Por beber o licor espiritual (néctar que flui do meio do <i>Sahasrara</i>), ele se liberta de todo pecado.” (<i>Varahopanisad</i>, 76-77) (p. 447, tradução nossa, negrito nosso)</p>

Fonte: Cangussu Prates (2003, p. 6).

Enfatizamos que as escrituras hindus do Yoga revelam que, na realidade interior do ser humano, os centros de energia coexistem e, nesse sentido, a apresentação acima assume caráter didático ao tratar dos *chakras* separadamente (Cangussu Prates, 2023, p. 6-7). De acordo com os documentos, acredita-se que esses centros de energia devem ser trabalhados de maneira unificada, pois somente assim é possível acessar a totalidade: “Tendo conhecido muito bem os seis *Chakras*, o praticante deve entrar na região da bem-aventurança” [*Yoga-Kundaly-Upanisad*, 12] (Aiyangār, 1938, p. 273, tradução nossa). Depois de delineamos o ponto de vista do Hinduísmo a partir dos conteúdos expostos, seguimos adiante em nossa proposta comparativa, apresentando os centros de força de acordo com o Espiritismo.

OS CENTROS DE FORÇA NO ESPIRITISMO

Em um cenário marcado pelo enaltecimento da razão instituída pelo Iluminismo, o Espiritismo (ou Doutrina Espírita) surgiu na França do século XIX, identificando-se como um movimento de oposição tanto às visões materialistas da época, quanto à queda do dogmatis-

mo cristão (THEODORIS, 2015, p. 1). Perante esse contexto, três influências determinaram o rumo do desenvolvimento do Espiritismo: a filosofia, a ciência e a religião, as quais, juntas, representam o tríplice aspecto espírita. Allan Kardec¹⁸, sistematizador do Espiritismo, afirma que o Espiritismo é a *ciência* que revela à humanidade não só a existência, mas também a natureza do universo espiritual, bem como suas relações com o universo físico: “Ele [o Espiritismo] no-lo mostra [o mundo espiritual], não mais como coisa sobrenatural, porém, ao contrário, como uma das forças vivas e sem cessar atuantes da natureza [...]” (KARDEC, 2013, p. 44). O autor também assevera que o Espiritismo é uma doutrina *filosófica* de efeitos *religiosos*, visto que tem como base os fundamentos de qualquer religião (Deus, a alma e a vida futura), mas que não é uma religião em si: “[...] não tem culto, nem rito, nem templos e entre seus adeptos, nenhum tomou, nem recebeu o título de sacerdote ou de sumo sacerdote.” (KARDEC, 2019, p. 222).

De acordo com Kardec, todas as tradições de sagrado estão baseadas em preceitos espiritualistas, posto que o termo designa apenas oposição ao materialismo (KARDEC, 2013, p. 53). Segundo esse raciocínio espírita, crer na existência de algo além da matéria não significa crer em espíritos e suas manifestações. Daí a necessidade de utilizar um novo linguajar: “Se adotei os termos *espírita*, *espiritismo*, é porque eles exprimem, sem equívoco, as ideias relativas aos Espíritos.” (KARDEC, 2013, p. 53). Na introdução de *O livro dos Espíritos*, uma das obras que compõem o principal corpo teórico da doutrina, Kardec explica que o Espiritismo está ancorado nas relações do mundo material com os Espíritos, também conhecidos como seres do mundo invisível (KARDEC, 2013, p. 13).

A partir dessa noção, o Espiritismo compreende o ser humano como uma individualidade composta por três aspectos: o corpo (ser material); a alma (ser imaterial; Espírito encarnado no corpo) e o perispírito (laço que prende a alma ao corpo). Conforme as explicações de Kardec, este último tem por função promover a intermediação entre a matéria e o Espírito e se apresenta como uma espécie de envoltório semimaterial ou corpo etéreo, invisível aos olhos humanos em estado normal (KARDEC, 2013, p. 24). Portanto, segundo o Espiritismo, é nessa estrutura imperceptível à visão que se encontram dispostos

¹⁸Com o surgimento oficial da Doutrina Espírita em 18 de abril de 1857, a partir da publicação de *O livro dos Espíritos*, o educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804 - 1869) passou a ser conhecido pelos espíritos pelo pseudônimo de Allan Kardec.

os centros de força, cujas particularidades determinam a compreensão espírita acerca do ser humano.

A fim de melhor assimilarmos o entendimento dos centros de força de acordo com a perspectiva do Espiritismo, devemos considerar o fato de este ter se desenvolvido em contexto ocidental, adquirindo, por esse motivo, características socioculturais do espaço-tempo de sua origem: França - século XIX. Ademais, os fundamentos espíritas repousam no cristianismo, uma vez que assumem Jesus como o guia e o modelo de humanidade: “Para o homem, Jesus constitui o tipo da perfeição moral a que a Humanidade pode aspirar na Terra. Deus no-lo oferece como o mais perfeito modelo e a doutrina que ensinou é a expressão mais pura da Lei do Senhor” (Kardec, 2013, p. 298). Dessa maneira, não obstante diversas obras vinculadas ao Espiritismo liguem os centros de força aos *chakras*, igualando-os em termos conceituais, seguimos em nosso raciocínio cientes de que a compreensão espírita sobre o tema está imbuída das interpretações ocidentais, o que, veremos à frente, acarretou o aparecimento de diferenças significativas entre ambas as concepções.

A título de exemplo, mencionamos o livro espírita *Medicina da Alma*, considerado pelos espíritas como psicografia do médium Robson Pinheiro, pelo Espírito Joseph Gleber¹⁹, o qual se refere ao assunto utilizando o próprio termo advindo do Hinduísmo. O discurso espírita, nessa obra, evoca a filosofia oriental para explicar os *chakras*, os quais, segundo sua visão, são essenciais não só para a harmonia energética do ser humano, mas também para a manutenção da saúde integral: “Esses órgãos de percepção e transmutação de energias extrafísicas são de vital importância para todo aquele que se propõe atingir estados superiores de consciência ou sua evolução anímica.” (GLEBER, 2007, p. 91). Ao explicar como acontece o intercâmbio energético entre o corpo espiritual e o corpo físico, esse texto espírita explica que o sistema nervoso é o meio de comunicação pelo qual as energias transitam do espírito para a matéria, tendo o fluido cósmico²⁰ como meio de manifestação. Ainda de acordo com esse discurso espírita, dentro do sistema nervoso, destaca-se o sistema de plexos, no qual, conforme a explanação, localiza-se o sistema de *chakras*: “[...] localizado nos pontos onde se concentra maior número de nervos, ou tecido

¹⁹ De acordo com a visão espírita, Joseph Gleber (pseudônimo) se apresenta como médico e cientista alemão que teria sido recrutado pelo III Reich, no início da Segunda Guerra Mundial, para trabalhar na pesquisa da cisão nuclear.

²⁰ A questão 27 de *O livro dos Espíritos* explica: “Deus, espírito e matéria constituem o princípio de tudo o que existe, a trindade universal. Mas ao elemento material se tem que juntar o fluido universal, que desempenha o papel de intermediário entre o espírito e a matéria propriamente dita, por demais grosseira para que o espírito possa exercer ação sobre ela.” (Kardec, 2013, p. 63).

nervoso, embora estes últimos se encontrem no corpo físico, e os *chakras*, na contraparte etérica do ser humano” (Gleber, 2007, p. 93). No que tange às características, a referida obra espírita ainda comenta que os *chakras* podem ser comparados a “cúmulos energéticos, com velocidade e cor apropriadas a cada um, de acordo com a vibração que manifestem” (Gleber, 2007, p. 93) e, quanto à função, tais estruturas têm o papel de estabelecer a transferência de energias advindas dos reinos da natureza, de modo a colaborar com a integração do espírito com o corpo físico (Gleber, 2007, p. 93). Por fim, esse texto espírita também determina a existência de relações entre os *chakras*, o sistema glandular, as cores e os estados psicológicos, de modo que, nessa perspectiva, os pensamentos e as emoções têm a capacidade de influenciar o funcionamento dos *chakras*, alterando, por fim, no desempenho das glândulas do sistema endócrino do corpo humano (Gleber, 2007, p. 94-95).

Ainda dentro da literatura espírita, a coleção *A vida no mundo espiritual* engloba obras reconhecidas entre os espíritas como psicografias do médium Francisco Cândido Xavier ditadas pelo Espírito André Luiz²¹, destacando-se no meio espírita pela riqueza de conteúdos que descrevem o plano dos Espíritos. O livro *Entre a Terra e o Céu*, semelhantemente ao livro *Medicina da Alma*, descreve a existência de sete centros de força (também denominados nesse discurso espírita como centros vitais) que se localizam nas ramificações dos plexos e regem o corpo de matéria rarefeita sob a orientação das forças mentais, estabelecendo um campo eletromagnético, no qual vibram os pensamentos. Essa obra de Francisco Cândido Xavier, da mesma forma que a obra de Robson Pinheiro, aponta para o fato de que: “Nossa posição mental determina o peso específico do nosso envoltório espiritual e, conseqüentemente, o ‘habitat’ que lhe compete” (André Luiz, 2013, p. 124). Segundo essa perspectiva espírita, entende-se que cada um é responsável por equilibrar ou desequilibrar o próprio aparelho orgânico, o qual se encontra vinculado aos centros de força, a partir da natureza dos pensamentos que constituem a vida íntima.

Outra obra da mesma coleção, intitulada *Ação e Reação*, sustenta a existência de um vínculo entre o sistema endócrino e os centros perispiríticos, os quais, conforme sua preleção, encontram-se atrelados a determinadas glândulas do corpo humano (André Luiz, 2013, p. 242). Dessa maneira, suprarrenais, bolsas genésicas (testículos e ovários), pâncreas, timo, tireóide (e paratireóides) e pineal são nomeadas nesse texto espírita como as

²¹ De acordo com a visão espírita, André Luiz (pseudônimo) se apresenta em suas obras como médico sanitário conhecido no Rio de Janeiro no início do século XX, mas não revela seu verdadeiro nome.

glândulas correspondentes aos centros de força (André Luiz, 2013, p. 241). Ainda sobre o tema, no livro *Evolução em dois mundos*, encontra-se a seguinte afirmação: “Os sistemas enzimáticos revelam-se definidos e as glândulas de secreções internas fabricam variados produtos, refletindo o trabalho dos centros vitais da alma” (André Luiz, 1959, p. 18). A partir disso, a perspectiva espírita sugere que corpo espiritual e corpo material coexistem de maneira interdependente e indissociada por meio do perispírito, onde se localizam os centros de força. Assim, ao analisar a constituição do perispírito, essa obra mostra que os centros de força regem o funcionamento dos órgãos a eles relacionados pela fisiologia terrena, classificando-os da seguinte maneira: centro genésico, centro gástrico, centro esplênico, centro cardíaco, centro laríngeo, centro cerebral e centro coronário (André Luiz, 1959, p. 18). Dando seguimento a esse raciocínio, esse texto apresenta uma descrição pormenorizada dos sete centros de força ou centros vitais que, segundo a visão do Espiritismo, interligam o corpo espiritual e o corpo físico. Abaixo, didaticamente, sintetizamos essas características da descrição espírita sobre os centros de força:

Quadro 3. Sintetização dos centros de força no Espiritismo a partir das obras *Entre a Terra e o Céu* e *Evolução em dois mundos*, de Francisco Cândido Xavier, reconhecidas no meio espírita como psicografias do Espírito André Luiz

Centro	Citação
Genésico	“[...] em que se localiza o santuário do sexo , como templo modelador de formas e estímulos ” (André Luiz, 2013, p. 125, negrito nosso)
	“[...] o centro genésico, guiando a modelagem de novas formas entre os homens ou o estabelecimento de estímulos criadores , com vistas ao trabalho, à associação e à realização entre as almas” (André Luiz, 1959, p. 18, negrito nosso)
Gástrico	“[...] se responsabiliza pela penetração de alimentos e fluidos em nossa organização [...]” (André Luiz, 2013, p. 125, negrito nosso)
	“[...] o centro gástrico, responsabilizando-se pela digestão e absorção dos alimentos densos ou menos densos que, de qualquer modo, representam concentrados fluídicos penetrando-nos a organização [...]” (André Luiz, 1959, p. 18, negrito nosso)
Esplênico	“[...] no corpo denso, está sediado no baço , regulando a distribuição e a circulação adequada dos recursos vitais em todos os escaninhos do veículo de que nos servimos” (André Luiz, 2013, p. 125, negrito nosso)
	“[...] o centro esplênico, determinando todas as atividades em que se exprime o

	sistema hemático , dentro das variações de meio e volume sanguíneo [...]” (André Luiz, 1959, p. 18, negrito nosso)
Cardíaco	“[...] sustenta os serviços da emoção e do equilíbrio em geral” (André Luiz, 2013, p. 125, negrito nosso)
	“[...] o centro cardíaco, dirigindo a emotividade e a circulação das forças de base [...]” (ANDRÉ LUIZ, 1959, p. 18, negrito nosso)
Laríngeo	“[...] preside aos fenômenos vocais , inclusive às atividades do timo , da tireóide e das paratireóides ” (André Luiz, 2013, p. 125, negrito nosso)
	“[...] o centro laríngeo, controlando notadamente a respiração e a fonação [...]” (André Luiz, 1959, p. 18, negrito nosso)
Cerebral	“[...] ordena as percepções de variada espécie, percepções essas que, na vestimenta carnal, constituem a visão , a audição , o tato e a vasta rede de processos da inteligência que dizem respeito à palavra, à cultura, à arte, ao saber. É no centro cerebral que possuímos o comando do núcleo endócrino , referente aos poderes psíquicos ” (André Luiz, 2013, p. 125, negrito nosso)
	“[...] destacamos o centro cerebral contíguo ao coronário, com influência decisiva sobre os demais, governando o córtice encefálico na sustentação dos sentidos, marcando a atividade das glândulas endócrinas e administrando o sistema nervoso , em toda a sua organização, coordenação, atividade e mecanismo, desde os neurônios sensitivos até as células efetoras [...]” (André Luiz, 1959, p. 18, negrito nosso)
Coronário	“[...] devemos dizer que dele emanam as energias de sustentação do sistema nervoso e suas subdivisões, sendo o responsável pela alimentação das células do pensamento e o provedor de todos os recursos eletromagnéticos indispensáveis à estabilidade orgânica” (André Luiz, 2013, p. 125, negrito nosso)
	“[...] identificamos o centro coronário, instalado na região central do cérebro , sede da mente, centro que assimila os estímulos do Plano Superior e orienta a forma, o movimento, a estabilidade, o metabolismo orgânico e a vida consciencial da alma encarnada ou desencarnada [...]” (André Luiz, 1959, p. 18, negrito nosso)

Fonte: Elaborado pelas autoras.

A obra *Ação e Reação* ainda enfatiza que todos os centros de força vibram de maneira interdependente. Apesar disso, as explicações desse discurso espírita dão destaque ao centro coronário em função de sua alta capacidade de radiação e de sua ligação com a mente, matriz da consciência: “[...] supervisiona, ainda, os outros centros vitais que lhe

obedecem ao impulso, procedente ao Espírita, assim como as peças secundárias de uma usina respondem ao comando” (André Luiz, 1959, p. 18). Segundo essa visão do Espiritismo, o centro coronário representa o ponto de interação entre as forças espirituais e as forças materiais, sendo o responsável por captar e transmitir as energias vitalizantes do Espírito para os demais centros de força, os quais, por sua vez, infundem seus reflexos nos órgãos, marcando a individualidade com o resultado de suas próprias posturas (André Luiz, 1959, p. 18).

A literatura espírita não ignora que o conhecimento a respeito dos centros de força esteja ancorado na tradição hindu, ainda que, frequentemente utilize linguagem diferente para se referir ao tema. Em seus estudos sobre o perispírito, Zalmino Zimmermann, um dos fundadores da Associação Brasileira dos Magistrados Espíritas (ABRAME), atesta que as noções em torno dos centros de força não é uma novidade trazida pelo Espiritismo, mas, sim, um conhecimento antigo: “[...] na Antiguidade, entre os hindus - especialmente, com base nos *Upanixades*, os comentários dos Vedas que formavam os quatro livros sagrados - já se sabia de sua existência” (Zimmermann, 2002, p. 75). Além disso, alguns pesquisadores não têm dúvidas em classificar a Doutrina Espírita, ultrapassando o campo cristão, como posto avançado da cosmovisão hindu em plena América Latina (Pierucci, 2000, p. 291), contudo, a visão espírita não guarda fidelidade absoluta à filosofia hindu e, por isso, desenvolve características diversas em sua abordagem.

Diante do exposto a respeito das duas tradições, pretendemos demonstrar, a seguir, uma análise comparativa dos *chakras* no Hinduísmo e dos centros de força no Espiritismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Perante o raciocínio elaborado nos últimos tópicos, introduzimos nossa proposta comparativa, ressaltando o que, talvez, seja o maior ponto de distanciamento entre a visão hindu e a visão espírita acerca das pulsões espirituais do ser humano: o tempo-espço em que ambas as tradições se desenvolveram.

De um lado, os princípios do Hinduísmo se localizam na Índia e remontam o período védico, de 7000 a.C. ao século III a.C., no qual se desenvolveram suas tradições mais

antigas²² (Oliveira, 2022, p. 35). De outro lado, o surgimento do Espiritismo se localiza na França, dentro do contexto europeu, e data do século XIX, era contemporânea da humanidade. Tamanho hiato temporal e espacial separa o Hinduísmo do Espiritismo, influenciando diretamente seus aspectos linguístico-cognitivos e, por consequência, o desenvolvimento de suas características essenciais. É evidente, portanto, que ambas as tradições progrediram na história, recebendo, nesse processo, os influxos geográficos, sociais e culturais dos cenários nos quais estavam inseridas. Antiguidade e modernidade; ocidente e oriente; linguagem ancestral (sânscrito) e linguagem contemporânea (francês) são alguns dos contrastes que revelam tal distância e que precisam ser considerados em nossa análise.

Não obstante o Hinduísmo e o Espiritismo apresentem pontos de significativa disparidade, não pretendemos afirmar que suas visões são absolutamente antagônicas no que diz respeito à compreensão do ser humano e de suas pulsões espirituais. Ao contrário, o conteúdo elaborado até o presente momento nos mostra que, em muitos aspectos, a perspectiva espírita está embebida da filosofia hindu. Percebemos, assim, que o entendimento sobre os centros de força se ancora nas fontes do Hinduísmo, porém, por se tratar de uma construção mais recente, o Espiritismo inclui uma série de atributos desenvolvidos ao longo do tempo, os quais não se encontram vinculados aos textos sagrados hindus. Nesse sentido, inferimos que a perspectiva espírita sobre os centros de força trata-se, em algum nível, de uma visão atualizada da visão hindu sobre os *chakras*, sem, por isso, ser melhor ou pior (não estamos nos ocupando das verdades últimas dessas tradições).

Diversos estudiosos das escrituras em sânscrito apontam a ocidentalização dos *chakras* como uma distorção da essência da tradição, advinda de uma não compreensão dos conteúdos originais. Segundo Shyam Sundar Goswami, yogi e especialista em Yoga, devido à falta de entendimento dos princípios do Yoga, criaram-se muitas ilusões a respeito dos *chakras* (Goswami, 1999, p. xvii). O autor explica que para alcançar a profundidade dos textos e de fato compreendê-los, o conhecimento técnico precisa estar atrelado às instruções diretas de um guru da tradição (Goswami, 1999, p. xvii). Tal perspectiva nos re-

²² De acordo com o autor, as pesquisas mais recentes de Dinesh Agrawal, David Frawley, Georg Feuerstein e Navaratna Rajaram indicam que o período védico se inicia com o surgimento das primeiras escrituras, denominadas *Rg Veda*, passam pelo período bramânico e pela invasão ariana, incorporam todo o advento das *Upanishads* e culminam na expansão do budismo e do jainismo. Para um maior aprofundamento, ver referências.

vela que a linguagem sânscrita está marcada pela vivência hindu. Por isso, apenas a tradução das escrituras não é o bastante para assimilar o sentido sagrado contido nas escrituras.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Christopher Wallis em estudo a respeito das características essenciais ligadas aos *chakras*, evidenciou inúmeras particularidades que, atualmente, são atribuídas ao tema, mas, originalmente, não se encontram nas escrituras. Algumas delas são: a relação entre os *chakras* e os estados psicológicos; a relação entre os *chakras* e as questões fisiológicas dos sistemas endócrino, linfático e nervoso; a relação entre os *chakras* e as cores; a relação entre os *chakras* e o sistema endócrino (Wallis, 2016).

Wallis ainda aponta para o fato de que, hoje, na perspectiva ocidental, a maioria das pessoas não utiliza o conhecimento em torno dos *chakras* pela sua real finalidade, a saber: “[...] funcionar como um templo para *nyāsa*, que significa a instalação de mantras e energias divinas em pontos específicos do corpo sutil” (Wallis, 2016, tradução nossa). As sinalizações de Wallis não pretendem julgar as evoluções sobre a temática, mas, sim, educar a quem possa interessar quanto à fidelidade das escrituras. Dessa maneira, importa dizer que, no progresso ocidental do assunto, essas informações guardam seu valor para a compreensão das pulsões espirituais do ser humano, todavia, é necessário salientar que não se encontram nas fontes originais hindus, a fim de garantirmos a honestidade intelectual de nosso estudo.

Considerando as informações explicitadas, elaboramos um quadro comparativo de teor pedagógico, cujo conteúdo pretende demonstrar aproximações e distanciamentos entre os *chakras* no Hinduísmo e os centros de força no Espiritismo tanto quanto pudemos perceber por meio da correlação sintética que fizemos até o presente momento:

Quadro 4. Apresentação comparativa entre os *chakras* no Hinduísmo e os centros de força no Espiritismo

HINDUÍSMO <i>Chakras</i>	ESPIRITISMO <i>centros de força</i>
DEFINIÇÃO	
Centros sutis; vórtices giratórios de energia; sistema de operações sutis; centros de energia; pontos focais; centros psicofísicos.	Órgãos de percepção e transmutação de energias extrafísicas; cúmulos energéticos; centros vitais; centros perispiríticos.

NÚMERO	
São seis mais um.	São sete.
NOMEAÇÃO	
<i>Muladhara; Svadhisthana; Manipura; Anahata; Vishuddha; Ajna; Sahasrāra.</i>	Genésico; Gástrico; Esplênico; Cardíaco; Laríngeo; Cerebral; Coronário.
FUNÇÃO	
Trazer a <i>vida divina</i> para o corpo físico; ponto de troca entre as dimensões física e astral; levar o ser humano à bem-aventurança quando trabalhados de maneira integrada; despertar a <i>kundalini</i> ; proporcionar a experiência de união e de integração total por meio das práticas específicas.	Colaborar para a harmonização energética e para a saúde integral do ser humano; proporcionar o acesso a estados superiores de consciência; facilitar a evolução anímica; transferir as energias advindas da natureza, colaborando com a integração do espírito com o corpo físico; reger o funcionamento dos órgãos.
APARÊNCIA	
Caracterizados pelo movimento e pela semelhança a pétalas de lótus em números diferenciados.	Caracterizados pelo movimento, pela luminosidade e semelhança às lâminas de um diafragma de máquina ou a pétalas de lótus ²³ .
LOCALIZAÇÃO	
No corpo sutil, ao longo da coluna espinhal, respectivamente: entre o ânus e os órgãos genitais; na raiz dos órgãos genitais; na região do umbigo; no coração; no poço da garganta; no meio das sobrancelhas; na cavidade craniana.	No perispírito ou corpo espiritual, tendo o sistema nervoso como meio de comunicação; nos pontos onde se concentra o maior número de nervos; nas ramificações dos plexos; ligados ao sistema glandular.
LIGAÇÕES	
Não há estabelecimento de ligações com as questões endócrinas, nem com as cores ou com os aspectos psicológicos do ser humano.	Sistema endócrino: estão vinculados, respectivamente às suprarrenais, às bolsas genésicas, ao pâncreas, ao timo, à tireóide (e às paratireóides) e à pineal;

²³“Pelas descrições conhecidas, podem-se imaginar os centros vitais como vórtices muito luminosos, cujo movimento poderia lembrar, às vezes, o abrir e fechar (contínuo e altamente dinâmico, no caso) das lâminas de um diafragma de máquina fotográfica; seu aspecto lembraria, também, as “pétalas do lótus”, na poética expressão da filosofia hindu. Trata-se, obviamente, de uma imagem pálida e imprecisa da realidade, mas ajuda a entendê-la.” (ZIMMERMANN, 2012, p. 80).

	<p>Cores: cada um apresenta uma cor específica de acordo com a vibração que manifestem;</p> <p>Estados psicológicos: pensamentos e emoções influenciam o funcionamento dos centros de força.</p>
--	--

Fonte: Elaborado pelas autoras.

Se, por um lado, os *chakras* hindus e os centros de força espíritas convergem no que diz respeito a certas características essenciais (como a definição, o número e alguns aspectos funcionais, espaciais e visuais); por outro lado, divergem no que diz respeito às ligações estabelecidas com outras áreas de saber e à maneira de lidar com cada um. Enquanto a visão do Hinduísmo propõe o acesso às experiências de união e de integração total por meio de práticas yóguicas que despertam os *chakras*, a visão do Espiritismo propõe a harmonização da saúde e a evolução da alma por meio do conhecimento e do autoconhecimento, os quais favorecem uma administração mais consciente dos pensamentos e das emoções. À vista disso, a noção hindu assume caráter mais prescritivo dos *chakras* e a noção espírita assume caráter mais descritivo dos centros de força.

Reiteramos que ambas as perspectivas sustentam tanto a coexistência quanto a interdependência entre os *chakras* e os centros de força, de modo a considerá-los de maneira integrada. Contudo, ambas perspectivas também dão ênfase ao que consideram o sétimo *chakra* (*Sahasrāra*) e o sétimo centro de força (coronário), embora por razões diversas. Para a concepção hindu, o *Sahasrāra* se destaca por ser a *morada de Shiva*, o local da integração total e do acesso à bem-aventurança. E, para a concepção espírita, o coronário é o centro de força por onde o Espírito se liga à mente, considerada a sede da consciência. Ademais, acentuamos os distanciamentos advindos das ligações estabelecidas com o sistema endócrino, com as cores e com os estados psicológicos, diferenciações que deduzimos serem advindas dos progressos do tempo-espaço no qual o Espiritismo se estabeleceu e que, não obstante não se encontrem nos *Upanishads*, parecem auxiliar os processos espirituais e religiosos daqueles que se encontrem vinculados à Doutrina Espírita. Diante do exposto, observamos que, tanto as aproximações quanto os distanciamentos entre os *chakras* e os centros de força trazem informações relevantes sobre como o Hinduísmo e o Espiritismo abordam o tema dos aspectos sutis da realidade humana, especialmente no que diz respeito às suas pulsões espirituais. E, nesse sentido, verificamos que este traba-

lho, ao estabelecer um paralelo entre ambas tradições, oferece novos *insights* para as discussões acadêmicas no campo das Ciências da Religião.

REFERÊNCIAS

AIYANGĀR, Srinivāsa. *The Yoga Upanisads* (On the basis of the commentary of Sri Upanisad-Brahma-Yogin). Adyar: The Adyar Library, 1938.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). *Ação e Reação*. Psicografia de Francisco Cândido Xavier. 30º ed. Brasília: Federação Espírita Brasileira – FEB, 2013.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). *Entre a Terra e o Céu*. Psicografia de Francisco Cândido Xavier. Brasília: FEB, 2013.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). *Evolução em dois mundos*. Psicografia de Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira. 30º ed. Brasília: FEB, 1959.

AVALON, Arthur. *The serpent power: The secrets of tantrik and shktic yoga*. 4º ed. Madras: Ganesh & Co. Ltd, 1950.

BHASKARANANDA, Swami. *The Essentials of Hinduism: a comprehensive overview of the world's oldest religion*. 2ª ed. Seattle: Viveka Press, 2002.

CANGUSSU PRATES, L. Noções introdutórias sobre os *chakras* no Hinduísmo. In: *Interações*, v. 18, n. 1, junho de 2023.

EASWARAN, Eknath. *The Upanishads: a classic of indian spirituality*. Tomales: The Blue Mountain Center of Meditation, 2008.

GLEBER, Joseph (Espírito). *Medicina da alma*. Psicografia de Robson Pinheiro. Contagem: Casa dos Espíritos, 2007.

GOSWAMI, Shyam Sundar. *Layayoga: the definitive guide to the chakras and kundalini*. Vermont: Inner Traditions International, 1999.

KARDEC, Allan. *Obras póstumas*. 41º ed. Brasília: FEB, 2019.

KARDEC, Allan. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. 131º ed. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. *O livro dos Espíritos*. 93º ed. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. *O que é o Espiritismo: Introdução ao conhecimento do mundo invisível, pelas manifestações dos espíritos*. 56º ed. Brasília: FEB, 2013.

MALLINSON, James; SINGLETON, Mark. *Roots of yoga*. London: Penguin Classics, 2017.

MOTOYAMA, Hiroshi. *Teoria dos chakras: ponte para a consciência superior*. 2º ed. São Paulo: Pensamento, 2004.

OLIVELLE, Patrick. *The early Upanisads: Annotated text and translation*. New York: Oxford University Press, 1998.

OLIVEIRA, Arilson. Uma introdução ao vaishnavismo: considerações históricas e sociológicas. In: CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de; VALERA, Lúcio (org.). *O movimento hare krishna no Brasil: estudos em perspectiva*. Foz do Iguaçu: Edunila, 2022, p. 25-46.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Apêndice: as religiões no Brasil. In: HELLERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. (org.). *O livro das religiões*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

SINGLETON, Mark. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. New York: Oxford University Press, 2010.

THEODORIDIS, Nicolas. Dialogando com o Espiritismo. In: *Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios*. Anais do XXIII Encontro Nacional de História. Florianópolis, 27 a 31 de julho de 2015. p. 1-12.

WALLIS, Christopher D. *Tantra Illuminated: the philosophy, history and practice of a timeless tradition*. Kindle edition. San Rafael: Mattamayura Press, 2013.

WHITE, David Gordon. Yoga, brief history of an idea. In: WHITE, David Gordon. *Yoga in practice*. Princeton: Princeton University Press, 2012. p. 1-23.

ZIMMERMANN, Zalmino. *Perispírito*. 2ª ed. Campinas: Centro Espírita Allan Kardec, 2002.

ABSTRACT:

Among the different religious approaches and spiritual traditions that address the topic of subtle aspects of human reality, two interest us, namely: the *chakras*, a system linked to Hinduism, and the centers of force (or vital centers), a system linked to Spiritism. On the one hand, we are faced with the ancient theory of the *chakras*, whose advent is linked to the bases of Tantra Yoga, but is incorporated into Hinduism from the *Upanishads*, indian spiritual instructions. On the other hand, we find the theory of centers of force, inserted in Spiritism based on the works of Francisco Cândido Xavier, considered by spiritists to be psychographies of the Spirit André Luiz, whose contents present a spiritist understanding of the spiritual aspects of human beings. Thus, in order to collaborate with academic discussions in the field of Religious Sciences, we chose to carry out a brief analysis of the two perspectives, highlighting some of their respective particularities, as well as presenting similarities and distances between the themes elaborated.

Keywords: *Chakras*; Hinduism; Center of force; Spiritism.

Recebido em 03/08/2023

Aprovado para publicação em 11/09/2023



ESPAÇO FÚNEBRE E MÍTICO: OS CEMITÉRIOS ENQUANTO LUGARES DE MANIFESTAÇÕES SAGRADAS

Funeral and Mythical Space: Cemeteries as Sites of Sacred Manifestations

Bruna Cordeiro Saldanha*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

DOI: 10.29327/256659.15.2-10

RESUMO:

Este artigo analisa o cemitério como um local imbuído de manifestações religiosas, de manifestações culturais e de simbolismos sagrados, e apresenta a relação das crenças e culturas que são expressas como resposta à morte através dos campos fúnebres. A partir de pesquisa empírica no Cemitério Municipal de Serrolândia-BA, o trabalho discorre sobre os ritos mortuários e as formas de apropriação do espaço cemiterial baseados na expressão simbólica do sagrado e suas conexões com as representações religiosas, que também se refletem no comportamento dos homens perante às especificidades da morte, fruto da cultura religiosa, que orienta as ideias humanas sobre os mistérios que são incompreensíveis do ponto de vista racional. Para sua elaboração, empregou-se a abordagem qualitativa, mediante os recursos da observação, entrevistas orais e fotografias, a fim de compreender as significações culturais, religiosas e sociais dos cemitérios enquanto locais hierofânicos.

Palavras-chave: Sagrado; Morte; Cemitério; Ritos.

* Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e graduada em Geografia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: brunasaldanha1@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

A morte é algo que escapa do domínio do homem, fato que o obriga a admitir as limitações da própria existência e o faz, não raro, atribuir os acontecimentos humanos aos poderes místicos, como uma via de escapar e entender o *fim* da existência terrena. O cemitério passa a representar, então, para muitos, uma extensão do antigo lar humano e tangível, tornando-se um lugar memorialístico, saudosista e hierofânico, que resguarda a presença do morto em sua estrutura arquitetônica.

Comumente, o ser humano percorre seus destinos inspirados numa busca por respostas para o sentido da própria existência. Ao se depararem com a morte de outrem, vivenciam uma amálgama de sentimentos que transitam entre o medo, incertezas, angústias e sensações que reverberam por uma esfera sobrenatural. Procuram, portanto, distanciar-se da morte, afastando-a do cotidiano, praticando rituais de permanência da vida, a fim de conter os sentimentos de tristeza e impotência, a exemplo do manejo com o corpo, ao ornarem de modo a deixá-lo o mais parecido com o aspecto vivo, utilizando-se de técnicas modernas para desviarem-se da aparência morta.

Contudo, ao mesmo tempo em que a morte é interdita para muitos, há um fenômeno contemporâneo que surge para modificar a cultura do temor que perpassava a trama fúnebre: a inserção da publicidade do tema da morte nos veículos midiáticos, que conduz o ser humano a uma familiaridade maior com a finitude e intensifica a ideia de transitoriedade e efemeridade da condição humana.

Esse fenômeno está atrelado aos modos pelos quais a mídia jornalística comunica a morte nos dias atuais e como a sociedade se apropria dessas notícias. A ambiguidade no trato com a morte está vinculada, por um lado, à sensibilização social, sobretudo quando se trata de divulgações de mortes por tragédias ou repentinas, o que contraria a concepção de que a morte não deve ser nomeada, pois, como afirma Portari (2016), essa é a “fórmula de despertar atenção ‘cativa’ dos leitores por meio de relatos mais dramáticos” (Portari, 2016, p. 91). Por outro lado, a morte cotidiana faz parte da vida humana, o que se enquadra na sua captura pelas redes midiáticas, já que a morte é a única certeza da vida humana (Leal, 2016).

Assim, no ato de manuseio do corpo morto, os seres humanos optam por manter a memória *viva*, buscando racionalizar o intangível por meio da ideia de *passagem*. Nesse contexto, em muitas culturas a religião tem o papel de ajustar as ideias do ser humano sobre os

mistérios que são, do ponto de vista literal, incompreensíveis humanamente, estabelecendo condições de, a partir dos elementos míticos, buscar o entendimento dos conceitos das ordens metafísicas, numa tentativa de entender ou, ao menos, admitir a tendência natural humana, que é *o morrer*.

Portanto, pela certeza da mortalidade, que desafia constantemente a consciência da efemeridade terrena e submete os seres humanos à esfera do sobrenatural, apresenta-se nesse artigo, reflexões de como a questão mortuária possibilita formas de apropriação religiosa no espaço e como se dão as manifestações culturais e os ritos fúnebres nos cemitérios. Deste modo, a proposta desse artigo consiste em analisar o cemitério como local de manifestação sagrada, a partir dos simbolismos existentes nas lápides e nas expressões humanas sobre a morte vivenciadas nos espaços fúnebres, apresentando a relação de crenças e culturas que são exprimidas como resposta à morte.

Para a obtenção de dados, foram utilizados alguns dispositivos de pesquisa necessários para a efetivação da discussão teórico-metodológica e resultados da pesquisa, a exemplo dos trabalhos de campo no Cemitério Municipal de Serrolândia, denominado oficialmente como Cemitério Anízia Carneiro de Magalhães¹, localizado na cidade Serrolândia-BA², município do interior da Bahia, composto por três cemitérios, sendo dois públicos municipais e um exclusivo protestante, destinado ao enterro dos sujeitos que professaram essa crença.

Neste cenário, optou-se por investigar o primeiro cemitério do município (Anízia Carneiro de Magalhães), pois por ser a primeira construção urbana destinada aos mortos, é nesse espaço onde se encontra a maioria dos defuntos sepultados e onde acontecem as missas no dia de finados, encontros devocionais e visitas mais frequentes da população.

A escolha em explorar os cemitérios como componentes de manifestações religiosas é por compreender que esses espaços são imbuídos culturalmente pelo universo e cultura transcendental, já que o homem, na busca por respostas em relação à morte, procura o

¹ Serrolândia tem em seu espaço o Cemitério Municipal Anízia Carneiro de Magalhães (primeiro cemitério municipal), o Cemitério Shalom (protestante, sendo o segundo cemitério do município), e o Cemitério Jardim das Acácias (terceiro cemitério do município, construído após a lotação do primeiro cemitério municipal). Embora a cidade possua dois cemitérios municipais, as missas e festividades devocionais ocorrem somente no Cemitério Anízia Carneiro de Magalhães, primeiro Cemitério Municipal do município.

² Localizado no território de identidade do Piemonte da Diamantina³, norte da Bahia, o município de Serrolândia tem sua população estimada em 13.347 habitantes, sendo 6.000 residentes da sede e os demais dos povoados e da zona rural. (IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Dados populacionais). Disponível em: www.ibge.gov.br Acesso em 10 de março de 2023.

plano sobrenatural, consagra-se e, ainda que de modo laicizado, transfere suas inquietações ao campo simbólico, mesmo que por origem e influência cultural, expressando-se de diversas formas no espaço. Isso ocorre porque, como afirma Borges e Carneiro, “o cemitério se preservou como um espaço devocional, um espaço para a expressão de uma arquitetura sacra e de uma arte religiosa que se desdobrou em níveis diferentes de elaboração técnica e material” (Borges; Carneiro, 2017, p. 153).

Para que fossem atingidos os objetivos da pesquisa, utilizou-se a abordagem qualitativa, feitas por meio das observações e fotografias, a fim de compreender as expressões culturais das necrópoles enquanto espaços de manifestação religiosa e para entender as motivações dos sujeitos frente à realidade da morte e da religião.

Além disso, foram utilizadas entrevistas orais com dois sujeitos que estavam participando dos rituais memorialísticos no dia de finados. A escolha dos indivíduos se deve ao fato de serem católicos considerados “praticantes”, sendo ambos membros de pastorais e ministérios da Igreja Católica do município e estando à frente na organização da missa em memória dos falecidos. Acredita-se que os depoimentos desses sujeitos auxiliam na compreensão das principais motivações para as visitas e ações devocionais no cemitério no dia de sufrágio pelos mortos, somadas às observações e fotografias do local. A busca por respostas e significados dos fatos, as interpretações e sentidos dos acontecimentos revelado pelas vozes dos indivíduos que vivenciam tais expressões, auxiliam a entender as motivações do devoto para com os mortos.

A pesquisa foi conduzida a partir da perspectiva dos fenômenos sociais e religiosos, visando entender a experiência do homem com o sagrado e as representações da morte nos espaços, servindo de auxílio para o entendimento das situações que emergem do campo religioso e se expressam socialmente de diferentes formas nos cemitérios, pois como afirma Oliveira, bebendo da fonte de Weber (2003), os sujeitos não são somente vítimas ou receptoras dos fatores conjunturais macrodeterminantes, “o que está presente na teia de relações sociais são indivíduos singulares e também vontades individuais desiguais, geradoras de conflitos, mas que não se traduzem em mera submissão dos indivíduos às determinações sociais” (Oliveira, 2008, p. 07).

OS CEMITÉRIOS COMO ESPAÇOS DE REPRESENTAÇÕES SAGRADAS

Apoiado nos debates sobre as representações da morte e os ritos fúnebres, é possível entender a maneira como a sociedade assimila e se organiza frente às suas mudanças históri-

cas e culturais e suas relações com as representações religiosas, que também se refletem no comportamento dos homens perante às especificidades da morte. As exteriorizações – sejam elas sagradas ou profanas – nos rituais fúnebres são os resultados dos modos como a sociedade concebe a finitude, apoiado em suas significações culturais, seu sistema de valores e suas reproduções sociais.

Ora, se estamos tratando dos rituais da morte como reorganizadores da sociedade sustentado nos seus significados sociais, estamos tratando, concomitantemente, das representações³, que se fundamentam pelas atitudes e pelas memórias dos sujeitos ou da comunidade. Isto é, revela “a própria construção da identidade coletiva e passa por processos de identificação” (Domingues, 1999, p.63).

Fundamentando-se, deste modo, nas composições dos rituais mortuários, é possível compreender que as simbologias e manifestações sociais vivenciadas e exteriorizadas nos espaços cemiteriais proporcionam uma ligação subjetiva entre os vivos e os mortos, pois, como afirma Gil Filho (2002), o espaço de representação pertence a um contexto da vivência da espacialidade que é resultante da contextualização do sujeito. Assim, alude-se a um espaço simbólico que decorre o espaço visível e projeta os sujeitos no mundo. Em vista disso, os cemitérios são considerados como espaços de representações.

Ao examinar as estruturas dos cemitérios, constata-se que em suas morfologias tumulares estão representadas as expressões sagradas e religiosas dos sujeitos, sendo estas organizadas a partir das ideias individuais ou coletivas dos vivos. É por meio dos espaços fúnebres que as representações sociais se materializam e se revelam através dos elementos simbólicos e religiosos, expressando o meio social com sua cultura.

Infere-se, portanto, que as representações sociais nos espaços cemiteriais não são reflexo somente das relações econômicas em suas estruturas tumulares, quando demonstram as construções mais dispendiosas ou as mais singelas, mas também retratam os preceitos religiosos, ao que Cassirer denomina de *espaço mítico*, que é o espaço da instância

³ Moscovici define representações sociais da seguinte forma: “As representações sociais são entendidas quase tangíveis. Elas circulam, se entrecruzam e se cristalizam continuamente, através duma palavra, dum gesto, ou duma reunião, em nosso mundo em nosso mundo cotidiano [...]. Nós sabemos que elas correspondem, dum lado, à substância simbólica que entra na sua elaboração e, por outro lado, à prática específica que produz essa substância, do mesmo modo como a ciência ou o mito correspondem a uma prática científica ou mítica” (1976, p.40-41). Dada essa perspectiva, compreende-se que as representações não podem ser analisadas como algo perpétuo ou com variáveis explicativas, pois o que deve ser refletido é a construção dessas representações a partir da linguagem, da comunicação, dos significados e das relações estabelecidas.

afetiva, sentimental, da atmosfera que envolve os lugares com seus valores próprios (Cassirer, 2004 [1925]), como assevera Gil Filho: “a visão mítica do espaço é a reprodução de algo que em si mesmo não é espacial” (Gil Filho, 2002, p. 57).

Desta forma, depreende-se que os cemitérios estão envolvidos no âmbito mítico e espacial, pois é um ambiente que abarca as manifestações culturais, religiosas e sociais, a contar dos ritos de passagem, compreendido pelos rituais fúnebres comumente realizados no contato com a morte, aos símbolos expostos pelos vivos, feitos com o fim de criar um elo memorialístico com os defuntos, pois “a imagem da morte e suas representações são de ordem social, petrificadas pela experiência da idade, classe religião e cultura” (Piacesk; Belomo, 2006 p. 16).

Sobre tais simbolismos fúnebres, reunimos quatro imagens demonstrativas das estruturas tumulares dos três cemitérios de Serrolândia, a fim de apresentar suas configurações simbólicas e religiosas expressas por meio de suas morfologias, como expostos na figura 1:

Figura 1. Cemitérios em Serrolândia/BA.



Cemitério Shalom
(protestante).

Cemitério Mun.
Jardim das Acácias

Cemitério Shalom (efi-
ciação que remete às
torres de igrejas)

Cemitério Mun.
Anízia Carneiro de
Magalhães

Fotografia: Saldanha (2020).

Embora oficialmente considerado laico, os cemitérios ainda carregam consigo o caráter religioso, por ser um ambiente envolto a uma natureza que está completamente enraizada no aspecto sagrado, dada as manifestações devocionais que nele ocorrem. Isso porque o homem busca sempre por realidades míticas, já que, como disse Rosendahl (2005, p.65) “o homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado”. Para Cassirer, “a religião surgiu do ‘sentimento de absoluta dependência do homem em relação ao Divino’” (Cassirer, 1994, p.152). Rocha acrescenta que “para o crente a ideia da existência dos espaços sagrados, gera a sensação de existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, isso motiva o ser humano a suportar as dificuldades diárias” (Rocha, 2009, p.09).

Partindo desse pressuposto, é possível inferir que, mesmo após a laicização oficial dos cemitérios, é verossímil considerá-los como locais de manifestações religiosas, pois não houve uma total descristianização nesses ambientes, o que ocorreu foi “uma transformação da vivência religiosa, onde os momentos de exteriorização da morte foram, gradativamente, individualizados, passando a ocorrer na esfera privada” (Rodrigues *apud* Costa, 2007, p. 79). Do mesmo modo, Silva (2015, p. 280) afirma que a religiosidade “está disseminada no meio social, e pode ser evidenciada na presença de elementos característicos no interior dos cemitérios, bem como na manutenção de vários rituais”.

A própria adesão de símbolos nas sepulturas denota essa visão sacralizadora do espaço fúnebre, que se reflete através de uma diversidade religiosa. Exemplo disso é a forma com que os homens sepultavam os mortos desde a antiguidade, ao enterrarem os seres com a cabeça direcionada para o oriente, simbolizando a crença em uma espécie de novo nascimento. A sepultura em si já é um símbolo religioso, pois testemunha a fé em uma vida após a morte, isto é, a transcendência (Eliade, 2011).

Entende-se que tais expressões são frutos de um legado histórico, pois na Idade Média acreditava-se que era fundamental o ser humano ser enterrado em local sagrado, e a igreja era o ambiente onde as pessoas se sentiam mais próximas à salvação, por naturalmente estarem dentro de uma realidade mística e próximas aos santos e mártires, sendo considerada como a porta de entrada para o Paraíso. “O corpo era confiado à Igreja. Pouco importava o que faria com ele, contanto que conservasse dentro de seus limites sagrados”. (Ariès, 1989, p. 42). Ao enterrar nas igrejas, tinha-se a ideia de que próximos aos santos, os

sujeitos tinham salvação garantida. Além disso, os vivos também estariam mais próximos dos seus mortos, evitando o esquecimento.

Com a ruptura dos enterramentos em igrejas, transferiu-se para os cemitérios os símbolos religiosos, a fim de se assemelharem ao máximo dos templos sagrados, como as cruzes, velas, flores, imagens etc. Inclusive o próprio túmulo remete às edificações de cunho religioso, com suas torres que lembram igrejas, com a cruz fixada em seu topo. Isso ocorre porque, segundo Barboza (2013), o homem teria a tendência a remeter para o campo sagrado tudo o que consideraria importante para a reprodução social. O próprio cemitério já se caracteriza como um espaço sagrado, uma vez que se torna um local destinado ao culto, aos ritos e a elevação ao místico, sendo, inclusive, considerado e conhecido como um *campo santo*.

Destarte, as configurações tumulares nas necrópoles demonstram como o espaço da religião não está contido somente em igrejas e templos, mas pode ser também aplicado e vivenciado a partir de uma dualidade perceptiva: no *espaço visível* e *espaço invisível*. O primeiro se caracteriza por abranger lugares concretos sagrados, como igrejas, terreiros, sinagogas, mesquitas, etc., e o segundo refere-se à subjetividade, ao imaginário, às concepções de céu, inferno, o lugar onde está o *além* ou o *mundo espiritual* (Santos, 1999).

No contexto material e concreto, que é *visível*, há de se considerar os cemitérios por um viés sagrado, tendo em vista os túmulos e mausoléus representarem estruturas que recordam a igrejas e por conter, no interior das necrópoles, a presença constante de símbolos, exteriorizações e vivências sagradas.

No imaginário simbólico, por sua vez, caracteriza-se o espaço cemiterial também como *espaço invisível* da religião, em virtude das concepções de salvação e ou condenação no *post-mortem*⁴ que os fiéis acreditam. De acordo com Barboza (2013), o homem passou a conceber-se dentro de uma atmosfera que vai além do visível, do concreto ou do aparentemente natural. Nesta perspectiva, manifestam-se os mitos, a magia, as religiões a fim de responder a crise criada pela morte.

Tal desafio de explicar o devir vem desde os tempos remotos, quando o homem procura se conectar com às realidades transcendentais em busca de respostas para a morte. Carneiro (2012) assevera que todas as sociedades arcaicas praticaram ritos que envolvessem suas crenças no além, procurando facilitar a entrada em uma nova vida, atitude que estaria ligada à religião.

⁴ Post-mortem tem o *significado* de após a *morte*, posterior à *morte*.

O ser humano, desta forma, se eleva a aceitação dos mistérios sobrenaturais pela busca de respostas à sua existência através da dimensão metafísica, atraído pelo anseio de conceber o seu Ser no mundo, que necessita de sentido sobre a sua origem e ao seu destino no *pós-morte*. Portanto, as cerimônias mortuárias continuam sendo carregadas de elementos sagrados, pois fazem parte de uma herança religiosa que marcaram a história da humanidade, constituindo-se como uma *hierofania*⁵, inerente ao *homo religiosus*⁶.

Para Barboza (2013), não importa o contexto histórico em que o homem religioso esteja inserido, ele sempre terá a certeza de que há uma realidade absoluta que é o sagrado. Portanto, as realidades sagradas desempenham ações e transformações espaciais. Inclusive o culto aos mortos é um “componente importante na estrutura social através de uma ordem política baseada no cerimonial-ritual de morte e religião, que colocou, em âmbito humano, elementos desconhecidos como a morte e o sagrado” (Barboza, 2013, p. 128). Desta forma, “o espaço sagrado é o *locus* de uma hierofania, isto é, o espaço é o *locus* da manifestação do sagrado” (Corrêa, 1998, p.123)”.

Rosendahl (1996, p. 30) aponta que “o espaço sagrado é campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo [...] É por meio de símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade.” Desta maneira, por meio da sacralização dos espaços, a religião insere uma ordem que faz com que as experiências religiosas sejam capazes de conceber formas espaciais com seus símbolos que envolvem os lugares, tornando-se significativos para o homem que crê, tendo em vista que, ao se evocar a sacralidade de um lugar, as significações passam a fazer parte da percepção do indivíduo, a partir da relação sujeito-lugar.

VISITA AOS MORTOS: AS SIGNIFICAÇÕES CULTURAIS NO DIA DE FINADOS NO CEMITÉRIO MUNICIPAL DE SERROLÂNDIA

Embora exista um alto temor com a morte, os homens instituíram maneiras específicas de se relacionarem com ela, homenageando os seus mortos e criando elos peculiares para estarem mais próximos dos que partiram. A pluralidade de credos manifestado nas necrópoles representam as práticas coletivas vivenciadas pela população no culto aos falecidos. Tal ato

⁵ A manifestação do sagrado num objeto qualquer” (Rosendahl, 1996, p. 27).

⁶ O homem no seu processo de adaptação com o meio marca a terra a partir de seu pensamento atribuindo sentido às realidades naturais e sobrenaturais. Deste modo o *homo faber sapiens* torna-se o *homo religiosus* (GIL FILHO, 2007, p.208).

relewa-se como um ponto de liberdade e expressão de uma crença popular que foi enraizada pelos antepassados e perpetuado na contemporaneidade.

Especialmente no dia sagrado para os defuntos, dia de finados, a proximidade física e espiritual dos vivos com os mortos se reverbera em torno dos elementos de fé, que se manifesta através dos atos, dos símbolos e dos rituais, pois “representar a morte não é apenas vivê-la em imagens, em nossos sonhos, obsessões, impulsos, para desejá-la ou temê-la; é também para materializá-la em frases, formas, cores, sentidos” (Thomas, 1983, p. 186).

Esses *rituais de saudade*, vivenciados a partir de uma premissa cristã, seguem uma sequência de atos que satisfazem os sentimentos dos vivos e, concomitantemente, auxiliam na passagem do morto para a outra vida, pois os ritos de passagem são vias que contribuem para que alcance salvação. Na realidade, o próprio homem gera as vias de passagem e estabelece correlações entre as partes, a fim de instituírem pontes frequentes para a continuidade da vida, desde o manejo com o corpo morto, às orações destinadas à alma.

As manifestações sagradas que ocorrem nos cemitérios se realizam sob diferentes perspectivas com os *ritos de passagem*, que compreende os ritos funerários vivenciados no momento da morte (orações, sacramentos, encomendação do corpo, cortejo fúnebre, etc.) até os rituais de visitas aos túmulos do morto (com utilização de velas, flores, imagens, etc.), no intuito de protelar a ausência de quem morreu. “Os ritos começam com a agonia [...] no acompanhamento do moribundo e continuam com o velório, se prolongam com o culto aos mortos, qual seja, a visita ao cemitério. Os ritos têm o efeito de retardar a separação” (Moreno, 2008, p. 05).

Para contextualizar esse processo, foi utilizado um esquema (Figura 2) baseado nos ritos de passagem expostos por Reesink (2010)⁷, fundamentados por Van Gennep (1978),

⁷ Reesink (2010) se baseou na estrutura dos ritos de passagem de Van Gennep (1978) e nos termos de Thomas (1975, 1985), para apresentar três etapas ou momentos para o rito fúnebre: “ritos de separação”, “ritos de margem” e “ritos de agregação”, que permitem entender o funcionamento das passagens que se expressam no ritual. Reesink elaborou o seu sistema de Ritos de Passagem incorporando os ritos de oblação e os ritos de separação para as realidades da morte, as quais ela denomina de “complexo ritual fúnebre católico”. Nos baseamos em seu esquema para a discussão apresentada. Contudo, achamos oportuno integrar o processo de salvação no sentido de agregação proposto por Van Gennep, pois compreendemos a salvação como a última destinação no processo de *Ritos de Passagem* em relação à morte, já que são para este fim que os ritos fúnebres se constituem. Além disso, nos embasamos no dizer de Van Gennep (1978, p. 157) quando afirma que: “viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer”. Isto é, o indivíduo é um passageiro que transpassa um itinerário cheio de obstáculos a serem enfrentados até que se alcance o estágio seguinte, neste caso, a salvação: renascimento da alma.

com um elemento acrescentado pela autora deste trabalho, que define as etapas pelas quais os seres humanos percorrem ao vivenciarem os processos fúnebres.

Figuras 2. Ritos de passagem



Fonte: autoria própria

O processo composto pelos ritos de passagem inicia-se com os *ritos de oblação*, que se referem aos cuidados com o morto, desde os momentos finais de vida, à atenção com o corpo, a partir das orações aos defuntos, exéquias, no sentido de ordenação física e espiritual; segue-se para *os ritos de separação*, que concerne ao velório, sepultamento e luto, por se configurarem como um elo entre o mundo terreno dos vivos com o outro mundo (dos mortos), visitas ao cemitério e os aniversários e ou dia dedicado aos defuntos (dia de finados); e a terceira via, que seria a culminação alcançada pelo auxílio da junção dos outros processos: *a salvação*, que se efetiva após as ações devocionais mencionadas dos vivos em sua compaixão e caridade para com os seus mortos, integrados aos outros sistemas, transmitidos mutuamente.

Essa sucessão ritualística passa em grande parte nos processos mortuários nos espaços cemiteriais, sobretudo no dia de finados para os católicos, data designada pela Igreja para que os fiéis direcionem orações e sufrágios aos mortos. Sobre essa prática, menciona-se a asserção de Morin, quando afirma que “a espécie humana é a única que faz acompanhar a morte de ritos fúnebres, a única que crê na sobrevivência ou no renascimento dos mortos”

(Morin, 1970, P.13). Acerca Dessa Referência, É Possível Perceber Que A Crença Relatada “No renascimento dos mortos” assegura que a morte não é o fim, pois crê-se em outra vida.

Nesse sentido, entende-se que nos eventos de morte os processos ritualísticos possuem significados. Não meramente por normas ou roteiros sociais, mas se amplificam tanto no sentido das crenças, acreditando na imortalidade da alma e ressurreição eterna, como pela busca de conforto para os vivos que cuidam e perpetuam a memória dos seus mortos. Isto é, “o lugar social do sujeito qualifica a sua dor e determina a reação do outro em face da sua dor” (Sarti 2001, p. 10). Sob esse contexto, os rituais mortuários transmitam-se dentro de um sistema composto por ações que levam os seres humanos a retardar o sofrimento a partir dos cuidados aos defuntos, feitos por meio das práticas de oblação e dos ritos de separação para alcançarem a salvação.

Durkheim (2009, p. 474) assegura, com isso, que “o estado afetivo no qual o grupo se encontra, reflete as circunstâncias que atravessa”. Ou seja, a sociedade que participa dos ritos acaba sendo afetada pelo sentimento de perda, pois, “não somente os próximos mais diretamente atingidos trazem para a assembleia a sua dor pessoal, mas a sociedade exerce sobre seus membros uma pressão moral para que coloque seus sentimentos em harmonia com a situação” (Durkheim, 2009, p. 474).

Esse sentimento e as expressões relacionadas à perda e à morte é comumente representado na Igreja Católica no dia 2 de novembro, dia de finados. Data escolhida propositalmente pelo fato de suceder o dia de Todos os Santos, (1º de novembro), que simbolizava, na Igreja, a cerimônia dos que morreram em estado de graça, embora não canonizados. (Pereira, 2012).

A intenção maior dessa data são as orações, as missas pelos fiéis suplicantes e, como prática mais comum, o ato de rogar e acender velas para homenagear os entes queridos. Neste dia, o ritual de finados se dá com a presença de dezenas de pessoas que visitam os túmulos dos seus mortos e ofertam símbolos (flores, água benta, terços e velas), para estarem mais próximos aos que partiram e postularem pela sua salvação. Isso ocorre pela crença católica em relação à escatologia: “o ritual da Igreja dá um sentido à morte pela ênfase posta na ressurreição do corpo e na salvação da alma” (D’Agostino, 1977, p. 19).

No geral, as circunstâncias das visitas aos cemitérios partem do princípio de perpetuar a memória do morto ao serem direcionadas os ritos e orações. Comumente é acompanhada de velas, como se os dois elementos se unificassem e caminhassem juntos na visitação às sepulturas. Além de ter em seu preceito a função devocional, a vela demonstra um

elo de memória, pois representa a necessidade de manter viva a lembrança dos sujeitos que um dia viveram na terra e hoje descansam na *morada eterna*. Esse descanso faz alusão à expressão que comumente se escuta quando alguém parte desta vida para outro patamar: *descanse em paz*. Os ritos fúnebres e os símbolos da morte, portanto, guardam o repouso perpétuo e carregam em seus fundamentos as configurações socioculturais da população, dos modos de vida, suas transformações espaciais, seus valores e sua cultura.

No dia de finados, em Serrolândia-BA, fomos a campo analisar as reações dos vivos em relação aos mortos, tanto no sentido emocional, como na instituição de símbolos e orações nos túmulos. Percebemos que as atitudes variam no fato de terem ou não perdido um familiar ou amigo, da proximidade dessa perda, ou se foi ou não um evento recente. As representações tumulares, como em qualquer necrópole, se fazem presente de distintas formas. O contexto econômico e religioso são as principais influências para a produção simbólica, especialmente no que diz respeito às tipologias das sepulturas e dos materiais utilizados. O contraste econômico é algo latente em toda a paisagem cemiterial, denunciando o que é comum de ser encontrado na sociedade em vida (Figura 3):

Figura 3. Contraste econômico nas lápides do Cemitério Municipal de Serrolândia.



Fotografias: Saldanha, 2020

A diversidade de simbolismos nos locais é predominantemente moldada por influências religiosas de orientação cristã, dado que a comunidade em Serrolândia é, em sua maioria, cristianizada⁸, deixando a estética funérea carregada de simbolismos sacros, como cruzes, velas e imagens (Ver Figura 4).

⁸ Dados do IBGE, 2010.

Figura 4. Representação fúnebre do Cemitério Municipal de Serrolândia.

Fotografias: Saldanha, 2020

Contudo, veladamente, é possível identificar traços sincréticos nos objetos deixados pelo povo visitante em uma pequena capela rudimentar, composta por símbolos e imagens de santos que mesclam entre a cultura católica, candomblecista e umbandista, como imagens de santos sincretizados e colares das religiões de matriz afro-brasileira. (Ver Figura 5).

Figura 5. Imagens colocadas pelos fiéis, situadas na capela do Cemitério Municipal de Serrolândia



Fotografias: Saldanha, 2020

Em Serrolândia⁹, alguns povos mais antigos sustentam a cultura de que após a morte, um objeto pertencente ao falecido deve ser levado à sua nova moradia (cemitério). Geralmente encontram-se objetos de cunho sagrado ou fotografias do próprio morto ainda em vida, deixados pelos familiares na capela. Esses itens comumente são levados em homenagem ao morto no dia de finados, onde acontece, também, as orações, missas e contemplações e outras manifestações sagradas.

O dia dedicado ao sufrágio pelos mortos no cemitério municipal não se configura como um momento apoteótico ou diferente das demais localidades. Segue o costume católico universal da celebração eucarística, seguida de homenagens aos mortos e orações pelas almas do purgatório. Reflete um momento memorialístico, onde famílias visitam o local para “rever” os que partiram, evitando o esquecimento. Pessoas prestam homenagens das mais diferentes formas nos túmulos e na capela, até mesmo os descrentes ou *não católicos* levam flores e comumente se vê choros de saudade. A missa acontece de forma campal e, após sua realização, os fiéis partem para as sepulturas e para a capela com a finalidade de orar pelos mortos e relembrar com saudosismo a vida que se foi. Na oração, a prece não é direcionada de forma única. Geralmente é acompanhada de velas e outros símbolos sagrados, como é possível perceber na Figura 6:

⁹ De acordo com Saldanha (2020), em análise ao Cemitério Municipal, foi percebido uma grande quantidade de imagens de santos e de Nossa Senhora, expostas no interior de uma pequena capela existente no local, porque, para a doutrina católica, esses atributos sagrados auxiliam o fiel a se conectar com os mistérios da fé cristã, como meios de produzir a piedade e a devoção popular. No entanto, é possível perceber que, além de imagens unicamente católicas encontradas na capela, há a presença de um sincretismo religioso com as religiões de matriz africana, com elementos que transitam entre o Candomblé e Umbanda.

Figura 6. Dia de Finados em Serrolândia.**Fotografias:** Saldanha, 2020.

Sob a perspectiva das orações, fomos em busca de respostas sobre as práticas ritualísticas no dia de finados com os próprios visitantes do cemitério, no intuito de entender qual o sentido dos seus atos de impor símbolos e ritos ao rezar pelos mortos.

Sobre isso, a entrevistada 1, católica praticante e coordenadora de pastoral, nos explica:

Pra gente que é cristão católico, é importante a oração pelos mortos porque nós acreditamos na vida eterna, então nós invocamos, pedimos ao Senhor pelas almas pra que essas almas sejam alcançadas e possam ir pra morada eterna, que é o céu. Mesmo aquelas que estão no purgatório, pra nós é importante rezarmos por essas almas, pra que através das nossas orações e pela graça e misericórdia de Deus, sejam alcançadas e cheguem ao céu. É importante a visitação aos cemitérios justamente por acreditarmos nessa vida eterna, a nossa visita é pra rezar mesmo por essas almas, dos nossos amigos, dos nossos parentes, dos nossos irmãos, para que essas almas alcancem o descanso em Deus.¹⁰

¹⁰ Entrevista realizada em 02 de novembro de 2019.

No preceito das representações católicas da morte, os sujeitos que ainda não alcançaram a plenitude sublime (o céu), mas estão salvos em estado de purificação (purgatório) podem receber a redenção através das orações dos vivos, porque os sofrimentos dos mortos podem ser “abreviados mediante a intercessão dos vivos, que poderiam libertá-las por meio de missas, doações e rezas” (Cymbalista, 2006, 428).

As missas e orações aos mortos se caracterizam por sua natureza intercessora. A vela se manifesta enquanto um símbolo de auxílio para que aquela alma encontre a luz (salvação) “Isto implica dizer que a salvação é luz, por isso a vela é sinônimo de vida” (Reesink, 2010, p. 15).

Para a entrevistada 2, católica e ministra da Eucaristia, a vela ilumina o caminho dos mortos:

Quando a pessoa vai partir desse mundo pro outro, nós católicos costumamos usar a vela no último suspiro. A gente coloca aquela vela na mão e tem aquela confiança que aquela luz vai clarear o caminho daquela pessoa que partiu desse mundo para outro, para aquela pessoa não partir no escuro, parte com aquela luz iluminando o caminho dela, até onde Jesus quiser.¹¹

As velas, neste sentido, se caracterizam pelos *ritos de separação*, posto a sua função de “economia da salvação das almas, presentes, de maneira separada ou conjugada, em todas as etapas do complexo ritual fúnebre católico” (Reesink, 2010, p. 12). Então, assim como a reza, as flores, as cruzes e as imagens, a vela se apresenta como um modo de os vivos reafirmarem as lembranças com os que partiram, ajudando-os, a partir das suas crenças, a alcançarem o céu.

Assim, a partir dos símbolos e representações exteriorizadas no espaço fúnebre, entende-se que os cemitérios além de refletirem o desejo dos vivos em manter viva a memória dos seus entes, são espaços carregados de representações sagradas, pois “é por meio de símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade” (Rosendahl, 1996, p. 30). Relacionando ao ambiente cemiterial, entende-se que por meio da sacralização dos espaços, a religião insere uma ordem que faz com que as experiências religiosas sejam capazes de conceber formas espaciais com seus símbolos que envolvem os lugares.

¹¹ Entrevista realizada em 02 de novembro de 2019.

Compreendemos que os espaços cemiteriais estão instituídos nessa relação das instâncias sagradas no espaço enquanto sistemas percebidos e vivenciados através dos sentidos, porque “em muitas culturas religiosas a realidade sensível é inerentemente sagrada, na medida em que faz parte do mundo da natureza” (Gil Filho, 2002, p. 48).

Nos ritos fúnebres, entender a relação entre religião e espaço fúnebre é relevante devido às defluências desencadeadas dentro de um contexto social em que o homem se apropria do lugar de vivência em um dado território, o ressignifica e gera conhecimentos [sagrados] dentro do espaço.

Entende-se, deste modo, que os cemitérios são verdadeiros locais de culto, pois, como afirma Felipe (2018, p. 05), “independente da religião professada, sempre há o pensamento de que aquele espaço é ‘sagrado’, tendo em vista as várias realizações de rituais religiosos, como missas, oferendas e cultos em memória daqueles que já morreram”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É evidente que configurações mortuárias não se refletem somente numa postura individualizada e pessoal, mas se reverbera por uma coletividade de comportamentos que são vivenciados nas representações sociais ao empregarem simbologias nos túmulos e lápides, expostos por diferentes formas culturais. Em praticamente todas as expressões, com arquétipos que remetem à presença de ritos e símbolos sagrados.

Infere-se que os cemitérios são itinerários possíveis para se compreender as relações dos homens com a morte, a partir dos elementos geossimbólicos e, principalmente, como as crenças se tornam elos entre os vivos com os mortos. Através das representações sepulcrais e a visitas aos cemitérios, é possível compreender como a sociedade se expressa por meio de diferentes condições para demonstrarem os sentimentos sobre a morte, com o objetivo de perfazer a permanência a memória do falecido, a fim de manter viva a sua identidade e sua salvação, bem como, expressar a sua crença.

Entende-se, portanto, com os resultados teóricos e empíricos, que os cemitérios são locais imersos pela sacralidade, seja nas ações devocionais, seja na instituição de símbolos sagrados postos em seu espaço. Do mesmo modo, a religião pode ser um meio de assimilação das manifestações e configurações espaciais de um lugar, desde às externalizações simbólicas, às relações pessoais e religiosas com os mortos.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, P. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Teorema, 1989.
- BARBOZA, V. M. Sociedade dos Vivos X Cidades dos Mortos: A Visão da Morte na Sociedade Erechinense. In: *Perspectiva*. Erechim, v. 37, n. 140, dezembro de 2013. p. 125-137.
- BORGES, M. E; CARNEIRO, M. A estatuária funerária no Brasil: um olhar indagador sobre as imagens de Jesus Cristo nos cemitérios brasileiros. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 09, n. 27, jan.-abr. de 2017. p. 151-170.
- CARNEIRO, M. *Construções tumulares e representações de alteridade: materialidade e simbolismo no cemitério municipal São José, Ponta Grossa/PR/BR*. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Direito e Cidadania). Ponta Grossa: Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2012. Disponível em <https://tede2.uepg.br/jspui/handle/prefix/332>. Acesso no dia 12 de setembro de 2023.
- CASSIRER, E. *Ensaio Sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas. O pensamento mítico*. Martins Fontes: São Paulo, 2004 [1925].
- CORRÊA, R. L; ROSENDAHL, Z. (org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. Coleção Geografia Cultural.
- COSTA, F. M. M. *A Morte e o morrer em Juiz de Fora: transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890*. Dissertação (Mestrado em História). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007. Disponível em <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5276>. Acesso no dia 12 de setembro de 2023.
- CYMBALISTA, R. *Sangue, ossos e terras. Os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI e XVII*. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16131/tde-16112010-141818/pt-br.php>. Acesso no dia 12 de setembro de 2023.
- D'AGOSTINO, F. *Images of Death and Symbolic Construction of Reality in a Southern Italian Town*. Los Angeles, The Red Hill Press, 1977.
- DOMINGUES, J. M. *Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a Modernidade Brasileira Contemporânea*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1999.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FELIPE, Y. A. O capital e a apropriação do espaço sagrado: estudo de caso sobre o Campo Santo Parque da Paz, Campina Grande – PB. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia). Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande, 2018. Disponível em <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/xmlui/handle/riufcg/22712>. acesso no dia 12 de julho de 2020.

GIL FILHO, S. F. *Igreja Católica Romana: Fronteiras do Discurso & Territorialidade do Sagrado*. Tese (Doutorado em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2002. Disponível em <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/27152>. Acesso no dia 12 de setembro de 2023.

GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (org). *Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista*. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010. Resultado dos Dados Preliminares do Censo – 2010. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em 22 de janeiro de 2023.

LEAL, B. S. Crimes de proximidade e modos de aproximação: fronteiras narrativas. In: MARTINS, M. de L. *et al.* (eds.). *Figurações da morte nos média e na cultura: entre o estranho e o familiar*. Braga: CECS, 2016. p. 19-32.

MORENO, T. M. O Sagrado e o Profano: O cemitério na cidade de São Paulo. São Paulo, n. 1 (2008): Cidade e Linguagens. In: *Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade*. Disponível em <file:///C:/Users/bruna/Downloads/10321-25599-1-SM.pdf>. Acesso no dia 12 de setembro de 2019.

MORIN E. *O Homem e a Morte*. Lisboa: Publicações Europa América, 1970.

MOSCOVICI, S. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Trad. Pedrinho A. Guareschi Petrópolis: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, C. M. Método e sociologia em weber: alguns conceitos fundamentais. In: *Revista Eletrônica Inter-Legere*, n. 3, 2013. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/4751>. Acesso no dia 12 de setembro de 2023.

PEREIRA, J. C. *Procedimentos para lidar com o tabu da morte*. Núcleo de Pesquisa Religião e Sociedade, PUC/SP. Mimeo, 2012.

PIACESK, T. R; BELLOMO, H. R. *Pesquisa cemiterial no estado de Goiás*. Porto Alegre: s. n., 2006.

PORTARI, R. A morte e o jornalismo nosso de cada dia. In: MARTINS, M. de L. *et al.* (eds.). *Figurações da morte nos média e na cultura: entre o estranho e o familiar*. Braga: CECS, 2016. p. 89-111.

REESINK, M. “Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de finados”. In: *Revista Mana*, 2010. Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/pzvmjcvXCvCHLYdjTNmpTBn/?lang=pt>. Acesso no dia 10 de agosto de 2023.

ROCHA, M. M. A Fé em Movimento: Ensaio Sobre a Mobilidade Religiosa em Maringá – PR. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: ANPUH, v. 1, n. 3, 2009. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso no dia 10 de julho de 2019.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ; NEPEC, 1996.

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (org.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005.

SALDANHA, B.C. Um elo entre vivos e mortos – os símbolos e ritos nos cemitérios de Serrolândia. In: *Geografia*, v. 45, n. 2, jul.-dez. de 2020. Disponível em <https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/ageteo/article/view/15158>. Acesso no dia 12 de agosto de 2023.

SANTOS, A. P. *Geografia do (In)visível: O Espaço do Kardecismo em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Geografia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999. Disponível em <https://pos.fflch.usp.br/node/13424>. Acesso no dia 12 de agosto de 2023.

SARTI, C. A dor, o indivíduo e a cultura. In: *Saude soc.* [online], vol. 10, n. 01, 2001. p. 03-13. Disponível em <http://repositorio.unifesp.br/handle/11600/1204>. Acesso no dia 15 de julho de 2023.

SILVA, J. D. Secularização da morte e religião: o processo de secularização dos cemitérios em Goiás, um estudo de caso. In: *Revista Húmus*, v. 5, p. 33-44, 2015. Disponível em <http://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/4254>. Acesso no dia 05 de julho de 2023.

THOMAS, L. V. *Antropologia de la Muerte*. México: Fondo de Cultura Económica. 1983.

VAN GENNEP, A. *Les rites de passage: études systématiques des rites*. Paris: Mouton & Co./Maison des Sciences de L’Homme. 1978 [1909].

ABSTRACT:

This article examines the cemetery as a site imbued with religious manifestations, cultural expressions, and sacred symbolism, presenting the relationship between beliefs and cultures expressed in response to death through burial grounds. Based on empirical research at the Municipal Cemetery of Serrolândia, Bahia, the study discusses mortuary rites and the ways in which the cemetery space is appropriated, grounded in the symbolic expression of the sacred and its connections with religious representations. These expressions also manifest in human behavior towards the specifics of death,

stemming from religious culture that guides human understanding of mysteries incomprehensible from a rational perspective. The qualitative approach was employed for this study, utilizing observation, oral interviews, and photographs to comprehend the cultural, religious, and social meanings of cemeteries as hierophanic sites.

Keywords: Sacred; Death; Cemetery; Rites.

Recebido em 13/09/2023

Aprovado para publicação em 09/01/2024



DO REDUCIONISMO DE HEGEL SOBRE AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NAS PRELEÇÕES SOBRE FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE 1827 À AMPLITUDE DO CANDOMBLÉ. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO

From Hegel's reductionism on African Religions in the Lectures on Philosophy of Religion in 1827 to the breadth of Candomblé. Dialogue possibilities

Fabiano Veliq*

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas)

DOI: 10.29327/256659.15.2-11

RESUMO:

O presente artigo tem como objetivo ressaltar em um primeiro momento como Hegel lida com as questões da religião africana em suas preleções sobre a filosofia da religião de 1827. Depois dessa primeira caracterização, passamos a apresentar elementos do candomblé como representante das religiões de matriz africana, evidenciando a riqueza das construções dessa religião e mostrando como a leitura de Hegel se mostra reducionista.

Palavras-chave: Candomblé; Hegel, Religião; África.

* Doutor em Filosofia pela UFMG e em Psicologia pela PUC Minas, mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte- FAJE, Especialista em Teologia Sistemática pela Faculdade Batista de Belo Horizonte. Concluiu o Pós-Doutorado em Psicanálise na PUC Minas (2016). Concluiu o Pós-Doutorado em Filosofia na FAJE (2021). E-mail: veliqs@gmail.com

A ÁFRICA NAS PRELEÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE HEGEL DE 1827

É bastante conhecida pelos estudiosos de Hegel que a religião desempenha um papel fundamental nos escritos do autor (Garaudy, 1962; Aquino, 1989; Taylor, 2014). Depois de passar pelas diversas figuras na Fenomenologia do Espírito, Hegel aponta como penúltima figura o tema da religião, que consiste em um pensamento sobre a noção de Deus enquanto representação daquilo que a filosofia lidará na forma de conceito. Dessa forma, na própria Fenomenologia do Espírito, Hegel fará uma tipologia das religiões, classificando-as como “religião natural”, “religião da arte” e “religião revelada”.

Enquanto na Fenomenologia tal distinção se dará de forma mais sucinta, em suas preleções sobre a filosofia da religião (1821, 1824, 1827 e 1831) o tema de uma classificação das religiões será tratado de maneira mais pormenorizada. Em suas preleções sobre a filosofia da religião, Hegel trata a religião africana dentro da seção 2 (Religião determinada), na subseção A (Religião imediata ou Religião da natureza), item 1 (A religião da magia). Esse item 1 é dividido em 2 partes, nas quais Hegel trata especificamente das religiões africanas, a saber, os itens 1.a (O conceito de magia) e 1.b (Religiões de magia menos desenvolvidas). Assim, já fica claro o lugar dado por Hegel às religiões africanas em suas preleções.

Algo para se ter em mente ao tratar do tema da religião em Hegel e que deve ser ressaltado de saída é aquilo que foi chamado por Michel Henry¹ (2015, p. 90) de “monismo ontológico”. Por monismo ontológico entende-se a ideia de que haveria apenas um modo de analisar as coisas como elas são, ou seja, o ocidente seria marcado por tal monismo ontológico que culmina em uma epistemologia marcada pela objetividade, pela matematização do real e uma exclusão da esfera afetiva e subjetiva em nome de uma objetividade. Essa epistemologia afasta da realidade dos objetos suas qualidades sensíveis e elimina as impressões, as emoções, desejos e paixões, em suma, o que constitui a substância de nossa vida subjetiva. As religiões de matriz africana não compartilham desse monismo ontológico.

A proposta do nosso artigo assume o ponto de vista de Villerad-Baron ao propor que

O modo como Hegel compreende o lugar da filosofia da religião é igualmente essencial para nós. Com efeito, a religião é aquilo que se aproxima mais da filosofia. A

¹ Michel Henry (1922-2022) foi um pensador da segunda geração da fenomenologia francesa.

filosofia da religião é assim privilegiada. Entretanto, ela não é a pura metafísica, ou a ciência da ideia em si e para si mesma. A história das religiões depende do empirismo puro. A filosofia da religião depende da filosofia do espírito do qual ela é a realização com a filosofia da arte e a história da filosofia. Estas disciplinas não têm nenhum sentido sem a dimensão especulativa da filosofia pura. Mas, ao mesmo tempo, a filosofia da religião supõe o duplo movimento pelo qual o absoluto se dá na diversidade das religiões, e pelo qual a consciência filosofante eleva esta diversidade ao nível do puro Conceito” (Vieillard- Baron, 2002, p. 60).

Desse modo, percebemos como é importante situar a leitura hegeliana dentro do âmbito filosófico, mas sem perder de vista a diversidade da religião, que dentro de uma lente hegeliana se orienta em direção ao Absoluto.

A forma como Hegel lerá a religião dos povos africanos é a de uma religião que ainda não partiria do pressuposto da existência de um poder superior ao qual o homem estaria submetido. Esse poder superior não é tomado como “Deus” na acepção mais refinada, mas associado à natureza, de forma que caberia aos seres humanos o comando das forças da natureza por meio da magia. Outro elemento da religião dos negros para Hegel seria “aquele pelo qual ela traz à intuição esse seu poder em imagens, exteriorizando-o e materializando” (Hegel, 2008, p. 84).

Os negros fariam esse processo por meio de qualquer objeto, ou animal, categorizando-o na figura do gênio. Hegel dirá que isso seria um fetiche, ou “feitiço” utilizado pelos povos negros da África. O feitiço seria uma marca da religião desses povos, pois, assim como a magia, daria poder aos indivíduos para materializar uma intuição que os negros teriam de si mesmos e da pura arbitrariedade individual em si, de forma que o indivíduo se sente no controle e senhor da sua própria imagem. Essa religião vivenciada assim, para Hegel, não geraria um sentimento de dependência (marca da filosofia da religião da época de Hegel, especialmente as formulações de Schleiermacher). Tal forma de religião para Hegel sequer mereceria o nome de “religião” propriamente dita, pois ela seria pura magia. Segundo Hegel, “Discutiremos agora o primeiro estágio da religião da natureza, a religião da magia, a qual podemos considerar não digna do nome religião”²(Hegel, 1988, p. 223, tradução nossa).³

² O texto de Hegel foi escrito originalmente em alemão, mas a própria composição do texto das preleções é alvo de debate nas suas diversas elaborações desde 1832, dessa forma, para evitar um estudo exegético do texto optamos por fazer referência ao texto em inglês, traduzido por Peter C. Hodgson publicado em 1988 em volume único. Todas as referências às preleções sobre a filosofia da religião de Hegel remeterão a essa versão da obra.

³ Texto em inglês: We shall discuss now the first stage of nature religion, the religion of magic, which we may deem unworthy of the name of “religion”.

Ao tratar do tema da religião africana nas suas preleções, Hegel afirma diversas vezes que tal construção religiosa não possui qualquer tipo de pensamento reflexivo e não possui nenhum tipo de conceito de Deus que seja digno desse nome.

Nesse ponto é importante ressaltar a faceta daquilo que comentamos acima sobre o monismo ontológico. O paradigma de religião em Hegel é a religião cristã, de tal forma que ela é vista como “religião consumada”, ou seja, o último momento da manifestação do Espírito absoluto de maneira representacional. Tomado a partir desse pressuposto é que Hegel afirma de maneira equivocada que as religiões africanas não seriam dignas do nome “religião”. Tal enfoque já aponta para uma diferenciação que explicita um pensamento colonialista (Fanon, 2020; Mignolo, 2011; Eze, 1997) da qual Hegel é herdeiro. No entanto, cabe aqui uma consideração importante de Coelho para não cairmos em uma crítica pueril da proposta hegeliana. Segundo Coelho,

Podemos, com razão, denunciar essas posições como historicamente condicionadas e enviesadas, mas é filosoficamente consequente não nos determos nessa explicação extrínseca e levarmos a sério o conteúdo do argumento a fim de pensarmos até que ponto ele é válido independentemente do fato de Hegel ser cristão, eurocêntrico ou o algo além disso. [...] Críticas com esse viés, portanto, começam por confundir o método e/ou visão histórica com a proposta conceitual que Hegel apresenta para a leitura da religião, a qual, como de costume, é extremamente própria e não pode ser facilmente lida segundo as referências do senso comum (Coelho, 2018, p. 189)

Outro ponto para o qual Hegel chama a atenção é o culto aos mortos praticados por esses povos negros, em que haveria um culto aos ancestrais, sendo eles mesmos considerados como capazes de exercer um poder sobre os vivos. Nesse momento, Hegel afirma que os negros acreditam nos mortos da mesma forma que os medievais acreditavam em bruxas, o que marca claramente o caráter pejorativo com o qual Hegel trata a religião dos povos africanos nesse texto. Hegel chama a atenção para o fato de que mesmo os mortos sendo temidos, ainda assim haveria uma espécie de domínio dos vivos sobre os mortos, pois aqueles poderiam acalmá-los e os enfeitiçá-los de forma a não fazer mal aos que estão vivos. Isso para Hegel marcaria que esses povos acreditam que podem exercer um controle sobre a natureza, ou seja, esses povos consideram a natureza um mero meio para exercer o seu controle. Eles não temem a natureza, mas acreditam piamente que podem controlá-la por meio de suas palavras.

A forma como Hegel compreende a relação entre vivos e mortos naquilo que chama de “religiões africanas” se mostra também bastante reducionista. Nesse sentido, cabe a precisa caracterização feita por Bô (2022) sobre a relação entre mortos e vivos nas chamadas Religiões Tradicionais Africanas (RTA). Segundo Bô,

a referência dos antepassados na comunidade é confundida com “veneração dos antepassados”; na verdade é menos percebida esse ritual, e se entende de idolatria em relação com outras religiões. O que acontece com os antepassados é apenas uma forma acentuada do respeito dispendido aos anciãos da comunidade, durante a sua passagem na terra (quando vivos); e quando mortos, sua autoridade moral é exercida somente na forma moral (em memória) de boa conduta, que se baseia na busca da harmonia imparcial de interesses humanos. Esse procedimento ainda visa manter a relação permanente, mesmo depois da morte (Bô, 2022, p. 48).

Nas suas preleções sobre a filosofia da religião, Hegel chama a atenção para o fato de que a oração entre os cristãos teria um caráter de reconhecimento de uma dependência em relação a uma vontade soberana que se preocuparia com cada indivíduo em particular, (aqui claramente percebemos uma visão bastante luterana de Hegel sobre a relação entre Deus e os seres humanos. Tal débito hegeliano em relação a Lutero é explicitado por Catherine Malabou (2005)) e isso faria com que tal divindade aceitasse ou não a petição do fiel, mas no caso da “magia negra” os negros exerciam o domínio sobre os mortos segundo seu próprio capricho particular, de forma que o uso que se faziam desses espíritos tinham apenas o interesse de cumprir seus próprios desejos egoístas. Segundo Hegel (1988, p. 228, tradução nossa), “Mas é magia negra quando, em seus próprios caprichos subjetivos, seres humanos têm os espíritos ou o diabo sob seu controle e os compele a fazer o que quer que eles desejam”.⁴

Dessa forma, para Hegel, uma das características principais das religiões africanas seria a crença de poder dominar a natureza ao seu bel prazer, pois os africanos não teriam nenhum conhecimento das leis naturais, ou sequer do funcionamento do próprio corpo a partir da biologia. Nesse sentido, Hegel atribui basicamente nenhum conhecimento científico aos povos africanos e a sua religião seria apenas uma magia não esclarecida, pois a eles não se aplicaria nenhum tipo de racionalidade universal. Nas palavras de Hegel

⁴ Texto em inglês: But it is black magic when, at their own subjective caprice, human being have the spirits or the devil under their control and compel them to do whatever they wish.

A causalção natural ou conexão ainda não está presente para o espírito desse povo; eles atribuem todas as coisas más a uma vontade doente dos seres humanos, tanto os vivos como os mortos, ou a outras forças não-naturais; tudo é explicado de uma maneira não natural e atribuído a outra coisa qualquer⁵ (Hegel, 1988, p. 234, tradução nossa).

Para Hegel, o fato de a religião africana não ter uma consciência de um ser superior faz com que os próprios homens não tenham nenhuma consideração por si mesmos, o que na visão de Hegel impede a visão de universalidade. Segundo Hegel (2008, p. 85), “se a arbitrariedade é o absoluto, a única objetividade real que a intuição alcança, assim o espírito que se encontra nesse nível não pode conhecer a universalidade”. Dessa forma, os povos negros teriam um desprezo pelos seus semelhantes, pois a universalidade constitui o ponto básico de qualquer regime político ou moral. O fato de não acreditarem na imortalidade da alma (como Hegel entende que o cristianismo acredita) seria um fator determinante para que entre os negros não houvesse a noção de um valor do humano. Ainda segundo Hegel (2008, p. 85), “A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido”. Essa prática canibal para Hegel marca que a visão que os negros teriam da carne humana é a de apenas mais um objeto sem nenhum valor em si, e isso se comprovaria pelo fato de diversos rituais utilizarem carne humana, dentre outras práticas consideradas por Hegel extremamente absurdas.

O que podemos notar é que Hegel, tanto na sua filosofia da história quanto nas suas preleções sobre a filosofia da religião, evidencia uma visão pejorativa dos povos africanos e, no caso especificamente da religião africana, a considera como sendo algo imaturo e que nem sequer merece o nome de religião, pois seria meramente “magia negra”. Tal visão que Hegel tem da religião africana faz parte do contexto do século XIX ao qual Hegel pertence, de forma que se percebe claramente um grande desconhecimento hegeliano das diversas construções religiosas presente no continente africano.

Sendo assim, é importante ressaltar que não se pode falar de religião africana como se fosse um corpo homogêneo, pois a África é um continente muito extenso e composto de

⁵ Texto em inglês: Natural causation or connection is not yet present to the spirit of this people; they attribute everything evil to the ill will of human beings, living as well as dead, or to other nonnatural forces; everything is explained in an unnatural manner and attributed to something else.

diversos países, regiões, religiões, de forma que falar de “uma religião africana” seria algo equivocado. Nesse sentido, para contrapor à leitura hegeliana, optamos por trazer alguns elementos do Candomblé, pois acreditamos que tal leitura servirá para evidenciar o equívoco hegeliano sobre o tema, mas também servirá para ressaltar que até mesmo no candomblé há diversas vertentes e formas de pensar as próprias divindades, as relações entre elas e os humanos, etc. De forma alguma aqui se pretende tomar o Candomblé como um paradigma de religião africana, pois a vastidão do continente africano, assim como a vastidão das diversas religiões africanas impediria tal pretensão.

CARACTERÍSTICAS DO CANDOMBLÉ

O Candomblé enquanto religião pode ser entendida como uma espécie de “monoteísmo difuso”, de forma que há aqui um enfoque diferente da forma como Hegel pensa a religião em suas preleções. Se em Hegel a religião faz parte de todo um processo de autoconhecimento do Absoluto, o que o faz entender dentro de um processo necessário de desenvolvimento, no contexto do Candomblé tal pressuposto não está presente. Como afirma Rehbein,

a fé na existência de Deus, fundamento de toda salvação, apresenta-se na tradição nagô como um monoteísmo difuso, onde o Ser Supremo se manifesta principalmente através de forças e "divindades" da natureza. Este Deus criador, situado acima das divindades e dos espíritos da natureza, encontra-se afastado e ausente da vida diária dos homens; sua transcendência soberana e infinita paira muito acima do mundo humano com suas vicissitudes. Diversos mitos africanos falam de uma "idade de ouro", em que Deus vivia no meio dos homens, ocorrendo o afastamento devido a uma falta humana (Rehbein, 1985, p. 204).

Dessa forma, o Candomblé não parte do pressuposto hegeliano de um Deus que se autoconhece na história, mas o enfoque dessa religião é voltado não para um monismo ontológico, mas para uma espécie de ontologia não reducionista, na qual as relações entre divindades e mundo se dão de maneira embricada e em vários momentos indistinguíveis.

O Candomblé é uma religião que cultua divindades da natureza, que são os Orixás, Nkises, Voduns, nome que varia de acordo com a nação à qual a casa pertence, se Kêtu, Angola, ou Jêje respectivamente. Como aponta Barros,

o candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades – inquices, orixás ou voduns –, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos (Barros, 2009, p. 29).

A palavra “Candomblé”, seguindo a sugestão de Barros (2009), pode ter sua origem a partir do termo *candombe*, que significa “dança”, “batuque” e remeteria às brincadeiras, festas, reuniões feitas pelos negros, de forma que há uma presença importante desses elementos nos cultos e rituais dessa religião. O Candomblé pode ser entendido também como uma prática religiosa ligada aos costumes das tribos antigas africanas, na medida em que tudo o que se faz é muito ligado a uma tradição e que se propaga, sobretudo, através da oralidade. Algo importante de ser ressaltado é que não existe na África uma religião chamada de Candomblé: essa seria uma denominação brasileira. Na África, o que é comum existir é o culto às divindades, individualizadas por região, povo, etc. Naquele continente a religião dos orixás, voduns ou inquices faz parte integrante e importante da vida social das pessoas. Como afirma Santos,

Candomblé é uma religião que se organiza a partir do culto aos Orixás, Inquices e Voduns, divindades originárias do panteão africano, mas também incluem as Entidades do universo mítico-religioso do Brasil, tais como Caboclos e Marujos, considerados, por alguns, espíritos de antepassados e geralmente subordinados àquelas outras divindades supracitadas. A divindade suprema é Olorum, o criador do mundo que designou a criação e a sua manutenção às divindades acima. Olorum não tem culto direto. Seu culto é feito através das divindades que ordenam o mundo e a vida das pessoas. De acordo com Santos, “o Candomblé é uma síntese de tradições religiosas da África Ocidental, especificamente da Nigéria, Benin e Togo além das influências de outras tradições religiosas” (Santos, 2010, p. 30).

Dentro da classificação proposta por Hegel, nas suas preleções sobre a filosofia da religião, o Candomblé várias vezes é pensado como uma religião da natureza, pois como afirma Barros,

Desde os primórdios do mundo, o ser humano tinha por hábito agradecer à natureza por tudo que esta lhe proporcionava. E isto ocorria sempre através de cânticos, de

danças e de oferendas sacrificiais. O homem agradecia pela chuva que dava vida à terra e que lhe proporcionava boa cultura e pasto para seus animais; pelo agasalho que cobria seu corpo; pelos alimentos e pela carne que conseguia para sustentar sua prole e por tudo o mais. Assim também é o candomblé, em que tudo que conseguimos provém da natureza! E é a ela que reverenciamos e agradecemos todos os dias e a quem recorremos em nossas necessidades! (Barros, 2009, p. 31).

Mesmo se pensarmos o Candomblé como uma religião da natureza, isso em nada desqualifica o Candomblé como uma religião menor, ou menos esclarecida, e é isso que pretendemos mostrar no decorrer do nosso texto. Qualquer tipo de classificação/escalonamento religioso não se mostra profícuo atualmente, e por isso tecemos críticas à posição hegeliana de considerar tais religiões da natureza como algo menor.

Mesmo sendo uma religião que surge na África⁶, o Candomblé encontra um solo fértil de crescimento no Brasil, principalmente a partir da chegada dos negros que vêm escravizados nos séculos XVI, XVII e XVIII. As principais nações que aqui chegaram foram a bantu, a iorubá e a fon. A nação bantu trouxe seus inquices e bacurus; a nação iorubá chegou com seus orixás e a ancestralidade; e a nação fon, seus voduns. Tais divindades aparentemente são idênticas, mas são bem diferentes quando analisadas de perto e cada uma possui uma identidade, uma personalidade, um jeito de se comunicar, alimentos específicos, etc. O próprio fato de achar até hoje que todas essas divindades são iguais já aponta para um espírito muito “hegeliano” no tratamento das religiões de matriz africana, ou seja, uma tendência à simplificação de uma dinâmica complexa.

As diversas nações do Candomblé, à medida que chegavam ao Brasil, foram se espalhando país adentro e criando novas formas de se relacionar com os povos dos lugares aos quais chegavam, o que dá a grande pluralidade de cultos, danças e adereços nos diversos rituais. Do seu contato com os povos indígenas, nativos do Brasil, muitos conhecimentos foram partilhados e agregados, de forma a haver um sincretismo na composição do candomblé brasileiro.

O Candomblé é uma religião que cultua as divindades, os antepassados, de forma que por várias vezes se considera tal religião como sendo uma religião politeísta ou até mesmo uma religião animista. Se num primeiro sentido falamos de uma religião da natureza,

⁶ Esse ponto em si é controverso, pois o próprio Barros (2009) afirma que Candomblé seria uma religião nascida no Brasil. Outros autores como Santos (2010) e Góis (2013) apontarão para o fato de ser uma religião africana. Assumimos aqui a posição de Santos e Góis que caracterizam o Candomblé como religião africana.

à medida que nos aproximamos dessa religião, percebemos que há algo que não aponta nessa direção.

Uma das primeiras questões que nos mostram não se tratar de uma religião da natureza é o conceito de “Axé”. Esse termo em si é muito conhecido e popularizado até mesmo na cultura pop, mas o seu significado para o candomblé é algo de grande importância. A definição de Axé dada por Barros é

O termo axé é, para o povo iorubá, um poder invisível que transmite uma energia divina e intocável que as pessoas só pressentem [...] O axé é a força que produz crescimento. Quando Olorum criou os quatro princípios básicos da natureza: o fogo, a água, o ar e a terra e soprou neles o seu ofurufú – o hálito sagrado –, estava distribuindo no Universo o seu poder. Este poder é o axé, que se movimenta em todas as direções! É essa mobilidade que permite que o axé se distribua primordialmente nas pessoas, fazendo então com que elas consigam se transformar em um altar sagrado, em que as forças divinas são mais sentidas e vistas. É também distribuída nos objetos, nos alimentos, nos animais, nas folhas etc. Quando o axé se fragmenta e passa a ser dividido em pequenas porções, denomina-se ixé. Sem o axé nada existe, nada se harmoniza nem se interliga, pois ele é quem faz as coisas acontecerem. Para que isso ocorra é necessária a união do ser humano com os rituais, com as cantigas e também com o uso de palavras de encantamento. O axé falado, explodindo no ar, é redistribuído em partículas nos elementos que formam a atmosfera, criando e formando novas condições de trazer harmonização ao aiê (Barros, 2009 p. 42).

O Axé é uma noção fundamental para o funcionamento da ontologia do Candomblé. Barros ilustra esse Axé como “sopro de Olorum”, o “hálito sagrado” que permeia todas as coisas. Há um quê de identificação entre o sopro de Olorum e o ar que se distribui primordialmente nas pessoas, mas também em todas as outras coisas, uma espécie de “liga”, “cola” que permite uma união entre todas as coisas. Aqui se percebe uma tendência a uma religião de cunho mais holista, um co-pertencimento das coisas com o humano e o divino, uma troca constante entre tudo e todos, de forma que o sagrado permearia todas as coisas. Tal conceito de Axé se liga de forma muito próxima com o conceito de divindades do Candomblé.

Os estudos do antropólogo Pierre Verger (2000) e do sociólogo Roger Bastide (1989) foram fundamentais para adentrar na mitologia da nação lorubá e compreender um pouco melhor a noção de divindade para essa nação. Uma das formas de acesso ao pensamento da nação lorubá é por meio dos seus mitos, pois os mitos revelam sempre uma tentativa de

sentido para um determinado povo. Para a nação lorubá o seu início vem da decisão de Olorum, Senhor dos espaços invisíveis, criar o espaço visível, o Ayié. Verger descreve o mito da seguinte forma

Antigamente a terra não existia. Havia somente Okoun (= Olokoun), o mar. Era uma água situada embaixo e que se estendia por todos os lados. No alto estava Olorum. Esse Olorum (oricha do céu) e Olokoun (oricha do mar) tinham a mesma idade. Tinham tudo neles (ou possuíam tudo). Oloroun gerou dois filhos. O primogênito chamava-se Orischala (é a mesma coisa que Obatalá), o caçula tinha o nome de Odoudoua. Oloroun chamou Orischala à sua presença e deu-lhe também uma galinha com cinco dedos (Adjé-Alessé-Manou). Disse-lhe: ‘Desça (isto é, vá para baixo, em direção à terra) e fabrique a terra sobre Okoun (ou Olokoun)’. Orischala partiu. A caminho encontrou vinho de palmeira. Começou a beber e embriagou-se. Em seguida adormeceu. Oloroun viu o que havia acontecido. Então convocou Odoudoua e disse-lhe: ‘Seu irmão mais velho embebedou-se no caminho que leva para baixo. Vá, pegue a areia, a galinha de cinco dedos e fabrique a terra sobre Olokoun’. Odoudoua partiu. Pegou a areia, desceu e colocou-a em cima do mar. Em cima da areia pôs a galinha de cinco dedos. Ela começou a ciscar a areia e estendeu-a, empurrando a água de lado. O lugar onde isso aconteceu era Ilifé, em torno da qual, naqueles tempos, ainda havia mar. Odoudoua reinou como primeiro soberano na terra de Ilifé. O mar de Olokoun tornou-se cada vez menor e desapareceu através de um burquinho. Por esse buraco, ainda hoje, pode-se pegar a água do deus. Pode-se, aliás, pegar muita água, sem que ela se esgote. Chamam-na Osha. Orischala, no entanto, irritou-se por não ter sido o autor da criação do mundo. Moveu uma guerra contra Odoudoua. Ambos guerrearam durante muito tempo, porém depois fizeram as pazes. Mais tarde, os dois entraram na terra e não foram mais vistos (Verger, 2000, p. 450-451).

No mito descrito acima fica claro que há uma estrutura de uma religião monoteísta, pois Olorum está na condição de criador diante de Olokoun (o mar). Sendo assim, se torna equivocado pensarmos como uma religião da natureza, mas se assemelha muito mais a uma estrutura monoteísta do que animista. O mito da nação lorubá lembra em vários momentos o mito criacionista judaico descrito em Gênesis 1 da Bíblia. Diante do mito descrito acima, podemos afirmar, juntamente com Góis (2013, p. 21) que os Orixás podem ser compreendidos tanto como “forças da natureza”, quanto como “ancestral divinizado”. Ambas as compreensões estão justificadas nos mitos que os identificam e fundamentam seus cultos. Ainda Gois (2013), apresenta outro mito em que parece deixar mais claro o caráter dual dos Orixás do Candomblé, assim como a noção de um monoteísmo do Candomblé. Segundo Gois,

Outro mito conta que Odudua criou o mundo com a ajuda dos Orixás que o acompanhavam. Assim, cada Orixá se encarregou de um domínio da criação: Oxossi com as matas e Ossaim com as folhas; Iemanjá com as águas salgadas e Oxum com as águas doces, e assim sucedeu com Ogum, Xangô, Iansã, Oxalá, dentre outros. Após a criação do mundo, conta ainda um mito, os Orixás viveram e reinaram aqui na terra como homens e depois retornaram ao Orum, de onde vieram. [...] Ainda noutro mito, cada pessoa, ao chegar à existência terrena, nasce sob a proteção de um Orixá, que o adotará como filho e o auxiliará em sua trajetória terrena. Daí, compreendemos o porquê das festas e obrigações dos adeptos dessas religiões (Gois, 2013, p. 4).

Dessa forma, quanto mais adentramos na estrutura do Candomblé somos capazes de perceber o quanto a leitura hegeliana se mostra reducionista e aponta para um claro desconhecimento sobre o assunto. Nas leituras hegelianas, esse tipo de construção ou distinção que estamos fazendo aqui não seriam possíveis, pois Hegel via a religião africana como algo rudimentar, sem elaboração. Vai se tornando claro que, embora possua na sua essência a reverência a várias divindades ligadas à natureza, o candomblé é uma religião mais próxima de um monoteísmo. Nesse contexto, as divindades são entendidas em alguns casos como espíritos que auxiliam a Deus no governo do mundo, uma espécie de força da criação divina. Entendendo a ideia do culto a essas divindades como ela é realizada, é possível dizer, então, que o Candomblé cultua ritualisticamente a energia da natureza em suas múltiplas manifestações, das nuances mais belas à intensa devastação a que nos submetem, mas também pode-se afirmar que o Candomblé adora os Orixás como divindades que coordenam a Terra.

Dentro desse contexto, a figura de Exu se mostra importante. Barros (2009) relata um mito da formação de Exu como sendo o primeiro que surge diante de Olorum, ou seja, não criado por Olorum, mas surgido na frente dele. Abaixo o mito relatado por Barros,

No início era o infinito, o branco etéreo, o silêncio, a imobilidade. De repente, à frente de Olorum, surge um pequeno monte de terra avermelhada, mexendo-se incessantemente. Era Exu (Èṣú) que chegava, antes mesmo de possuir forma! Olorum sopra sobre ele seu hálito sagrado e poderoso (o emí), insuflando-lhe a vida. Produz-se a partir daí o movimento, a agitação, a energia. A mobilidade surge com a chegada de Exu! Passou a ter existência a protocriatura, o primeiro ser criado! Mesmo se transformando em muitos, seu princípio e sua origem são uma só. Exu representa a mobilidade de Olorum, tornando-se assim o seu contraponto e o princípio ativo de todas as coisas criadas por ele. Olorum deu a Exu a cabaça (adô) com o poder

controlador e a força que lhe capacita a todos ajudar e a tudo resolver. Isto o torna um orixá consagrado como o princípio dinâmico, transportador e organizador. Sem classificação e sem ficar restrito a nenhuma categoria dos panteões de orixás, está presente em todos esses grupos como o acréscimo, o Um que veio para somar e multiplicar! (Barros, 2009, p. 382).

Dessa forma, Exu coloca-se como uma espécie de ser especial na mitologia do Candomblé, pois ele é um ser não criado sob o qual Olorum sopra o seu hálito sagrado dando-lhe vida própria, movimento, de alguma forma personificando essa energia etérea, que passa a ser a mobilidade de Olorum. Daí a importância de Exu no candomblé como primeiro e daí a sua função nos rituais do candomblé. Exu possui características dúbias, ora apresentando-se como aquele sábio e agregador; como um Orixá importante na ordem cósmica, ora representa o oposto disso, como desordenador, jovial e brincalhão.

Essa dificuldade de caracterizar a figura de Exu, assim como caracterizar os próprios Orixás, já aponta para a polissemia que os Orixás possuem dentro das religiões de matriz africana. Por serem frutos de tradições orais, tais histórias, mitos sobre as divindades vão se alterando à medida que as nações vão se encontrando, o tempo vai passando e novas construções vão sendo feitas⁷.

Podemos perceber que as religiões de matriz africana, como toda religião, buscam o contato com a esfera do sagrado e para isso se organizam de uma determinada forma dado o seu contexto cultural. Nesse sentido, podemos dizer que, do ponto de vista do objetivo das religiões afro-brasileiras, o que está em jogo é o contato com aquilo que consideramos sagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi exposto nesse breve artigo, é possível perceber o quanto a leitura de Hegel em suas preleções de 1827 sobre as religiões africanas é reducionista. Para começar, Hegel considera as religiões africanas como se fossem apenas uma só, ou seja, Hegel coloca todas as diversas religiões africanas sob a égide de “religião mágica”. Isso, apenas, já demonstra um grande reducionismo do problema. Outro ponto que cabe ressaltar é que Hegel não detém nenhuma vivência das religiões de matriz africana, pois a sua formação se dá toda na

⁷ Para uma caracterização mais aprofundada sobre a figura de Exu, remetemos o leitor ao nosso artigo: SANTOS; VELIQ; BRITO, 2020. p. 41-55.

Europa e isso faz com que os relatos aos quais ele tem acesso se deem apenas por meio de livros escritos por exploradores do continente africano. Em seguida, podemos perceber que o discurso hegeliano é totalmente eurocêntrico, considerando a Europa como a única capaz de oferecer uma bússola religiosa e o cristianismo como a religião padrão do mundo. Diante de tudo que foi exposto, fica claro que as religiões de matriz africana são ricas em suas elaborações e não cabem mais, em pleno século XXI, leituras como as propostas por Hegel.

Na contemporaneidade, tem havido um grande avivamento das religiões afro-brasileiras e cada vez mais pessoas têm-se assumido praticantes dessas religiões rompendo estigmas e tendo que lidar diariamente com a discriminação advinda da adesão a essas religiões. Em diversos momentos, assumir-se pertencente a uma religião de matriz africana mostra-se como um protesto e ao mesmo tempo um afirmar de uma identificação com outra forma religiosa que não as da religião cristã ocidental. O Candomblé, a Umbanda e diversas religiões afro-brasileiras são ricas em cultura, função social e são também pilares que constituem nossa sociedade há muito tempo e precisam ser respeitados como quaisquer outras práticas religiosas.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Marcelo Fernandes de; CNPq. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola; [Brasília]: CNPq, 1989.
- BARROS, Marcelo (org.). *O candomblé bem explicado*. Nações Bantu, Iorubá e Fon. Odé Kileuy & Vera de Oxaguiã. Pallas editora: Rio de Janeiro, 2009, p. 239.
- BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÔ, Álvaro V. A comunidade na Religião consumada hegeliana a partir dos conceitos Ubuntu e Amor. In: *Aufklärung: revista de filosofia*, [S. l.], v. 9, n. especial, 2022. p. 45-54. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/62071>. Acesso em 21 de dezembro de 2023.
- COELHO, Humberto Schubert. O Deus “Cristão” de Hegel; a estrutura das Preleções sobre Filosofia da Religião e a reação a elas. In: *Revista Ética e Filosofia Política*, n. XXI, v. 1, junho de 2018. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17718>. Acesso em 21 de dezembro de 2023.
- EZE, Emmanuel Chukwudi. The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology. In: EZE, E. C. (ed.). *Postcolonial African Philosophy*. Cambridge, Blackwell. 1997.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora. 2020

- GARAUDY, Roger. *Dieu est mort: etude sur Hegel*. Paris: Presses Univ. de France, 1962.
- GÓIS, Aurino José. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. In: *Revista Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, jan.-março de 2013. p. 321-352.
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on the philosophy of religion. The lectures of 1827*. Edited by Peter C. Hodgson. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1988.
- HENRY, Michel. *La esencia de la Manifestación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- MALABOU, Catherine. *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic* translated by Lisabeth During. Routledge, 2005.
- MIGNOLO, Walter. The Darker Side of the Enlightenment: A De-Colonial Reading of Kant's Geography. In: ELDEN, Stuart; MENDIETA, Eduardo. *Reading Kant's Geography* Albany: State University of New York Press, 2011. p. 319-344.
- REHBEIN, Franziska Carolina. Candomblé e salvação. In: *Perspectiva Teológica* 17 (1985). p. 201-220. Disponível em <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1928/2231> . Acesso em 21 de dezembro de 2023.
- SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SANTOS, Cleyton Soares dos; VELIQ, Fabiano; SILVEIRA, Luís Henrique Lemos; BRITO, Sebastião Geraldo Silva. Dionísio, Trickster, Exu e Diadorim como representação mítica arquetípica-religiosa-poética. In: *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 23, n. 01, jan.-junho de 2020. p. 41-55.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: Realizações, 2014.
- VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 2000.

ABSTRACT

This article aims to highlight, at first, how Hegel deals with the issues of African religion in his lectures on the philosophy of religion in 1827. After this first characterization, we begin to present elements of Candomblé as a representative of African-based religions showing the richness of the constructions of this religion and showing how the reading of Hegel is reductionist.

Keywords: Candomblé; Hegel; Religion; Africa.

Recebido em 14/11/2023

Aprovado para publicação em 11/01/2024



“EU E O MUNDO SOMOS UM”: A VISÃO PENTECOSTAL SOBRE DEUS, O HUMANO E O MUNDO

“I and the world are one”: the Pentecostal view on God, human and the world

Vanderlei Dorneles*

Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP)

DOI: 10.29327/256659.15.2-4

RESUMO:

O pentecostalismo se tornou um fenômeno global e reinventou a religião cristã em termos de liturgia e experiência espiritual, além de se projetar como vanguarda da erudição cristã. Originalmente o pentecostalismo abraçava a crença em um Deus triúno, mas a centralidade do Espírito abriu espaço para a visão da unicidade na qual Cristo e o Espírito são manifestações do mesmo Deus. Teólogos pentecostais defendem uma teologia pneumatológica com proximidade ao panenteísmo e monismo e conectada à cosmovisão africana. Nessa visão, através do Espírito, Deus permeia a criação e os seres humanos, e pela fé o crente se insere nessa presença divina com repercussões tangíveis e corporais, o que se desdobra numa antropologia pós-dualista. Este artigo faz uma breve análise do conceito pentecostal acerca de Deus e do humano em relação com o mundo. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que analisa os dados a partir de uma perspectiva teológica e antropológica.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Deus; Espírito; Antropologia; Panenteísmo.

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP). Atua como coordenador e professor de teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Campus Engenheiro Coelho. E-mail: vanderlei.dorneles@unasp.edu.br

INTRODUÇÃO

O pentecostalismo surgiu como um movimento marginal no cristianismo no início do século 20. Durante décadas, esta nova corrente de evangelicalismo cresceu entre as classes sociais menos favorecidas, especialmente no chamado terceiro mundo. Porém, nas últimas décadas, o movimento pentecostal e carismático se tornou um dos mais importantes ramos do cristianismo. De fato, no século 21, o pentecostalismo se apresenta como um “fenômeno global”, um “caldeirão ecumênico” e “um importante fator na formação do atual cristianismo” (Vondey, 2013, p. 1).

Uma vez que o movimento cresceu tanto e se difundiu por todo o mundo, entender o pentecostalismo e suas crenças é uma maneira de entender “a face mutável do mundo cristão” (Vondey, 2013, p. 3), bem como o fenômeno ecumênico que ele despertou. Além disso, diferentemente de seu início, nas últimas décadas o movimento pentecostal alcançou um desenvolvimento teológico que o colocou na vanguarda da erudição cristã global. Alguns consideram que o pentecostalismo se tornou “o maior representante da dinâmica social, cultural e religiosa das mudanças do cristianismo desde o século 20” (Vondey, 2013, p. 1). De fato, Wolfgang Vondey (2017, p. 4) defende que a “identidade do movimento pentecostal” é definida “não primordialmente por suas características históricas, denominacionais, geográficas ou sociológicas, mas pela teologia do movimento”.

Este artigo pretende apresentar uma breve revisão bibliográfica sobre a compreensão e o conceito pentecostal acerca de Deus e da natureza humana. Ao fazer isso, muitas outras ideias e noções pentecostais são colocadas em debate. Essa é uma pesquisa de natureza bibliográfica que analisa os dados a partir de uma perspectiva teológica e antropológica. Trata-se de um diálogo acadêmico sem vínculos necessários com o dogmatismo pentecostal ou suas instituições.

O CONCEITO DE DEUS NO PENTECOSTALISMO

Os pentecostais sempre focaram e enfatizaram “Deus” por meio da experiência do batismo no Espírito, das curas e dos dons espirituais. Tanto a pregação quanto a devoção pentecostal têm um profundo apego à figura de Deus Pai, a Jesus e ao Espírito Santo. Desde o início, os pentecostais mantiveram o ensino sobre a Trindade. No entanto, o desenvolvimento da compreensão pentecostal acerca da presença do Espírito na criação (ou no

mundo) abriu espaço para outras perspectivas sobre a natureza de Deus e da própria Trindade. Nesse sentido, duas tendências principais sobre a natureza e a pessoa de Deus permanecem na teologia pentecostal: a trinitariana e a da unicidade.

A VISÃO TRINITARIANA DE DEUS

Como parte do movimento evangélico, de forma geral o pentecostalismo adotou, mesmo sem defesa sistemática, a noção de Deus existindo em três pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito Santo. Nesse sentido, os pentecostais têm afirmado “os credos clássicos, adotando as crenças ortodoxas da igreja [cristã] ocidental, conforme definido pelo Concílio de Nicéia” (Warrington, 2008, p. 29), sendo assim considerados como trinitarianos. Entretanto, a maioria dos pentecostais, assim como os evangélicos, não expressa uma visão clara da complexa relação entre as três pessoas divinas.

Nesse contexto, os pentecostais trinitarianos entendem que o único “Deus verdadeiro” se revelou como o Pai celestial, que é o Criador de todas as coisas e fonte de toda forma de vida. No entanto, Deus se revelou também como o Filho, para redimir sua criação da Queda. Manifesta-se também como o Espírito Santo, para estar presente na criação. Portanto, os pentecostais enfatizam “a auto manifestação histórica de Deus no mundo por meio do Filho e do Espírito Santo”. Ao fazer isso, eles refletem a imagem clássica de Irineu, acerca do Filho e do Espírito como as “duas mãos de Deus” (Vondey, 2013, p. 87).

Em sua definição da natureza de Deus, Studebaker (2008, p. 57-58) afirma que o Deus trinitário manifesta a estrutura auto comunicativa do amor. O Deus Pai se comunica através da pessoa divina do Filho no amor, embora o Filho seja “imaneente à natureza divina”. Uma vez que ser e agir são inseparáveis em Deus, “o Filho é uma subsistência da plenitude (isto é, *homoousios*) do ser divino e, portanto, uma pessoa divina distinta”. Além disso, o Pai e o Filho são “assimilados” no Espírito Santo, que também subsiste como pessoa divina distinta e capaz de comunicar o amor divino. Essa tríplice manifestação do ser divino evidencia “a realidade irreduzível das três pessoas e a natureza indivisível da essência divina” (Studebaker, 2008, p. 62).

Desta forma, esta noção sobre a Trindade destaca a centralidade do Espírito Santo na compreensão pentecostal. Não há relação em Deus nem com Deus senão por meio do Espírito Santo, pois o Espírito é a pessoa divina “comunicada às pessoas humanas e por

meio da qual elas têm sua relação inicial e primária com o Pai e o Filho”. Além disso, “o Espírito Santo é o amor divino que une as pessoas divinas e, portanto, é também a pessoa divina que une as pessoas humanas ao Pai e ao Filho” (Studebaker, 2008, p. 63). Assim, os trinitarianos sustentam que o Espírito Santo faz uma espécie de amálgama que estabelece a unidade nas três pessoas divinas, e entre o ser divino e os seres humanos.

O Espírito Santo funda a natureza relacional de Deus (Gabriel, 2008, p. 90). Diante dessa visão holística do Espírito, a preocupação tradicional do pentecostalismo sobre o batismo no Espírito Santo, acompanhado do falar em línguas e dos dons espirituais, “não é mais amplamente considerada pelos estudiosos do pentecostalismo como o fator teológico distintivo dominante do movimento pentecostal” (Macchia, 2008, p. 13, 14).

Assim, os pentecostais trinitarianos refletem a compreensão tradicional cristã de Deus como existindo em três pessoas divinas que compartilham a mesma natureza e essência. No entanto, a centralidade do Espírito Santo na experiência e na teologia pentecostais tende progressivamente a desfazer o equilíbrio da noção trinitariana. Em vista disso, embora muitos pentecostais confessem ser trinitarianos, muito de sua teologia não é “teologia trinitariana” (Gabriel, 2008, p. 75).

A VISÃO PENTECOSTAL DA UNICIDADE DE DEUS

Uma noção teológica mais disruptiva e inovadora sobre a Divindade surgiu a partir de 1914 dentro da corrente das Assembleias de Deus como parte essencial do primevo movimento pentecostal americano. Chamada de “Pentecostalismo da Unicidade”, essa corrente assumiu uma forma organizacional desde 1917 e realmente desafiou a doutrina trinitariana tradicional e a prática batismal com “uma visão modalística de Deus” (Reed, 2003, p. 936). Essa noção se amplia à medida que a visão trinitariana pentecostal enfrenta desafios e conforme alguns teólogos pentecostais buscam construir uma teologia global da Divindade em diálogo com as religiões mundiais.

Entre essas tendências desafiadoras, Gabriel (2008, p. 69) relata que, desde os pioneiros pentecostais a tendência de se distanciar da natureza trinitariana de Deus emergia quando havia necessidade de lidar com os atributos de Deus. Vondey (2017, p. 46) acrescenta que os pioneiros pentecostais clássicos acreditavam que Cristo completou a obra da salvação “na cruz”, e essa confissão levou a um tipo de “cristomonismo” amplamente re-

jeitado pelos pentecostais trinitarianos. Além disso, o missionário e teólogo pentecostal Veli-Matti Kärkkäinen (2017, p. 121) analisa que historicamente “muito da pluralidade da visão dinâmica bíblica de Deus foi perdida”. Soma-se a isso ainda o fato de que a atual teologia pentecostal de Deus também tem procurado resgatar o perdido dinamismo e a unicidade de Deus, especialmente em diálogo com outras tradições religiosas que se supõe tê-los preservado melhor.

Fundamentalmente, os pentecostais da unicidade refletem uma suspeição da ideia de três pessoas divinas que possam ser identificadas como separadas e iguais, existindo e agindo como uma Trindade de fato. Em vez disso, eles defendem que Deus se revelou à humanidade por meio do Filho e do Espírito, que são toda a Divindade. Nesse sentido, Jesus não é visto como “um da Divindade, mas a Divindade em um”. Uma vez que Deus é essencialmente “um”, supostamente fundados na tradição do Antigo Testamento, os termos “Pai”, “Filho” e “Espírito” são identificados como “manifestações de Deus para fins de revelação, mas não com a intenção de indicar membros da Divindade” (Vondey, 2013, p. 79). Assim, os pentecostais da unicidade afirmam que é possível e necessário “confessar a fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo”, embora haja apenas um Deus, mas revelado em diferentes maneiras e eventos (Vondey, 2013, p. 79). Portanto, para os pentecostais da unicidade “há apenas um ser divino que se revela como Pai *no* Filho e como Espírito *por meio* do Filho”. Esses pentecostais defendem que “a unicidade radical de Deus” se fundamenta no *Shemá* (Dt 6:4), que é o fundamento bíblico essencial para o “monoteísmo cristão” (Reed, 2003, p. 941).

Desta forma, a teologia pentecostal da unicidade apresenta uma alternativa à doutrina trinitariana tradicional de Deus. Segundo ela, a natureza de Deus é compreendida a partir de uma “dialética” entre transcendência e imanência. A distinção dentro da Divindade existe apenas em termos de manifestação e comunicabilidade. Além disso, a “pessoalidade” de Deus é reservada para a “presença imanente e encarnada de Deus em Jesus”, enquanto o “Espírito” designa Deus em sua “alteridade transcendente”. Os defensores da teologia da unicidade ilustram a natureza triúna de Deus com a natureza triúna da humanidade como “corpo, alma e espírito” e com o ser humano como “filho, marido e pai” (Reed, 2003, p. 941).

DEUS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA GLOBAL

O conceito pentecostal de Deus, em geral, parece mover-se de uma visão trinitariana tradicional cristã para uma visão unicista, panenteísta e monista. A ênfase na centralidade do Espírito Santo tanto na teologia quanto na prática religiosa empurra o pentecostalismo para uma nova perspectiva sobre a natureza e a função de Deus no mundo e na relação com a humanidade.

A PERSPECTIVA GLOBAL SOBRE DEUS

Kärkkäinen (2014, p. 1) relata que, poucos dias antes de morrer, Paul Tillich confessou que, se tivesse a oportunidade de reescrever seus três volumes de Teologia Sistemática, o faria “amplamente engajado nas religiões mundiais.” De acordo com Kärkkäinen, o desejo de Tillich resultou de uma “breve exposição no final de sua vida às formas do budismo japonês, bem como à influência de seu famoso colega romeno de estudos religiosos, Mircea Eliade”.

A partir da contribuição de Tillich, o conceito de espírito das religiões globais tem reconfigurado a visão cristã de Deus. Kärkkäinen sugere que a teologia pentecostal sobre Deus deve aprofundar a teologia da unicidade na direção de uma concepção ainda mais pneumatológica. O contato dos missionários nas últimas décadas com outras religiões parece mudar a visão deles para a crença de que os espíritos que transitam por essas religiões são apenas diferentes manifestações do único e mesmo Espírito das religiões bíblicas. Assim, como Deus se revela em diferentes eventos e nomes bíblicos, ele o faz através das diversas religiões do mundo.

Kärkkäinen (2014, p. 2, 7) afirma desenvolver sua teologia sobre a Trindade e a revelação a partir de um “diálogo robusto e consistente” com as “disciplinas teológicas históricas e contemporâneas” como “diversidade de gênero, raça, localização geográfica e social, e agendas como o liberacionismo e o pós-colonialismo”. No entanto, mais do que isso, ele afirma que a teologia cristã atual sobre Deus deve incluir também “os *insights* e percepções das religiões vivas” como judaísmo, islamismo, hinduísmo e budismo, bem como as ciências naturais e sociais. Ele pretende uma “teologia construtiva” que possa ser “pós-moderna, pós-colonial, pós-metafísica, pós-proposicional, pós-liberal, pós-conservadora, pós-secular e pós-cristã”. Segundo ele, em todas as religiões do mundo existem “textos as-

grados” que devem ser vistos pelos cristãos como “revelação divina”. Essa ampla perspectiva global define a recente teologia pentecostal sobre Deus como “ecumênica e global em sua orientação” (Yong, 2008, p. 35).

De seu contexto cristão batista, Clark H. Pinnock (2008, p. 175, 176) considerou que os teólogos pentecostais revolucionaram a compreensão cristã ao perceber que o Espírito Santo é aquele que opera em todas as “religiões da humanidade”. Segundo ele, esta revolução permitiu desenvolver “uma teologia pneumatológica das religiões”.

PNEUMATOLOGIA DE MATRIZ AFRICANA

A disseminação global do pentecostalismo no último século só foi possível porque a espiritualidade pentecostal provê “múltiplos pontos de contato com outras cosmologias, espiritualidades e práticas religiosas” (Yong, 2008, p. 34). No entanto, embora a teologia pentecostal atual pretenda ser global em suas perspectivas, a configuração mais evidente para a abordagem pentecostal sobre Deus e o Espírito é de matriz africana. Na visão africana primária sobre a obra e manifestação dos espíritos, os teólogos pentecostais perceberam grande parte de sua percepção atual sobre Deus e o Espírito.

Allan Anderson (1994, p. 12), que foi missionário na África Austral, considera inapropriado definir a visão cósmica africana a partir do conceito de animismo dando a ideia de uma diversidade de deuses ou espíritos independentes. Segundo ele, uma forma mais satisfatória de descrever as religiões tradicionais africanas é usar três termos: teísmo, “a crença em um ser supremo e (às vezes) deuses menores”; espiritismo, “a crença em espíritos, incluindo ancestrais”; e dinamismo, “a crença na força vital trabalhando através de objetos e disponível para (algumas) pessoas”. Nesse caso, a cosmovisão africana concebe uma hierarquia de muitos seres divinos em constante contato com os seres humanos. Além disso, ele adverte contra a dicotomia do “ser essencial da pessoa humana no pensamento tradicional africano”. Na visão africana, o “espírito” não é uma “entidade invisível e incorpórea que pode existir sozinha”. De fato, ele “é a pessoa inteira”. Anderson (1994, p. 19) defende que as diversas formas de manifestação do “espírito” reforçam que ele é “visível, tangível e real – não abstrato e ‘espiritual’”.

De fato, além de ver as religiões africanas sob uma nova luz ocidental, Anderson destaca a proximidade entre a visão de mundo africana e a pentecostal acerca do “espíri-

to”. Entre as semelhanças, ele lista os conceitos de poder e manifestações espirituais, dons de línguas e profecia, possessão e exorcismo de espíritos malignos e ritos destinados a adentrar e até “manipular” o mundo espiritual. Diante disso, Anderson defende que há “mais continuidade do que descontinuidade entre o pentecostalismo e as religiões tradicionais africanas”. A continuidade é percebida especialmente na “visão holística do universo tanto no pentecostalismo quanto nas religiões tradicionais africanas”. Amos Yong (2008, p. 34), por sua vez, também aponta “interconexões entre os mundos espiritual e material em ambas as tradições”. Essas conexões colocam em evidência os elementos panenteístas e monistas da teologia pentecostal sobre Deus.

As razões pelas quais o pentecostalismo apresenta essas conexões com a cosmovisão africana são consideradas por Nel (2019, p. 1). Ele defende que a religião tradicional africana mantém uma “primeva visão de mundo” que incorpora um “sentido culturalmente inato do mundo da transcendência” e uma crença em um “universo encantado” no qual a dimensão física é um espelho de “realidades espirituais”. Em contraste, o cristianismo ocidental abandonou a crença em poderes espirituais e suas conexões com os seres e as dimensões materiais da realidade. “A conclusão é de que os africanos vivem em um ‘mundo intencional’ onde nada acontece por acaso; todos os eventos têm causas espirituais”. Assim, ele conclui que o cristianismo pentecostal está muito próximo da cultura africana e de sua visão de mundo. Além disso, para ele é “impossível entender a espiritualidade pentecostal sem levar em conta a presença da espiritualidade primeva da África em seu interior” (Nel, 2019, p. 3).

Nel (2019, p. 6) atesta que tanto a cosmovisão africana quanto a unicidade pentecostal mantêm “um senso de unidade cósmica, onde fundamentalmente todas as coisas compartilham a mesma natureza e a mesma interação umas com as outras”. Ambas as cosmovisões não esclarecem a “distinção entre sagrado e secular, natural e sobrenatural”. Além disso, Anderson (1994, p. 123) afirma que, em termos de práticas rituais, quando um “médium” africano é possuído por um espírito, ocorrem eventos como “a entrada em um estado de transe por meio de cantos, palmas, danças e percussão repetitivas”, e pode até haver “falar em línguas”. Diante disso, Anderson conclui que “o Espírito Santo santificou para seu próprio uso expressões religiosas que se encontram na África tradicional!”.

Dessa forma, uma conexão direta é defendida por estudiosos pentecostais entre o teísmo cristão e a cosmovisão africana. A ênfase na presença do Espírito Santo em todos

os lugares e em todos os seres aproxima o pentecostalismo da visão africana acerca do mundo espiritual. Essa perspectiva pneumatológica não apenas conecta o pentecostalismo às religiões africanas, mas também projeta o pentecostalismo como uma espiritualidade global, já que no budismo e no hinduísmo a entidade espiritual também permeia toda a criação (ver Yong, 2012; Vondey, 2013).

Assim, são atestadas conexões claras entre o pentecostalismo ocidental e as religiões africanas, especialmente em sua concepção sobre a natureza de Deus e dos espíritos e a noção de realidade com as interações entre as dimensões espiritual e física. Desta forma, o panenteísmo e o monismo parecem comuns a ambas as cosmovisões. O conceito do Deus supremo e a manifestação do espírito também são semelhantes.

DEUS E PANENTEÍSMO

A noção de um ser supremo que está presente em todos os lugares e atua dinamicamente através da natureza e dos seres humanos é comum tanto à cosmovisão africana quanto ao pentecostalismo. Essa visão abre espaço para entender Deus no pentecostalismo do ponto de vista do panenteísmo.

De acordo com Anderson (1994, p. 74, 75), na cosmovisão africana, o espírito “permeia todos os lugares e é experimentado em vez de verbalizado”. A presença penetrante do mundo espiritual em todos os lugares estabelece a noção de que todas as coisas estão saturadas de significado religioso, porque “não há distinção entre sagrado e secular, físico e espiritual”, uma vez que todos participam da mesma realidade. Esse “todos”, segundo Anderson, inclui “pessoas, eventos, natureza, trabalho – na verdade, todas as facetas da vida”. Ele afirma haver uma “relação direta” entre o teísmo cristão e o mundo espiritual da religião tradicional africana. Segundo ele, uma noção teísta difusa propicia a percepção do “mundo espiritual”, que “permeia toda a vida”.

Por sua vez, Gabriel (2008, p. 90, 91) afirma que, numa “teologia da natureza”, uma abordagem pneumatológica dos atributos divinos “apresenta Deus como imanente” à criação. Nesta perspectiva, ele vê grande coerência em “uma forma de panenteísmo trinitariano em que a criação não está fora de Deus, mas habita dentro de Deus, e onde se diz que o Espírito habita dentro de toda a criação”. Essa ideia estaria baseada na afirmação paulina de que Deus é “sobre todos, e por todos e em todos” (Ef 4:6). Gabriel propõe que Deus ha-

bita na criação pelo Espírito Santo. No entanto, ele adverte que esse “panenteísmo” não deveria levar a negligenciar a distinção Criador/criação nem de que o Espírito Santo também é transcendente à criação.

Segundo Gabriel (2008, p. 92), é preferível uma versão panenteísta que “entende Deus como totalmente diferente das criaturas e, precisamente como tal, radicalmente interior a elas”. Apesar dessa permeação, tal panenteísmo reconhece que o Criador, embora interior à criação, permite que as criaturas tenham sua “própria autonomia e integridade próprias”. Nessa perspectiva, o Espírito é imanente à criação, mas as integridades são preservadas. Assim, ele diz, “o panenteísmo trinitariano apresenta o Espírito como imanente à criação por escolha de Deus. Deus criou livremente e escolhe livremente sustentar a criação pelo poder do Espírito”.

Nesse contexto de uma visão panenteísta de Deus, de origem pentecostal, Terrin (1996, p. 77) fala sobre um movimento cíclico na visão de mundo ocidental, que parte de Deus, passa pelo racionalismo e retorna novamente a Deus. No entanto, não reconhece mais Deus como um ser divino claramente separado da criação e da criatura. O que ele chama de “itinerarium ad Deum” avança segundo esta concatenação: abandono da mentalidade mítica, domínio da razão, crise da razão, renascimento da intuitividade e imediatismo, redescoberta de Deus no mundo segundo a cosmovisão africana e oriental.

Assim, a cosmovisão panenteísta é coerente com o pós-modernismo, para o qual, se há Deus e espírito, eles não são espirituais, como acreditavam os hebreus, cristãos tradicionais e gregos. Eles são uma dimensão presente na matéria. A noção de um Deus imanente se encaixa na ansiedade humana da cultura pós-moderna, que não pode mais esperar por um reino futuro ou por uma experiência com o divino reservada para o por vir. A partir dessa concepção de que Deus está presente em tudo e em todos os lugares, aqui e agora, “a religião se alia plenamente ao movimento ecológico, dando-lhe uma dimensão espiritual” (Libânio, 1998, p. 62, 70). Desta forma, Deus é experimentado funcionalmente aqui e agora.

Na visão panenteísta, Deus é o criador de todas as coisas e por sua escolha ele se funde com o mundo. “Deus e o mundo se encontram aqui e agora em nosso presente, em nosso espírito, no eu de que falam os hindus, na energia cósmica, no ar que respiramos” (Terrin, 1996, p. 82).

PRESEÇA DIVINA E IMANÊNCIA

A concepção panenteísta de Deus, comum ao pentecostalismo e à cosmovisão africana, resulta do papel central exercido pela experiência mística com o Espírito ou espíritos. O Espírito está ligado ao conceito primevo de Deus como uma força que permeia e está imersa na criação. Essa visão também associa o pentecostalismo ao holismo pós-moderno. A noção da personalidade divina depende de como a cosmovisão mantém os atributos divinos. Uma melhor compreensão da imanência deve levar em conta sua contraparte, a transcendência.

Essas ideias requerem uma perspectiva espacial. Transcendência e imanência retratam Deus como capaz de estar acima/além do mundo e dentro dele ao mesmo tempo. Gabriel (2008, p. 85, 86) argumenta que, em termos teológicos, a transcendência se refere também à distinção entre Criador e criação. “A transcendência de Deus é especialmente vista quando contrastamos os atributos de Deus com os da criação.” A transcendência de Deus é expressa por termos como “infinidade, eternidade, imensidão, onipresença, asseidade, simplicidade, imutabilidade e impassibilidade”. Já a imanência tem a ver com presença, proximidade, amor e até sofrimento. “Deus é capaz de ser imanente à criação precisamente porque é transcendente a ela”.

Quanto mais se enfatiza a transcendência de Deus, mais se desfoca a imanência, e vice-versa. Assim, a tendência pentecostal de focar a presença e permeação de Deus na criação, ao contrário da centralidade de sua transcendência no cristianismo tradicional, inevitavelmente leva a negligenciar sua transcendência, individualidade e personalidade, uma característica própria do panenteísmo e do monismo.

A ênfase na imanência de Deus está diretamente relacionada à centralidade do Espírito na experiência e na teologia pentecostais. Segundo McDonnell (2003, p. 119), a imanência de Deus na criação ocorre por meio do Espírito. Para ele, o Espírito é a dimensão divina que pode tocar e atuar na criação. No evento Cristo, o Espírito toca Jesus através da encarnação, unge-o no batismo para pregar o evangelho e curar as pessoas. Além disso, depois de sua ressurreição, Cristo envia o Espírito do Pai sobre os discípulos. O Espírito desperta a fé no Filho e o louvor ao Pai. McDonnell conclui que, “sem o Espírito, Deus permanece um ser privado, uma glória isolada, uma ilha à parte”. Nesse sentido, “o Espírito é soberano e todo-inclusivo, o horizonte universal, o ponto exclusivo onde tocamos

Deus e pelo que Deus nos toca por dentro”. Assim, o Espírito conecta Deus e o mundo. Ele torna possível o “contato universal entre Deus e a história, entre Deus e toda a criação” (Gabriel, 2008, p. 88).

Desta forma, a concepção panenteísta pentecostal de Deus está enraizada na cosmovisão africana primeva que não separa espírito e corpo, físico e espiritual, mas ao mesmo tempo configura uma cosmovisão pós-moderna e pós-dualista. Com essa cosmovisão, o pentecostalismo contribui para “o processo de remodelação da espiritualidade no século 21” (Nel, 2019, p. 4). Pode-se dizer que o “pan-en-teísmo escatológico” de Tillich chega ao seu auge com a difusão global da cosmovisão pentecostal (Nordlander, 2015, p. 109).

DEUS RELACIONAL E TEOLOGIA DO ENCONTRO

A ênfase pentecostal no aspecto da imanência divina favorece o contato direto com o Espírito, pois o Espírito é o toque divino na criação e na comunidade de fé. Esse traço caracteriza o pentecostalismo como uma religião de experiência e prática muito mais do que teorização e abstração.

Vondey (2017, p. 4) afirma que o pentecostalismo é caracterizado pelo foco no dia do Pentecostes em busca de um “encontro imediato com Deus por meio do Espírito de Cristo manifestado em sinais e maravilhas discerníveis”. De fato, o encontro direto, pessoal e experiencial com Deus por meio do Espírito Santo é o “batimento cardíaco do pentecostalismo”. O encontro vivo com Deus chega até a desvanecer a importância do passado e do futuro para a experiência e o pensamento pentecostais. O essencial para o pentecostal é “que Deus viva com ele aqui e agora” (Warrington, 2008, p. 20, 23). O objetivo do encontro com Deus não é apenas a libertação da alma aqui e para o depois, mas a provisão de força espiritual para a pessoa como um todo na situação presente (Ngong, 2020, p. 4).

Kärkkäinen (2002, p. 103) afirma que o ponto essencial para o pentecostalismo não é a doutrina em si, mas a “experiência da Trindade” por meio do Espírito. Em sua doutrina de Deus, ele defende que o Deus que entra em encontro direto com sua criação e os crentes “não se conforma facilmente com as expectativas da teologia dogmática cristã, nem com as categorias de uma filosofia helenística estática” (Kärkkäinen, 2017, p. 11). Ele enfatiza que a natureza “relacional” de Deus nas Escrituras evidenciada por meio dos vários nomes divinos de acordo com as circunstâncias de sua revelação aponta para a natureza não

estática, mas dinâmica de Deus. Sobre os primeiros nomes divinos em Gênesis, Kärkkäinen (2017, p. 14) diz: “Há, portanto, universalidade (*Elohim*) e particularidade (*Yahweh*), uma dinâmica que caracteriza o restante da narrativa bíblica de Deus.” Essa natureza dinâmica de Deus também é retratada nas diversas metáforas para descrevê-lo, como juiz, rei, guerreiro, pai, artista, curador, jardineiro, vinhateiro, mãe e pastor. Portanto, Deus é visto como um ser divino engajado, dialógico e relacional.

Vondey (2017, p. 18, 19) considera que o processo pentecostal de pensar e sistematizar a doutrina é sempre submetido à “experiência do Espírito Santo”, ou seja, “a teologia pentecostal é sempre experiencial”. A formulação da doutrina depende da articulação de tal experiência com o Espírito divino, o que define a teologia pentecostal como “narrativa e testemunhal”. A experiência do encontro através do Espírito Santo produz sinais e maravilhas como “narrativa oral e testemunho, proclamação, oração, canto e dança, profecia e falar em línguas”. Portanto, do ponto de vista da natureza relacional de Deus, a fé pentecostal busca não a experiência como conceito, mas a experiência da experiência com um Deus imanente.

Talvez os primeiros sinais dessa teologia pentecostal de um Deus relacional por meio do encontro possam ser encontrados no pensamento do filósofo judeu Martin Buber. Em seu clássico *Eu e Tu*, ele argumenta que a realização da natureza humana exige a experiência do encontro direto, que ele define como “Eu-Tu” (Buber, 1970, p. 14). A partir de sua perspectiva existencialista, Buber diz que a religião deve buscar a experiência do encontro porque não é importante para o ser humano saber quem é Deus em sua essência, mas sim experimentar Deus em um encontro relacional. Buber (1970, p. 62, 63, 158) afirma que o humano alcança o verdadeiro sentido da existência “na relação com o Tu”. “A relação com o Tu não é mediada. Nada conceitual intervém entre o Eu e o Tu, nenhum conhecimento prévio, nenhuma imaginação; e a própria memória é alterada à medida que mergulha da particularidade para a totalidade.” Para ele, todo meio nesse encontro relacional é um obstáculo, mas somente quando todos os meios são abolidos “ocorrem encontros”. Buber acrescenta que não é possível teorizar ou definir verbalmente esta relação porque o que a pessoa recebe, no encontro, “não é um ‘conteúdo’, mas uma presença, uma presença como força”.

Assim, a cosmovisão panenteísta e pós-dualista acerca de Deus e do humano configurada no pentecostalismo favorece a experiência e a mística do encontro e, desta forma, reinterpreta a tradição judaico-cristã projetando Deus como uma força divina que permeia a criação e o humano e se manifesta por meio deles. A ênfase na imanência divina, uma herança religiosa primeva, abre espaço para ritos e exercícios de transe e comunhão mística. Com a mística do encontro, o pentecostalismo pós-moderno não só reinventa a religiosidade cristã, mas desafia os parâmetros da racionalidade moderna.

PANENTEÍSMO E ANTROPOLOGIA PENTECOSTAL

O fenômeno pentecostal e carismático, em linhas gerais, surgiu com o mesmo conceito de Deus sustentado pelo cristianismo tradicional. No entanto, a centralidade do Espírito e o contato missiológico com as religiões mundiais contribuíram para desenvolver um conceito pneumatológico e global de Deus inclinado ao panenteísmo e ao monismo. Nessa perspectiva, Deus está presente por meio do Espírito no mundo e nas criaturas. A noção de que Deus se manifesta por meio de um encontro corporal com o crente e o mundo abre novas perspectivas sobre a natureza humana e a antropologia.

O CORPO COMO RECIPIENTE DA PRESENÇA ESPIRITUAL

A crença pentecostal é de que o Espírito toca o crente na alma, na mente e no corpo. As manifestações do Espírito são tangíveis. Esse fenômeno da participação humana em um encontro corporal com o Espírito abre novas perspectivas para se compreender o humano como um ser inteiro e indivisível.

O'Connor (1972, 141-142) defende que, através do evento do encontro, o efeito mais radical da experiência pentecostal é um tangível “conhecimento de Deus”, porque para aqueles que foram tocados pelo Espírito Santo, Deus não é mais uma “vaga e distante figura”, mas uma “realidade que eles encontraram”. Deus é experimentado corporalmente. Francis A. Sullivan (1988, p. 126) acrescenta que a experiência pentecostal e carismática é sempre caracterizada pela convicção de que o Espírito Santo se comunica com seu povo “pessoalmente e corporalmente”.

De acordo com Vondey (2013, p. 38), desde o início, o culto pentecostal exibia “manifestações físicas” incomuns, como caída ao chão, choro intenso e até pronúncia de gru-

nhidos de animais, bem como transe espiritual, resultando em movimentos descontrolados. Para ele, esses sinais evidenciam a dimensão corporal da espiritualidade pentecostal.

Em seu importante livro intitulado *Moya* (“espírito”), Anderson (1994, p. 9) relata muitos testemunhos sobre o batismo no Espírito que evidenciam a dimensão corporal da experiência pentecostal. Esses testemunhos atestam que o Deus pentecostal é um ser espiritual que se manifesta radicalmente na matéria, na criação e na comunidade de fé. Anderson afirma que o conceito bíblico do Espírito Santo de fato torna o “envolvimento com o divino” possível para o cristão em “termos reais e concretos”. Segundo ele, essa experiência “absorve o cristão em todo o seu ser – e não apenas em sua ‘alma’”.

Anderson (1994, p. 41, 42) relata a experiência de um pentecostal sueco com o Espírito, da seguinte forma: “De repente, senti meu ombro tremer e imediatamente houve uma sensação como um choque elétrico vindo de fora que percorreu todo o meu corpo e todo o meu ser.” Então, ele diz: “Eu entendi que o Deus santo havia se aproximado de mim. Senti cada membro da metade inferior do meu corpo tremendo e senti movimentos involuntários e um poder extraordinário fluindo através de mim. Sob esse poder, o tremor do meu corpo cresceu continuamente.” Semelhantemente, um pregador sionista descreve um sonho com estas palavras: “Um vento forte soprou. Senti que estava cheio, estava cheio mesmo.

Quase explodindo, sim, estava prestes a explodir. Eu cáí. Eu me joguei em todas as direções. Todo o meu corpo tremia, não de medo, mas porque eu estava cheio de *Umoya* [espírito]”. Entre os primeiros convertidos ao Kimbangu, um culto cristão do Congo, os sintomas de êxtase e o tremor do corpo eram considerados como prova prática de que eles haviam “recebido o Espírito”. Líder do culto, Kimbangu muitas vezes “jogava a cabeça, revirava os olhos e pulava no ar, enquanto seu corpo frequentemente se contorcia todo”. No posterior movimento Ngunza, no Congo, “para praticamente todos os profetas e seus partidários era um axioma que o Espírito deveria se expressar em fenômenos externos, no êxtase e, acima de tudo, no tremor do corpo” (Anderson, 1994, p. 44, 45).

Essa dimensão corporal do encontro com o Espírito não é exclusividade do pentecostalismo africano. Uma estudante da Duquesne University, na Pensilvânia, EUA, berço da Renovação Carismática, conta ter recebido o batismo no Espírito, e assim descreveu essa experiência: “É como estar imerso em um grande mar de água, com a diferença que a água

era Deus, a água era o Espírito Santo” (Ranaghan, 1972, p. 27). Testemunhos pentecostais no Brasil também favorecem a noção panenteísta do Espírito Santo. Um membro da Igreja Universal do Reino de Deus relatou:

O pastor invoca o Espírito Santo e a gente clama por Ele: aleluia, graças a Deus, e aí a gente vai repetindo, aleluia, aleluia, aleluia, aleluia, aleluia, graças a Deus, ... e, de repente, a gente sente na pessoa aquele calor. ... A pessoa que é batizada no Espírito Santo ou começa a chorar sem sentir, ou começa a rir sem sentir. ... Quando a gente está clamando aleluia, aleluia, aleluia, aleluia e glória a Deus ou Jesus, vem com força, quando a gente vê já não é mais a gente que está falando, é a língua dos anjos (Pedde, 1997, p. 254).

Inclinado ao movimento carismático, com uma visão esotérica, Leonardo Boff (2000, p. 49) diz que, no retorno global à espiritualidade, há uma sede de Deus, uma ânsia de “experimentar Deus”. Para ele, as pessoas estão cansadas de “doutrinas, catecismos, expressões oficiais e dogmáticas sobre Deus”. Boff conclui que “a religião é emoção, e a teologia deve ser uma teologia do coração”. Segundo ele, “Não se pode falar de Deus sem chorar, sem rir, sem dançar e sem se emocionar. Deus não é um conceito.” Boff afirma que “sente” Deus dentro de si e acrescenta que a maioria dos cristãos desconhece que “Deus vive dentro do ser humano”.

A esse respeito, Vondey (2013, p. 129) afirma que o pentecostalismo tem sido caracterizado como um “movimento cinestésico” exibindo “expressões físicas de todo o corpo” como sinal da participação no Espírito. Nordlander (2015, p. 102) argumenta que a abertura pentecostal às “surpreendentes operações do Espírito dentro da ordem material”, o papel do corpo em suas práticas “litúrgicas” e sua ênfase na “cura corporal, bem como em outras bênçãos materiais”, de fato, “desconstroem” o dualismo ocidental entre espírito e corpo, uma vez que o Espírito toca de forma tangível e abençoa o próprio corpo do crente. Dessa forma, o pentecostalismo remodela o cristianismo e o faz de uma perspectiva pneumatológica e panenteísta.

O conceito tradicional antropológico dualista considera o corpo inferior ao espírito. No entanto, para os pentecostais, o corpo é salvo e santificado junto com a alma, pois o corpo é um “meio da Presença Espiritual” (Stephenson, 2015, p. 80). Nesse sentido, o Pentecostalismo e a Renovação Carismática, assim como as religiões africanas, compreendem Deus a partir da vivência do encontro com o Espírito por meio do corpo, com o despertar de emoções e sentimentos tangíveis e visíveis.

Desta forma, a experiência corporal com o Espírito destaca a tendência pentecostal de entender Deus a partir de uma perspectiva panenteísta. Deus seria o Espírito do mundo do qual todos os crentes e a própria criação podem participar. A experiência corporal (física) com o Espírito também resgata o corpo da condição pecaminosa para um novo status, e o ser humano passa a ser entendido como um ser íntegro e indivisível.

A PARTICIPAÇÃO HUMANA NO ESPÍRITO

A natureza corporal do encontro com o Espírito destaca um conceito muito importante na teologia pentecostal que é a participação pneumatológica. A permeação do Espírito na criação permite que os seres humanos, neste caso a comunidade de fé, sejam tocados pela força ou energia divina. Esse fenômeno, segundo a cosmovisão pentecostal, forma uma espécie de teia viva universal na qual toda a criação no universo é *una* no Espírito. Desta forma, a mediação do Espírito conecta toda a criação ao Criador.

A partir da visão de Tillich sobre a participação espiritual, a teologia pentecostal constrói uma visão de mundo abarcante que amalgama diversos conceitos como imanência, panenteísmo, experiência corporal espiritual, encontro e vida espiritual. Além disso, para os pentecostais, a participação no Espírito é realizada por meio de experiências extáticas.

Tillich (1976, p. 108) propõe que, “para estar presente no espírito humano, o Espírito divino deve estar presente em todas as dimensões reais do humano, e mesmo do universo”. Assim, na visão de Tillich, a participação pneumatológica se estende a todo o mundo vivo. Essa participação no Espírito divino abrange os “aspectos psicológicos, corporais e materiais de nossa existência” e é um “êxtase”, não racional nem reflexivo. Além disso, “a participação pneumatológica reforça o holismo em vez do dualismo” (Nordlander, 2015, p. 108).

Segundo Vondey (2015, p. 34, 35), Tillich reconheceu que Friedrich W. Schelling iniciou uma grande síntese entre os princípios de identidade da natureza e do espírito. Essa síntese permitiu reconhecer “a participação do divino em todas as coisas”. Vondey também considera que a visão de Friedrich Schleiermacher sobre a “interpenetração do espírito e da natureza” provê o “pano de fundo para o desenvolvimento da visão pentecostal da unidade entre Deus e o mundo”. Além disso, Tillich (1976, p. 120, 129) entendeu que “pa-

lavra” e “sacramento” são meios para abrir o caminho para a participação no Espírito divino. No entanto, Vondey entende que tal participação resulta de “fé e amor, não de doação carismática”. Esse *insight* muda o foco do “reino da natureza e do espírito” para a “união espiritual no transcendente para a qual o espírito humano deve se mover em êxtase”. Nesse contexto, Vondey (2015, p. 39) reconhece que “a maneira exata como a Presença espiritual se manifesta pneumatologicamente e ontologicamente como fé e amor na igreja permanece vaga de uma perspectiva pentecostal”.

Essa tal “presença espiritual universal”, configurada no pentecostalismo, a partir da visão de Tillich, fortalece a noção panenteísta sobre a natureza de Deus e do ser humano. Kuzmic (2015, p. 48) propõe que, nessa visão, Deus é entendido “como pessoa, mas não como indivíduo ou eu”. De fato, Deus é pessoal em “uma participação absoluta e incondicional em tudo”. Além disso, Studebaker (2015, p. 60) afirma que o Cristo que é o “portador da revelação e da salvação” não é o Jesus histórico em si, mas a “manifestação da Presença espiritual ou do Espírito divino nele”. É a participação no Espírito divino que fez de Jesus o Cristo. Portanto, o Jesus histórico tornou-se o Cristo “por meio de sua participação e união com o Espírito divino”. Através da mesma participação no Espírito, o crente se move do pecado para a condição espiritual.

Por sua vez, igualmente da perspectiva de Tillich, Frank Macchia (2015, p. 86) também entende o princípio da participação como uma teia universal na qual ocorre “a participação de Deus na criação, e da criação em Deus”. Segundo ele, a fé que realiza tal participação espiritual é vista principalmente como “uma possibilidade pneumatológica e não antropológica”. Isso significa que a fé deve ser entendida “do ponto de vista da participação no Espírito universal”. Além disso, ele argumenta que “o êxtase da fé é profundamente revelado no ato da oração”. No entanto, os extáticos “gemidos indizíveis” indicam que tal oração é impossível para o espírito humano. Assim, a fé envolve “uma participação extática no Cristo que ‘é o Espírito’” (Macchia, 2015, p. 90, 93).

Nordlander (2015, p. 105) afirma que o pentecostalismo trouxe o conceito de participação espiritual para o centro da teologia e antropologia atual. Ele argumenta que a “unidade multidimensional da vida”, ou seja, a participação universal, significa que “o que acontece em uma dimensão impacta o que acontece em todas as outras também, a exemplo do distúrbio psicológico que afeta o corpo orgânico e vice-versa”. Essa teia universal, na qual a participação espiritual se torna possível, constitui-se numa visão monista da vida humana e do espírito.

A noção da “presença espiritual” através do Espírito no universo e nos seres humanos conduz a uma antropologia holística e à noção da unidade multidimensional da vida. Nisso, os seres humanos seriam partes integrantes de um sistema vivo mantido pela presença divina universal. Assim, Deus, o universo e todas as formas de vida, participando da presença do Espírito, formam um único sistema vivo. Visto que Deus criou tudo *ex nihilo*, “o mundo é um todo entrelaçado, e o impacto do Espírito em uma dimensão afeta todas as outras” (Nordlander, 2015, p. 108).

Desta forma, a partir da visão de Tillich sobre a união entre Espírito e natureza, Vondey (2015, p. 36) conclui que o Espírito é a força “abrangente” na qual todos os elementos da criação/natureza estão conectados. Em vista disso, para a antropologia pentecostal, a partir da ideia original de Tillich, há uma íntima interdependência entre o Espírito e a natureza, entre o Espírito e a comunidade de fé. Neste sentido, pode-se dizer também que não há vida humana sem o espírito, nem espírito sem vida humana, como não há universo sem Presença espiritual.

PRESEÇA ESPIRITUAL E A NOÇÃO DE MORTE/RESSURREIÇÃO

A noção da participação humana na Presença espiritual também abre novas perspectivas para se pensar o conceito de vida e morte. De fato, a cosmovisão e a antropologia pentecostais portam uma nova compreensão da natureza do espírito, do corpo, da vida e da morte.

A teologia pentecostal, apoiada na visão de Tillich, entende a vida como uma existência integral na qual corpo, espírito e alma estão todos interligados entre si e com a Presença espiritual. Quando a comunidade de fé alcança a participação na Presença espiritual, todo o ser é tocado por uma força espiritual e viva. Esta é uma antropologia radicalmente não dualista segundo a qual os seres humanos são seres indivisíveis. Nordlander (2015, p. 105) argumenta que, em contraste, a visão dualista do ser humano separa as partes materiais e espirituais, o corpo e a alma e, assim, “perturba a unidade multidimensional da vida, especialmente a unidade do psicológico e do espírito”. Além disso, ele afirma que as práticas de cura pentecostais também transmitem uma “visão de mundo holística”, que reconhece o “entrelaçamento intrincado” entre alma, mente, corpo e espírito (Nordlander, 2015, p. 102).

Anderson (1994, p. 17) pondera que o dualismo ocidental entre alma e espírito não é compatível com a cosmovisão africana. Assim como a religião africana, o pentecostalismo não reconhece a possibilidade de separação ou independência entre as dimensões da vida, como corpo, espírito e alma. Desta forma, quando na cultura africana se diz que “o espírito ou a alma saiu do corpo”, significa que “a pessoa está morta e o que resta é a carne”. O “espírito” ou “alma” é apenas o princípio da vida, mas não tem vida em si.

Do ponto de vista pentecostal, a participação na Presença espiritual é o caminho para se alcançar a libertação e a cura. A cura do corpo e de suas doenças faz parte do processo de salvação. “Em um sentido holístico, a libertação abre caminho para a prosperidade, o cumprimento do destino divino e uma transição efetiva para a vida eterna depois da morte” (Nel, 2019, p. 3). Por outro lado, a interrupção da participação no Espírito leva à perdição e à morte.

Embora os pentecostais mantenham a interdependência entre corpo, espírito e alma, e acreditem que a morte do corpo é também do espírito, eles colocam em perspectiva a restauração da vida após a morte. Nessa linha, também sob o pano de fundo de Tillich, Althouse (2015, p. 177) afirma que “a transição temporal para a [vida] eterna não é um evento temporal porque o próprio tempo é criado, mas um evento transcendente no qual o finito é levado para a eternidade”. Mesmo assim, ele explica que o “eterno” não é “atemporalidade ou tempo sem fim”. Além disso, o “eterno não é um estado futuro, mas sempre presente na humanidade finita, bem como em toda a vida; em relação ao tempo, o eterno tem um movimento para frente e para cima”. Assim, a vida eterna é a “realização final permanente e a unidade completa de toda a vida em participação no divino”. O eterno é a “unidade transcendente do tempo – passado, presente e futuro juntos”. Althouse (2015, p. 177) defende que “o símbolo da ressurreição aponta para a vida eterna na qual o Reino de Deus incorpora todas as dimensões do ser”.

Apesar de essa visão ser comum entre diversos estudiosos, há um debate pentecostal sobre morte, perdição e vida eterna. Warrington (2008, p. 36, 37) afirma que a maioria dos pentecostais acredita que, “após a morte, não há mais possibilidade de salvação para aqueles que morrem impenitentes”. Esses incrédulos estão destinados ao castigo eterno no inferno. A maioria dos pentecostais não aceita o “aniquilacionismo, universalismo nem imortalidade condicional, embora alguns afirmem que esses tópicos são discutidos entre estudiosos pentecostais.

No início do movimento, os pentecostais discutiam a duração do inferno. Embora alguns defendessem que ele não é eterno, mas um “lugar de duração limitada” necessário para purificar a humanidade, o Conselho Geral das Assembleias de Deus, em 1925, rejeitou essa ideia (McGee, 2003, p. 999). Atualmente os estudiosos pentecostais não têm discutido muito sobre a existência e a natureza dos demônios e do inferno. No entanto, essas questões estão presentes no cotidiano pentecostal.

George Floyd Taylor (1891-1934), um pentecostal de primeira geração, propunha que o termo “demônios” se aplica “tanto a anjos caídos quanto a almas de homens perversos”. O destino de ambos é o inferno eterno. Ele defendia que “os milhões de espíritos”, “que encontramos com tanta frequência, são as almas de pessoas más que já viveram na terra” (Taylor, 2006, p. 68). Joseph Hillary King (1869-1946) defendia que “a morte nada mais é do que a separação de Deus”, ou, para empregar uma linguagem corrente, a separação do estado de participação no Espírito. Ele também cria que aqueles que recebem a graça da salvação “serão ressuscitados dentre os mortos” e “serão vivificados fisicamente em Cristo na ressurreição”. No entanto, “os espíritos dos iníquos permanecerão na morte eterna” (King, 2006, p. 114).

Na verdade, os pentecostais não dão muita importância ao conceito de morte e ao estado além da vida presente, pois estão interessados na participação na presença do Espírito e nos dons espirituais aqui e agora. No entanto, a questão da morte é importante, pois a vida presente é para o crente a última chance de evitar as consequências da morte eterna. Os pentecostais acreditam que “a morte é uma passagem para uma espécie de eternidade, vida além da morte física”, embora a discussão abstrata sobre o significado de eterno e tempo seja complexa (Adedibu; Igboin, 2019, p. 2).

Stephenson (2013, p. 80) discute a questão da ressurreição do corpo do ponto de vista da teologia pneumatológica. Ele argumenta que, na “teologia da corporificação” pentecostal, o corpo físico é muito importante para definir a identidade e a participação na presença do Espírito. Segundo ele, esse fato levanta questões pungentes sobre “a continuidade das pessoas humanas em relação à escatologia, especialmente na perspectiva da ressurreição do corpo como remoção de toda deformidade”. Stephenson destaca que o Espírito Santo é a “força de continuidade entre a vida incorporada do presente e a vida do corpo ressurreto”.

Embora o aqui e agora sejam o foco da teologia pentecostal, considerando a presente participação na presença do Espírito, alguns expressam claras preocupações com o futuro e o *eschaton*. Por exemplo, Frost (2018, p. 42) afirma que, sob um ponto de vista escatológico, o engajamento pentecostal em questões de interesse social como política, economia e ética ambiental não tem prioridade além do esforço de resgatar as “almas do inferno antes do retorno de Cristo”. A perspectiva da destruição da terra no *eschaton* final faz da “transformação deste mundo no aqui e agora” um segundo plano. Macchia (2003, p. 1138-1139) também diz que o apocalipticismo leva os pentecostais a manterem pouco interesse na justiça social, e que “pode haver pouca dúvida de que os pentecostais tendem a limitar sua preocupação com o mundo apenas em salvar almas do fogo do inferno”.

Assim, os pentecostais defendem a ressurreição do corpo para a continuação da vida no Espírito. Nesta perspectiva, a morte não é uma mudança de estado para a vivência em espírito, como na visão cristã dualista, mas uma interrupção de todo o ser à espera do *eschaton*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento pentecostal tem remodelado a cosmovisão cristã, especialmente em termos de liturgia, experiência espiritual e teologia pneumatológica. O aspecto mais importante desse movimento cristão é a teologia de Deus profundamente influenciada pela centralidade da experiência com o Espírito e pelo contato com as religiões mundiais.

O movimento pentecostal originalmente compartilhava com o cristianismo tradicional a crença em um Deus triúno. No entanto, a centralidade do Espírito abriu espaço para a visão da Unicidade, considerando Cristo e o Espírito como “manifestações” do mesmo Deus. A teologia pentecostal desenvolvida a partir de um pano de fundo pneumatológico e das religiões mundiais tem entendido Deus a partir de uma perspectiva panenteísta e monista. A cosmovisão mais influente que molda a teologia pentecostal sobre Deus vem do contexto primevo africano e oriental. Nesta visão, através do Espírito, Deus está presente na criação e nos seres humanos, e pela fé o crente participa dessa presença através de um encontro tangível e corporal.

Com essa visão de mundo, os pentecostais têm entendido o ser humano a partir de sua participação na presença do Espírito que se difunde pelo universo. Como a presença do Espírito se manifesta em todo o ser do crente, tanto o corpo quanto a alma são com-

preendidos a partir de uma visão não dualista. De fato, o corpo é o meio pelo qual o Espírito se manifesta em uma experiência tangível.

A tradicional visão dualista de Deus como separado da criação e como entidades independentes é substituída por uma nova perspectiva na qual Deus permeia a criação por meio do Espírito. Além disso, a antiga noção segundo a qual a alma é superior e pode viver sem o corpo também é substituída pela compreensão de que o ser humano é uma unidade de entidades interdependentes: corpo e alma. Nessa visão, a morte não é uma separação entre essas entidades, mas a interrupção da vida de ambos até a ressurreição no *eschaton*.

O cristianismo que se configura a partir dessa cosmovisão pentecostal não rejeita nem se distancia das religiões mundiais, especialmente daquelas em que predomina a visão panenteísta e monista sobre Deus, os espíritos e os seres humanos. Mas também incorpora a visão bíblica segundo a qual o corpo e a alma formam uma unidade viva indivisível.

REFERÊNCIAS

- ADEDIBU, B. A.; IGBOIN, B. O. Eschato-praxis and accountability: a study of Neo-African Pentecostal movement in the light of prosperity gospel. In: *Verbum et Ecclesia*. v. 40, n. 1, 2019. p. 01-08.
- ALTHOUSE, P. Eschatology in the theology of Paul Tillich and the Toronto blessing. In: WARIBOKO, N.; YONG, A. (eds.). *Paul Tillich and Pentecostal theology: spiritual presence and spiritual power*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2015.
- ANDERSON, A. *Moya: The Holy Spirit in an African context*. Pretoria: University of South Africa Press, 1994.
- BOFF, L. A igreja ainda me ouve. In: *Revista Época*. 27 de novembro de 2000. p. 48-50.
- BUBER, M. *I and thou*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- FROST, M. J.. *The spirit, indigenous peoples and social change: Māori and a Pentecostal theology of social engagement*. Boston: Brill, 2018.
- GABRIEL, A. K. This Spirit is God: a Pentecostal perspective on the doctrine of the divine attributes. In: STUDEBAKER, S. M. (ed.). *Defining issues in Pentecostalism: classical and emergent*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008.
- KÄRKKÄINEN, V. M. *The doctrine of God: a global introduction*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.
- KÄRKKÄINEN, V. M. *Toward a pneumatological theology: Pentecostal and ecumenical perspectives on ecclesiology, soteriology, and theology of mission*. Lanham, MD: University Press of America, 2002.

KÄRKKÄINEN, V. M. *Trinity and revelation: a constructive Christian theology for a pluralistic world*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.

KING, J. H. The finished work of Calvary. In: JACOBSEN, D. (ed.). *Reader in Pentecostal theology: voices from the first generation*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.

KUZMIC, R. To the ground of being and beyond toward a Pentecostal engagement with ontology. In: WARIBOKO, N.; YONG, A. (eds.). *Paul Tillich and Pentecostal theology: spiritual presence and spiritual power*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2015.

LIBÂNIO, J. B. O sagrado na pós-modernidade. In: CALIMAN, C. (org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MACCHIA, F. D. Baptized in the Spirit: towards a global Pentecostal theology. In: STUDEBAKER, S. M. (ed.). *Defining issues in Pentecostalism: classical and emergent*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008.

MACCHIA, F. D. Pentecostal theology. In: BURGESS, S. M.; MCGEE, G. B. (eds.). *The new international dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.

MACCHIA, F. D. Spiritual presence. In: WARIBOKO, N.; YONG, A. (eds.). *Paul Tillich and Pentecostal theology: spiritual presence and spiritual power*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2015.

MCDONNELL, K. *The other hand of God: the Holy Spirit as the universal touch and goal*. Collegetown, MN: Liturgical Press, 2003.

MCGEE, G. B. Pridgeon, Charles Hamilton. In: BURGESS, S. M. (ed.). *The new international dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.

NEL, M. The African background of Pentecostal theology: a critical perspective. In: *In Die Skriflig; In Luce Verbi*, v. 53, n. 4, out. 2019. p. 01-08.

NGONG, D. T. *The Holy Spirit and salvation in African Christian theology*. New York: Peter Lang, 2020.

NORLANDER, A. Pneumatological participation. In: WARIBOKO, N.; YONG, A. (eds.). *Paul Tillich and Pentecostal theology: spiritual presence and spiritual power*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2015.

O'CONNOR, E. D. *The Pentecostal movement in the Catholic Church*. Notre Dame, IN: Ave Maria, 1972.

PEDDE, V. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. In: *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 03, 1997. p. 243-260.

PINNOCK, C. H. Epilogue. In: STUDEBAKER, S. M. (ed.). *Defining issues in Pentecostalism: classical and emergent*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008.

RANAGHAN, K. & D. *Católicos pentecostais*. Pindamonhangaba: Boyer, 1972.

REED, D. A. Oneness Pentecostalism. In: BURGESS, S. M.; MCGEE, G. B. (eds.). *The new international dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.

- STEPHENSON, C. A. Reality, knowledge, and life in community: metaphysics, epistemology, and hermeneutics in the work of Amos Yong. In: VONDEY, W.; MITTELSTADT, M. (ed.). *The theology of Amos Yong and the new face of Pentecostal scholarship: passion for the Spirit*. Boston, MA: Brill, 2013.
- STEPHENSON, L. Tillich's sacramental spirituality in a new key. In: WARIBOKO, N.; YONG, A. (eds.). *Paul Tillich and Pentecostal theology: spiritual presence and spiritual power*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2015.
- STUDEBAKER, S. M. Beyond tongues: a Pentecostal theology of grace. In: STUDEBAKER, S. M. (ed.). *Defining issues in Pentecostalism: classical and emergent*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008.
- STUDEBAKER, S. M. God as being and Trinity Pentecostal-Tillichian interrogations. In: WARIBOKO, N.; YONG, A. (eds.). *Paul Tillich and Pentecostal theology: spiritual presence and spiritual power*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2015.
- SULLIVAN, F. A. Catholic Charismatic renewal. In: BURGESS, S. M.; MCGEE, G. B. (eds.). *Dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988.
- TAYLOR, G. F. Beelzebub. In: JACOBSEN, D. (ed.). *Reader in Pentecostal theology: voices from the first generation*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.
- TERRIN, A. N. *Nova era: a religiosidade do pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 1996.
- TILLICH, P. *Systematic theology*. Vol. 3. Chicago: Chicago University Press, 1976.
- VONDEY, W. "Spirit and nature." In: WARIBOKO, N.; YONG, A. (eds.). *Paul Tillich and Pentecostal theology: spiritual presence and spiritual power*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2015.
- VONDEY, W. *Pentecostal theology: living the full gospel*. New York: Bloomsbury T & T Clark, 2017.
- VONDEY, W. *Pentecostalism: a guide for the perplexed*. New York: Bloomsbury, 2013.
- VONDEY, W.; MITTELSTADT, M. *The theology of Amos Yong and the new face of Pentecostal scholarship*. Boston: Brill, 2013.
- WARRINGTON, K. *Pentecostal theology: a theology of encounter*. New York: T & T Clark, 2008.
- YONG, A. "The inviting spirit: Pentecostal beliefs and practices regarding the religions today." In: STUDEBAKER, S. M. (ed.). *Defining issues in Pentecostalism: classical and emergent*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008.
- YONG, A. *Pneumatology and the Christian-Buddhist dialogue: Does the spirit blow through the middle way?* Boston, MA: Leiden, 2012.

ABSTRACT:

Pentecostalism has become a global phenomenon and reinvented the Christian religion in terms of liturgy and spiritual experience, as well as has projected itself as the vanguard of Christian scholarship. Originally Pentecostalism embraced the belief in a triune God, but the centrality of the Spirit made room to the view of oneness in which Christ and the Spirit are manifestations of the same God. Pentecostal theologians defend a pneumatological theology close to panentheism and monism and connected to the African worldview. In this understanding, through the Spirit, God permeates creation and human beings, and through faith the believer inserts himself into this divine presence with tangible and bodily repercussions, which unfolds in a post-dualist anthropology. This article makes a brief analysis of the Pentecostal concept of God and human in relation to the world. This is a bibliographic research that analyzes the data from a theological and anthropological perspective.

Keywords: Pentecostalism; God; Spirit; anthropology; panentheism.

Recebido em 28/02/2024

Aprovado para publicação em 20/03/2024



EDUCAÇÃO PARA A PESQUISA: INTERCRÍTICA ENTRE MITO E CIÊNCIA

Education for research: intercritique between myth and science

Josineide Silveira de Olivera*

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

João Bosco Filho**

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

Umberto de Araújo Medeiros***

Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA)

DOI: 10.29327/256659.15.2-16

RESUMO:

Discute-se neste artigo o conceito de interface considerando a pesquisa como uma arte capaz de tecer relações entre o mito e a ciência. A complexidade de tal relação requer, por parte dos pesquisadores, sabedoria e destreza racional. Supõe a faculdade de adentrar no questionamento de sonhos essenciais da condição humana, por vezes moldados pela lógica mítica influenciadora do viver, por vezes compostos pelo dinamismo da realidade concreta, à procura de intercâmbio de contribuições apto às exigências dialógicas. Os interlocutores teóricos requisitados nessa reflexão são Baruch Spinoza, Henri Atlan e Edgar Morin. A partir do mito egípcio de Isis e Osíris desenvolve-se uma pragmática quaternária orientada pela busca, religação, criação e oferta, estratégias investigativas capazes de captar informações, abrir-se às surpresas, ater-se às contradições e ordenar ideias e ações.

Palavras-Chave: Intercrítica; Mito; Ciência.

* Doutora em Educação. Professora da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e do Programa de Pós-graduação em Educação da UFRN (PPGED/UFRN). Pesquisadora do Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM). Email: josilveira02@gmail.com

** Doutor em Educação. Professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e do Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva da UERN. Email: boscofilho38@gmail.com.

*** Doutor em Educação. Professor da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (DCH/UFERSA). Pesquisador do Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM). Email: umberto@ufersa.edu.br

DECLARAÇÃO DE ANSEIOS

Dentre as exigências que compõem a complexa relação mestre e discípulo, aguçar a emergência do atributo de pesquisador no discípulo constitui-se num dos maiores desafios do mestre, pois o ato de pesquisar diz respeito à ânsia humana de lançar-se às surpresas do mundo, captá-las e ordená-las. Se no discípulo, jovem pesquisador, a sedução das primeiras descobertas produz euforia pela celeridade das respostas encontradas, no mestre resulta num árduo exercício de racionalidade cuja persistência, o confronto com a contradição e a admissão da incompletude constituem-se princípios basilares para a construção do conhecimento adequado. A formação do pesquisador supõe polimento do espírito a fim de prepará-lo para compor uma estética do viver elaborada e impressa sob o signo da sabedoria e destreza diante dos reclames do mundo.

Recorrendo ao filósofo Baruch Spinoza (1632–1677), percebe-se que a delicadeza desse processo preconiza a necessidade de formação de um sujeito apto a transpor as imagens confusas do conhecimento - composto na confluência das superstições e das crenças - e capaz de abrir-se à reflexão, em perseguição ao conhecimento “pela causa”; um sujeito interessado em conhecer o modo como as coisas são construídas e quais são as cadeias de relações que determinam a sequência do viver. A persistência efetiva-se pelo esforço de compreensão dos determinismos que se impõem no horizonte da cultura e se traduz no confronto das contradições para ultrapassar limites estabelecidos, refazer itinerários e se inscrever no mundo como sujeito responsável.

A pesquisa é uma atividade que responde a sonhos essenciais da condição humana intimamente relacionada ao propósito do sujeito se portar no mundo; recruta princípios éticos que se impõem pela complexidade das interrogações do viver; e mobiliza a inteligência rumo ao bem pensar em atinência às necessidades que se apresentam. No que toca à formação acadêmica do pesquisador é oportuno recorrer ao biólogo Henri Atlan (1994), na exposição de que o “viver” e o “conhecer” pressupõem auto-organização permanente. A pesquisa é a diligência do pensamento no trânsito entre a “experiência vaga” perceptível no cotidiano, a razão no curso do rigor científico e as convicções éticas que delimitam a condição do sujeito em vista da compreensão dos fenômenos. Adverte Atlan:

as nossas atividades de conhecimento, mesmo as mais abstratas e as mais formais, não se produzem no vazio; elas fazem parte do conjunto dos nossos

comportamentos, individuais e sociais, ainda que as ideias tenham a sua vida própria e uma história que parece desenrolar-se de forma independente... (Atlan, 1994, p. 264).

São apelos que ecoam da existência do pesquisador, se forjam como obsessões pessoais e suscitam respostas. A procura dessas respostas requer maturidade para traçar estratégias diante da história do fenômeno. A persistência do mestre consiste na orientação do discípulo para além de uma sequência rígida de passos. Transcende a prática da experimentação, da aplicabilidade de técnicas, das explicações fechadas para inscrever-se num compartilhamento de ideias. Supõe a nutrição da curiosidade mantendo acesa a problematização permanente. Diferente das enquetes que objetivam a obtenção de dados, a pesquisa é para o mestre um investimento de vida que deve ser compartilhado com o discípulo. Já para o discípulo, o legado adquirido na convivência com o mestre constitui-se um patrimônio a ser preservado sob os auspícios do amor. Nas palavras de Edgar Morin (2010a, p. 22).

Trata-se, desde cedo, de encorajar, de investigar a aptidão interrogativa e orientá-la para os problemas fundamentais de nossa própria condição e nossa época. É evidente que isso não pode ser inserido num programa, só pode ser impulsionado por um fervor educativo. Significa passar em revista o contingente de possibilidades que circundam a problemática pesquisada a fim de conceber o imperativo e a viabilidade de certas decisões. Pesquisar é um ato político que põe o pesquisador no limite entre as convicções pessoais e a necessidade de “escolhas ponderadas” em detrimento da servidão passiva.

O aforamento entre o que seja o desejo do pesquisador e a prudência imposta pelas necessidades do fenômeno requer compreensão das contradições, austereza na condução da ação e autodeterminação diante do que determina. Como diz Henri Atlan, pesquisar é um exercício de alta racionalidade:

uma intensa atividade do nosso espírito e do nosso corpo [...]. É quando estou ativo que vivo a experiência de ser sujeito daquilo que sou e daquilo que faço. Sou sujeito não como um império dentro de um império, que escapa ao determinismo, mas compreendendo e conhecendo os determinismos da natureza que atuam sobre mim e me fazem agir (Atlan, 2004, p. 34).

O exame apurado dos parâmetros dessas racionalidades implica no reconhecimento de que os sujeitos são talhados por múltiplas linguagens e, por conseguinte, possibilidades de acesso às várias leituras do mundo. A exploração dos apegos emocionais inspiradores de

tais racionalidades facilitará o reconhecimento dos determinismos norteadores das linguagens delineadoras da problemática. A estratégia de método denominada por Atlan (1993) de “intercrítica” ajuda a perceber os limites de uma única explicação e amplia a potência das lições a serem compreendidas na empreitada da pesquisa. Atlan (2004) defende que interpretações diversas de um mesmo fenômeno advindas dos mitos, da política ou das ciências favorecem o debate e alargam os horizontes das compreensões.

ENSAIOS DE INTERCRÍTICA

No exercício que se segue, longe de uma tentativa de síntese entre o mito e a ciência pretende-se reconhecer as contribuições dessas linguagens para o amadurecimento da formação do pesquisador. Nesse intento o mito egípcio de Osíris e Ísis cumpre bem esse propósito. Eis a narrativa:

Osíris e Ísis desceram à terra a fim de espalhar dádivas e bênçãos sobre os seus habitantes. Isis ensinou-lhes primeiro o uso do trigo e da cevada. Osíris fez os instrumentos de agricultura e ensinou aos homens como usá-los, assim como atrelar o boi ao arado. Depois, deu leis aos homens, a instituição do casamento, uma organização civil, e explicou-lhes como deviam adorar aos deuses. Tendo, assim, feito do vale do Nilo uma região feliz, reuniu uma hoste, com a qual foi distribuir suas bênçãos ao resto do mundo. Conquistou nações por toda a parte com música e eloquência. Seu irmão, Tifão, viu aquilo e encheu-se de inveja e malícia, procurando, durante sua ausência, usurpar-lhe o trono. Isis, porém, que mantinha as rédeas do governo em suas mãos, frustrou-lhe os planos. Amargurado, ele resolveu matar o irmão da seguinte maneira: Construiu uma caixa de madeira com as medidas de Osíris e declarou que daria de presente a quem coubesse perfeitamente nela. Todos os presentes tentaram em vão, mas assim que Osíris entrou no cofre, Tifão e seus companheiros fecharam-lhe a tampa e atiraram-no ao Nilo. Quando Ísis soube do assassinato cruel chorou e lamentou-se, e, com os cabelos cortados, vestida de preto e batendo no próprio peito, procurou diligentemente o corpo do marido (Bulfinch, 2006, p. 370-371).

Isis e Osíris mostram-se instauradores da cultura, isto é, provedores de uma estética de ordenamento que a racionalidade mítica reproduz como um modelo de perfeição. Isis, movida pelo espírito de *finesse*, desenvolve a sutileza da persistência: ensina os humanos a transformar colheitas dos grãos em alimentos. Osíris atua sob a égide geométrica e tem por base a programação e o manejo dos instrumentos.

Entretanto, a completude ensaiada pelos deuses como implantação do reino da “paz perpétua” na Terra logo é atacada pelas mazelas do reino incerto da condição humana

onde residem “inveja” e “malícia” e manifestam-se as contradições que afetam bons propósitos e rígidos planejamentos. A sobriedade divina dos protagonistas da narrativa não é capaz de resistir às estratégias destrutivas de Tifão. Com o infortúnio do desaparecimento de Osíris e na ausência de instrumentos de precisão para indicar onde encontraria o corpo do marido, Isis recorre à astúcia da persistência: refaz o itinerário, estuda as condições objetivas, mobiliza a inteligência e distribui seu propósito por todas as partes. Impõe-se um novo destino.

Inicialmente a procura não obteve sucesso porque o cofre à deriva ficou encravado nos caniços que cresciam à beira da água. O divino poder que resistia no corpo de Osíris comunicou tal força à moita, que ela cresceu como árvore poderosa, encerrando em seu tronco o ataúde do deus. Aquela árvore, com seu sagrado depósito, foi logo depois cortada e levantada, como coluna, no palácio do Rei da Fenícia. Com auxílio de Anúbis e das aves sagradas, Isis foi para a cidade real e ofereceu-se no palácio, como serva. Sendo admitida, libertou-se de seu disfarce e apareceu como deusa, cercada de trovões e relâmpagos. Batendo na coluna com a mão, fendeu-a pelo meio, e encontrou o ataúde sagrado. Apoderou-se dele, e voltou escondendo-o na profundidade de uma floresta. Tifão descobriu o fato, cortou o corpo em catorze pedaços, espalhou-os para todos os lados. Depois de exaustiva busca, Isis encontrou treze desses pedaços, pois os peixes do Nilo haviam comido o décimo quarto. Aquele pedaço ela o substituiu por uma imitação, feita de madeira de sicômoro, e enterrou o corpo em Filoe, que daí em diante tornou-se ponto de peregrinações (Bulfinch, 2006, p. 371-372).

A persistência favorece o enfretamento das contradições, mas não é capaz de eliminá-las. O fim da busca logo exige outro recomeço e novamente apresenta a impossibilidade da completude. Admitir a incompletude requer o encorajamento da criação. Ao fabricar o décimo quarto pedaço do corpo de Osíris Isis repõe com sentido ao que está lacunar. A lição é a de que na constatação da falta e da aparente impossibilidade o sujeito é forçado à ação criativa. Por outras palavras, o reconhecimento das carências possibilita a reorganização em vista da articulação das forças de conjunção. O término da narrativa expõe o lugar do sepultamento de Osíris como “centro de peregrinação”. Os espaços de peregrinação servem ao entendimento do exercício de reunir diversidades para o reabastecimento das almas.

Nessa esteira a pesquisa é o exercício de reabastecimento do conhecimento.

RELIGANDO CIÊNCIA E MITO

Por que a escolha desse mito para falar das lições de pesquisa? Por causa da percepção do que chamaremos aqui de pragmática quaternária utilizada pela deusa Isis para não se deixar vencer pela dor. Com base no mito elegem-se quatro estratégias que bem podem ser assumidas pelo pesquisador, de modo a não ceder aos desencantos e diagnósticos apressados, mas perseverar no propósito do bem pensar: buscar, religar, criar, oferecer.

Buscar: a busca de Isis pelo corpo do marido assassinado nos faz pensar a complexidade de um processo de busca. Requer o nada fácil despertar do espírito interrogativo acionado pela obsessão de encontrar respostas, suprir desejos, apascentar paixões tristes ou alegres. No que diz respeito à pesquisa científica esse também não é um exercício de fácil diligência.

O confronto entre a necessidade de compreensão de uma problemática e a constatação da carência nos suplementos deve ser assistido pelas confissões do espírito inquieto e se apresentar a cada pesquisador na forma dos questionamentos: “Por que devo me deter sobre tal fenômeno?” “Qual será a minha contribuição para essa reflexão?” No que toca à pesquisa científica, tais questões norteadoras do Projeto de Pesquisa muitas vezes são negligenciadas e substituídas pela imediatez das exigências cotidianas, como, por exemplo, a necessidade de conclusão de um curso, o envolvimento na pesquisa do orientador ou, ainda, a encomenda de uma resposta às exigências do mercado financeiro. Elaborar uma pergunta de partida, traçar um percurso investigativo e eleger um referencial teórico não garantem a eficácia no desenvolvimento do Projeto de Pesquisa.

As perguntas que remetem ao “por quê” e o “para quê” me interesse pelo tema precedem a formulação do problema de estudos por que suscitam no pesquisador a descoberta do seu envolvimento ético e o comprometimento responsável com as ressonâncias sociais do tema. De igual modo a escolha do orientador deve ser norteadora por um parlamento de interesses no qual a identidade de ideias, a disposição de valores e a cumplicidade ética “precisam estar atrelados a um horizonte mais alargado de compreensão da ciência e da missão do intelectual” (Almeida, 2003, p. 40).

A relação que se estabelece entre o jovem pesquisador e seu orientador é uma relação de reciprocidade. Enquanto o primeiro procura as referências que o guiarão no percurso acadêmico, o segundo procura adequar leituras, métodos e sonhos em vista de plasmar seu

herdeiro de ideias. É no fluxo desse compartilhamento que se revela a afinidade entre orientador e orientando e, igualmente, se estabelecem relações de autonomia e dependência. Autonomia no sentido de trazer para o universo das discussões interrogações e desdobramentos novos em torno do fenômeno estudado; dependência no sentido de reconhecer a dívida com os vários autores que anteriormente já se debruçaram sobre a temática, dentre eles, o orientador. Some-se a isso a abordagem dos outros saberes que inferem sobre o tema.

As estratégias de busca estão para além do “espírito de programação [que] castra as curiosidades que toda consciência tem de querer saber sobre o humano, a vida, a sociedade e o mundo” (Morin, 2015, p. 121). Manter desperto o espírito de inquietude e acesa a chama da curiosidade previne o orientando contra o excesso de insegurança do qual se originam as perguntas constantes: “O que devo ler?”, “Como devo proceder?”. Buscar significa traçar caminhos, rever objetivos, reelaborar hipóteses. Se ao orientando cabe a audácia da proposição de percursos ainda não ensaiados, ao orientador cabe incentivar, sugerir, prevenir e acompanhar o desenrolar da pesquisa.

Religar: retomando a lembrança do mito de Isis e Osíris, meditamos sobre a estratégia da religação como um movimento de reconhecimento da natureza de cada parte do todo. Significa deter-se em cada pedaço encontrado tendo por propósito compreender as trocas, relações e influências com as outras partes do corpo. Na pesquisa científica, rejuntar o que foi separado é um exercício que desafia a sequência linear do método e abre possibilidades de perceber novas relações e ampliar as compreensões do fenômeno. O exercício cartesiano que sugere um passo a passo investigativo despreza as incertezas e discontinuidades. Focar numa pseudo-objetividade sem considerar os fios que tecem a teia de relações que envolvem a problemática é esterilizar o método e esmorecer a imaginação.

Dividir cada dificuldade examinada em tantas partes quantas puder e for necessário para melhor resolvê-las; conduzir pela ordem os pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir aos poucos, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e supondo até haver certa ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros; fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que assegurem nada omitir (Descartes, 2012, p. 21).

Aos procedimentos do método cartesiano são acrescentadas lições advindas de outros saberes. A lição tirada do mito de Isis e Osíris é a de que no fluxo contínuo dos acontecimentos não foi fácil encontrar o corpo que estava mimetizado na árvore. Foram muitas as discontinuidades que forçaram deslocamentos, reinvenções e astúcias. A deusa precisou de “disfarces” e auxílios que não estavam previstos, até libertar o “ataúde sagrado”. Na perspectiva da complexidade é preciso considerar os acasos perturbadores da ordem apresentada em princípio e “desenvolver a disposição natural da mente humana para situar todas as informações em contexto e em um conjunto” (Morin, 2015, p. 100).

Trabalhar pela religação é compreender que as iniciativas, reflexões e decisões exigem implemento do conhecimento intuitivo, aquele nascido na conjugação das sabedorias da aparência, da razão e da compreensão; que é capaz de tomar para si a responsabilidade e os imperativos que se apresentam como desafios, a fim de responder conforme as exigências da necessidade. Trata-se da capacidade de restaurar, renovar e possibilitar emergências.

Por outras palavras, aquele conhecimento que, mediante as determinações, não se enrijece, mas cria possibilidades. Aqui cabe uma recomendação: toda pesquisa científica precisa começar com um projeto de intensões capaz de inventariar estudos já desenvolvidos sobre o assunto, fontes inspiradoras, vias de aproximação e hipóteses a serem confirmadas. Entretanto, esse protocolo altera-se à medida que se apresentam indícios desagregadores.

Diante das dificuldades do processo de pesquisa é preciso fazer como Isis, atizar as forças do coração e derrubar as colunas confinadoras do bem pensar e do adequado agir. A Integração simultânea dos saberes possibilita enxergar múltiplas dimensões de uma mesma realidade ou de um mesmo fenômeno. Responder às exigências de tal integração requer intercâmbio entre cultura científica e cultura humanística, respectivamente. A primeira representa a programação feita *a priori* e a segunda as estratégias traçadas a partir do imperativo das emergências.

A tensão que se origina na realização de tal intercâmbio pleiteia uma reforma do pensamento capaz de salvaguardar resquícios de complementaridade advindos das contribuições de cada cultura. Longe da ideia de uma revolução do pensamento que destrói as bases já construídas e instaura uma estratégia reitora, Edgar Morin (2010b) propõe uma

reforma nos alicerces do pensar. No lugar da separação que obedece ao fascínio de uma objetividade intimidativa, o cultivo da práxis dialógica que abre brechas na razão fechada.

A reforma do pensamento convida a experimentar o que Edgar Morin chama de exercício de “um pensamento do sul” (2010b), aquele que escapa aos ditames de um só norte para abraçar a diversidade; que resiste à dispersão e ao aniquilamento do mais fraco para admitir e incorporar o que associa, integra, dialoga. Acatar a riqueza da diversidade impõe atenção aos “ruídos” denunciadores de desordens que podem criar resistências num primeiro sentir, mas, num segundo sentir, podem propiciar a reestruturação das bases e o desenvolvimento da maturidade do pesquisador. Não basta fazer o discurso de respeito aos pressupostos alheios e continuar no seu mundo particular.

É necessário agir na confluência dos sonhos, investir na constituição de um parlamento educativo que prime pela discussão e o aprendizado de virtudes capazes de resistir ao egocentrismo que favorece o fortalecimento das concepções como “meu objeto de estudos”, “minha tese”. A educação para uma reforma do pensamento consiste na recusa da cisão entre as ciências, a filosofia e os mitos, bem como na manutenção da vigilância constante contra os perigos das sínteses conclusivas. Adotar como pertinentes ensaios de democracia cognitiva permitirá fazer da pesquisa um rito de experimentação do novo, um encontro com o inesperado e o primado de uma ciência que sabe tirar proveito das muitas leituras do mundo.

Criar: na recomposição do corpo de Osíris, Isis percebe a falta de uma das partes e, na impossibilidade de encontrá-la resolve criar a parte faltante com os objetos que dispõe. Isis, dotada de sensibilidade do cultivo e pouco afeita aos modelos pragmáticos, reconhece na força das circunstâncias a oportunidade de reunir razão e sensibilidade e cria a décima quarta parte que faltava de Osíris. O mesmo também acontece com a pesquisa. A criação do pedaço que falta recruta aptidões às vezes desconhecidas e faz florescer potenciais que o pesquisador não julgava possuir. É quando ele olha para a sua produção e pensa: “eu não sabia que seria capaz de fazer isso”. É o instante de instituir-se como sujeito do conhecimento; de tomar para si o transcurso das ideias; de fortalecer a robustez dos argumentos e reunir as condições para a defesa da tese.

Cabe a questão: como estão sendo formados os futuros pesquisadores? Instiga George Steiner (2005, p. 31): “ensinar seriamente é pôr a mão no que há de mais vital no ser

humano; é tentar ter acesso ao que há de mais sensível e de mais íntimo da integridade de uma criança ou de um adulto”. Forçar o novo pesquisador a fazer emergir a criação é grande desafio do orientador. É como se o mestre pressentisse o potencial do pesquisador em formação e incitasse o desabrochar. O mestre, ao incentivar a criação, prepara o futuro pesquisador para desafiar o impossível e para projetar o que antes era ausência.

O discípulo, desafiado a compor o próprio referencial teórico e escolher vias adequadas de acesso ao conhecer, traça as estratégias de autoformação, que, por sua vez, transita pela via autodidata. Um estado de inquietude denuncia o reconhecimento de um paradoxo: no decorrer da pesquisa, momentos de recolhimento para leituras, reflexão e exercício da escrita são necessários, mas é importante não se enredar no isolamento. Momentos de bloqueios e desânimos só são superados no compartilhamento das questões. A proximidade com o orientador e a pertença a um grupo de estudos ajudam a nutrir o calor das ideias e trafegar pelas brechas de outras lógicas. Criar significa prestar atenção nas falas, nos silêncios, tecer-se a si mesmo e expor-se ao mundo. Talvez essa seja uma das razões da insegurança de muitos pesquisadores, o medo de expor-se para cumprir o mandado de constatação da incompletude. A ciência, como a deusa Isis, procura o pedaço que falta e cada pesquisador tem por incumbência a criação, sempre inacabada.

Oferecer: atentemos para o final do mito. Depois da reconstituição, a esposa oferece à terra o corpo do marido como resposta ao cio da vida: alimentar-se de morte para regenerar-se. O testemunho do mito aduz o axioma filosófico anunciado por Heráclito, “viver de morte, morrer de vida”, menos para comparação equalizadora das linguagens mítica e filosófica e mais para reforçar a contradição como lógica organizadora do mundo e regeneradora da vida (Morin, 2013). Mediante crises e tensões são abertas vias de superação. Para reabilitar seu propósito primeiro, disseminar entre os homens as bênçãos de fartura, a deusa é forçada a enfrentar vícios e carências da miséria humana. Isis é aqui entendida como pesquisadora por excelência; aquela que busca pedaços dispersos, os religa, percebe as lacunas e recompõe o que falta em vista do bem comum.

Como todo grande pesquisador, opera na tensão dos signos da obrigação e do arroubo transformando dor em verbo e em contribuição ao conhecimento. Diz a narrativa: “O lugar no qual Osíris foi enterrado transformou-se em ponto de peregrinação”. Lugar de acolhimento das confissões da prosa da vida e aconchego da imaginação que alivia o peso do

viver. A pesquisa deve resultar na construção do conhecimento científico comprometido com o destino da vida e da sorte do tempo presente.

Oxalá as universidades e demais centros de pesquisas pudessem ser análogos aos centros de peregrinações, aptos aos sucessivos renascimentos, disseminadores de dádivas, reservas de esperança, disponíveis a todos os viventes. É imprescindível a abertura às parcerias com outras instituições, menos para receber insumos e financiamentos das agências – comprometidas com a vontade do mercado, o desenvolvimento de técnicas em detrimento da pessoa humana – e mais para parlamentar sobre alternativas promotoras de solidariedade, ética e justiça.

Nas palavras de Maria da Conceição Almeida, uma ciência atenta às diligências da vida precisa de um pesquisador cujo curso intelectual esteja

comprometido com o seu tempo, seu lugar e com tarefas pontuais e inadiáveis, sim, mas também construtor de futuros, guardião da cultura do passado, conhecedor de outras praças, outros problemas, outras dores, outros fenômenos, outras verdades e outras vidas que não estão sob seus olhos no seu tempo, no seu lugar, na sua aldeia (Almeida, 2003, p. 19).

A formação desse tipo de intelectual pesquisador não pode ficar restrita aos muros fechados das universidades e aos limites da racionalização egocêntrica que se envaidece no entretenimento das disputas acadêmicas. Comprometer-se com o construto de uma ciência capaz de projetar futuro sem esquecer o passado e sem descuidar do presente requer deslocamentos, compartilhamentos, aprendizagens sem fim; a renovação constante da promessa de fazer do conhecimento resposta à aspereza da vida.

DAS APRENDIZAGENS

O pesquisador precisa ser um ser tatuado pela infinidade de sentidos. Disposto a absorver em si as tintas de especialistas das ciências, dos filósofos das letras e da vida, dos religiosos e dos poetas. Mais que o polimento da razão, a construção do conhecimento pela via da pesquisa permite a formação de um sujeito mestiço. *Expert* na precisão do detalhe, no rigor da análise, no esmero da condução. Filósofo no estranhamento do repetitivo, no vaguear das ideias, na exploração do olhar. Religioso na ânsia de transcendência, na crença da vida,

no pragmatismo da fé. Poeta na sede do infinito, no devaneio da criação, no entressonhar do que virá.

Na condição de mestiço junta, religa, cria, oferece o conhecimento que lhe coube produzir na utopia de suprir ausências. A responsabilidade de construção do conhecimento adequado une mestre e discípulo na conjugação entre prudência e desmesura. Ambos se reconhecem agentes de destinos, promotores de esperança e produtores de realidades. A canção *Coração civil* de Milton Nascimento (1981) bem poderia embalar o curso desse processo.

Quero a utopia, quero tudo e mais
Quero a felicidade dos olhos de um pai
Quero a alegria muita gente feliz
Quero que a justiça reine em meu país
Quero a liberdade, quero o vinho e o pão
Quero ser amizade, quero amor, prazer
Quero nossa cidade sempre ensolarada
Os meninos e o povo no poder, eu quero ver
[...]
Se o poeta é o que sonha o que vai ser real
Bom sonhar coisas boas que o homem faz
E esperar pelos frutos no quintal

Ensinar com grandiosidade é despertar dúvidas no discípulo, treiná-lo para divergir, mas, sobretudo, para tornar-se compositor de um mundo melhor. Mais que oferecer diagnósticos, interpretações, técnicas de investigação que constroem um objeto de estudos separado do conhecimento, o orientador deve primeiro sugerir a leitura compartilhada de um protocolo de intensões do novo pesquisador.

Tal leitura permitirá, de partida, ajudar o futuro intelectual a fazer um exame das próprias crenças e como estas interferem no seu pensar e agir. Reconhecer a importância dos diversos saberes que habitam o pesquisador previne contra os antídotos da curiosidade e ajuda no despertar da sabedoria, condição imperativa do bem viver. Perguntar-se sobre o que é essencial na arte da regeneração de si e do mundo, como aconselha Clarissa Pinkola Estés (1998), talvez seja a primeira providência ética a ser admitida por todo pesquisador.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria da Conceição de; KNOBBE, Margarida Maria. **Ciclos e metamorfoses**: uma experiência de reforma universitária. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- ATLAN, Henri. **Com razão ou sem ela**: intercristica da ciência e do mito. Lisboa: Editora Piaget, 1994.
- ATLAN, Henri. **Será a Ciência Inumana?** Ensaio sobre a livre necessidade. Tradução de Isabel Andrade. Lisboa: Editora Piaget, 2004.
- BULFINCH, Thomas. **O livro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**: meditações. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- ESTÉS, Clarissa Pinkola. **O dom da história**: uma fábula sobre o que é suficiente. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MORIN, Edgar. **A Cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 17. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010a.
- MORIN, Edgar. **Para um pensamento do sul**. Tradução: Edgard de Assis Carvalho. SESC Nacional, 2010b.
- MORIN, Edgar. **Meus Filósofos**. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- MORIN, Edgar. **Ensinar a viver**: manifesto para mudar a educação. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- NASCIMENTO, Milton. **Coração civil**. Rio de Janeiro: Sony, 1981. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/milton-nascimento/47420/>. Acesso em: 18 jul. 2019.
- STEINER, George. **Lições dos mestres**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

ABSTRACT:

This article discusses the concept of interface, considering research as an art capable of weaving relationships between myth and science. The complexity of this relationship requires wisdom and rational dexterity on the part of researchers. It implies the ability to enter into the questioning of essential dreams of the human condition, sometimes shaped by the mythical logic that influences life, sometimes composed of the dynamism of concrete reality, in search of an exchange of contributions suited to dialogical demands. The theoretical interlocutors required for this reflection are Baruch Spinoza, Henri Atlan and Edgar Morin. Based on the Egyptian myth of Isis and Osiris, a quaternary pragmatics is developed, guided by search, reconnection, creation and offering, investigative strategies capable of capturing information, opening up to surprises, sticking to contradictions and ordering ideas and actions.

Keywords: Intercritique; Myth; Science.

Recebido em 16/08/2024

Aprovado para publicação em 23/10/2024



LAZER E EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: RESSIGNIFICANDO A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA¹

Leisure and education in the training of Religious Science teachers: giving new meaning to religious intolerance

Cinthia Lopes da Silva*

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Líliá Aparecida Kanan**

Jakobson Bill Ribeiro Silva Castro***

Universidade do Planalto Catarinense (UNIPLAC)

DOI: 10.29327/256659.15.2-12

RESUMO:

O lazer é um fenômeno social e seu estudo tem um caráter interdisciplinar, podendo ser de contribuição para as diferentes áreas de conhecimento. A intolerância religiosa é um grave problema social que justifica conflitos, guerras, disputas e preconceitos. Assim, esta comunicação tem como objetivo compreender como a formação de professores de Ciências da Religião pode ser aprimorada e inovada para abordar a intolerância religiosa nas escolas. Foi realizada e analisada uma experiência pedagógica junto a estudantes de Ciências da Religião de uma instituição do sul do Brasil, da região serrana de Santa Catarina. Os resultados obtidos confirmam que os estudos do lazer e educação potencializam ações pedagógicas no combate à intolerância religiosa como a organização e realização da feira das religiões.

Palavras-Chave: Formação de professores; Lazer; Cultura; Religião.

¹ Uma versão inicial deste texto foi apresentada por uma das autoras no Painel “Barreiras sociais do lazer na formação de professores”, na 41ª Reunião da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd), em 2023.

* Doutora em Educação Física – área Educação Física e Sociedade pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professora efetiva da Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: cinthia_lopes@ufpr.br.

** Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora de cursos de Graduação, Especialização Lato Sensu, MBA, do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Saúde da UNIPLAC (SC). E-mail: prof.lak@uniplacages.edu.br.

*** Pós-graduado em Língua Portuguesa: Produtor e Revisor e em Educação das Relações Étnico-Raciais e Multiculturalismo pela Universidade do Planalto Catarinense (Uniplac). Atualmente cursa a graduação em Ciências da Religião, que é uma parceria da Fundação Universidade Regional de Blumenau e Universidade do Planalto Catarinense. E-mail: jakobsonbill@furb.br.

INTRODUÇÃO

A atitude muitas vezes passiva dos professores no ambiente escolar ou sem claras justificativas teóricas diante das ações desenvolvidas com os estudantes, leva a comunidade escolar a não reconhecer o trabalho docente como decisivo perante os problemas vividos pela sociedade, principalmente, quando se trata de questões relacionadas ao preconceito e à intolerância às diferenças culturais. Ora, o reconhecimento dessas diferenças, além de outros aspectos, envolve o aprendizado do lazer, já que é no tempo que as pessoas têm disponível que se ampliam as ocorrências de violência, preconceito, não aceitação das diferenças impressas no outro a partir do corpo. Portanto, uma das categorias estudadas no lazer é justamente as barreiras inter e intraclasses sociais (Marcellino, 2014).

Assim, as barreiras interclasses são aquelas derivadas das diferenças entre as classes sociais, em que se pode identificar o pobre, a pessoa de classe média, classe média alta, classe rica etc. Posto isso, postula-se que as barreiras intraclasses sociais são aquelas que impedem os sujeitos de terem acesso ao lazer a partir das diferenças internas nas classes sociais que envolvem estereótipo, gênero, cor da pele, dentre outras mais e que são o foco desse trabalho (Marcellino, 2021).

Para tanto, é fundamental que os docentes tenham na formação profissional inicial e continuada acesso à uma visão crítica de lazer como fenômeno social e, principalmente, o conhecimento das barreiras inter e intraclasses sociais. Nesse caso, o seu inacabamento como sujeito e ser humano faz com que seja necessária sua imersão nas discussões sobre o lazer no contexto pós-moderno para que no trabalho pedagógico escolar junto com os professores, possam ter uma ação pedagógica efetiva (Haut *et al.*, 2018).

Diante do problema apresentado, este texto tem como objetivo analisar uma experiência pedagógica na formação de professores de Ciências da Religião em que foram utilizados elementos do lazer para combater a intolerância religiosa nas escolas. Logo, é preciso ampliar o conhecimento e as discussões a respeito dos elementos do lazer com focos a serem empregados para combater a intolerância, tendo como base uma série de razões que convergem para a relevância e importância desse estudo.

Por conseguinte, tais razões se assentam no fato de que a intolerância religiosa é um problema que persiste em muitas partes do mundo, inclusive em contextos educacionais. Sem demora, as escolas são espaços significativos que focam a promoção da diversidade,

respeito e entendimento intercultural, e, portanto, é corrente que a intolerância religiosa não só prejudica a experiência educacional dos discentes, mas também pode criar tensões e conflitos na sociedade. E com presteza, a necessidade de encontrar estratégias eficazes para combater esse problema é evidente e precisa de práticas pedagógicas consistentes.

Para tanto, soma-se a esses acontecimentos catastróficos, o fato de que formação de professores desempenha um papel essencial na abordagem da intolerância religiosa, uma vez que os educadores têm um impacto direto sobre o ambiente e a cultura das escolas (Santos, 2017). Assim, preparar os futuros professores com as habilidades e conhecimentos necessários para discorrer acerca da diversidade religiosa de maneira sensível e inclusiva, de certo que é de suma importância na atual conjectura da sociedade planetária.

Dessa forma, o uso de elementos sobre o lazer como ferramentas pedagógicas no contexto escolar é especialmente interessante (Eleotério, 2020). Consequentemente, o lazer é uma área em que as pessoas frequentemente interagem de maneira descontraída e não ameaçadora, o que pode torná-lo um terreno fértil para promover a compreensão inter-religiosa. E integrar atividades do contexto do lazer à formação de professores de Ciências da Religião, na verdade, oferece uma oportunidade única de explorar o tema de maneira prática, envolvente e eficaz.

Além disso, a análise da eficácia dessa abordagem específica é importante para o avanço da educação inclusiva e para a promoção do diálogo inter-religioso (Custódio; Klein, 2015). Por isso, a pesquisa sobre os resultados dessa experiência pedagógica pode fornecer *insights* valiosos sobre como as estratégias de lazer podem ser usadas para combater a intolerância religiosa, não apenas na formação de professores, mas também em contextos mais amplos de ensino-aprendizagem na educação básica.

Dessa forma, este artigo visa contribuir para a compreensão de como a formação de professores de Ciências da Religião pode ser aprimorada e inovada para abordar e discorrer acerca da intolerância religiosa nas escolas. Ora ao explorar a experiência pedagógica que utiliza elementos do lazer, busca-se não apenas combater a intolerância religiosa, mas também promover um ambiente educacional mais inclusivo e harmonioso.

Destarte, este texto se justifica ainda, pela necessidade de se ter elementos teóricos e relatos de experiência objetivando auxiliar os professores nas escolas acerca da mediação

de conhecimentos juntamente com os estudantes de modo geral, na busca intensiva de minimizar os preconceitos sociais tanto na comunidade escolar como no mundo globalizado.

MÉTODO

No que tange ao método, ele foi tratado a partir da comunicação baseada em experiência pedagógica que tem como objetivo principal promover uma troca abrangente de saberes interdisciplinares. À vista disso, nele, busca-se estabelecer um diálogo profícuo entre a área de Ciências da Religião e diversos campos do conhecimento, tais como – o lazer e educação. Já no que concerne à justificativa, ela reside na crença de que a educação quando enriquecida com contribuições de múltiplas disciplinas, se torna mais eficaz e enriquecedora.

Dessa forma, o diálogo com os pressupostos bakhtinianos proporcionaram um arcabouço teórico e conceitual primordial para a compreensão da feira das religiões que foi um projeto elaborado pelos acadêmicos acerca de suas experiências pedagógicas em sala de aula. Para tanto, ao integrar essa perspectiva linguística à formação de professores de Ciências da Religião e, tendo como finalidade um caráter educativo, este artigo visa ampliar as práticas pedagógicas dos futuros educadores de explorar esse referencial e, portanto, trazer para o debate, as manifestações culturais e humanas e que pode ter como uma ferramenta educativa – uma feira religiosa ou ainda, uma festa com cunho multicultural como um veículo integrador no âmbito religioso da comunidade escolar.

Desta maneira, a incorporação da educação como elemento central no debate é igualmente importante. E por meio da análise da experiência pedagógica, o artigo busca avaliar como a formação de professores pode ser otimizada no que tange à promoção do respeito inter-religioso, bem como acerca da compreensão das crenças de outros credos religiosos minoritários que também fazem parte da educação básica. Assim, este diálogo interdisciplinar é uma resposta ao desafio de formar professores que estejam preparados para trabalhar com a diversidade religiosa nas escolas, transformando-as em ambientes acolhedores e enriquecedores, cujo fundamento educador, seja o respeito ao outro, a empatia e a alteridade.

Por outro lado, a introdução do elemento do lazer como estratégia pedagógica revela uma abordagem inovadora na formação de professores de Ciências da Religião. Nesse caso, o lazer é muitas vezes, um terreno neutro e descontraído, no qual as pessoas podem

interagir de maneira mais aberta e harmoniosa. Logo, integrar elementos de lazer à formação de professores pode criar experiências de aprendizado mais envolventes, promovendo a empatia e a tolerância religiosa de maneira acessível ao contexto escolar e comunitário.

Assim sendo, a análise da experiência pedagógica também tem como objetivo a coleta de dados que permite investigar evidências de violência na sociedade brasileira na alta modernidade, decorrente de preconceitos religiosos. Não se pode olvidar, que o Brasil é um país conhecido por sua diversidade religiosa, mas também enfrenta desafios em termos de conflitos religiosos. E à vista disso, o estudo busca lançar luz sobre a intolerância religiosa e como ela pode ser mitigada ou prevenida por meio de uma educação mais inclusiva e sensível às questões religiosas no território escolar.

Pois bem, a experiência pedagógica foi realizada na disciplina – Contexto Socioterritorial da Escola no curso para formação de professores de Ciências da Religião com a parceria de duas universidades comunitárias do sul do Brasil. No total, houve a participação de 18 graduandos, alguns com vasta experiência pedagógica e, outros incipientes no curso. Contudo, todos unidos na socialização e nas discussões em sala de aula, organizaram e realizaram o evento “Feira das Religiões” na Universidade do Planalto Catarinense, no município de Lages. Faz-se necessário frisar que durante a disciplina, os acadêmicos tiveram acesso a discussões sobre a construção de ações que envolveram entidades religiosas e a comunidade e, utilizaram para a concretização do projeto, elementos e categorias provenientes de diferentes campos epistemológicos.

Então, dentre os temas estudados e discutidos destacam-se: a questão das barreiras sociais do lazer, os conceitos de participação social, território, comunidade e também – a construção de ações transformadoras e emancipatórias no âmbito da educação do território escolar. Conseqüentemente, ao se colocar foco no contexto no qual a experiência pedagógica é o objeto de interesse deste texto, observa-se que a região serrana de Santa Catarina, localizada no sul do Brasil, com cerca de 286.238 habitantes (82,4% população urbana), destaca-se por suas características distintas no contexto social, educacional, religiosa e cultural, que espelham a diversidade geográfica e demográfica desse local (Santa Catarina, 2018).

Ademais, a região é notavelmente marcada por elementos sociais e demográficos que a tornam única. Além disso, a cidade é frequentemente associada à posição de maior vulnerabilidade socioeconômica em todo o estado de Santa Catarina, conforme dados re-

centes da AMURES – Associação dos Municípios da Região Serrana (2021). Nesse caso, cerca de 13 mil habitantes vivem em situação de extrema pobreza na região, apresentando índices de Desenvolvimento Humano (IDH) significativamente mais baixos do que outras áreas do estado.

O IDH é um indicador que avalia a qualidade de vida da população, considerando fatores como saúde, educação e renda. Além disto, muitos municípios na região serrana também têm IDHs abaixo da média, tanto a nível estadual quanto nacional. E, essa precariedade vulnerável e social, deve-se, em parte, à predominância da atividade agropecuária na região, que possui uma renda per capita mais baixa em comparação com áreas mais industrializadas do estado. Para mais, alguns municípios que integram a região também enfrentam desafios adicionais, tais como – o isolamento geográfico e a dificuldade de acesso aos serviços básicos, o que também impacta negativamente no desenvolvimento humano.

Não se pode postergar que é importante ressaltar que em 2020, entre os 21 grupos de municípios regionais em Santa Catarina que dependem principalmente de recursos municipais, a Região da AMURES registrou o pior Índice de Desenvolvimento Municipal Sustentável (IDMS), de acordo com dados da FECAM (2022). Mormente, a região atrai uma população diversificada, com uma mistura de habitantes nativos e imigrantes de diversas origens étnicas. E a distribuição demográfica na região serrana tende a ser mais concentrada nas áreas urbanas e nas cidades maiores, como Lages e São Joaquim. No entanto, também existem comunidades rurais e pequenas vilas na qual a agricultura e a pecuária desempenham um papel importante na economia local.

Já no âmbito educacional, a região serrana apresenta um cenário marcado pelo compromisso com a qualidade da educação. Assim, a presença de instituições de ensino de renome, como universidades e escolas técnicas, contribuem para a base educacional do município. De mais a mais, a valorização da cultura e da história locais é frequentemente incorporada ao currículo, fornecendo aos alunos, uma educação que abraça tanto o conhecimento acadêmico quanto a identidade cultural da região serrana.

Posto isto, pode-se também frisar que do ponto de vista religioso, a região serrana de Santa Catarina apresenta uma variedade de crenças e práticas espirituais. E, embora a maioria da população siga a religião cristã, em especial, o Catolicismo, há também espaço

para uma pluralidade de cultos e crenças, destacando-se para os segmentos de matriz africana. Em vista disso, a cultura regional é um elemento unificador, fortalecendo a identidade dos habitantes da serra catarinense.

Diante das características apresentadas da região serrana de Santa Catarina, o estudo sobre as categorias do lazer, da participação social, território e comunidade é de suma importância para potencializar o processo educativo na região. E sobre as barreiras sociais do lazer (Marcellino, 2012), um dos pontos que mais chamou a atenção dos acadêmicos acerca da experiência pedagógica – foi a barreira intraclasse social e da produção de preconceitos em decorrência do gênero, idade, estereótipo, questões étnico-raciais e a própria questão da intolerância religiosa. E quanto à participação social, teve como base Stotz (2022) que se refere ao termo como um modo de atitude ativa em que se busca a mudança e o conhecimento como direito de cidadania.

Já no que tange ao território, os acadêmicos e a docente tiveram como arrimo – Sturmer e Costa (2017) e compreenderam que o marco da representação social de determinada territorialidade bem como da construção da relação de pertencimento é o território no qual estão inseridas as comunidades plurais. Ora, o conceito de comunidade está intrinsecamente urdido com a relação com que se tem em comum, isto é, – das pessoas que fazem parte de uma população, de uma região ou de pessoas vinculadas por interesses comuns. E ainda, há nesse contexto territorial, há ação comunitária na qual os acadêmicos e a docente se fundamentaram para conceberem a construção de ações transformadoras e emancipatórias da região serrana. Para tanto, o vocábulo é definido da seguinte forma por Requixa (1973, p. 05):

Um trabalho socioeducativo que consiste numa intervenção deliberada em determinada comunidade, através de atividades programadas em conjunto com pessoas e instituições locais, objetivando despertar e ampliar sua consciência para os problemas da comunidade, sensibilizá-las para a mobilização e coordenação de lideranças e predispor-las para a ação que vise o encaminhamento de soluções daqueles problemas, ou a tentativa de realização de aspirações relacionadas com a comunidade como um todo.

Para tanto, a partir do trabalho com tais conceitos e estudos, os acadêmicos tiveram como tarefa formular um projeto para ação juntamente com a comunidade, como exemplo a ser realizado nas escolas. Então, um dos grupos decidiu fazer um projeto sobre o evento

“Feira das Religiões”. Assim, o projeto do evento deu origem a organização e realização da Primeira Feira das Religiões realizada em instituição universitária do sul do Brasil, em 2022. E para análise e discussão da experiência pedagógica, os acadêmicos se apoiaram em Bakhtin (1987), Freire (1998, 2014) e Marcellino (2014).

Dessa forma, este trabalho está de acordo com a Resolução 510 de 7 de abril de 2016 que considera no seu art. 1º – parágrafo único. E não serão registradas nem avaliadas pelo sistema CEP/CONEP: VII – pesquisa que objetiva o aprofundamento teórico de situações que emergem espontânea e contingencialmente na prática profissional, desde que não revelem dados que possam identificar o sujeito. Pois bem, por considerar que este é o caso da presente investigação, não foi feito o encaminhamento do projeto para o Comitê de Ética em Pesquisa.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Desta forma, a experiência pedagógica que deu origem ao evento “Feira das Religiões” foi fundamental para os acadêmicos aplicarem os conceitos estudados e serem criativos no sentido de utilizarem o espaço universitário para o desenvolvimento da ação planejada. Assim, o evento foi realizado em uma sala de aula ampla da universidade, na qual foram edificadas várias tendas que representaram algumas religiões tais como: Judaísmo, Batuque, Espiritismo e Cristianismo. E os participantes da feira, os acadêmicos do curso de Ciências da Religião (participantes internos), foram também os organizadores do evento e o público visitante (participantes externos) – outros estudantes de graduação, pós-graduação, amigos, familiares, funcionários locais e gestores da instituição interagiram, perguntaram e se socializaram ao percorrem as tendas da feira. Haja visto que o evento promoveu a interação entre os participantes e organizadores do evento, viabilizando o processo de ensino e aprendizagem.

Isto posto, é mister citar que a experiência com o evento foi decorrente do problema social da intolerância religiosa, um problema que afeta pessoas de diferentes regiões brasileiras e etnias. Ora, os dados apresentados mostram a realidade do problema vivido socialmente, fruto da intolerância social e da dificuldade das pessoas em conviverem com as diferenças. Diante disso, a escola é o lócus das diferenças e representação da sociedade, e é por meio dela que se pode fazer algo no sentido de contribuição para que o problema refe-

rente ao preconceito e à intolerância sejam minimizados e extintos. Para isso, é fundamental a posição da comunidade escolar, principalmente, com a visão colaborativa e a intervenção epistêmica e social dos docentes.

Desta maneira, o evento “Feira das Religiões” foi uma construção conjunta em sala aula sobre discussões de alguns conceitos e sobre os preconceitos sociais e as contribuições dos estudos do lazer e de outras áreas. No evento, os acadêmicos levaram elementos específicos das religiões representadas – Judaísmo, Batuque, Espiritismo e Cristianismo, tais como: comidas específicas, trajes de roupas de rezas, livros, bebidas, objetos religiosos e imagens. Assim, a intenção do evento foi promover uma feira das diferentes religiões como estratégia de combate à intolerância religiosa.

Portanto, no que se refere a este respeito, é importante considerar que o Brasil – um país conhecido por sua diversidade cultural e étnica, mas também é marcado por uma triste realidade: o preconceito religioso. Apesar de ser uma nação que abriga uma ampla gama de tradições religiosas, a intolerância religiosa é um problema persistente que afeta muitas comunidades em todo o país. Logo, é importante destacar que a persistência do racismo no Brasil é uma consequência direta de séculos de escravidão e abusos contra a população africana e afrodescendente, elementos fundamentais na formação da identidade do povo brasileiro (Santana; Silva, 2020). E vale a penas citar que estas raízes profundas remontam ao período colonial.

Ora, a colonização portuguesa trouxe o Catolicismo como religião oficial, que levou à perseguição de religiões de matriz africana e indígena, sem jamais se olvidar que o Judaísmo desde o período colonial esteve presente no Brasil e que foi também ferozmente combatido e muitos foram levados para Lisboa e condenados pelo Tribunal do Santo Ofício. Não se pode esquecer que o sincretismo religioso, que se desenvolveu como uma estratégia de sobrevivência para as religiões de matriz africana, é um reflexo da resistência à opressão religiosa (Soares; Silva, 2020).

Diante o exposto, sabe-se que durante o Brasil escravocrata, os escravos africanos eram frequentemente forçados a se converterem ao Catolicismo, perdendo, assim, suas crenças originais. E esse processo nefasto e desumano, contribuiu para a rejeição de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, por parte da sociedade dominante (Costa, 2019).

Pois bem, a par deste breve histórico, é significativo referir que o preconceito religioso tem impactos significativos na vida das pessoas. Haja visto que indivíduos que professam religiões minoritárias, muitas vezes, enfrentam discriminação e estigmatização. Logo, Religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, são frequentemente alvo de perseguição, ataques e vandalismo em seus terreiros. Assim, o preconceito religioso também carrega em si outros impactos sociais significativos (Burity; Giumbelli, 2020), podendo, inclusive, afetar o acesso às oportunidades de emprego e à educação. E ainda, pessoas de determinadas religiões podem ser discriminadas e excluídas de oportunidades de trabalho, e crianças podem ser alvo de discriminação nas escolas, muitas vezes por professores e colegas também (Costa, 2021).

Sem demora, sabe-se que o Brasil tem leis que proíbem a discriminação religiosa, como a Constituição Federal e a Lei de Racismo (Lei 7.716/1989), que consideram a intolerância religiosa um crime. Além disso, o Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010) estabelece medidas para a promoção da igualdade racial, o que inclui a garantia da liberdade religiosa. Sendo assim, há organizações da sociedade civil, religiosas e governamentais que trabalham para combater a intolerância religiosa. E o Ministério dos Direitos Humanos, por exemplo, criou o Disque 100 para denúncias de discriminação religiosa, permitindo que as vítimas relatem incidentes. Além disso, o Poder Judiciário tem desempenhado um papel importante na defesa das vítimas que já sofreram e que sofrem intolerância religiosa. Assim, decisões judiciais têm condenado agressores e reforçado a importância do respeito à diversidade religiosa (Leite, 2022).

Outrossim, o Brasil, sendo um país multicultural, no qual as diferenças se expressam pelo corpo, pela religião e pela fala, ainda precisa vencer os nefastos preconceitos plurais. Nesse caso, religiões de origem africana no Brasil ainda são tratadas com proposições sombrias de que fazem o “mal” pois o “maligno” a elas pertencem desde sua gênese por uma porcentagem significativa de várias vertentes do Cristianismo, que é a religião predominante no país. Porfírio (2023, s/p) indica que a intolerância religiosa, foco das reflexões dos acadêmicos, está relacionada majoritariamente no Brasil ao racismo como se pode analisar no parágrafo abaixo:

Infelizmente, a intolerância religiosa ainda é uma realidade que assola comunidades em todo o mundo. No Brasil, esse problema está relacionado majoritariamente ao racismo,

pois a intolerância religiosa é praticada, em maior escala, contra os adeptos das religiões de matriz africana. Nesse caso, a intolerância religiosa carrega uma vontade de anular a crença associada aos povos originários da África.

Por conseguinte, o termo “tolerância” na literatura significa respeito às diferenças. E as diferenças que doravante estão sendo veiculadas nesse artigo, não somente estão vinculadas à questão da religião, mas a certos grupos sociais como os afrodescendentes e indígenas; LGBTQIAP+. E de acordo com a Associação Brasileira LGBT (ABGLT) – o vocábulo significa: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersessuais, Assexuais e Pansexuais; pessoas com deficiência (intelectual, visual, auditiva, física, psicossocial e múltipla), dentre outros grupos. Na verdade, historicamente, esses grupos que foram destacados, têm sido atingidos pela falta de acesso às políticas públicas efetivas e à educação de um modo geral ou quando integrados na escola, não necessariamente participam dos componentes curriculares como os demais alunos, pelo fator preconceituoso desumanizado ou pela falta de conhecimento dos docentes e gestores da escola.

Diante do exposto, a “Feira das Religiões” como foi planejada e construída se aproxima do modelo de festa a que se refere Bakhtin (1987) ao se reportar ao carnaval na Idade Média e Renascimento. Prontamente, tanto a festa medieval como a feira têm uma conotação de subversão. Outrossim, no caso, a feira elaborada pelos acadêmicos, foi uma maneira de combater o preconceito e a não aceitação das diferenças, subvertendo, desta forma – a cultura geradora da intolerância religiosa.

No que tange às roupas e os elementos que compuseram as cerimônias religiosas, urge salientar que elas foram fundamentais para a criação de um ambiente marcado pela diversidade, não somente expressa nos livros, cartazes que os acadêmicos fizeram, mas também, nas roupas e nos ornamentos expressos pelo corpo. Para Freire (1998), os estudantes aprendem com os fatos criados, nesse caso, com a feira-festa, pois se trata de um fato que instiga a curiosidade salientada pela combinação de quatro orientações religiosas diferentes apresentadas na feira: Judaísmo, Cristianismo, Espiritismo e Batuque; ao invés, de se fazer um julgamento apressado, produzindo, assim, discriminação e preconceito.

Posto isto, percebe-se que a tolerância é uma virtude revolucionária, segundo Freire (2014). Ora, o autor entende que é mediadora entre o sujeito e o mundo. De acordo com o autor “a tolerância verdadeira não é condescendência nem favor que o tolerante faz ao to-

lerado. Mas ainda, na tolerância verdadeira não há propriamente o ou a que tolera e o ou a que é tolerado (a). Conforme o autor, “ambos se toleram” (Freire, 2014, p.26). Desta forma, postular sobre tolerância é dissecar com a interação com o outro, na aceitação do outro como ele é.

Portanto, o evento “Feira das Religiões” foi uma ação pensada pelos acadêmicos que gerou curiosidade e ao mesmo tempo, mexeu com as referências religiosas de cada pessoa, implicando em uma reorganização ou resignificação de suas impressões iniciais. Assim, autores do lazer como Marcellino (2014) também destacam a educação como um meio de transformação da vida dos sujeitos, no sentido de construção de valores democráticos que possam gerar melhores condições de vida para a população e, na feira, foi projetado que essas melhorias são no sentido de construção de novos modos de ver o outro, de se colocar no lugar do outro e de respeitá-lo como ele ou ela é. Logo, essa é uma máxima de romper com as barreiras intraclasses sociais.

Para tal intuito, no evento “Feira das Religiões”, pôde-se identificar que estão presentes os conteúdos social, artístico e intelectual do lazer. E mais, o conteúdo social está presente porque o evento promoveu a sociabilidade entre os visitantes da feira e, por meio da troca de conhecimentos – o conteúdo artístico pode ser identificado nas roupas e adornos que os acadêmicos vestiram, performando personagens, representando cada uma das religiões. Já no que tange ao conteúdo intelectual – o conhecimento também foi produzido por meio de cartazes, folhetos e livros expostos. E na verdade, ganharam vida nas explicações dos acadêmicos aos visitantes que chegavam a cada tenda. Portanto, embora a religião não seja propriamente uma atividade do contexto do lazer, os acadêmicos construíram um evento com foco nas religiões que pode ser caracterizado como uma atividade do contexto do lazer.

Assim, pôde-se perceber que autores da linguística, da educação e dos estudos do lazer são fundamentais para serem estudados na formação de professores e são referências no combate à intolerância de todo tipo, nesse caso, a religiosa – foco da atenção dos acadêmicos. Freire (1998) defende a educação como um meio de acesso ao conhecimento para que a vida das pessoas possa ser mais esperançosa, sendo que por meio da educação, pode-se combater as injustiças sociais, desigualdades e as intolerâncias como a religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas considerações finais deste artigo, é pertinente evidenciar que as propostas interdisciplinares que associam o ensino religioso, o lazer e a educação, em suma, desempenham um papel essencial na formação de professores e, conseqüentemente, na melhoria do sistema educacional. Assim, ao longo desta análise, foi explorado sobre a importância de uma abordagem holística na formação de educadores, que vai além da simples transmissão de conhecimentos e busca integrar diversas dimensões do desenvolvimento humano – máximas filosóficas concretizadas na experiência pedagógica deste presente trabalho.

Por conseguinte, a interdisciplinaridade demonstrou ser uma abordagem valiosa, pois promoveu uma compreensão mais profunda e abrangente do papel associativo entre o ensino religioso, do lazer e da educação. Por isso, ao permitir que futuros professores explorem essas áreas de forma integrada, na verdade, está a capacitá-los a criarem ambientes educacionais mais enriquecedores, inclusivos e sensíveis às necessidades dos estudantes.

No contexto do ensino religioso, a interdisciplinaridade ajuda a construir elos entre diferentes crenças e culturas, em razão da promoção da compreensão mútua e o respeito à diversidade religiosa. Logo, ela abre espaço para o diálogo inter-religioso, permitindo que os professores ajudem os estudantes a explorar e entender as diferentes tradições espirituais de forma não tendenciosa e mais respeitosa. Destarte, quanto ao lazer, a interdisciplinaridade desafia a visão tradicional de que o tempo dedicado ao lazer é apenas um intervalo entre atividades mais “sérias”. Em vez disso, promove a ideia de que o lazer pode ser uma ferramenta educacional poderosa, incentivando o desenvolvimento de habilidades espirituais, sociais, emocionais e cognitivas.

No entanto, é importante reconhecer que a implementação eficaz dessas propostas interdisciplinares exige um compromisso contínuo, recursos adequados e o apoio de todas as partes interessadas, incluindo instituições de ensino, professores, estudantes e famílias. Desta forma, é um processo desafiador, mas os benefícios são imensuráveis, contribuindo para uma sociedade mais inclusiva, tolerante e educacionalmente enriquecedora. Nestes termos, propostas interdisciplinares que incluem o lazer e educação, tratadas na formação de professores e aplicadas na escola, são ações que possibilitam, além de despertar o interesse e viabilizar o acesso a novos conhecimentos, podem sim, ser pontos de partida para

temas que necessitam debates de forma local e global, como as barreiras sociais do lazer e a intolerância religiosa, no sentido de minimizar os preconceitos.

Para tanto, é fundamental que os cursos de formação profissional, de formação inicial ou continuada, debatam sobre a questão dos preconceitos na sociedade hodierna e que busquem saídas ou possíveis soluções para viabilizarem aos sujeitos – a produção de novos conhecimentos. Assim como potencializar a criação e inovação a partir dos recursos e conhecimentos disponíveis. Desta maneira, a tolerância no sentido freiriano só poderá ser uma realidade se os professores em formação tiverem acesso aos conhecimentos que dissecam sobre a realidade vivida e que os instiguem a participar ativamente desse meio junto às pessoas com as quais se convive, sendo assim, um mútuo processo de aprendizado.

Por fim, estudos futuros serão bem-vindos já que a intolerância religiosa e os preconceitos de modo geral são recorrentes no Brasil. Portanto, o trabalho educativo na formação de professores vislumbrando um exemplo ou aplicação na escola pode ser um caminho efetivo para combater esses problemas.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Universidade de Brasília, 1987.
- BURITY, Joanildo; GIUMBELLI, Emerson. Minorias Religiosas: identidade e política em movimento. In: *Religião & Sociedade*, v. 40, 2020. p. 09-18.
- CONCEITO DE COMUNIDADE. Disponível em: <https://conceito.de/comunidade>. Acesso em 28 de outubro de 2022.
- COSTA, Maximiliano Gonçalves. O sincretismo religioso no Candomblé. In: *Anais do Simpósio Nacional de Estudos da Religião da UEG*, 2019.
- COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues. Intolerância religiosa na escola e formação docente – a influência do pentecostalismo no preconceito racial e religioso escolar. In: *Brazilian Journal of Development*, v. 07, n. 02, 2021. p. 15069-15084.
- CUSTÓDIO, E. S.; KLEIN, R. Ensino Religioso e diálogo inter-religioso nas escolas públicas: um desafio a ser enfrentado. In: *Protestantismo em Revista*, v. 36, 2015. p. 64-79.
- ELEOTERIO, J. N. S. Intolerância religiosa e violência frente às práticas educacionais. In: *Protestantismo em Revista*, v. 46, n. 01, 2020. p. 64-79.
- FECAM, Federação Catarinense de Municípios. Índice de Desenvolvimento Sustentável dos Municípios Catarinenses – 2020. Disponível em: <https://indicadores.fecam.org.br/indice/estadual/ano/2022>.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 13ª ed. Paz e Terra, 1998.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia tolerância*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

HAUT, Ja.; DOLAN, P.; REICHER, D.; GARCÍA, R. S. (org.). *Excitement processes: Norbert Elias's unpublished works on sports, leisure, body, culture*. Springer VS: Wiesbaden, 2018.

LEITE, Fábio Carvalho. Liberdade de expressão e ofensa a sentimentos religiosos no Brasil. In: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, v. 60, n. 3. 2022.

MARCELLINO, N. C. *Estudos do lazer: uma introdução*. 5ª ed. Campinas: Autores Associados, 2012.

MARCELLINO, N. C. *Lazer e educação*. 17ª ed. Campinas: Papyrus, 2014.

MARCELLINO, N. C. (ed.). *Lazer e esporte: políticas públicas*. Campinas: Autores Associados, 2021.

PORFÍRIO, F. "Intolerância religiosa". In: *Brasil Escola*. Disponível em <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/intolerancia-religiosa.htm>. Acesso em 27 de março de 2023.

REQUIXA, R. *Lazer e ação comunitária*. São Paulo: SESC, 1973.

SANTA CATARINA. *Diagnóstico da Realidade Social da Criança e do Adolescente do Estado de Santa Catarina*. Volume 01: Perfil de Crianças e Adolescentes e Mapeamento da Rede de Atendimento. Florianópolis: Núcleo Criativo Painel, 2018.

SANT'ANNA, Cristiano; SILVA, Isadora Souza da. Pensando diferença religiosa no combate ao racismo religioso. In: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 11, n. 1, 2020. p. 128-143.

SANTOS, Thiago Teixeira. Formação de professores e religiões de matrizes africanas. In: *Interações*, v. 12, n. 22, 2017. p. 409-411.

SOARES, Denise Rodrigues; SILVA, Suzete Aparecida Gomes; DIAS, Luciene Oliveira. Decolonização da vivência religiosa como estratégia comunicacional. In: *Revista Extraprensa*, v. 13, n. 02, 2020. p. 74-90.

STOTZ, E. N. Participação Social. Disponível em <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/parsoc.html>. Acesso em 21 de outubro de 2022.

STURMER, A. B., COSTA, B. P. da. Território: aproximações a um conceito-chave da Geografia. In: *Geografia, Ensino & Pesquisa*, v. 21, n. 3, 2017. p. 50-60.

ABSTRACT:

Leisure is a social phenomenon and its study has an interdisciplinary character and can contribute to different areas of knowledge. Religious intolerance is a serious social problem that justifies conflicts, wars, disputes and prejudices. Therefore, this communication aims to understand how the training of Religious Sciences teachers can be improved and innovated to address religious intolerance in

schools. A pedagogical experience was carried out and analysed with students of Religious Sciences from an institution in southern Brazil, in the mountainous region of Santa Catarina. The results obtained confirm that leisure and education studies enhance pedagogical actions in the fight against religious intolerance, such as the organization and holding of the religion fair.

Keywords: Teacher training; Leisure; Culture; Religion.

Recebido em 24/10/2023

Aprovado para publicação em 05/11/2023



A IDENTIDADE DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

The identity of the science of religion

André Magalhães Coelho*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

DOI: 10.29327/256659.15.2-14

USARSKI, Frank. *A identidade da ciência da religião*. São Paulo: Edições 70 Ed. Almedina, 2023. 121p.

O livro *Identidade da ciência da religião* produzido pelo professor Frank Usarski, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, apresenta as inseguranças, que tem percebido, dos alunos da área de ciência da religião no Brasil para entenderem o perfil e a identidade da disciplina. O resultado de seu engajamento, foi a publicação da obra *Constituintes de ciência da religião - cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma* (Usarski, 2006). Desde o seu lançamento a obra tem tido uma grande repercussão, sendo citada como referência em artigos, teses, dissertações e emendas de cursos da área, (Usarski, 2023, p.11).

O livro *A Identidade da ciência da religião* publicado em 2023 é composto por quatro artigos e um apêndice: o 1º- A “tradição da segunda ordem” como fonte identitária da ciência da religião – reflexões epistemológicas e concretizações. 2º - Demarcando as fronteiras da ciência da religião: Um esboço com referências à discussão epistemológica na Alemanha. Artigo escrito em parceria com Astrid Reuter. 3º - O pesquisador como benfeitor? Reflexões sobre os equívocos da ciência prática da religião e sua alternativa. 4º- A ciência da religião

* Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pesquisador do Grupo de Estudos do Protestantismo e Pentecostalismo (GEPP) da PUC-SP. E-mail: maga@haescoelhoa@gmail.com

aplicada como desafio para a formação universitária – sugestões sobre a adequação curricular de estudos pós-graduados da área. E por fim o Apêndice: *A ciência da religião como disciplina referencial para a teologia – um esboço programático*.

O ponto de partida da obra aborda o *conceito da “tradição da segunda ordem como chave da leitura”* o termo se originou da história e da filosofia da ciência o qual intitula uma coesão cognitiva de uma comunidade científica com seu compromisso dos seus integrantes como legado intelectual da sua disciplina (Usarski, 2023, p.12).

O livro chama a atenção do status atual do meio acadêmico em geral, desenvolvido por um processo contínuo de transmissão de um patrimônio intelectual coletivamente elaborado por gerações de pesquisadores da mesma área.

Essa “tradição da segunda ordem” diz respeito a esforços de uma comunidade científica atual, com conhecimento e repertório do passado e garante a continuidade desse conhecimento, com o objetivo de aperfeiçoamento ou uma revisão crítica de um saber preestabelecido.

O livro faz referência a expressão “metateoria” que significa a caracterização consensual entre autores que se debruçam investigar a estrutura da ciência. O termo “metateoria”, vem da língua grega (meta = além). A teoria é um sinônimo do “saber da primeira ordem” no sentido de uma descrição e análise de objetos considerados relevantes para a ciência. Correspondente ao “saber da segunda ordem” o substantivo “metateoria” diz respeito a teoria “além” da teoria, isto é, à filosofia atrás da teoria ou ao conjunto fundamental de ideias a respeito de como deve pensar e pesquisar os fenômenos de interesses em um campo particular (Usarski, 2023, p.13).

O primeiro artigo *A “tradição da segunda ordem” como fonte identitária da ciência da religião – reflexões epistemológicas e concretizações*, analisa o perfil da ciência da religião como uma disciplina autônoma e resolvida epistemologicamente por uma coletividade científica, e aborda a falta de familiaridade de membros de uma mesma comunidade acadêmica.

O ensaio pretende diminuir essa disparidade por meio de uma sistematização de reflexões, e o que de fato tem contribuído de forma direta e indireta (Usarski, 2023, p.18).

O raciocínio que o texto propõe, diz respeito às especificidades da ciência, em sentido geral, a saber, a postura acadêmica que o pesquisador deve buscar, para investigar o fenômeno religioso empiricamente e as constituintes formais da disciplina universitária.

Esses são os aspectos centrais dos elementos identitários da ciência da religião, deduzidos de publicações clássicas da área. Especificidades cognitivas do trabalho científico, o autor faz referências a Peter L. Berger e Thomas Luckmann, que traz como herança a tese científica de Alfred Schütz, que por sua vez elaborou a sociologia fenomenológica, com referência a Husserl, que diz respeito as operações mentais que um pesquisador, quando está empreendendo cientificamente, deve se submeter enquanto abitamos o “mundo da vida”, ou seja, nosso ambiente cotidiano (Usarski, 2023, p.19).

O “mundo da vida” é a esfera em que habitamos e experimentamos a realidade como certo e confiável. Esta atitude seria uma posição ‘natural’ em que sujeitos assumem no sentido de uma suspensão de dúvidas sobre a natureza desta esfera. Esta vida ‘natural’ a qual nos movimentamos é dada como inquestionável e não é posta em dúvida.

O trabalho acadêmico científico exige uma postura de superação dessa vida cotidiana por meio de um salto para uma esfera em que a realidade do observador, por meios metodológicos, cria uma distância do seu objeto de estudo. Desta maneira um cientista da religião é uma pessoa que se ocupa com seu campo de pesquisa (Usarski, 2023, p.20). A obra salienta a especificidade estrutural do trabalho acadêmico, em que a comunidade acadêmica científica é um grupo social bem definido, em que indivíduos se reconhecem como membros de um mesmo corpo devem manter uma coerência no seu campo de estudo. Frank Usarski comenta que a sobreposição entre a existência de um grupo acadêmico deve ter autoconsciência de si e a cosmovisão compartilhada pelos membros e isso é crucial para o conceito de paradigma entendido por Thomas S. Kuhn.

Paradigmas no sentido de uma cristalização de repertórios de conhecimento cujo compartilhamento obrigatório para os indivíduos de uma mesma comunidade científica que reproduzem por meio da formação acadêmica de gerações subsequentes para fazer parte do grupo já constituído (Usarski, 2023, p. 22-23). Usarski comenta que uma tradição já estabelecida deve seguir seus pioneiros sobre uma análise da religião em termos não religiosos e cita Cornelis Petrus Tiele que diz: que o objeto da nossa ciência não é o supra-humano em

si, mas a religião que se baseia na fé desse supra-humano e deve ser investigada como um fenômeno totalmente humano (Usarski, 2023, p. 26).

Para o autor a sobrevivência da “tradição da segunda ordem” a longo prazo, só ocorrerá se houver o cultivo contínuo das heranças deixadas pelos primeiros cientistas da religião. No texto *Demarcando as fronteiras da ciência da religião: Um esboço com referências à discussão epistemológica na Alemanha. Artigo, escrito em parceria com Astrid Reuter*, esse ensaio pretende contribuir para a delimitação epistemológica da ciência da religião. Há uma breve explanação sobre a ciência da religião em Universidades estrangeiras, demarcando fronteiras com outras áreas, assim como a teologia, mas sem deixar de ser uma disciplina com seus fundamentos epistemológicos.

Seguindo a “tradição da segunda ordem” representa uma narrativa de escolas que definem os métodos de abordagem, legados de comunidade e memórias vivas compartilhadas sobre a maneira em que os envolvidos estão relacionados entre si.

Desta forma, tanto professores como estudantes devem ou precisam saber quais são os métodos utilizados na pesquisa e como aplicá-los em proximidade com os objetos pesquisados (Usarski, 2023). Nesta parte do texto são feitas algumas perguntas: Existe mesmo uma ciência da religião? ‘Ciência da Religião’ não é um termo genérico para uma série de ciências que estudam a religião? (Usarski, 2023, p. 38).

O autor nos direciona a pensar que o cientista da religião se preocupa, exclusivamente, com seu objeto de estudo e sua centralidade enquanto disciplinas como a sociologia da religião e a história, abordam a religião apenas como um dos seus diversos assuntos. Desta maneira, o cientista da religião que trata apenas de fenômenos históricos, sem referência aparente ao assunto religião, deixa de ser um cientista da religião.

Outras disciplinas que estudam a religião, como a sociologia, não tem o objetivo de entender o que é a religião, mas de entender a dinâmica do desenvolvimento social e histórico (Usarski, 2023, p. 39). O livro aborda as tensões a respeito das críticas que são levantadas a respeito da carência do método da ciência da religião, e apresenta argumentos de que a disciplina da ciência da religião exige um agrupamento de métodos reunidos de uma maneira particular para facilitar o estudo preciso do campo (Usarski, 2023).

No livro, Usarski faz referência, que a ciência da religião, mesmo incorporada em departamentos de universidades estrangeiras em faculdades de Ciências Culturais e Ciências

Históricas, com todo contexto dos programas de ciência da religião, mantiveram sua autonomia, independente da funcionalidade dos resultados para ambições científicas.

Quando não há uma autonomia que se reflete nas produções acadêmicas em teologia, pode haver tensões, nesse sentido a ciência da religião não age mais como uma disciplina própria, apenas presta um mero serviço auxiliar para reflexões teológicas (Usarski, 2023, p. 44). O texto expõe a demarcação da ciência da religião diante da teologia, como uma disciplina que investiga a religião em sua totalidade, um conhecimento *ad extra*, enquanto a teologia procura investigar a sua própria tradição religiosa, outras crenças podem surgir no horizonte do teólogo, com fortes tendências interrelacionadas a história de dogmas e práticas relacionadas a tradição teológica (Usarski, 2023).

Diante disso a ciência da religião não aborda a esfera teológica da fé e não se ocupa da veracidade de uma religião, apenas das diversas manifestações históricas da crença de uma religião (Usarski, 2023, p. 47). Assim, as investigações podem ser feitas tanto em textos religiosos, tradições orais, documentos históricos da religião ou em utensílios que carregam uma crença.

O livro faz referência à postura do cientista da religião diante de seu objeto de estudo, observando seu campo de pesquisa sem se deixar influenciar com suas crenças ou formação cultural. Apresenta uma abordagem empírica, da religião diferentemente da fenomenologia da religião que se ocupa com temas abstratos e com o sagrado, fazendo referência a Rudolf Otto.

A religião é vista como um fenômeno totalmente humano e diante do objeto de estudo o pesquisador assume uma postura conhecida como “agnosticismo metodológico,” esse princípio não impede o pesquisador de ter laços religiosos pessoais, mas exige um controle mental que o protege e condiciona a não posicionar ideologicamente diante das posições religiosas (Usarski, 2023, p. 56).

No artigo sobre O pesquisador como benfeitor? Reflexões sobre os equívocos da ciência prática da religião e sua alternativa, o ensaio traz uma reflexão, sobre a pergunta se a ciência da religião pode assumir funções extra-acadêmicas em prol de soluções de problemas práticos.

O autor procura analisar um artigo publicado pelo Udo Tworuschka (2013), chamado de *Ciência Prática da Religião: considerações teóricas e metodológicas*, publicado do Compendio de Ciência da Religião, que gerou um embate entre os cientistas contemporâneos brasileiros.

Para o estudioso das religiões Tworuschka a ciência da religião deveria assumir posições em conflito com religiões fundamentalistas, trabalhando para promover um engajamento, em prol de soluções práticas. As críticas que são feitas no ensaio são de que o estudioso das religiões Udo Tworuschka, comprometem a conquista histórica e a tradição metodológica da ciência da religião como uma ciência empírica e o compromisso com a descrição extra-acadêmica do pesquisador, em função de sua postura de investigador diante do “agnosticismo metodológico” em frente ao objeto. Isso não quer dizer que a ciência da religião atual, não possa ter uma relevância em assuntos em debates públicos, mas o cientista da religião deve respeitar as normas validas e históricas deixadas pelos primeiros estudiosos de religião.

O autor sugere o termo de ciência da religião aplicada para fugir de equívocos e confusões da ciência da religião aplicada, nesse sentido a obra cita exemplos de profissões que o cientista da religião pode atuar, seja no segmento da saúde alternativa, ou como guia de viagens, capacitados a introduzir turistas aos símbolos religiosos (Usarski, 2023, p. 79-80).

O ensaio *A ciência da religião aplicada como desafio para a formação universitária – sugestões sobre a adequação curricular de estudos pós-graduados da área*, traz referência uma alternativa da ciência da religião prática defendida por Udo Tworuschka (2013), mas sem trair as conquistas deixadas pelos pioneiros da ciência da religião, respeitando a tradição intelectual da área. A preocupação do autor é preparar estudantes de ciência da religião com um conhecimento adequado e um pré-requisito para a ciência da religião, contribuindo para o bem-estar político e social (Usarski, 2023, p. 83).

Nesse sentido o autor propõe uma reorganização curricular acadêmica em favor de um saber aprofundado de maior relevância profissional extrauniversitário a estudantes. Alguns exemplos citados no livro como na área da saúde, e em diversos campos carentes de contribuições de cientista da religião, como a das relações internacionais, referindo-se a objetos antigos carregado de valores simbólicos religiosos, assim o profissional capacitado

poderia relatar fatos sobre a história dos símbolos, sem renunciar aos requisitos metodológicos do pesquisador em religião.

E por fim a obra se encerra com o apêndice *A ciência da religião como disciplina referencial para a teologia – um esboço programático*. Nesse texto o autor diz que a ciência da religião pode contribuir muito para a formação teológica de um teólogo, por diversas maneiras o cientista da religião investiga seu objeto sem vínculo com determinada religião e não tem obrigações institucionais, é antes de tudo livre e apto para a pesquisa científica das religiões, nesse sentido o teólogo que tem vínculo institucional e é fiel a sua tradição poderá usufruir dos vastos conhecimentos dos cientistas da religião. Desta maneira a ciência da religião é capaz de ampliar o horizonte da teologia das religiões, capacitando o teólogo a repertórios desenvolvidos em outras áreas (Usarski, 2023, p. 104).

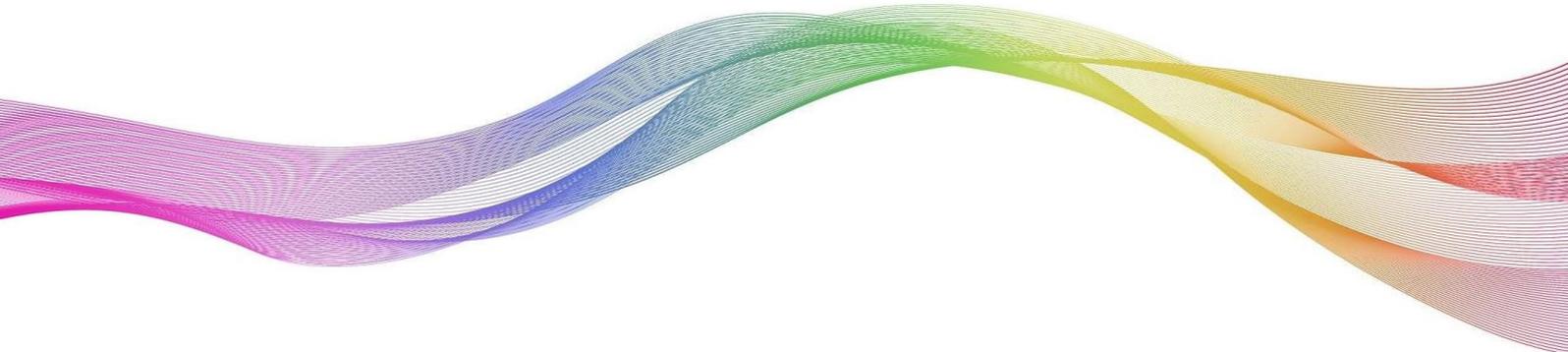
REFERÊNCIAS

USARSKI, Frank. *A identidade da ciência da religião*. São Paulo: Edições 70; Ed. Almedina, 2023.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

Recebida em 23/01/2024

Aprovada para publicação em 13/02/2024



O BRASIL NO PLURAL: UM OLHAR A PARTIR DAS UMBANDAS

Brasil in the plural: a look from umbandas

Adriano Magalhães Tenório *

Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

DOI: 10.29327/256659.15.2-13

SIMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

Umbandas: uma história do Brasil não é um livro sobre a trajetória da religião, essa conhecida pelo seu mito de anunciação, seus rituais, datas e fundador definido. Trata-se, sim, da mais pura e autêntica história do Brasil, ou melhor, de uma, das muitas histórias desse Brasil, que no texto são contadas a partir da diversidade das umbandas. No texto do escritor, professor e historiador Luiz Antônio Simas, umbandas são as múltiplas expressões das religiosidades afro-brasileiras e suas complexidades, mas também belezas e poéticas, desde o Sudeste, passando pelo Nordeste, até chegar a Amazônia. Luiz Antônio Simas faz um passeio histórico e geográfico para mostrar nossa pluralidade e atestar que não é possível pensar um Brasil no singular.

Pode-se dizer também que é uma das histórias do Brasil, mas que está sendo contada de dentro de algum terreiro, de gira ou com os exus, os caboclos, as pombagiras, as crianças e/os encantados. O vencedor de dois prêmios Jabuti, não polpa sua poética para explorar suas vivências nos terreiros e levar aos leitores e leitoras ao Brasil profundo, que é também encantado, macumbeiro e festivo, feito de gente que, mesmo em meio a toda desigualdade que é o país, consegue se inventar no cotidiano de formas muito originais. Mas não só isso:

*Mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e doutorando em História pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: tenorioadriano1@gmail.com

o texto é um começo de reflexão sobre nosso passado e aquilo que queremos para o presente e para o futuro. Quem ainda não conhece o trabalho do autor com as religiosidades, o samba e o carnaval, as festas e as culturas de rua, fica o convite. É um encantamento.

Para os que não são leitores de Simas, ou que nunca ouviram suas falas no Youtube, (aliás, também fica a recomendação de suas entrevistas) ou em suas redes sociais e mídias, ou aqueles não são da área de história e afins, vale aqui uma breve fala sobre seu trabalho e atuação. Professor de história, com muita experiência nas salas de aula dos subúrbios cariocas, Simas, na convivência com seus alunos e alunas, percebeu uma forte crença entre eles/as de que a História sempre acontecia em outro lugar que não ali com aquelas pessoas. Nesse pensamento a História se fazia fora, nos grandes salões, com grandes pessoas, nos grandes eventos e por aí vai (quem estuda história sabe exatamente do que se trata isso), essa percepção se encontra com sua vontade de estudar/pesquisar a historicidade dos territórios, o que lhe leva as ruas, as festas, aos bares, ao samba e aos terreiros e a conhecer e ouvir muitos personagens com histórias reais, fazendo as Histórias reais. *Umbandas uma história do Brasil* é repleta desses personagens.

É preciso começar dizendo que a originalidade da produção está na pluralidade. Pensar em “umbandas” é pensar um reflexo do Brasil real: diverso, múltiplo, variado, diversificado. Não é errado afirmar que o senso comum olha para umbanda no singular, o que, consequentemente, apaga suas nuances. Na academia, outro local que vai se debruçar sobre a religião, majoritariamente, a percepção também é de unidade, uma religião engessada, estática e sem movimentos. É recorrente a ideia de que a umbanda é apenas uma síntese da formação histórica e social brasileira, com a amálgama dos ritos de negros, indígenas e brancos. O autor levanta essa crítica (p.12) e seu trabalho, a partir disso, é propor uma discussão que leva aos leitores e leitoras a (re)pensar nossa história e formação. A pensar de fato em pluralidade.

É básico começar apresentando a dinâmica da publicação, que está dividida em duas partes e com um final que soa como presentes. Sobre eles, trata-se de dois anexos, em que um é sobre os orixás do candomblé da umbanda (p. 131) e um segundo, uma lista com sugestões de músicas com temáticas afroreligiosas (p. 148), fruto da vasta pesquisa do autor, que também é compositor. Aos que ainda tem dúvidas sobre os candomblés - Ketu, Jeje e Angola - e os orixás, o historiador faz um breve apanhado acerca das divindades cultuadas

no Brasil, sua relação com as umbandas e suas especificidades. Se interesse no assunto não cessar, as páginas seguintes vão trazer uma seletíssima relação de músicas, que são uma excelente referência, seja para os estudiosos do tema, professores ou professoras, praticantes, pesquisadores, amantes das religiões afro-brasileiras.

Sobre a divisão do texto, Simas, na primeira parte, incorpora o historiador/geógrafo para fazer seus leitores e leitoras passearem pela história e a geografia das umbandas, mostrando que desde que o Brasil é Pindorama, as umbandas sempre estiveram lá, com outras denominações, em outros tempos, de diferentes formas, com personagens diversos, mas sempre estiveram lá. Na parte 1, *Poéticas do Encantamento*, (p. 24) o passeio começa na Bahia do século XVI, com a santidade de Jaguaripe, do indígena Antônio (p. 25), passa pelos calundus e acotundás do século XVIII (p. 27), depois pelas mandingas e os patuás (p. 42), chegando à Amazônia com as pajelanças e encantos (p. 48). Chega às macumbas cariocas e fala dos orixás, do carnaval, sem deixar de fora quem faz a gira acontecer: Zé Pelintra, Maria Padilha, Molambo, Cigana e quem mais baixar (p. 62). Aliás, quem baixou foi Seu Sete da Lira, da médium Dona Cacilda de Assis, entidade mais famosa das umbandas dos anos de 1970, apareceu no Chacrinha e fez história no Brasil (p.71).

O passeio historiográfico de Simas nessa primeira parte da obra é a constatação de que o singular não cabe mesmo para pensar a umbanda. Não por acaso, seu conceito vai além do estabelecido, aquele que fala de uma religião com data de nascimento (ou anúncio), com mito de origem e fundador. Para o autor não se trata disso, mas sim de “acúmulos de sabedorias encantadas diversas que dinamicamente se articulam em cultos multifacetados, plurais, abertos para alteridades e alterações e, ao mesmo tempo, profundamente tradicionais” (p. 22) e acredita no resultado dos “contatos diversos, de circularidades culturais e entrecuzos que se codificam de múltiplas formas” (idem.), portanto, umbandas.

Outro aspecto dessa pluralidade, presente ainda na primeira parte, é a percepção do corpo e a corporeidade no cenário das umbandas (p. 34; 44). Não é novidade que historicamente os corpos sempre foram alvo do controle do colonialismo/cristianismo e o passeio de Simas pelas histórias das umbandas elucida bem isso. Se o colonialismo/cristianismo molda e engessa os corpos ou acredita que são apenas músculos, sangue, células, ossos e órgãos (p. 8), o autor recorre às tradições afroindígenas que entendem em outras dimensões que

dialogam com afetividades, intelectualidades, sociabilidades e espirituais (p. 34). O corpo na cena de Simas é levado em consideração, ele carrega as histórias.

Por fim, falando ainda da primeira parte, o autor levanta uma questão (que depois tratará melhor no segundo momento) acerca do papel dos bantos na formação das religiões afro-brasileiras. Para quem as estuda e leu os textos clássicos, sabe que na tradição acadêmica a presença dos bantos na formação das religiões sempre foi diminuída/menosprezada. As pesquisas consagradas, desde Nina Rodrigues até Roger Bastide, sempre buscaram e “encontraram” a África nos candomblés baianos, com os descendentes dos iroubás, de modo que o que não estava nesse cenário foi considerado como “degeneração” (Bastide 1989), o que inclusive constituiu uma forma acadêmica de pensar as religiões afro-brasileiras. Tradição, portanto, era o que vinha da Bahia, o restante era olhado com desconfiança. O debate é frutífero e para quem pesquisa o tema os apontamentos de Simas são provocações pertinentes para reflexão das religiões afro-brasileiras.

Mas, as provocações não cessam na primeira parte. Em *Políticas do Encantamento* (p. 77) a segunda parte do texto, o autor abre precedentes para uma discussão que toca a formação da religião umbanda, essa mesma no singular. Vale dizer, que a umbanda como religião, foi elaborada como tal entre os anos de 1930 e 1940 e até os finais dos anos de 1970, trabalhou muito pela sua consolidação como uma religião legitimamente brasileira, portanto, fruto das três raças. Mas, ser brasileiro no contexto da primeira metade do século XX, principalmente a partir de Vargas, é entender o encontro das três raças, mas tendo como bússola o branco/europeu como aquele quem guia para evolução e civilização. No caso da umbanda, isso é real, de modo que se embranqueceram seus rituais, domesticaram-se as entidades, apagaram-se suas tradições e no lugar colocaram uma “umbanda branca”. O resultado veio: a sua aceitação social, com o preço do apagamento das culturas negras e indígenas.

Os debates da segunda parte são mais políticos, porque refletem sobre os aspectos da construção da umbanda nesse contexto marcado pelas propostas de apagamento dessas realidades. O autor discute as federações umbandistas e seus movimentos no processo de embranquecimento da religião, a principal ação foi o I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda em 1939, que é detalhado pelo autor, focado em mostrar as nuances do processo (p. 98). Somado isso, é no período que intelectualidade brasileira/europeia, seja os

racistas ou aqueles comprometidos com a valorização das culturas africanas, produziu, como mencionado, a hierarquização entre bantos, ditos menores (para não falar outra coisa) em detrimento dos iorubas, que representavam a legitimidade africana no Brasil, mesmo que 75% dos negros e negras em Diáspora tenham entrado no Brasil (p. 105), a ideia da inferioridade dos bantos foi por muito tempo a perspectiva adotada pela academia para pensar as culturas negras.

No entanto, o autor faz cruzamento de caminhos para mostrar outros rumos desse percurso, rumos esses que ajudam a ampliar a percepção do cenário brasileiro de apagamento na formação da umbanda. Um personagem da mais alta relevância é Tancredo da Silva Pinto, o Tata Tancredo (p. 111), da umbanda omelokô, importante liderança das afro-religiões do Rio de Janeiro, entre os anos de 1950 e 1970, que tinha sua religião assentada na cultura negra e mais na cultura banto. Essa é uma referência que vem no texto acompanhada pelo debate acerca da organização política e de lutas dos negros brasileiros, que desde 1931, com a fundação da Frente Negra Brasileira (FNB), vinham se articulando para pensar suas demandas e, nesse sentido, pensar o resgate de suas culturas. Tata Tancredo, viveu esse contexto e, enquanto uma parte dos umbandistas trabalhava no apagamento da matriz negra da religião, Tata Tancredo afirmava a sua e lutava por uma religião de bases africanas (p. 115).

Foi Renato Ortiz (1999), no seu clássico *A morte branca do feiticeiro negro*, que melhor elaborou o processo de embranquecimento da umbanda e o papel primordial dos intelectuais da religião nesse processo. Porém, um dos pontos importantes da pesquisa foi perceber que enquanto a umbanda se embranquecia para se consolidar no campo religioso brasileiro, o candomblé se tornava o local de resistência da cultura negra. Sem querer debater o conceito de resistência, que até onde se percebe na leitura, Simas não trabalha nessa chave de entendimento, a referência a Tata Tancredo, pode ser lida como um ponto de partida para lançar olhares e pensar em outras histórias, histórias de invenções originais da vida, forma de ver mais perceptível na leitura de seu texto.

Partindo para o final, há duas últimas coisas a falar do texto. Primeiro seu caráter e rigor acadêmico. Para quem estuda religiões afro-brasileiras ou mesmo a umbanda é imprescindível a leitura, porque toca em dimensões que foram negligenciadas nos trabalhos

clássicos. Temas como o corpo, a ideia de acúmulo de sabenças, encantamentos e desencantamentos (conceitos criados pelo autor), além de seus debates sobre racismo, colonialismo são pontos de reflexões importantíssimos e urgentes. Ainda que o autor não use conceitos como decolonialidade ou decolonialidade é muito claro de onde ele fala e quem fala em seus textos. Para historiadores/as é nítido também que seu trabalho está no campo de disputas pelo passado e a construção de uma escrita da história que quer contemplar quem foi apagado. Em um momento de disputa narrativa, como os atuais, é o passado que interessa e Simas trabalha esse passado para pensar o presente e o futuro.

Agora sim, por fim, é preciso registrar a beleza da poesia do autor. Suas memórias como poética, sua escrita também pautada na poesia, para além da beleza são instrumentos de arte na luta por um Brasil mais justo, mas encantado, mas macumbeiro. O texto termina com uma bela poesia chamada “umbandas”, segue um trecho: “faço quizomba, leio o evangelho/ gosto de pinga e do cálix bento/ Minha aringa é de preto velho/ Na tabatinga planto fundamento” (p. 128).

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1989.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SIMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

Recebida em 16/06/2024

Aprovada para publicação em 11/08/2024



NOMINATA DE PARECERISTAS 2024.2

BAHIA

Universidade Federal da Bahia: **Líliam Cristina Barros Cohen**

CEARÁ

Faculdade Luciano Feijão: **Ismael de Vasconcelos Ferreira**

ESPÍRITO SANTO

Faculdade Unida de Vitória: **Claudete Beise Ulrich**

Instituto Federal do Espírito Santo: **Juliana Batista Cavalcanti Miranda Tavares**

MINAS GERAIS

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: **Brasil Fernandes de Barros**

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: **Giseli do Prado Siqueira**

Universidade Federal de Juiz de Fora: **Clodomir Barros de Andrade**

PARÁ

Universidade do Estado do Pará: **Taissa Tavernard de Luca**

PARAÍBA

Universidade Federal da Paraíba: **Maria Aparecida Lopes Goldfarb**

Universidade Federal de Campina Grande: **Arlson Silva de Oliveira**

PERNAMBUCO

Universidade Católica de Pernambuco: **Emerson da Silva**

Universidade Federal de Pernambuco: **Isabela Andrade de Lima Morais**

PARAÍBA

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba: **Regina Coeli A. T. Negreiros**

Universidade Federal da Paraíba: **Maria Patricia Lopes Goldfarb**

Universidade Federal da Paraíba: **Yan Soares Santos**

PERNAMBUCO

Universidade Católica de Pernambuco: **Alan Campos Araújo**

PARANÁ

Universidade Estadual de Londrina: **Monica Selvatici**

Universidade Estadual do Norte do Paraná: **Mauricio de Aquino**

Universidade Estadual do Paraná: **Frank Antonio Mezzomo**

RIO DE JANEIRO

Instituto de Estudos da Religião (ISER) e Coletivo Bereia: **Magali do Nascimento Cunha**

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: **Rosemary Fernandes da Costa**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: **Joana Bahia**

Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): **Claudio de Oliveira Ribeiro**

RIO GRANDE DO NORTE

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte: **Jean Henrique Costa**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte: **Magno Francisco de Jesus Santos**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte: **Taisa Lewitzki**

RIO GRANDE DO SUL

Faculdades EST: **Júlio César Adam**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: **Débora Soares Karpowicz**

SERGIPE

Universidade Federal de Sergipe: **Leonardo Leal Esteves**

SÃO PAULO

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: **Suzana Ramos Coutinho**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: **Helmut Renders**

Universidade Federal de São Carlos: **Kelen Christina Leite**

Universidade Metodista de São Paulo: **Lauri Emilio Wirth**