

FLÁVIO APARECIDO DE ALMEIDA
(Organizador)

CIÊNCIAS DAS
RELIGIÕES
UMA ANÁLISE TRANSDISCIPLINAR

VOLUME 3



editora
científica digital

FLÁVIO APARECIDO DE ALMEIDA
(Organizador)

CIÊNCIAS DAS

RELIGIÕES

UMA ANÁLISE TRANSDISCIPLINAR

VOLUME 3

1ª EDIÇÃO



editora
científica digital

2021 - GUARUJÁ - SP



EDITORA CIENTÍFICA DIGITAL LTDA
Guarujá - São Paulo - Brasil
www.editoracientifica.org - contato@editoracientifica.org

Diagramação e arte Equipe editorial	2021 by Editora Científica Digital Copyright© 2021 Editora Científica Digital
Imagens da capa Adobe Stock - licensed by Editora Científica Digital - 2021	Copyright do Texto © 2021 Os Autores Copyright da Edição © 2021 Editora Científica Digital
Revisão Os autores	Acesso Livre - Open Access

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Editora Científica Digital, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

O conteúdo dos capítulos e seus dados e sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. É permitido o download e compartilhamento desta obra desde que no formato Acesso Livre (Open Access) com os créditos atribuídos aos respectivos autores, mas sem a possibilidade de alteração de nenhuma forma ou utilização para fins comerciais.



Esta obra está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial-Sem Derivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

C569

Ciências das religiões [livro eletrônico] : uma análise transdisciplinar: volume 3 / Organizador Flávio Aparecido de Almeida. – Guarujá, SP: Científica Digital, 2021.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN 978-65-5360-010-2

DOI 10.37885/978-65-5360-010-2

1. Teologia das religiões. I. Almeida, Flávio Aparecido de. II. Título.

CDD 261.2

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

E-BOOK
ACESSO LIVRE ON LINE - IMPRESSÃO PROIBIDA

2021

CORPO EDITORIAL

Direção Editorial

Reinaldo Cardoso

João Batista Quintela

Editor Científico

Prof. Dr. Robson José de Oliveira

Assistentes Editoriais

Erick Braga Freire

Bianca Moreira

Sandra Cardoso

Bibliotecário

Maurício Amormino Júnior - CRB6/2422

Jurídico

Dr. Alandelon Cardoso Lima - OAB/SP-307852



CONSELHO EDITORIAL

MESTRES, MESTRAS, DOUTORES E DOUTORAS

Robson José de Oliveira

Universidade Federal do Piauí, Brasil

Eloisa Rosotti Navarro

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Rogério de Melo Grillo

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Carlos Alberto Martins Cordeiro

Universidade Federal do Pará, Brasil

Ernane Rosa Martins

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, Brasil

Rossano Sartori Dal Molin

FSG Centro Universitário, Brasil

Domingos Bombo Damião

Universidade Agostinho Neto, Angola

Carlos Alexandre Oelke

Universidade Federal do Pampa, Brasil

Patrício Francisco da Silva

Universidade CEUMA, Brasil

Reinaldo Eduardo da Silva Sales

Instituto Federal do Pará, Brasil

Dalízia Amaral Cruz

Universidade Federal do Pará, Brasil

Susana Jorge Ferreira

Universidade de Évora, Portugal

Fabricio Gomes Gonçalves

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Erival Gonçalves Prata

Universidade Federal do Pará, Brasil

Gevair Campos

Faculdade CNEC Unaí, Brasil

Flávio Aparecido De Almeida

Faculdade Unida de Vitória, Brasil

Mauro Vinicius Dutra Girão

Centro Universitário Ita, Brasil

Clóvis Luciano Giacomet

Universidade Federal do Amapá, Brasil

Giovanna Moraes

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

André Cutrim Carvalho

Universidade Federal do Pará, Brasil

Silvani Verruck

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Auristela Correa Castro

Universidade Federal do Pará, Brasil

Oswaldo Contador Junior

Faculdade de Tecnologia de Jahu, Brasil

Claudia Maria Rinhel-Silva

Universidade Paulista, Brasil

Dennis Soares Leite

Universidade de São Paulo, Brasil

Silvana Lima Vieira

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Cristina Berger Fadel

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Graciete Barros Silva

Universidade Estadual de Roraima, Brasil

Juliana Campos Pinheiro

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Cristiano Marins

Universidade Federal Fluminense, Brasil

Silvio Almeida Junior

Universidade de Franca, Brasil

Raimundo Nonato Ferreira Do Nascimento

Universidade Federal do Piauí, Brasil

Marcelo da Fonseca Ferreira da Silva

Escola Superior de Ciências da Santa Casa de Misericórdia de Vitória, Brasil

Carlos Roberto de Lima

Universidade Federal de Campina Grande, Brasil



Daniel Luciano Gevehr

Faculdades Integradas de Taquara, Brasil

Maria Cristina Zago

Centro Universitário UNIFAAT, Brasil

Wesley Viana Evangelista

Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil

Samylla Maira Costa Siqueira

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Gloria Maria de Franca

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Antônio Marcos Mota Miranda

Instituto Evandro Chagas, Brasil

Carla da Silva Sousa

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, Brasil

Dennys Ramon de Melo Fernandes Almeida

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Francisco de Sousa Lima

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, Brasil

Reginaldo da Silva Sales

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Brasil

Mário Celso Neves De Andrade

Universidade de São Paulo, Brasil

Maria do Carmo de Sousa

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Mauro Luiz Costa Campello

Universidade Paulista, Brasil

Sayonara Cotrim Sabioni

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, Brasil

Ricardo Pereira Sepini

Universidade Federal de São João Del-Rei, Brasil

Flávio Campos de Moraes

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Sonia Aparecida Cabral

Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, Brasil

Jonatas Brito de Alencar Neto

Universidade Federal do Ceará, Brasil

Moisés de Souza Mendonça

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Brasil

Pedro Afonso Cortez

Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Iara Margolis Ribeiro

Universidade do Minho, Brasil

Julianno Pizzano Ayoub

Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil

Vitor Afonso Hoeflich

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Bianca Anacleto Araújo de Sousa

Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil

Bianca Cerqueira Martins

Universidade Federal do Acre, Brasil

Daniela Remião de Macedo

Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, Portugal

Dioniso de Souza Sampaio

Universidade Federal do Pará, Brasil

Rosemary Laís Galati

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Maria Fernanda Soares Queiroz

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Leonardo Augusto Couto Finelli

Universidade Estadual de Montes Claros, Brasil

Thais Ranielle Souza de Oliveira

Centro Universitário Euroamericano, Brasil

Alessandra de Souza Martins

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Claudiomir da Silva Santos

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas, Brasil

Fabício dos Santos Ritá

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas, Brasil

Danielly de Sousa Nóbrega

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre, Brasil

Livia Fernandes dos Santos

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre, Brasil

Liege Coutinho Goulart Dornellas

Universidade Presidente Antônio Carlos, Brasil

Ticiano Azevedo Bastos

Secretaria de Estado da Educação de MG, Brasil



Walmir Fernandes Pereira
Miami University of Science and Technology, Estados Unidos da América

Jónata Ferreira De Moura
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Camila de Moura Vogt
Universidade Federal do Pará, Brasil

José Martins Juliano Eustaquio
Universidade de Uberaba, Brasil

Adriana Leite de Andrade
Universidade Católica de Petrópolis, Brasil

Francisco Carlos Alberto Fonteles Holanda
Universidade Federal do Pará, Brasil

Bruna Almeida da Silva
Universidade do Estado do Pará, Brasil

Clecia Simone Gonçalves Rosa Pacheco
Instituto Federal do Sertão Pernambucano, Brasil

Ronei Aparecido Barbosa
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas, Brasil

Julio Onésio Ferreira Melo
Universidade Federal de São João Del Rei, Brasil

Juliano José Corbi
Universidade de São Paulo, Brasil

Thadeu Borges Souza Santos
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Francisco Sérgio Lopes Vasconcelos Filho
Universidade Federal do Cariri, Brasil

Francine Náthalie Ferraresi Rodriguess Queluz
Universidade São Francisco, Brasil

Maria Luzete Costa Cavalcante
Universidade Federal do Ceará, Brasil

Luciane Martins de Oliveira Matos
Faculdade do Ensino Superior de Linhares, Brasil

Rosenery Pimentel Nascimento
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Irlane Maia de Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Lívia Silveira Duarte Aquino
Universidade Federal do Cariri, Brasil

Xaene Maria Fernandes Mendonça
Universidade Federal do Pará, Brasil

Thaís de Oliveira Carvalho Granado Santos
Universidade Federal do Pará, Brasil

Fábio Ferreira de Carvalho Junior
Fundação Getúlio Vargas, Brasil

Anderson Nunes Lopes
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Carlos Alberto da Silva
Universidade Federal do Ceara, Brasil

Keila de Souza Silva
Universidade Estadual de Maringá, Brasil

Francisco das Chagas Alves do Nascimento
Universidade Federal do Pará, Brasil

Réia Sílvia Lemos da Costa e Silva Gomes
Universidade Federal do Pará, Brasil

Arinaldo Pereira Silva
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Brasil

Laís Conceição Tavares
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Brasil

Ana Maria Aguiar Frias
Universidade de Évora, Brasil

Willian Douglas Guilherme
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Evaldo Martins da Silva
Universidade Federal do Pará, Brasil

Biano Alves de Melo Neto
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, Brasil

Antônio Bernardo Mendes de Seica da Providência Santarém
Universidade do Minho, Portugal

Valdemir Pereira de Sousa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Sheylla Susan Moreira da Silva de Almeida
Universidade Federal do Amapá, Brasil

Miriam Aparecida Rosa
Instituto Federal do Sul de Minas, Brasil

Rayme Tiago Rodrigues Costa
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Brasil



Priscyla Lima de Andrade

Centro Universitário UniFBV, Brasil

Andre Muniz Afonso

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Marcel Ricardo Nogueira de Oliveira

Universidade Estadual do Centro Oeste, Brasil

Gabriel Jesus Alves de Melo

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia, Brasil

Deise Keller Cavalcante

Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro

Larissa Carvalho de Sousa

Instituto Politécnico de Coimbra, Portugal

Susimeire Vivien Rosotti de Andrade

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Daniel dos Reis Pedrosa

Instituto Federal de Minas Gerais, Brasil

Wiaslan Figueiredo Martins

Instituto Federal Goiano, Brasil

Lênio José Guerreiro de Faria

Universidade Federal do Pará, Brasil

Tamara Rocha dos Santos

Universidade Federal de Goiás, Brasil

Marcos Vinicius Winckler Caldeira

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Gustavo Soares de Souza

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo, Brasil

Adriana Cristina Bordignon

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Norma Suely Evangelista-Barreto

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Larry Oscar Chañi Paucar

Universidad Nacional Amazónica de Madre de Dios, Peru

Pedro Andrés Chira Oliva

Universidade Federal do Pará, Brasil

Daniel Augusto da Silva

Fundação Educacional do Município de Assis, Brasil

Aleteia Hummes Thaines

Faculdades Integradas de Taquara, Brasil

Elisangela Lima Andrade

Universidade Federal do Pará, Brasil

Reinaldo Pacheco Santos

Universidade Federal do Vale do São Francisco, Brasil

Cláudia Catarina Agostinho

Hospital Lusíadas Lisboa, Portugal

Carla Cristina Bauermann Brasil

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Humberto Costa

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Ana Paula Felipe Ferreira da Silva

Universidade Potiguar, Brasil

Ernane José Xavier Costa

Universidade de São Paulo, Brasil

Fabricia Zanelato Bertolde

Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Eliomar Viana Amorim

Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil



APRESENTAÇÃO

A dimensão simbólica da fé influencia direta e indiretamente naquilo que nos constitui, como seres humanos compreendidos em sua totalidade, lembrando que todos nós buscamos um sentido existencial para a vida e a partir destas reflexões emanam questões provenientes do transcendente que culminam no processo de compreensão e análise da finitude do ser humano. A religião é um aspecto cultural e social que possui grande relevância na tentativa de compreender a sociedade, que tem intrinsecamente o pensamento religioso legitimado e consolidado pelas práticas, hábitos e costumes de um povo. Devemos lembrar que religião muitas das vezes também está diretamente interligado com o processo de dominação e poder de uma sociedade.

Estudar as ciências das Religiões é compreender os aspectos sociais, culturais, políticos, antropológicos, sociais e espirituais de um determinado povo. A presente obra utiliza do saber científico para analisar as diferentes vertentes da religião, dando-lhes sentidos e significados, através de pesquisadores renomados e atualizados, que comprometidos com a ciência e à vida, estudam a religião, a teologia, a espiritualidade e suas diferentes dimensões.

Desejo à você uma excelente leitura.

Flávio Aparecido de Almeida.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 01

A INFLUÊNCIA DA ARTE BIZANTINA NA OBRA DE CLÁUDIO PASTRO

Wilma de Steagall Tommaso

doi 10.37885/210906256..... 12

CAPÍTULO 02

A POÉTICA DA TRANSGRESSÃO DE GILKA MACHADO: O EROTISMO COMO TEMA LITERÁRIO

Júlio César Tavares Dias

doi 10.37885/210906066 26

CAPÍTULO 03

BÍBLIA E NARRATOLOGIA: RECURSOS LITERÁRIOS E CENAS-TIPO NO EVANGELHO DE LUCAS

Fabrizio Zandonadi Catenassi; Ildo Perondi

doi 10.37885/210906090 42

CAPÍTULO 04

DIVERSIDADE RELIGIOSA, MULTICULTURALISMO E A PARTICIPAÇÃO DO ENSINO RELIGIOSO

Flávio Aparecido de Almeida

doi 10.37885/210905993..... 58

CAPÍTULO 05

ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE NO CONTEXTO DA CLÍNICA PSICOTERÁPICA

Flávio Aparecido de Almeida

doi 10.37885/211006334 67

CAPÍTULO 06

I-MORAL OU (IR) RACIONAL: UMA VISÃO DA CIÊNCIA DO NORMAL OU PATOLÓGICO

Beatriz Cristina Bencke; Emerson Souza dos Santos; Vilmar Malacarne

doi 10.37885/210805917..... 74

SUMÁRIO

CAPÍTULO 07

IGREJA E MOVIMENTOS SOCIAIS: O PAPEL DAS CEBS COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA NO PERÍODO MILITAR

Paulo César Cedran

doi 10.37885/210906072 83

CAPÍTULO 08

JOÃO PESSOA, EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES: A DESCONTINUIDADE RELACIONADA ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS NACIONAIS NA REDE OFICIAL DO SISTEMA MUNICIPAL DE ENSINO

Sidney A. da C. Damasceno; Marinilson Barbosa da Silva

doi 10.37885/211006339 95

CAPÍTULO 09

NEOPENTECOSTALISMO E TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: HISTÓRIA E IMPLICAÇÕES NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Flávio Aparecido de Almeida; Reinaldo Cardoso Moreira

doi 10.37885/211006394 115

CAPÍTULO 10

PERCEPÇÕES DE ESTUDANTES DE PSICOLOGIA ACERCA DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS: UMA REFLEXÃO SOBRE A FORMAÇÃO PROFISSIONAL

André Bomfim Dias; Luís Augusto Vasconcelos da Silva; Marcus Welby-Borges; Wellington Zangari

doi 10.37885/210906010 124

CAPÍTULO 11

PERCURSO CAMINHO DA LUZ

Márcia Aparecida de Souza; Henrique Cunha Júnior

doi 10.37885/210906289 140

SOBRE O ORGANIZADOR 156

ÍNDICE REMISSIVO 157

A influência da Arte Bizantina na obra de Cláudio Pastro

| Wilma de Steagall Tommaso

RESUMO

O artigo tem como objetivo apresentar a imagem do Cristo Pantocrator de Cláudio Pastro e os fatos que contribuíram para que o artista desenvolvesse sua arte, em particular nesta imagem, com forte influência bizantina. Autodenominando-se um artista pós-Concílio, Pastro foi pioneiro no Brasil na execução do Pantocrator e já realizou centenas de trabalhos em igrejas, capelas, mosteiros, além de objetos litúrgicos no Brasil e exterior. Sua obra principal se é a decoração interna do Santuário Nacional de Aparecida. Para demonstrar esses aspectos, além das imagens que serão apresentadas, serão consideradas as influências marcantes na formação do artista assim como serão destacadas as modificações litúrgicas do Concílio Ecumênico Vaticano II que abriram o caminho para que Pastro realizasse sua obra.

Palavras-chave: Pantocrator, Cláudio Pastro, Arte Bizantina, Concílio Vaticano II.

■ INTRODUÇÃO

Figura 1. Cláudio PASTRO. Cristo Pantocrator, Detalhe da ábside da Capela do Convento Nossa Senhora da Paz. Itapecerica da Serra, São Paulo. 2001.



Crédito da imagem: arquivo da autora.

Para estabelecermos as influências da arte bizantina, além do pioneirismo de Cláudio Pastro na execução e na divulgação da imagem do Pantocrator no Brasil, temos de recordar, antes de tudo, a sua autodenominação como um artista sacro e não religioso e que isso requer uma atenção especial diante da diferença entre a arte sacra e a arte religiosa, a arte de culto e a arte de devoção. É uma distinção necessária que se impõe para a análise e compreensão de sua obra.

Esta diferenciação entre os dois tipos de arte e os dois tipos de imagem – presentes desde o início do *corpus* de Pastro –, é fruto da convivência do artista com a comunidade beneditina, de cursos que participou no Brasil e no exterior, de seus estudos e pesquisas que devem ser levados em conta dentro dessa compreensão do Pantocrator enquanto arte sacra.

■ IMAGEM DE CULTO E IMAGEM DE DEVOÇÃO

Para um historiador, a imagem de culto pressupõe um estágio anterior de cultura, uma etapa primitiva, na qual o indivíduo não existia e sim a consciência de comunidade é que era mais forte. Para Pastro, porém, a imagem de culto procede do ser objetivo de Deus e não da

experiência interior humana. Só Deus é e não se pode dar o mesmo sentido para Ele e para suas criaturas. A arte sacra se põe a serviço d'Aquele que É.¹ Assim, a arte sacra está ligada a imagens de culto, enquanto a arte religiosa está ligada a imagens de devoção. A imagem de devoção nasce da vida interior do indivíduo crente e, embora se refira a Deus, o faz com conteúdo humano. A imagem de culto dirige-se à transcendência, enquanto a imagem de devoção surge da imanência. Para Pastro, “na imagem de culto, Deus se manifesta e o homem emudece, contempla, reza”².

Diante de uma imagem de devoção se sente a personalidade de um homem determinado. O que comove e subjuga é o ímpeto da experiência expressa na imagem e a grandeza da obra; assim se estabelece um entendimento de pessoa para pessoa. Em uma autêntica imagem de culto o que se percebe puramente é que não se aplicará com facilidade o conceito de “obra de arte”, como lembra Guardini. Isso porque um homem que cria uma imagem de culto não é um artista, pois não cria, mas está a serviço, *serve*, recebe a indicação e o encargo e realiza a imagem como deve ser, para que se faça possível a sagrada “presentificação” ou “presencialização”³.

A imagem de culto contem algo incondicionado. Está em relação com o dogma, com o sacramento, com a realidade objetiva da Igreja. Como afirma Romano Guardini, opinião partilhada por Pastro:

O artista de imagens de culto requererá um ORDO, uma ordenação e missão por parte da Igreja. Seu serviço será um mistério. O oposto ocorre com a imagem de devoção. É a vida pessoal cristã com suas reflexões de fé, lutas e buscas internas. Forma parte dos cuidados das almas, produz edificação e consolo.⁴

Sendo imagem de culto, ela está além do pensamento do artista, ultrapassando seus sentimentos e fantasias. Isto porque a forma sagrada é a expressão do princípio e da teleologia do ser (*telos*, a finalidade) ou o devir do ser (*onto*). Portanto, não há nenhuma arte sagrada de formas profanas, porque há uma analogia rigorosa entre a forma e o espírito. Uma visão espiritual se exprime necessariamente por uma certa linguagem formal que é arquetípica, segundo a qual o homem procura conformar-se, através da via religiosa, para alcançar a plenitude de sua realização humana. Esta realização plena, para o cristianismo, é Cristo.

1 Cf. Cláudio PASTRO, *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*, p. 113.

2 *Ibid.*, p. 115.

3 Romano GUARDINI, *La esencia de la obra de arte: cristianismo y hombre actual*, p. 22-23.

4 Cláudio PASTRO, *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*, p. 116-117; Romano GUARDINI, *La esencia de la obra de arte: cristianismo y hombre actual*, p. 24.

Todavia, uma imagem de culto não quer ser Cristo ou representar Cristo, mas quer representar o Mistério, a liturgia, o símbolo. Na arte sacra está presente o “Outro”, o Mistério que a imagem indica. Trata-se de uma forma de “presentificação” que não se pode derivar de outras, pois é a presença mediante a imagem sagrada, que só pode ser captada por um ato especial: penetrar-se na presença divina da imagem ou, ao menos, na possibilidade de que essa presença seja uma expectativa, um pressentimento. Esta presença requer do fiel uma atitude especial: respeito, comunhão, adoração, temor e a tendência de aproximar-se.⁵

■ ARTE SACRA E ARTE RELIGIOSA

Já os estudiosos da arte sacra são críticos frente às considerações e conceitos modernos da história da arte e vice-versa. Titus Burckhardt assinala uma questão fundamental:

Os historiadores de arte, que aplicam o termo “arte sagrada” para designar toda e qualquer obra de tema religioso, esquecem-se de que a arte é essencialmente forma. Para que uma arte possa ser propriamente qualificada de “sagrada” não basta que seus temas derivem de uma verdade espiritual. É necessário, também, que sua linguagem formal testemunhe e manifeste essa origem.⁶

Burckhardt pontua que toda *forma* (*eîdos*) transmite certa qualidade de ser⁷. O tema religioso de uma obra de arte pode ser de qualquer maneira sobreposto e pode ser sem referência à linguagem formal da obra, como prova a arte cristã do Renascimento. É uma arte que, embora pese sua qualidade artística inegável, é considerada, do ponto de vista de realização “formal” e como arte sagrada, a decadência da arte cristã. Não houve ali nenhuma realização de sagrado como forma arquetípica própria de uma visão teocêntrica do mundo.⁸ A arte cristã se recupera no Barroco, após o Concílio de Trento, como arte “religiosa” e “não sacra”, constituindo-se na sua última grande realização histórica.

A arte sacra é uma arte mística e litúrgica, isto é, centrada no dogma e no culto. É uma arte cuja característica essencial é ser unitiva, isto é, símbolo, palavra feita imagem, linguagem, na relação do divino com o humano. Burckhardt, a partir de Coomaraswamy⁹, aponta que um símbolo não é simplesmente um signo convencional, mas sim que:

[...] ele manifesta seu arquétipo em virtude de uma lei ontológica definida, um símbolo é, de certo modo, aquilo que ele exprime. Por essa razão, o simbolismo

5 Romano GUARDINI, *La esencia de la obra de arte : cristianismo y hombre actual*, p. 21.

6 Titus BURCKHARDT, *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*, p.17.

7 Burckhardt usa a expressão “forma” (*eîdos*) no sentido aristotélico. Cf, *idem*. P. 92.

8 *Ibid.*, p. 18.

9 Ananda K. Coomaraswamy (1877-1948), historiador da arte e pensador indiano, contribuiu na descoberta e compreensão da cultura indiana no Ocidente. (N.A)

tradicional nunca é desprovido de beleza: de acordo com a visão espiritual do mundo, a beleza não é senão a transparência de seus envoltórios ou véus existenciais; em uma arte autêntica, uma obra é bela porque é verdadeira.¹⁰

Pode-se aplicar, assim, esse princípio ao *Mandylion*, o protótipo da face de Cristo expressa no Pantocrator desde a arte cristã primitiva¹¹. Todas as faces de Cristo, pelo menos no Primeiro Milênio, teriam se baseado na Face de Edessa. Como afirmou Boespflug,

O ícone de Cristo permite o contato com seu protótipo, o Cristo. Os ícones da Virgem, dos santos e dos anjos se beneficiaram dessa legitimidade, foram como “endossados” àquele do Cristo. O ícone de Deus encarnado não é Deus. E também não é absolutamente uma imagem de Deus: é a imagem de Deus feito carne, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.¹²

A sacralidade da arte é garantida sob duas condições: a inspiração vem do Espírito que anima a representação e move o tratamento dos assuntos representados ou tratados; e a obediência às prescrições relativas às exigências de um culto, condição esta que parece introduzir uma função não artística.

Mesmo orientadas por regras impessoais e objetivas, estas condições não sufocam o gênio criador, pois, na realidade, não existe arte tradicional ligada a princípios imutáveis cujos aspectos não expressem certo gozo criador da alma.¹³ Cláudio Pastro se atém a essa premissa na medida em que realiza seus Pantocrators em estilo bizantino, nos quais seu traço é facilmente reconhecido, sem deixar de ser original.

■ O PANTOCRATOR

É chegado o momento de explicarmos o que é o Pantocrator antes de analisarmos como Cláudio Pastro incorpora esta tradição e a influência da arte bizantina na sua obra. De origem grega, a palavra é uma combinação de *pan* (tudo ou todo) com *kratos* (alto, em cima)¹⁴.

10 Cf. Titus BURCKHARDT, *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*, p. 19.

11 O *Mandylion* é a imagem que no Ocidente é conhecida como a Santa Face de Jesus Cristo e na Igreja ortodoxa, a “imagem não feita pela mão do homem”, *achéiropoiètes*. Segundo a tradição, Cristo entregou sua imagem, miraculosamente impressa em um pedaço de pano, ou *mandil*, aos mensageiros do rei Abgar, de Edessa, que pedira seu retrato. Essa história é transmitida aos fiéis no dia 16 de agosto, quando se celebra a Trasladação da imagem “Aquiropita” de Nosso Senhor Jesus Cristo de Edessa para Constantinopla, por hinos e textos do serviço litúrgico.

12 François BOESPFLUG, *Dieu et ses images: une histoire de l'Éternel dans l'art*, p. 119.

13 *Ibid.*, p. 19.

14 Cf. A observação de Carmelo CAPIZZI, *Pantocrator: saggio d'esegesi letterario-iconografica*, p. 81: “[...] a ‘onidominação’, a ‘onicompreensão’, a ‘onicontinência’, e a ‘onipresença’. Deus, em outras palavras, é Pantocrator porque ‘domina sobre toda a criação’, ‘conserva tudo no ser’, ‘abrangendo e contendo tudo em si’ e, por conseguinte, ‘penetrando e enchendo tudo de si’, através da sua onipotência. Além disso, a Patrística tem o mérito de ter ampliado o sujeito de atribuição de Pantocrator, passando de Deus indistintamente e Deus Pai a uma atribuição consciente e justificada ao Filho como Logos somente, ao Filho como Logos encarnado e ao Espírito Santo. Essa extensão foi fundada na identidade de natureza das três Pessoas divinas, da qual se originava uma verdade que foi formulada incisivamente por Santo Atanásio: “O mesmo Pai pelo Verbo no Espírito tudo opera e concede”.

Transmite a ideia de governo, de poder e é perfeita em seu significado: “Todo-Poderoso” ou “Onipotente”, ou ainda “Senhor de tudo” ou “Criador de tudo”. Com a Encarnação, Cristo muda a mentalidade do poder; Deus-Homem, obedece ao Pai que o enviou, se entrega nas mãos dos inimigos, morre como Cordeiro imolado e é ressuscitado pelo Pai.

Sob o ponto de vista religioso, estético e simbólico, a imagem de Cristo reina como a maior fonte de inspiração na cultura ocidental. E a imagem do Cristo Pantocrator se impõe desde o Primeiro Milênio: encontra-se em um trono, como um rei. Suas mãos vão além da imagem de abandono do Cristo crucificado ou das *pietás*. Enquanto a esquerda segura o *Livro da lei*, o Evangelho, com a direita faz uma saudação grega. O simbolismo não deixa dúvidas: Ele é o Onipotente, o Criador de todas as coisas.

Normalmente, o Cristo Pantocrator encontra-se em locais altos, como cúpulas, absides de basílicas cristãs e acima de portas, em uma alusão ao significado de que Ele tudo vê, controla e obriga.

Ainda no Primeiro Milênio há predominância do *teocentrismo*, em que a objetividade do Sagrado está no comando. O Segundo Milênio mostra-se *antropocêntrico*, quando a subjetividade, o sentimento dos crentes, torna-se preponderante. Essas duas épocas se representam por ícones diferentes: a imagem do *Christus triumphans*¹⁵ cede pouco a pouco àquela do *Christus dolens, patiens*. Mas as imagens, tanto a do Cristo Pantocrator como a do Sofredor, que se impôs durante a baixa Idade Média, não se excluem.

A imagem do Pantocrator participa da renovação da Igreja a partir do Vaticano II, com a questão *Ad Fontes*¹⁶. Não exclui o Cristo na cruz, é evidente; a intenção é afirmar o Senhorio do Cristo, o Cristo vivo Ressuscitado de que tanto se fala.

De acordo com Otávio F. Antunes, a estética cristã, por muito tempo, amparou-se no Crucificado, expresso com naturalismo tal que suscitava mais pena do fiel que confiança no poder e na misericórdia de Deus. Com a proposta conciliar de volta às fontes, o Cristo é representado como, nos primeiros séculos, o Pantocrator, poderoso e misericordioso.¹⁷

■ A EVOLUÇÃO DO PANTOCRATOR E SUA DESCARACTERIZAÇÃO NO RENASCIMENTO

O Pantocrator manifesta a sacralidade do Primeiro Milênio, quando se destaca a figura do Pantocrator sacerdote e Rei com veste real, estola e coroa, mas igualmente a do

¹⁵ “A cruz triunfal está presente em uma série de imagens de incomparável beleza em Ravena, no Mausoléu de Gala Placídia e em Santo Apolinário em Classe. Expressam Ressurreição.” Cláudio PASTRO, *A arte no Cristianismo*, p. 212.

¹⁶ Ver itens 8 e 9 deste artigo.

¹⁷ Otávio F. ANTUNES, *A beleza como experiência de Deus*, p. 50.

crucificado, como vítima. Nos séculos III e IV, também encontra-se, nas catacumbas, o famoso “Cristo blasfemo”, com corpo de homem e cabeça de burro.¹⁸

Na passagem do século V para o VI, na época de São Bento e São João Crisóstomo, e durante aproximadamente os cinco séculos seguintes, Cristo aparece pela primeira vez na cruz, não como o conhecemos hoje, mas como Rei, lado a lado com o Pantocrator. O século XIX, reflexo dos movimentos religiosos e litúrgicos que aconteceram nos mosteiros, retomou a figura do Pantocrator na Europa.

A descaracterização do Pantocrator no Renascimento é complexa. Ocorre que, após o Cisma, da separação de 1054, a Igreja Católica caminha para o *devocionismo*, ao contrário da Igreja Oriental, que permanece na grande Tradição. No Ocidente, por três ou quatro séculos após 1054, desenvolve-se o *devocionismo* popular¹⁹. É quando surgem objetos e manifestações populares como o terço, a *Via Sacra*, etc. São Bernardo, São Domingos, São Francisco e outros santos são admirados e cultuados porque a Igreja oficial não vive mais a sacralidade, enquanto a Igreja Oriental não se afasta dela. A importância disso é muito grande, pois, durante os cerca de cinco séculos que precedem o Renascimento, a Igreja Romana prepara uma realidade que vai se afastando da Tradição.

No Ocidente, apesar de a arte românica e pré-gótica seguirem um padrão sacro, houve, no século XVI, uma crescente busca do artista por representações naturalistas e antropocêntricas de temas religiosos. A arte sacra ocidental foi caindo no subjetivismo da livre expressão artística, ao mesmo tempo secularizante.

■ O PANTOCRATOR E A DUPLA NATUREZA DE JESUS

O século XIX traz o desenvolvimento da ciência, da arqueologia, da etnologia, das descobertas. Foi um período de ricas mudanças. Nesse momento histórico, em consequência do ecumenismo, ressurgem a sabedoria dos padres do Oriente (séculos IV a XI), protagonistas do dogma da divindade de Jesus. Esta questão, da divindade de Cristo, começou a ser tratada no Concílio de Niceia, no século IV. É quando o Pantocrator retorna para afirmar o dogma das duas naturezas de Cristo: Deus e Homem, numa época em que durante os quatro ou

18 Cristo blasfemo: caricatura pagã do século III sobre um muro do Monte Palatino, conservada no Museu Kircher, em Roma. Representa Cristo sob a forma de um burro. Ao seu lado aparece uma pequena figura de homem, acompanhada de uma inscrição grega que significa: “Alexamenos adora seu Deus”. Cf. Armindo TREVISAN, *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*, p. 34.

19 “O *devocionismo* não se tratava de uma nova doutrina; o que importava para ela eram sinceridade e modéstia, simplicidade e ação e, acima de tudo, um ardor constante no que se relacionava com Deus e seu Filho, Jesus Cristo. Ela incorporou-se em fraternidades religiosas como os Irmãos da Vida Comum (da qual Nicolau de Cusa fez parte) e teve bastante impacto nas ordens agostinianas dos Países Baixos – fato comprovado, por exemplo, nas idéias de uma “filosofia de Cristo” promulgadas por Erasmo de Rotterdam; além disso, sua intenção de pureza atraía pessoas sem a sofisticação intelectual dos humanistas, provocando uma considerável repercussão nas camadas inferiores da população europeia” (Cf. Johan HUIZINGA. *Erasmus and the age of reformation*, págs. 3-4).

cinco primeiros séculos ainda se discutiam heresias contra essa afirmação; alguns diziam que Jesus Cristo era só homem, enquanto outros afirmavam que era só Deus.

Cristo é o Senhor da História, mas não só. É ainda o Senhor do tempo, é o Pantocrator e o Cronocrator. O Pantocrator revela que Jesus Cristo não é um simples Jesus na História. Jesus Cristo é “UM” que continua a existir, como afirma-se no Evangelho de João: “Tudo foi feito por meio d’Ele e sem Ele nada foi feito” (Jo 1,3).

A arte barroca no Brasil

O Barroco foi um movimento religioso que surgiu contra o naturalismo e racionalismo exacerbados do Renascimento, pós Contrarreforma; é arte religiosa e não arte sacra. Cláudio Pastro, em sua obra artística e em seus livros, explicita os movimentos, os pintores e os religiosos que o influenciaram em sua vida e trabalho, não havendo quaisquer traços da arte barroca. Esse é um dos motivos que causa estranhamento na avaliação crítica de sua obra, pois sua produção artística foge completamente aos modelos do Barroco e Rococó, mais comuns nas tradicionais igrejas do Brasil colonial.

Como artista sacro, ele não se identifica com a arte do Renascimento nem com a arte pós-tridentina, mas vê no Pantocrator a Trindade. E a representação da Trindade está no Filho, o Verbo Encarnado.

Os artistas latinos, ao darem ênfase à morte do Filho de Deus, propuseram uma mediação sobre sua Encarnação; eles destacam o momento mais doloroso, mais desesperado da vida humana; fixam sua imagem na Paixão²⁰. Como exemplo disso, temos a arte barroca do Brasil colônia que exerce ainda hoje um grande fascínio nos fiéis e no público em geral e revela, por outro lado, a grande dificuldade de se encontrar uma linguagem artística contemporânea que traduza adequadamente os conteúdos da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II²¹, como veremos no item 8 deste artigo.

■ A INFLUÊNCIA DA ARTE BIZANTINA NA OBRA DE CLÁUDIO PASTRO

Todavia, antes de lidarmos com as mudanças provocadas pelo Concílio Vaticano II, temos de observar como foi marcante, na biografia de Cláudio Pastro, o fato de que, de 1981 a 1987, ele frequentou, no bairro do Ipiranga, a Igreja Russa da Anunciação do rito eslavo, católica ortodoxa, dirigida por Joan Stoïsser, padre jesuíta austríaco. Essa igreja

20 Wilma DE TOMMASO, *O Cristo Pantocrator*, p. 106.

21 Cf. Gabriel FRADE, *A arte sacra e a liturgia*. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14388>. Acesso em 29 de setembro de 2021.

ainda existe, e é rica em ícones. Foi um período importante para Pastro, no que diz respeito à sua espiritualidade, e também no seu contato com a arte bizantina.

Embora a arte românica e a arte bizantina tenham a mesma raiz (as representações em torno do cristianismo), o românico é extremamente simples, enquanto o bizantino apresenta um refinamento no pensamento e na teologia, que passa para a pintura, refinamento inexistente no românico. Mesmo considerando que a doutrina católica tenha sua formação nos Padres do deserto, os grandes monges do Primeiro Milênio e os Santos Doutores da Igreja, a arte bizantina data do Império de Constantino, quando começaram as primeiras basílicas cristãs, no século IV, enquanto a arte românica se desenvolveu séculos depois nos mosteiros da Europa. Assim, o artista bizantino era um artista do Imperador e o artista românico era o monge que, muitas vezes, não tinha qualquer formação.

Os imigrantes russos no Brasil não foram muito numerosos, nem o rito da Igreja Ortodoxa é conhecido pelos brasileiros em geral. O Padre Stoïsser, falecido em 2004, veio para o Brasil acompanhando uma colônia eslava, imigrantes que fugiam da Rússia e que hoje moram nos bairros de Vila Diva. Entre as duas Guerras, muitos jesuítas faziam isso. Stoïsser era considerado um homem especial. Foi confessor de Pastro durante aqueles anos. Após sua morte, os jesuítas fizeram um levantamento do que ele possuía. Havia ícones em grande quantidade e de todo tipo. Encontraram ainda vários Evangelitários da língua siríaca e russa. Muita coisa foi descartada e, dizem, houve quem recolhesse alguma coisa do lixo para guardar como recordação de um homem santo, igual a uma relíquia.

Acompanhar a Igreja Oriental, nos anos 1980, na convivência com padre Stoïsser e a influência da arte bizantina, que há anos ele recebia indiretamente graças ao Concílio Ecumênico Vaticano II, levaram o artista a admirar ainda mais essa arte que se fundamenta no Mistério atualizado, o que, para Pastro, até hoje a Igreja Latina tem dificuldades de entender.

Cláudio Pastro não vê em seus trabalhos nenhuma ligação com qualquer outro iconógrafo, a não ser na relação genérica do protótipo como o Pantocrator. Artista sacro é, segundo ele, aquele que serve ao Mistério, e seu sentimento deve ser semelhante ao expresso por João Batista acerca de Jesus: “É necessário que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30). O iconógrafo, segundo a Tradição, é aquele que escreve o ícone, o artista que se dispõe a preparar o espaço litúrgico e deve ser, antes de tudo, um asceta. Cláudio Pastro insiste que assim como a arte não se separa do sagrado, o artista não se separa de Deus e deve estar sempre em oração. Entretanto, não se prende a todos os cânones estabelecidos pelos bizantinos por considerar uma paralisação na maneira de representar, pois sua inspiração é, na realização do Pantocrator, o bizantino e o românico, mas enquanto artista contemporâneo, sob esse aspecto, não se considera um iconógrafo, pois, para ele, o Espírito Santo é o iconógrafo, e ele, o pincel.

Cláudio Pastro não se sente influenciado por Andrei Roublev²², o maior pintor russo de ícones, preferindo o estilo de Teófanos, o Grego²³, mestre de Roublev, a quem chama de “magnífico”.

Os ícones foram recuperados pela Igreja Católica só após o Concílio Vaticano II. Na visão de Cláudio Pastro, com o Concílio, a Igreja nada tinha a oferecer em termos de arte e foi pedir socorro à Igreja Oriental, onde a arte tem fundamento. Lá, o Cristo Pantocrator é o ícone de maior significado. Ainda segundo ele, “se isso não acontecesse, talvez hoje sequer soubéssemos o que é um ícone, o Mistério, o Sagrado. O sentimento do sagrado apaga o *eu*, pois quem tudo determina é a divindade – Criador-Redentor. O devocionismo, ao contrário, dá liberdade ao artista e à sua época, mas se distancia do essencial”²⁴.

A descaracterização do ícone na Rússia, nos séculos XVII, XVIII e XIX, ocorreu por uma influência muito grande do Barroco. A proximidade da Europa, os costumes, a riqueza, o poder europeu do século XVII, a influência de Catarina II, a Grande, de 1729 a 1796, tudo contribuiu para isso. Também os franceses disseminaram o Iluminismo por lá. Mas essa descaracterização não aconteceu com os povos gregos, cretenses e na Ásia Menor, que permaneceram fiéis ao ícone. O Cristo Pantocrator é um dos mais presentes e de maior significado na iconografia oriental.²⁵

Com respeito ao Pantocrator, Cláudio Pastro foi influenciado não só pela arte tradicional bizantina como também pelas várias representações modernas feitas na Alemanha dos séculos XIX e XX, antes do Concílio Vaticano II, e mesmo após o Concílio. Pastro diz que ainda não conseguiu realizar nada tão moderno quanto os alemães, pois se sente um pouco preso ao bizantino.

O artista também sempre olhou com admiração a arte dos primitivos cristãos, com seus traços infantis e puros, bem como a dignidade hierática nobre do ícone bizantino, em que os santos se revestem de beleza divina e, ao mesmo tempo, da beleza palaciana do Império, apresentados com vestes romanas. Na pintura bizantina, os apóstolos Pedro, Paulo e outros são mostrados dessa forma, o que não corresponde à realidade. No entanto,

22 Andrei Roublev, monge e pintor russo. Nasceu entre 1360-1370 e morreu entre 1427-1430. Pouco se sabe de sua vida, exceto que ele foi um monge no Troitsky-Sergieva. Arquiteto dos maiores ícones, o trabalho que se sabe com certeza que é seu, é o famoso ícone da Santíssima Trindade no Antigo Testamento (1411), o que representa um grupo de Abraão com três anjos em duas dimensões. Colaborou especialmente nas obras com o grande pintor Teófanos, o estilo greco-bizantino, que pode ter sido seu professor. Seu estilo é caracterizado pelo uso de cores profundas e puras, as linhas de fluido, e uma expressão de sentido delicado espiritualidade intensa. <http://epdpl.com/pintor.php?id=6836>. Acessado em 15 de setembro de 2012.

23 Teófanos, o Grego (1340-1405), foi pintor de afrescos, ícones e miniaturas, tendo trabalhado em Bizâncio e na Rússia antiga. Produziu um ciclo de afrescos, em 1378, na Igreja da Transfiguração de Novgorod, que reflete a versão pessoal de estilo bizantino “Teófanos”. Teve grande influência sobre as escolas de pintura de Moscou e de Novgorod, no século XV, especialmente em Roublev. Teófanos é o pseudônimo adotado por conta de um tratado sobre os procedimentos e técnicas de arte medieval intitulado *De Diversis Artibus*. Foi artesão e seu principal interesse era o trabalho em metal. Cf. Wilma DE TOMMASO, *O Cristo Pantocrator*, p. 247.

24 Entrevista em 07 de junho de 2011 e 11 de junho de 2011.

25 Entrevista em 11 de julho de 2011.

impressionam como as imagens romanas: bonitas, hieráticas, com a solenidade própria da santidade, da perfeição.

■ O CONCÍLIO VATICANO II, O ECUMENISMO E A QUESTÃO *AD FONTES*

Bem jovem, passando da adolescência para a juventude, Cláudio Pastro acompanhou de perto a experiência transformadora do Concílio Vaticano II, com o foco na questão *Ad Fontes*²⁶, o surgimento da Teologia da Libertação e toda a problemática das décadas de 1960 e 1970.

O Concílio Vaticano II, pelo fato de ser ecumênico, busca necessariamente a volta do Senhorio de Cristo. A Igreja Oriental sempre celebra o Senhor como a “Glória” de Deus entre nós, enquanto que no período da Reforma e Contrarreforma, tanto católicos como protestantes só assumem o aspecto humano do Cristo, que é o do Servo sofredor.

Cláudio Pastro ficou bastante impressionado com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e a questão *Ad fontes*, “a volta às fontes”, que foi seu foco central. Também com a visão social horizontal dos anos 60, 70 e até depois, quando se desenvolveu a Teologia da Libertação e, em paralelo, uma secularização. Ele viveu o processo todo, esteve dentro dele e de toda a problemática da época. Sobre o Concílio Vaticano II, grande divisor de águas na liturgia e na arte, ele diz: “eu era jovem e pude sentir a grande diferença entre o antes e o depois”. Para ele, “a constituição do Concílio Vaticano II sobre a liturgia, a *Sacrosanctum Concilium*, em seu número 34, fala-nos de uma nobre simplicidade: o estilo da liturgia (entendidos aí todos os elementos que a compõem, entre eles a iconografia) deve ser simples e austero, como aquele de Jesus”²⁷.

■ CLÁUDIO PASTRO: UM ARTISTA PÓS-CONCÍLIO

Nas declarações conciliares referentes à arte, os depoimentos feitos por Pastro e sua autodenominação como artista “pós-conciliar” de arte sacra ficam transparentes. Podem-se distinguir alguns aspectos referentes à arte no Concílio presentes na obra do artista tais como a volta às fontes, a nobreza da arte, o lugar que ocupa na fé cristã, a arte como ministério, o serviço à liturgia, a relação entre a liberdade da arte e a inculturação.

26 *Ad Fontes* é uma expressão empregada em 1919 pelo grande abade Dom Herwegen da Abadia de Marialaach, Alemanha, em uma famosa homilia que preconizava o Concílio Ecumênico Vaticano II.

27 Cláudio Pastro; André Tavares, Iconografia como expressão da fé, in: Ceci Baptista MARIANI; Maria Angela VILHENA, *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*, p. 45.

A “volta às fontes” estava entre as intenções subjacentes que caracterizaram o Concílio, com o intento de redescobrir as riquezas espirituais, doutrinárias e litúrgicas dos primeiros tempos da Igreja. Anterior ao Concílio, no Movimento Litúrgico já se clamava por uma liturgia renovada que atendesse aos novos tempos. Pastro exorta o *Ad Fontes* como a volta do Senhorio de Cristo, a qual interpreta como a intenção fundamental do Vaticano II.

A arte havia se tornado cada vez mais acadêmica, mais secular, arte com temas religiosos, mas não arte sacra. A proposta *ad fontes* vai permitir resgatar a arte do subjetivismo da livre expressão artística e dirigir a ação litúrgica ao Senhor Ressuscitado. Como diz Pastro, “a arte como expressão do belo, da presença, da glória de Deus em nosso meio, não poderia ser a mesma dos últimos séculos”²⁸.

O modelo do Pantocrator, poderoso e misericordioso, tem permissão para voltar a ser representado em sua experiência original, como é na obra de Pastro. Importante lembrar que seu modelo é o bizantino, como já dissemos, cujo rosto revela a Santa Face, protótipo que remonta, segundo a Tradição, à origem do cristianismo e diverge significativamente do Servo sofredor retratado a partir dos séculos XIII, XIV que começava e se impor sobre a imagem do Cristo Rei, na Europa.

A arte no Concílio é apresentada como nobre, uma realidade dada por Deus que merece admiração: “(122) Entre as mais nobres atividades do espírito humano [...] Elas tendem, por natureza, a exprimir de algum modo, nas obras saídas das mãos do homem, a infinita beleza de Deus [...]”. Ou seja, a arte é digna de contribuir para a realização da liturgia. O que torna a arte sacra, em outros termos, é a sua capacidade de se colocar a serviço do culto. Trata-se de uma sacralidade do tipo cultural e não de uma sacralidade natural.

■ CONCLUSÃO: A PRESENÇA DO MISTÉRIO

Assim, a influência da arte bizantina na obra de Cláudio Pastro, ao se basear na imagem do Pantocrator, especialmente no Brasil, terra onde a arte barroca quase determinou nossa sensibilidade, restaura a beleza do ícone que tem como função primeira nos levar ao Mistério, nos levar ao Cristo. E o Mistério não pode ser reproduzido artificialmente porque, em cada sacramento, naquele momento, “está acontecendo”. É como o Espírito Santo que em determinado momento se faz presente para uma pessoa, ou um grupo de pessoas. Não há como explicar o que ocorreu ali. É como a liturgia: algo que acontece naquela hora e não há como falar dela naquele instante. Só os iniciados entendem. O Mistério não é produto do ser humano. É ele que age sobre o humano. Ao tomar consciência do sinal, o indivíduo é

28 Cláudio PASTRO, *Guia do espaço sagrado*, p. 13.

possuído por ele e torna-se *sênior*, Senhor. Não *senex*, que significa velho. Chamamos uma pessoa de senhor, senhora, porque, no fato cristão, pelo Batismo, todos somos a imagem do Senhor, *Dominus*, no sentido de que estamos possuídos por Ele. A beleza do Pantocrator, pode suscitar no fiel que o contempla a consciência do poder e da misericórdia do Deus Pai Criador e do Filho Redentor.

■ REFERÊNCIAS

1. ANTUNES, Otávio F. *A beleza como experiência de Deus*. São Paulo: Paulus, 2010.
2. BOESPFLUG, François. *Dieu et ses images: une histoire de l'Éternel dans l'art*. Paris : Éditions Bayard, 2008.
3. BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.
4. CAPIZZI, Carmelo. *Pantocrator: saggio d'esegesi letterario-iconografica*. Roma: Institutum Orientalum Studiorum, 1964.
5. GUARDINI, Romano. *La esencia de la obra de arte : cristianismo y hombre actual*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960.
6. PASTRO, Cláudio. *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*. São Paulo: Paulus, 2010.
7. PASTRO, Cláudio. *Guia do espaço sagrado*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
8. PASTRO, Cláudio; TAVARES, André. *Iconografia como expressão da fé*, in: Ceci Baptista MARIANI; Maria Angela VILHENA, *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*. São Paulo: Paulinas, 2001.
9. TOMMASO, Wilma Steagall De. *O Cristo Pantocrator: da origem às igrejas no Brasil, na obra de Cláudio Pastro*. São Paulo: Paulus, 2017.
10. TREVISAN, Armindo. *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. Porto Alegre: Editora AGE, 2003.
11. **Andrei Roublev**. Disponível em <http://epdlp.com/pintor.php?id=6836>. Acessado em 15 de setembro de 2012.
12. **Entrevista de Cláudio Pastro a Isabella S. Alberto**. *Revista Passos*, n. 83, junho de 2007. Disponível em www.pucsp.br/fecultura/textos/via_da_beleza/arte_servico_beleza. Acessado em 4 de outubro de 2012.
13. FRADE, Gabriel. *A arte sacra e a liturgia*. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14388>. Acessado em 29 de setembro de 2021.

A Poética da Transgressão de Gilka Machado: o erotismo como tema literário

| **Júlio César Tavares Dias**
SEDUC - PE

RESUMO

A poética de Gilka Machado é transgressora à medida que não se adequa às expectativas sociais de sua época referentes ao que uma mulher poderia dizer/escrever. Nos versos dessa autora vemos ser constante a temática do desejo, o que lhe causou a rudez da crítica, por romper com os pudores que condenavam que a mulher expressasse desejo, restando-lhe o lugar de esperar ser desejada pelo homem. Neste artigo buscamos ler os poemas de Gilka Machado relacionando-os com os mitos de transgressão. Verificamos, curiosamente, que quando nesses mitos é um homem que transgride a sua ação é vista como positiva e heroica, ainda que sofra sanções, já a transgressão feminina é sempre malvista. Propomos então que se leia a transgressão feminina de forma positiva.

Palavras-chave: Poesia Feminina, Erotismo, Transgressão, Gilka Machado.

■ PRIMEIRAS PALAVRAS

Tomamos o termo “poética da transgressão” de Viviana Gelado (2006) que o usou para se referir às vanguardas literárias dos anos 20 do século passado na América Latina. Aprendemos com Bataille (1980, p. 13) que o erotismo transforma o que é meramente sexual (e portanto, meramente animal) em “uma busca psicológica” (portanto, humana), em que se questiona o ser (BATAILLE, 1980, p. 27). Assim, o erotismo é um aspecto da vida interior sempre vivido como transgressão (BATAILLE, 1980, p. 27-35; p. 56-62). A poesia de Gilka Machado é eminentemente erótica e, por conseguinte, eminentemente, transgressora.

Tendo estreado ruidosamente em 1915, aos seus vinte e dois anos, com o livro *Cristais Partidos*, Gilka Machado chocou o público com sua lira amoroso-erótica. Na época em que publica seu primeiro livro, duas mulheres já tinham alcançado destaque no mundo das letras brasileiras: Francisca Júlia (1871-1920) e Júlia Lopes de Almeida (1862-1934), ambas não revelam, entretanto, como Gilka Machado o fez, um *Eu feminino* que se declara e se revela intimamente. A poesia giliana mostra-se, então, mais do que erótica, um “pioneirismo na abertura de espaços contra o paradigma masculino dominante” (SOARES, 1999, p. 93).

Em 1933, foi eleita “a maior poetisa do Brasil”, por concurso da revista *O Malho*. A marginalização em que caiu sua obra se deve à atuação da crítica que a considerou uma “matrona imoral” (MACHADO, 1978, p. IX). Muitas das controvérsias envolvendo seu nome surgiram não baseadas no conteúdo de seus versos, mas por terem confundido o eu-lírico neles expresso com a vivência da autora, quando, na verdade, “a autora de *Mulher Nua* praticava a sinceridade fingida ou o fingimento sincero” (MOISÉS, 1984, p. 257).

Sobre Mulheres e Serpentes

Sobre “O enigma” freudiano, “Ser mulher” e “sobre o qual os homens sempre meditaram”, Lacan escreve: “Não é vão observar que o desvendamento do significante mais oculto, que era o dos mistérios, era reservado às mulheres” (LACAN *apud* AULAGNIER-SPAIRANI, 1990, p. 69). A questão é que a mulher têm sido um ser sempre dito pelos homens, o que nos leva a pensar que as imagens criadas da mulher dizem pouco da realidade e que, assim, a simples autoria feminina já seria uma forma de resistência à dominação masculina: “a feminidade é, antes de mais nada, uma invenção dos homens e, se não chegarei a dizer como Freud que para as mulheres ‘a questão não se coloca, pois são elas próprias o enigma do qual falamos’” (AULAGNIER-SPAIRANI, 1990, p. 69).

Mas, se era permitido à mulher escrever e publicar, não significava que elas poderiam se colocar na posição de desejante sem sofrer sanções sociais. A poesia feminina nos fins do século XIX era vista como o “sorriso da sociedade”, representando conforme um crítico

da época, “eterna mesmice” (COELHO, 2001). Michelle Perrot em sua obra *Minha História das Mulheres* nos afirma que:

Então as mulheres têm uma alma. Mas teriam espírito, isto é, a capacidade da razão? Sim, diz Poulain de la Barre, um dos primeiros a afirmar, no século XVII, a igualdade dos sexos, na esteira de seu mestre Descartes, para quem “o espírito não tem sexo”. (...) Mas as mulheres são suscetíveis de criar? Não, diz-se frequente e continuamente. Os gregos fazem do *pneuma*, o sopro criador, propriedade exclusiva dos homens. (...) [Assim, durante muito tempo] Recusam-se às mulheres as qualidades de abstração (as ciências matemáticas lhes seriam particularmente inacessíveis), de invenção e de síntese. Reconhecem para elas outras qualidades: intuição, sensibilidade, paciência. (...) Escrever, pensar, pintar, esculpir, compor música... nada disso existe para essas imitadoras. (...) Escrever, para as mulheres, não foi uma coisa fácil. Sua escritura ficava restrita ao domínio privado, à correspondência familiar ou à contabilidade da pequena empresa (PERROT, 2008, p. 96-97).

Se escrever era difícil, devemos considerar que “Outras fronteiras são ainda mais resistentes: as ciências, principalmente a matemática, cuja abstração foi, por muito tempo, considerada um redibitório ao exercício das mulheres. E a nata do pensamento: a filosofia” (PERROT, 2008, p. 100). De modo que, conquistar a fronteira da literatura deve ser considerado como um passo importante para que outras fronteiras fossem conquistadas. “Assim, o papel das mulheres na criação artística, ontem e hoje, precisa ser reavaliado” (PERROT, 2008, p. 106). A grande transgressão de Gilka Machado se caracteriza pela ousadia da mulher em suas poesias atrever-se a falar aos homens o que deveria esperar que os homens falassem a ela, ou seja, o lugar da mulher é o lugar da espera. Tendo ficado viúva cedo, a motivação erótica de Gilka Machado talvez seja a ausência e não a presença, lembremos pois que a ausência usualmente faz parte do discurso feminino:

Historicamente, o discurso de ausência é sustentado pela Mulher: a mulher é sedentária, o Homem é caçador, viajante; a Mulher é fiel (ela espera), o homem é conquistador (navega e aborda). É a mulher que dá forma à ausência: ela tece e ela canta (...) De onde resulta que todo homem que fala a ausência do outro, feminino se declara: este homem que espera e sofre está milagrosamente feminizado (BARTHES, 2000, p. 53).

O que é ser mulher? Conforme Chauí, “A mulher, ambigualmente, é vista essencialmente como corpo (virgem, mãe, esposa, prostituta) ou como “fêmea” – isto é, como um ser que permanece determinado pela Natureza – e, ao mesmo tempo, como um “bem” – isto é, como coisa natural” (*apud* DURIGAN, 1986, p. 16). Assim, a obra de Gilka Machado representa uma “corajosa transgressão das expectativas sociais com respeito à mulher” (MOISÉS, 1984, p. 255), ao ousar romper com a mesmice em que se encontrava a literatura produzida pelas mulheres, tida como “sorriso da sociedade” e sempre como de leitura

amena: “É contra o panorama dessa ‘mesmice’ (...) que vão se fazer ouvir as primeiras vozes transgressoras, as que expressam um **eu** que se busca dono de sua própria verdade” (COELHO, 2001). A voz de Gilka é transgressora à medida que se diz por si mesma e a si mesma, vejamos o poema seguinte:

Ser mulher, vir à luz trazendo a alma talhada
Para os gozos da vida: a liberdade e o amor;
Tentar da glória a etérea e altívola escalada,
Na eterna aspiração de um sonho superior...

Ser mulher, desejar outra alma pura e alada
Para poder, com ela, o infinito transpor;
Sentir a vida triste, insípida, isolada,
Buscar um companheiro e encontrar um Senhor...

Ser mulher, calcular todo infinito curto
Para a larga expansão do desejado surto,
No Ascenso espiritual aos perfeitos ideais...

Ser mulher, e oh! Atroz, tantálica tristeza!
Ficar na vida qual uma águia inerte, presa
Nos pesados grilhões dos preceitos sociais!
(MACHADO, 1978, p. 56).

Assim, Gilka Machado se mostra consciente da sua situação de gênero. Todo poema se constrói na base da antítese entre o desejo e a força da lei que interdita a sua execução. O uso das reticências frequente nas estrofes parece indicar, todavia, que mesmo sofrendo a repressão o desejo permanece. O que Gilka Machado parece querer nos mostrar é que além da repressão do super-ego e da repressão externa imposta pelas várias instituições sociais, a mulher sofre a carga repressiva de que as leis sempre foram feitas pelos homens (SOARES, 1999. p. 97). Sua crítica à condição social da mulher aparece em imagens fortes, como a referência que ela faz a um mito de transgressão, o mito grego de Tântalo que “castigado por roubar os manjares dos deuses e entregá-los aos homens, não podia mais beber água nem comer frutos, já que os rios se retraíam e as árvores encolhiam os galhos, à sua aproximação” (HOUAISS, 2001) e a imagem da águia presa por grilhões enormes.

No poema *Volúpia* outro mito de transgressão é evocado, o mito do Éden¹ (ou de Eva)::

Tenho-te, do meu sangue alongada nos veios,
à tua sensação me alheio a todo o ambiente;
os meus versos estão completamente cheios d
o teu veneno forte, invencível e fluente.

1 Ou da Queda, ou de Eva. Esse mito é narrado em Gênesis 2 – 4. A palavra Éden significa “delícias”. Outras religiões têm também mitos de um paraíso perdido, ideia que segundo Karen Armstrong (2005) acompanha a humanidade desde o período paleolítico.

Por te trazer em mim, adquiri-os, tomei-os,
o teu modo sutil, o teu gesto indolente.
Por te trazer em mim moldei-me aos teus coleios,
minha íntima, nervosa e rúbida serpente.

Teu veneno letal torna-me os olhos baços,
e a alma pura que trago e que te repudia,
inutilmente anseia esquivar-se aos teus laços.

Teu veneno letal torna-me o corpo langue,
numa circulação longa, lenta, macia,
a subir e a descer, no curso do meu sangue.
(MACHADO, 1978, p. 71).

Nesse poema, vemos ser retomada a figura bíblica da serpente vista sempre como tentadora. Não podemos nos esquecer também que é a serpente um símbolo eminentemente fálico. A volúpia aí é recriada pela sensação do veneno percorrendo todo o corpo, essa sensação parece reforçada pelo recurso das anáforas, a aliteração do “l” e a repetição constante de vogais nasais contribui para a sensação de amolecimento e languidez. Porém, a alma pura repudia essa volúpia, consciente, ao contrário de Eva² no mito bíblico, da letalidade que a tentação oferece, porém mesmo assim a alma cede à tentação, arrisca-se, sem poder ou sem querer resistir-lhe para o desgosto da crítica da época.

Vemos, o eu-lírico (feminino) se unir à serpente (símbolo do masculino) e desse adquirir algo: “Por te trazer em mim, adquiri-os, tomei-os,/ o teu modo sutil, o teu gesto indolente”. Uma das formas que Freud viu da mulher resolver seu Complexo de Castração foi o dela se unir ao homem para assim possuir o seu falo. Parece ser isso que é apontado nesse texto. Porém, em Gilka Machado o sujeito feminino aparece sempre como desejante e o homem normalmente como seu objeto. No poema *Ser Mulher*, contudo, o verso “Buscar um companheiro e encontrar um Senhor”, parece já fazer eco ao mito edênico, quando Deus dirigindo-se à mulher fala: “teu desejo será para o teu marido e ele te dominará”. Essa fala, tão amplamente tomada para justificar a dominação masculina, seria o castigo da transgressão feminina, no entanto, atentemos para ambiguidade dela: por quem a mulher será dominada? Por seu marido? Ou pelo desejo que ela sente? Em um verso de Gilka Machado lemos “Cedo casei. Fui pelo sexo vencida”³ (MACHADO, 1978, p. 274), assim a mulher vive

2 Vide 1 Timóteo 2,14: “E Adão não foi enganado; mas a mulher é que foi enganada e caiu em transgressão.” Milton imagina, em seu *Paradise Lost*, que Adão comeu o fruto proibido por não suportar a ideia de ser separado de Eva, sobre quem já caía a condenação de ser expulsa do paraíso. Um ponto interessante é que Deus não dissera a Eva, mas a Adão, que não lhe era permitido comer do fruto.

3 “Na Nova Aliança, o dever conjugal parece mera concessão à sensualidade, ‘pois é melhor casar do que arder’ (1 Coríntios 7,9). Esse desinteresse pela sexualidade e pela procriação pode estar relacionado com o ambiente apocalíptico da época: muitos, certos de que o fim dos tempos se aproximava e a volta do Messias era iminente, não se preocupavam com o futuro de suas famílias e de seu povo” (VALLET, 2002, p. 69).

o paradoxo de que viver o desejo não é gozá-lo, mas ser vencida por ele, o que constituiria uma “gloriosa ruína”.

Mas evoquemos outro mito de transgressão, o de Pandora que movida por sua curiosidade abre a caixa que lhe foi dada espalhando males por sobre a Terra, e ainda lembremos o mito de Prometeu, que rouba o fogo dos deuses para dá-lo aos homens e como castigo é amarrado e uma ave lhe come todo dia o fígado, que após regenerar-se a noite, é comido novamente no dia seguinte. Assim, temos mitos de transgressão onde as personagens são tanto homens como mulheres, no entanto, enquanto os homens são heroicizados pelas suas ações, embora sofram sanções da parte dos deuses, as mulheres são vistas sempre de forma negativa. Parece que isso demonstra o pensamento de que transgredir é próprio dos homens que são movidos pelo ímpeto e pelos ideais de coragem e virilidade, mas a transgressão não pode ser aceita quando vinda da parte das mulheres, pois a elas cabe ser *submissas* (Efésios 5,22). Cientes disso, não deveríamos ler os mitos de transgressão femininos de uma forma positiva? Esse é um desafio:

A narrativa mitológica contada a partir do seu final nos diz: Adão e Eva, fora do Jardim, fizeram sexo e desta relação de amor nasceu o seu primeiro filho. Este primeiro orgasmo da vida humana mitológica só foi possível porque Adão e Eva transgrediram a ordem de Javé e foram expulsos do Jardim. O decreto de expulsão de Javé ocorreu porque Eva e Adão tiveram, dentro do Jardim, desejo sexual um pelo outro. Este desejo nasceu em razão de terem comido do fruto da árvore do bem e do mal, que lhes era proibido e lhes foi ofertado por um Deus concorrente, em forma fálica de Serpente, o qual despertou nelas o desejo da sexualidade. Antes do desejo, a vida de Adão e Eva era sem graça, eles não tinham identidade, ficavam nus um diante do outro e nada sentiam. Esta castração era promovida pela lógica da ordem e da obediência cega imposta por Javé dentro do Jardim. Ficar no Jardim significaria morrer. A vida em plenitude estava fora dele. É possível perceber nesta narrativa que há uma grande alternativa religiosa que mora fora do Jardim e não dentro dele. Esta alternativa proposta pelo Deus Serpente, alimentada pelo sentimento do desejo, fez romper não só com a ordem imposta pela tirania do Deus Javé, mas também lhes permitiu desfrutar da sexualidade e, mais ainda, lhes abriu o portal para um novo mundo, muito mais amplo do que a morada restrita e restritiva do Jardim. (VERGARA, 2011, p. 351).

Claro que ler ou sugerir ler de outra forma um mito de transgressão é também uma transgressão, dessa vez contra a ortodoxia, esta consiste na interpretação oficializada por uma tradição, que se esforça por fazê-la parecer a mais natural e a única possível. A ortodoxia é reducionista, porque contraria o princípio de que o texto é polissêmico. Ela se estabelece não por ser a interpretação mais coerente, mas pelo “poder dizer” que têm os que a sustentam: os que não concordaram foram mortos, assim que nasceu a *sã doutrina*. Mas pode ser *sã* uma doutrina que não promova uma vida *sã*? Baseado na transgressão de Eva, ou

na narrativa dela ter sido criada a partir da costela de Adão⁴, tem-se justificado a dominação masculina e “os pesados grilhões dos preceitos sociais” impostos à mulher dos quais Gilka fala: “as grandes religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos. A hierarquia do masculino e do feminino lhes parece da ordem de uma Natureza criada por Deus” (PERROT, 2008, p. 83). No entanto, isso não seria considerar que a mulher seja menos imagem de Deus do que o homem? O que significa que “macho e fêmea os criou, à imagem de Deus os criou”? Isso não significa que toda humanidade, composta dos elementos feminino e masculino, compõem o retrato de Deus? Ou devemos manter unicamente uma imagem masculina de Deus?

A transgressão de que falamos é o “pecado original”. Original não por ser o primeiro, mas por ser a partir dele que se origina nossa existência como ela é: já nascemos culpados na doutrina cristã, e uma das consequências do pecado original é a concupiscência que todos carregamos, isto é, o pecado habita nossa vida fazendo-nos querer pecar⁵. Vista como responsável pelo pecado original é natural que a mulher se sinta como pecadora. É isso que vemos neste soneto de Gilka Machado:

REFLEXÕES (IV)

Eu sinto que nasci para o pecado,
se é pecado, na Terra, amar o Amor;
anseios me atravessam, lado a lado,
numa ternura que não posso expor.

Filha de um louco amor desventurado,
trago nas veias lírico fervor,
e, se meus dias a abstinência hei dado,
amei como ninguém pode supor.

Fiz do silêncio meu constante brado,
e ao que quero costume sempre opor
o que devo, no rumo que hei traçado.

Será maior meu gozo ou minha dor,
ante a alegria de não ter pecado
e a mágoa da renúncia deste amor?!...
(MACHADO, 1978, p. 151).

4 Uma versão do mito bíblico da criação mostra homem e mulher sendo criados ao mesmo tempo (Gênesis 1,27), noutra versão (Gênesis 2,21-22) a mulher teria sido criada a partir do homem “vinda de um osso sobressalente”, como lembra Bossuet para incitá-las à humildade, tendo a Igreja Católica [e grande parte do mundo cristão] adotado essa segunda visão” (PERROT, 2008, p. 84).

5 O apóstolo São Paulo trata deste ponto na epístola aos Romanos 5 – 7.

Neste soneto, há a confissão do pecado, mas o pecado no decorrer do texto se transforma em virtude, a maior das virtudes: o amor. No entanto, embora se assuma a virtude e o pecado, ambos não estão pacificados, o que se assume é o conflito e a angústia que causa, não a sua resolução. Cria-se um paradoxo entre erotismo e pudor: amor e pecado estão em conflito, mas não se abre mão de um em prol de outro, o que seria mutilar a personalidade que é composta pelos dois:

Reflexões VI

Ó meu santo pecado, ó pecadora
virtude minha! ó minha hesitação!
bem diferente esta existência fora,
ermo de ti tão frágil coração!...

Se ora és sensualidade cantadora,
instinto vivo, alegre volição,
logo és consciência calma, pensadora,
silenciosa tortura da razão.

Contudo, eu te bendigo, eu te bendigo,
ó dúbio sentimento, que comigo
vives, minha agonia e meu prazer!

Quanto lourel minha existência junca,
por ti, pecado, que não foste nunca,
por ti, virtude, que ainda sabes ser!
MACHADO, 1978, p. 152).

Como numa alternativa ao soneto *Volúpia*, aqui é a virtude que se mantém vencedora, embora o “pecado” que nunca concretizado pareça também sair vitorioso: justamente porque nunca realizado que ele permanece sempre presente na alma e no pensamento.

Já no poema *Carne e Diabo*, a poética da transgressão de Gilka Machado “afronta ousadamente a costumeira exaltação da virtude, considerando, paradoxalmente, que o diabo, autor de todos os males, deve ser bendito por essa mesma razão, pois dá ao homem e a mulher motivos para fortalecerem suas virtudes a virtude só se fortalece com o exemplo do vício, parece dizer” (PY, 1978, p. XXVI). Assim, Gilka Machado faz o que propomos fazer aqui: ler o mito de transgressão de uma forma positiva, ou seja, “tresler” o mito.

A carne
é o céu do Diabo
e o Diabo é a mais
terrível e a mais possante
das criações divinas
(...)
o velho anjo rebelado

criação invejosa⁶
de seu próprio Criador
começou a plagiá-lo,
e, ansiando ineditismo,
deu ao corpo a volúpia,
deu ao espírito a astúcia,
num e noutra encerrando
todas as seduções terrenas
e celestes.
(...)
e, olhos tediosos a passear
pelas distâncias,
súbito, estremeceu de pasmo,
divisando
a obra-prima de Deus,
a inspiração suprema,
na fresca e frágil
formosura de Eva.
E monologou
num sorriso:
Carne, a terra serás
onde minha semente
maligna
lançarei
para eterna vingança;
florescerei nos teus olhos,
nos teus movimentos
e nas tuas quietudes
nas tuas frases
e nos teus silêncios:
nessa paradisíaca beleza
hei de ter meu jardim
de corolas inférias
e o perfume de tua florescência
há-de, por certo,
envenenar o mundo”.
(...)
Deus criou o céu,
a terra,
(...)
o Diabo engendrou
apenas o pecado,
com ele revolucionando
toda a epopéia divina.
O Diabo é para Deus
o que é a luta para os heróis,
o que é a treva para a luz,
o que é a morte para a vida.
O Diabo é o estímulo de Deus:
não existisse o monstro encantador,

6 Vide Sabedoria 2,24: “Mas, pela *inveja do diabo* a morte entrou no mundo e a experimentaram os que são do seu partido”. Uma tradição diz que o Diabo teria tido inveja do homem, que Deus elegera como *príncipe* da criação, mas também se diz que a queda de Lúcifer se deu por sua ambição de querer ser igual a Deus (Isaías 14,12-15).

e, ensimesmado,
em tudo e em todos se encontrando,
nunca evoluíra Deus em sofrimento,
descendo à humanidade
em Jesus
em perdão.

Carne
bendiz o Diabo que te espia
do fundo de teu ser
e faz com que te venças
a ti mesma
e faz com que a ti mesma não mereças.

Mulher bendiz o Diabo
que te embeleza a beleza:
por ti quantos subiram,
em quedas,
às alturas celestiais!
quantos, por teu abismo, os céus venceram,
pois a rubra semente da volúpia,
floresce em gozo
e frutifica em mágoa.

Bendito seja o Diabo
que investindo
contra o poder criador
soube excedê-lo,
pois, o pecado criando,
fez Deus maior,
humanizou-o,
sugeriu-lhe a ternura
sugeriu-lhe a piedade
e o homem divinizou com o sofrimento,
e às almas deu uma alma nova
- o amor.

(MACHADO, 1978, p. 208-211).

Fernando Py (1978, p. XXVI, grifo do autor) considerou esse poema como “o ponto crucial da *sublimação*”. Neste poema, a transgressão engendrada pelo Diabo passa a ser o clímax de toda epopeia humana, e mesmo da teodiceia: pelo pecado não é só o homem que evolui, mas o próprio Deus se vê desafiado e evolui – passa do iracundo Jeová do Velho Testamento para o amoroso e acolhedor Jesus cristão. Assim que o *mea culpa* pode ser visto na verdade como *felix culpa*: expulsa do paraíso a humanidade pode cumprir melhor seu papel de dominar a natureza, passou de estar confinada a um ‘jardim’ para se expandir por todo o mundo.

O poema *Carne e Diabo* é seguido no livro *Sublimação* por outros dois cujos títulos também dão sugestões de tema religioso: *Quarta-Feira de Cinzas* e *Viagem ao Sétimo Céu*. Em *Quarta-Feira de Cinzas* há o encontro do santo e do profano, pois nesse dia ao mesmo passo que os amados acordam ressacados de prazer e da folia de Carnaval, é o dia que na tradição cristã começam as penitências para a Páscoa, a Quaresma: a alegria é

uma máscara da Mágoa, é hora de tirar a máscara, de pagar a penitência que é a própria vida, na qual amar é dar as mãos e juntar as tristezas:

“Mas os braços estendes para mim
e guardas minhas mãos nas tuas presas;
vão ser mais tristes nossas tristezas,
juntas assim.”
(MACHADO, 1978, p. 212).

Já *Viagem ao Sétimo Céu* é um poema orgásmico: o êxtase religioso é tomado como metáfora do orgasmo sexual.

e em toda a espiritualidade
do infinito vislumbrei o desejo humano
de se precipitar
sobre o céu novo da cidade
infernamente iluminada.

E em meus membros senti
uma súbita fuga,
um desagregamento de mim mesma,
uma ânsia de adormecer
nos teus braços
esta velha fadiga de ser alma.
(MACHADO, 1978, p. 213, 214).

Enquanto no cristianismo, “com suas ideias neoplatônicas sobre a dualidade do espírito e da matéria” (VALLET, 2002, p. 196), o sexo é falado lembrando pecado, os religiosos da Índia, desenvolveram a “oração do corpo”, que se dá através da prática do ioga e do tantrismo: “Na comparação com a ascese cristã dos Pais da Igreja, a ioga e o tantrismo pressupõem que é preciso dominar o corpo, mas sem motificar a carne (...) relacionam-se mais a prática do que com a renúncia” (VALLET, 2002, p. 196). Assim, “Essa interioridade não separa o aspecto sensível do inteligível” (VALLET, 2002, p. 197). As “ideias neoplatônicas sobre a dualidade do espírito e da matéria”, é que causam a “fadiga de ser alma”, precisando descansar sendo corpo junto a outro corpo: “uma ânsia de adormecer nos teus braços”. Assim, como na espiritualidade indiana, a *Viagem ao Sétimo Céu* aparece como uma oração do corpo, num desejo que opostos se completem: “sobre o *céu novo da cidade/ infernalmente iluminada*”. O inferno e o Diabo são reabilitados, então, na poesia giliana, que aceita elementos do paradoxo sem tentar resolver o paradoxo.

Se é verdade que a exigência de submissão feminina foi legitimada pela religião, a poética giliana é transgressora ao ousar uma nova forma de dizer os termos da religião, uma nova forma de dizer “Deus”, é o que vemos no soneto seguinte, que foi dedicado ao

crítico João Ribeiro, um dos poucos a falar em defesa de Gilka Machado quando a maioria a condenava, onde ela questiona a metáfora de Deus como luz:

Deus é luz? mas por que? (minha razão trepida,
e, exânime, baqueia, e desfalece quase).
Deus é causa da luz, Deus é causa da vida,
a luz vem pois de Deus, sem que lhe seja a base.

Nunca pude descrever, por uma longa fase
desse oculto criador que a amá-lo nos convida;
quem poderá rasgar a misteriosa gase
que enubla sua forma etérea, indefinida?

Sinto Deus, muita vez, ouço-lhe a voz sombria,
mas na treva compacta e na calma absoluta,
não ao fulgor do Sol, aos ruídos do dia.

Verás a gestação da vida, a tua alma eleva,
Homem! penetra a noite, o amplo silêncio escuta:
não poderás negar que seja Deus a treva.

A luz, normalmente associada a Deus, é um elemento-simbólico masculino, como a chuva, desce dos céus, onde está o “*Pai nosso*”. Já associar Deus à treva é associá-lo a um elemento feminino, o que para nós é muito importante, na medida que permite ao *self* identificar-se como *imago Dei*. Mas o poema não se constitui apenas da oposição entre luz e trevas. Nele também está a oposição equivalente de silêncio e som. É na treva e no silêncio que se ouve “a voz sombria” de Deus. Esta não é uma imagem intra-uterina?

Mea Culpa, Felix Culpa – ou Juízo Final

O último livro de Gilka Machado, *Velha Poesia*, foi publicado em 1965, “já velha e doente, ainda assim, Gilka Machado inseriu grande cópia de inéditos no volume, os quais sem exceção, falam de seus desenganos, suas reminiscências, da proximidade da morte” (PY, 1978, p. XXVII). Um dos últimos poemas desse livro chama-se, o que é muito sugestivo, Juízo Final:

Juízo Final
Aqui me tens horrivelmente nua,
liberta e levitante,
sem atitudes, sem mentiras,
sem disfarces,/
ante o infinito da bondade tua
Perdoa-me Senhor,
o sonho de outro mundo

meu pobre mundo tão
efêmero e inferior)
desdenhosa do teu
perfeito e eterno!
Perdoa-me Senhor,
por meus excessos
de timidez e de audácia,
de ódio e paixão,
de acolhimento e de repúdio!
Perdoa-me Senhor,
pelos ímpetos que não refreei,
pelas lágrimas que provoquei,
pelas chagas que não curei,
pela fome que não matei,
pelas faltas que condenei,
pelas idéias que transviei
Perdoa-me Senhor,
por ter amado tanto o amor
com toda sua falsidade,
com todo seu infernal encanto
que ainda perdura
nesta saudade!
Perdoa-me Senhor,
pelo que sou
sem que o tivesse desejado,
pelo que desejei e não fui nunca,
pelo que já não
mais poderei ser!...
Perdoa-me Senhor,
os pecados conscientes
que te trago de cor!
Perdoa-me Senhor,
porque não te perdôo
o não me haveres feito
um ser perfeito,
uma criatura melhor

É forte a imagem da mulher “horripelmente nua”, uma vez que, “a novidade do cristianismo era justamente a afirmação da igualdade espiritual entre homens e mulheres, que estarão iguais e nus no Juízo Final” (PERROT, 2008, p. 83). Mas agora, dirige-se a Deus “não mais aquela que cantava outrora o seu belo corpo despido e jovem” (PY, 1978, p. XXVII), mas a senhora da “velha poesia”, cheia de memórias de seus tempos de juventude e à espera da morte, vista num de seus últimos poemas como um pássaro que já levava suas amigas.

Entre pedir perdão e não perdoar (nos últimos versos) vemos a razão que move a transgressão: o espírito feminino não cabe nos planos *predestinados* para ele. Transgredir, em sua etimologia, pode ser entendido como ir além, e neste sentido que pode ser visto como uma ação positiva. A transgressão que Gilka Machado empreendeu é de ousar dizer de si, do desejo e de coisas íntimas, ousar dizer de coisas que só aos homens era permitido dizer.

Mas no decorrer de seus poemas transgressores aparece o tema da transgressão bíblica, e não somente isso, mas o tema da espiritualidade e da religião, “rastros de sagrado”, são relativamente recorrentes em sua obra sem que ainda, embora já muitos pesquisadores tenham se debruçado sobre sua obra no intento de reabilitá-la, tenha recebido a atenção devida.

■ REFERÊNCIAS

1. AULAGNIER-SPAINARI, Piera. Observações sobre a feminidade e suas transformações. *In*: CLAVREUL, Jean et al. **O Desejo e A Perversão**. Tradução Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1990. p. 67-96.
2. ARMSTRONG, Karen. **Uma Pequena História do Mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
3. BARTHES, Roland. **Fragmentos de Um Discurso Amoroso**. Tradução de Hortênsia dos Santos. 15ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
4. BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. 2ª edição. Tradução João Bernard da Costa. Lisboa: Moraes, 1980.
5. **BÍBLIA SACRADA**. Versão Almeida Século XXI. Disponível em: <<https://vidanova.com.br/editora/bibliaalmeida21>> Acesso em: 17/04/2018.
6. **BÍBLIA TEB**. A Bíblia Tradução Ecumênica Brasileira. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 1996.
7. BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia**. Histórias de Deuses e Heróis. 34ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
8. COELHO, Nelly Novaes. **O erotismo na literatura feminina do início do século XX – da submissão ao desafio ao cânone**. Revista Videtur Letras, n. 3, 2001. *In*: <<http://www.hottopos.com/vdletras3/nelly.htm>>. Acessado em: 09/04/2018.
9. DURIGAN, Jesus Antônio. **Erotismo e Literatura**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1986. (Coleção Princípios).
10. GELADO, Viviana. **Poéticas da Transgressão**. Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina. Rio de Janeiro: 7Letras; São Carlos, SP: EdUFSCAR, 2006.
11. HOUAISS, Antônio. **Dicionário HOUAISS da Língua Portuguesa**. Versão eletrônica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
12. MACHADO, Gilka. **Poesias Completas**. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1978.
13. MOISÉS, Massaud. **História da Literatura Brasileira**. Vol. 4. Simbolismo. São Paulo: Cultrix, 1984. p. 255-258.
14. PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. Tradução de Angela M.S. Corrêa. 1ª. ed. 1ª reimp. São Paulo: Contexto, 2008.

15. PY, Fernando. Prefácio. *In*: MACHADO, Gilka. **Poesias Completas**. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1978.
16. SOARES, Angélica. **A Paixão Emancipatória**: vozes femininas de liberação do erotismo na poesia brasileira. Rio de Janeiro: DIFEL, 1999.
17. VALLET, Odon. **Uma Outra História das Religiões**. Tradução e edição de Rosemarie Ziegelmaier e Silvio Fudissaku. São Paulo: Globo, 2002.
18. VERGARA, Elias Mayer. Visões Religiosas Alternativas Sobre Sexualidade. *In*: CORREA, Sônia; PARKER, Richard (orgs.). **Sexualidades e políticas na América Latina**: histórias, intersecções e paradoxos. Rio de Janeiro: ABIA, 2011, pp. 350-358. Disponível em: <http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la_total_final.pdf> Acesso em: 12/04/2018.

Bíblia e narratologia: recursos literários e cenas-tipo no Evangelho de Lucas

| **Fabrizio Zandonadi Catenassi**
PUCPR

| **Ildo Perondi**
PUCPR

RESUMO

O foco historicamente dado ao criticismo textual e à análise histórica aplicados à Bíblia eclipsou uma abordagem sincrônica ao texto, que tem sido resgatada ao longo das últimas décadas, especialmente no diálogo entre a Bíblia e a Bíblia e narratologia. O presente artigo tem como objetivo apresentar uma breve revisão bibliográfica sobre alguns princípios metodológicos da análise narrativa, bem como sua utilização na exegese bíblica brasileira. A partir daí, apresentamos alguns recursos literários presentes no Evangelho de Lucas, enfocando especialmente a utilização de cenas-tipo na construção do enredo do texto. Pode-se dizer que a retórica narrativa de Lucas e, especialmente, o arranjo da cena-tipo ao redor do verbo *splanchnízomai* ressaltam a finalidade teológica de certos recursos literários no Evangelho.

Palavras-chave: Evangelho de Lucas, Literatura, Análise Narrativa, Cena-Tipo.

■ INTRODUÇÃO

A partir da segunda metade do século XVIII, a pesquisa bíblica recebeu uma série de contribuições a partir de dois braços metodológicos da diacronia: o criticismo literário e o historicismo. Estas abordagens, compreendidas em conjunto como o método “histórico-crítico”, iriam revolucionar o status de conhecimento vigente da exegese bíblica e se consolidariam até o final do século XX como uma das mais relevantes ferramentas para qualquer investigador da Bíblia. Este tipo de investigação espelhava-se nas ciências naturais, buscando explicar o fenômeno estabelecendo suas causas, focando na gênese do texto como acesso à intenção de seus autores (MARGUERAT; BOURQUIN, 2000, p. 21).

Ao longo do desenvolvimento do método histórico-crítico, traços literários passaram a ser considerados para a exegese, especialmente as características filológico-literárias e sintático-estilísticas, analisadas em função da reconstrução do texto, valorizando as partes em detrimento do todo. Esses mecanismos de análise foram integrando o que se consolidou como a “crítica da forma” no método histórico-crítico, sendo um desenvolvimento posterior deste em vista de uma abordagem mais abrangente, que pudesse enxergar detalhes presentes no texto *em si* e não no processo de *composição* do texto. A busca por este tipo de crítica reflete um esgotamento teórico nos campos dos referenciais históricos ou filológicos de interpretação (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 13), o que gerou a necessidade de repensar os métodos utilizados na exegese bíblica, abrindo espaço para novos caminhos de análise¹. É possível falar de uma atual transição paradigmática presente nos estudos bíblicos que, de alguma maneira, reflete uma lacuna deixada pelo método histórico-crítico referente à visão do todo dos textos, que é maior do que as partes. Destacamos nesse artigo os métodos sincrônicos ligados à narratologia, que buscam uma abordagem hermenêutica considerando a retórica narrativa presente nos relatos em sua forma final e o modo com que são ordenados em vista de guiar o leitor de maneira pragmática na construção do sentido dos textos.

Foi no final da década de 70 que, no campo da linguística, houve um interesse sobre a Bíblia em sua forma final, como uma obra literária. Rapidamente, a teologia passou a considerar os desenvolvimentos dos estudos no campo da linguística e da crítica literária em um movimento chamado *New criticism*, *Werkinterpretation*, *explication du texte* (SKA, 2000b, p. 129). Sem a intenção de negar ou abstrair a pesquisa histórica², especialmente diante do

1 Essas preocupações são bem ilustradas na análise de R. Kessler sobre as tendências hermenêuticas da leitura bíblica na Alemanha, quando questionou se a reconstrução da história da gênese de um texto é idêntica à compreensão do texto, ou seja, se a mensagem do texto bíblico é dada pelas teologias que participam de sua construção ou por sua forma final (KESSLER, 2009, p. 51). A partir dessas questões, Kessler demonstrou interesse em uma estreita combinação entre interpretação da Bíblia orientada pelo texto e pelo leitor, além de indicar que uma perspectiva narratológica é fundamental também para uma pesquisa interessada em questões históricas do texto (KESSLER, 2009, p. 52-53).

2 Esta é a postura, por exemplo, de clássicos autores que desenvolvem a análise bíblica a partir das ciências da linguagem, como R. Alter (2007) e M. Sternberg (1987).

evidente caráter compósito de inúmeros materiais bíblicos, essas novas correntes impeliram os pesquisadores a uma visão sincrônica do texto, em vistas de discutir seu sentido a partir da forma final, como é apresentado pelo último redator ou revisor dos livros. No bojo dessas investigações, está a análise narrativa, usada como metodologia para uma análise crítica da organização das narrativas bíblicas, ainda usada de maneira tímida no Brasil.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo apresentar uma breve revisão bibliográfica sobre alguns princípios metodológicos da análise narrativa, bem como sua utilização na exegese bíblica brasileira. A partir daí, apresentamos recursos literários presentes no Evangelho de Lucas, bem como uma aplicação concreta da análise narrativa no texto, enfocando especialmente o arranjo do enredo na forma de uma cena-tipo, o que é exemplificado com o tríplice emprego do verbo *splanchnízomai* em Lucas.

A análise narrativa aplicada aos estudos bíblicos

A preocupação com a forma da organização das narrações bíblicas já se manifesta em um desenvolvimento ulterior do método histórico-crítico. Há autores que exploraram com grande precisão aspectos dos relatos, como Hermann Gunkel, em sua crítica da forma, ainda que com interesse na gênese de formas literárias no Antigo Testamento. Contudo, foi somente há algumas décadas que surgiu no mundo bíblico o emprego da *análise narrativa* ou *narratologia*. Nesse sentido, um texto considerado praticamente “fundante” é o de Robert Alter, professor de hebraico e literatura comparada na Universidade da Califórnia que, em 1981, publicou *The art of Biblical narrative*, propondo ser um guia inteligente para o estudo dos relatos bíblicos, no qual indicou o que chamava de uma descoberta inesperada: “a Bíblia tem muita coisa a ensinar a qualquer pessoa que se interesse por narrativa, pois sua arte – que parece simples, mas é maravilhosamente complexa – é um exemplo magnífico das grandes possibilidades da narrativa” (ALTER, 2007, p. 10).

O objeto de estudo da narratologia é o relato na integridade de sua forma final, reconhecendo um mundo com uma coerência própria a explorar, percebido a partir da análise do tempo da narração, relato, narrador e leitor, foco e personagens (SKA, 2000a, passim). Este tipo de análise destaca no texto “[...] os pontos interrogativos, as lacunas e as elipses que interrompem o fio da narrativa. Além disso, e é o ponto essencial desse método, ela mostra como esses indícios são sinais dirigidos ao leitor. Cabe a ele responder a essas interrogações” (SKA, 2000b, p. 123). Essa resposta do leitor é fundamental para que a narrativa seja completada e é guiada pela organização do texto feita pelo autor a partir de modelos estilísticos e narrativos dependentes de sua época. “As narrativas dormem até o leitor vir despertá-las de seu sono” (SKA, 2000b, p. 124). Para Marguerat *et al.* (2005, p. 8), a pergunta fundamental da análise narrativa é: “que efeito o texto produz no receptor?”. Ela

revela que o foco dessa análise, não está no elo vertical da representação, mas no horizontal (emissor-mensagem-receptor).

A análise narrativa não deve ser vista como um método absoluto, assim como nenhuma outra abordagem. É importante ressaltar que toda leitura tem sua busca própria e que as defesas acaloradas – e apologéticas – de um método em detrimento de outro(s), colocando em oposição sincronia e diacronia acabam por reduzir a capacidade de análise de um texto bíblico. Isso, porque não se pode desconsiderar nem que a Bíblia é um texto antigo, com múltiplos estratos redacionais (o que abre espaço para abordagens diacrônicas) e, ao mesmo tempo, que apresenta-se em sua forma final aos leitores de seu tempo e de hoje (investigada pela análise sincrônica). Analisar textos tão antigos a partir de traços contemporâneos da narratologia pode levar a uma supervalorização da autonomia do texto sem compreendê-lo em seu conjunto e independente de seu autor e de um bom entendimento sobre as circunstâncias em que foi escrito. Por isso, “[...] é o próprio estudo sincrônico que impõe a análise histórica dos textos, porque devem ser lidos e interpretados a partir de normas emergentes deles mesmos – normas, aliás, que remontam a uma cultura diferente da nossa” (SKA, 2000b, p. 124).

Também vale dizer que um olhar narrativo para a Bíblia tem sido continuamente valorizado nas instâncias teológicas, especialmente por respeitar a natureza do material bíblico e por seu alcance. A Pontifícia Comissão Bíblica (1993, p. 53) diz que a análise narrativa “pode contribuir a tornar fácil a passagem, muitas vezes sofrida, entre o sentido do texto em seu contexto histórico – tal como o método histórico-crítico procura defini-lo – e o alcance do texto para o leitor de hoje”.

A análise narrativa e a pesquisa bíblica latino-americana

A análise narrativa não é um tema bastante familiar ao mundo latino-americano. Em 2001, J. L. Ska, J. P. Sonnet e A. Wénin publicaram um dos números da coleção *Cuadernos Bíblicos*, do Editorial Verbo Divino, focalizando o tema da análise narrativa de textos do Antigo Testamento. Lá, diziam que os recursos e a riqueza da leitura narrativa são pouco conhecidos pelos leitores hispânicos da Bíblia (SKA *et al.*, 2001, p. 5). A afirmação dessa escola francófona não está desatualizada, uma vez que o tema da narratologia ainda não é frequente em periódicos e publicações especializadas sobre exegese bíblica na América Latina. Um exemplo ajuda a elucidar essa realidade: J. Ramírez (2011) apresentou uma aproximação narrativa a Jo 1,19–2,12 na revista *Theologica Xaveriana*, de grande destaque no cenário hispânico da América. Contudo, no decorrer do texto, a análise narrativa foi decorada com várias explicações sobre o método, esforçando-se por explicar ao leitor quais são os pressupostos narratológicos mais básicos com o qual o autor desenvolve sua

pesquisa. Isso demonstra a preocupação com a baixa familiaridade dos leitores latinos com a ainda pouco explorada narratologia bíblica.

Em 2006, foi realizado em Goiânia o I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, de caráter ecumênico, no qual autores reconhecidos nacionalmente apresentaram o panorama da pesquisa bíblica e das novas hermenêuticas que eram desenvolvidas no Brasil. J. Zabatiero, avaliando o mundo evangelical, descreveu experiências metodológicas e teóricas a partir dos campos das literatura feitas em diversas instituições do país. O autor elencou a aplicação de referenciais teóricos nas pesquisas brasileiras, indicando a existência de textos abordando ciências da linguagem e teologia, a partir da teoria literária crítica de W. Benjamin de análise do discursos e fenomenologia da religião, a semiótica greimasiana e teorias linguísticas e filosóficas da ação (ZABATIERO, 2006, p. 73), contudo, sem referências à narratologia. Pode-se afirmar que, atualmente, é um desafio para a exegese bíblica no Brasil oferecer um trabalho intensivo e sistemático de grande porte em busca de uma compreensão da Bíblia por meio da análise narrativa.

Por fim, vale notar que, na marca da pesquisa bíblica feita na América Latina está a busca pelas hermenêuticas bíblicas desde contextos dos mais variados (SCHWANTES, 2006, p. 11-32). Tanto em realidades mais populares quanto no desenvolvimento acadêmico de uma teologia pública, uma hermenêutica bíblica indígena, afro, feminista, além da ótica da leitura popular, certamente são beneficiadas por uma análise sincrônica da Bíblia. Os aportes narrativos sem dúvida são uma base fundamental para o trabalho pastoral, estando na raiz de comentários litúrgicos e roteiros homiléticos, esquemas para grupos de reflexão, formação de agentes pastorais, catequistas, entre tantos outros reflexos pastorais concretos.

A narratologia e o Evangelho de Lucas

Os evangelhos constituem o centro hermenêutico que dá sentido para as Escrituras dentro do mundo cristão, uma vez que o acontecimento Jesus Cristo, assim como visto e interpretado pelos evangelistas, dá os fundamentos para a interpretação teológica da Bíblia. Disso, vem a necessidade de explorar o texto dos evangelhos a partir dos recentes avanços nas ciências literárias. Além do mais, os evangelhos constituem grandes obras narrativas, com um mundo a explorar. São poucos os comentários sincrônicos e menos numerosos ainda, os narrativos, sobre o texto, sendo em grande parte desenvolvidos a partir do mundo europeu ou estadunidense (p. ex. RHOADS *et al.*, 2002; GREEN, 1997; MEYNET, 1994), consolidando-se como um campo de estudo fértil e necessário para a pesquisa latino-americana.

A análise narrativa dos textos dos evangelhos sinóticos tem seu valor fundamental ao auxiliar o pesquisador a construir um panorama mais aprofundado da retórica narrativa que utilizam os redatores finais para guiar o leitor na construção do sentido do texto. Isso vale

particularmente para o Evangelho de Lucas, cuja forma final apresenta grandes marcas de uma fina habilidade literária. Algum esforço já foi feito para uma compreensão sincrônica do terceiro Evangelho, especialmente no mundo europeu e estadunidense. R. Meynet (1994) inovou ao propor um amplo estudo do Evangelho de Lucas a partir da análise retórica, buscando estabelecer a disposição simétrica e a estética dos relatos. J. Green (1997) publicou seu comentário do Evangelho de Lucas, no qual valoriza a forma com que os óbvios interesses próprios do autor dirigem a narrativa do começo ao fim (incluindo Atos) e como o texto evangélico deve ser lido sem referências cruzadas a Mateus e Marcos. J. Aletti (1991) buscou identificar de que modo emerge e se desenvolve a cristologia na obra de Lucas, verificando como Jesus foi apresentado pelo narrador e pelos personagens que surgem nos textos. Contudo, a pesquisa latino-americana sobre os aspectos narrativos do Evangelho de Lucas ainda é tímida, sendo poucos os textos já publicados nesse sentido (p. ex. CATENASSI *et al.*, 2004; PERONDI, 2014, 2015).

A habilidade literária no Evangelho de Lucas

O autor do terceiro Evangelho escreve com grande senso artístico, talento e habilidade, demonstrando na estrutura dos discursos relatados conhecimento das construções retóricas tipicamente gregas. Seu grego é um dos mais apurados do Novo Testamento; exprime-se corretamente, com poucas repetições e redundâncias. Sempre que possível, evita o uso de termos hebraicos e aramaicos, embora use muito bem alguns aramaísmos, hebraísmos e semitismos. Craddock (2002, p. 16) destaca que a maestria artística de Lucas já foi reconhecida desde os tempos de Jerônimo, que o indicou como o autor literariamente mais dotado entre os evangelistas.

Um projeto literário amplo: a obra conjunta de Lucas-Atos

O autor do Evangelho de Lucas é o único dos quatro evangelistas que, além de escrever o Evangelho, teve a sua obra continuada em outro livro, os Atos dos Apóstolos. No primeiro livro, ele narra a mensagem de Jesus Cristo e, no segundo, procura demonstrar como essa mensagem se concretizou e se expandiu pelo mundo afora. A dúplice obra lucana forma um único projeto literário. Isso fica evidente quando se olha com atenção o esquema geográfico-teológico dos dois livros, que centra-se na cidade de Jerusalém, mas com diferenças que indicam a progressão do projeto lucano. No Evangelho, Jesus caminha para Jerusalém (9,51); nos Atos, a Palavra de Deus parte de Jerusalém para ir aos confins do mundo (At 1,8).

Há também indicadores estilístico-linguísticos que atestam a homogeneidade de Lucas-Atos: o *vocabulário comum* (108 dos 143 termos empregados mais de quatro vezes no Evangelho aparecem em Atos); a *linguagem específica*, que não aparece no Novo Testamento

(130 palavras ou locuções próprias); as *particularidades estilísticas* (verbos com prefixo, particípio com um artigo neutro, uso de *tôu* + infinitivo com sentido final, particípio no início da frase, etc.); frases de Lucas presentes em Atos (Lc 12,14 e At 7,27; Lc 24,19; At 7,22; Lc 15,20 e At 20,37, etc.) (MARGUERAT, 2009, p. 109). O autor ainda afirma que os *logia* de Jesus também foram transferidos dos evangelhos para Atos, como a crítica de Jesus contra o Templo, suprimida no comparecimento de Jesus diante do Sinédrio (Lc 22,67-71; cf. Mc 14,58) e presente no processo de Estêvão (At 7,14). Isso deixa entender que havia um planejamento de uma obra maior que os evangelhos.

Estilo e gênero literário do Evangelho de Lucas

O Evangelho de Lucas é o mais longo dos quatro evangelhos. Embora o Evangelho de Mateus contenha 28 capítulos contra 24 de Lucas, este é maior em número de versículos; Lucas contém 19.404 palavras contra 18.278 de Mateus (MONASTÉRIO; CARMONA, 2000, p. 273; FAUSTI; CANELLA, 2009, p. 11) e é também o livro mais longo de todo o Novo Testamento. Segundo Marguerat, seu estilo é mais elaborado que o de Marcos e o de Mateus e deixa perceber um cuidado particular do autor na sua composição (2009, p. 110). O autor de Lucas escreve com grande senso artístico, talento e habilidade, demonstrando na estrutura dos discursos relatados conhecimento da retórica grega. Demonstra ser instruído e conhecedor das Escrituras em sua versão grega, língua que dominava bem, o que pode ser constatado nas vezes em que utiliza passagens do Antigo Testamento.

A redação de Lucas é feita com liberdade diante das fontes disponíveis e, com isso, torna extremamente difícil o trabalho da crítica literária, sobretudo quando não há um modelo anterior para comparação e, por isso, não se pode supor uma tradição pré-lucana. O autor do Evangelho imprime um forte estilo próprio em seus escritos, demonstrando sua grande habilidade como escritor. Já no prólogo (1,2-3), indicou de forma clara que criou seu relato após uma acurada pesquisa, partindo daqueles que foram testemunhas oculares e ministros da palavra, o que torna pertinente a afirmação de Harbarth:

E criar não significa a invenção arbitrária de histórias, mas a geração consciente e responsável de um texto literário, criação esta ocasionada pela confrontação da mensagem do Cristo com as preocupações e necessidades da 'comunidade lucana', na qual a forma oral de tal texto também fosse fortemente marcada por elementos da tradição (HARBARTH, 1977, p. 14).

O grego do Evangelho de Lucas é considerado o mais sofisticado do Novo Testamento, junto ao utilizado na Carta aos Hebreus. Sua obra é redigida a partir do grego *koiné*, o qual é utilizado de forma superior ao uso vulgar do povo, mas não chegando a construir um texto classicista (MONASTÉRIO; CARMONA, 2000, p. 274), justapondo textos em estilo mais

clássico e outros mais simples. Em muitas ocasiões, seu estilo relembra a Septuaginta. Bovon afirma que Lucas opta por redigir em uma linguagem mais literária, próxima da prosa clássica, escolhendo as palavras e dando cadência a elas, mas em poucos casos. Usualmente, usa a linguagem comum da bacia mediterrânea oriental do século I (BOVON, 1985, p. 212). Esta variação no estilo pode indicar muito mais a habilidade do autor que a provável existência de mais de uma fonte no texto (BOVON, 1985, p. 213).

Desde o prólogo, com dedicação a Teófilo (Lc 1,1-4), Lucas apresenta o desejo de inserir seu escrito na literatura helênica de qualidade (MARGUERAT, 2009, p. 110). Lucas quer familiarizar os seus leitores com a perspectiva histórica da narração dos evangelhos, diante do qual, segundo Ernst (1997, p. 10), “não é casual que Lucas fale de ‘narração’ (*diégesis*) renunciando ao conceito marcano de ‘evangelho’ (Mc 1,1)”. Neste sentido, o termo *diégesis* (“narração”), usado no prólogo (1,1), já indica que existe um projeto literário associado às regras da historiografia antiga (MARGUERAT, 2009, p. 110; HARBARTH, 1977, p. 10). Embora tenham surgido afirmações de que os versículos iniciais (1,1-4) formassem um paralelo com escritos dos historiadores clássicos gregos (Galeno, Hipócrates, Dioscórides, Heródoto, Tucídides) e com os tratados ou manuais médicos e científicos helênicos (BROWN, 2004, p. 328), esta opinião é relativa e não encontra grande oposição, tornando-se uma questão irrelevante (FITZMYER, 1981, p. 100).

Monastério e Carmona apresentam os seguintes recursos estilísticos dos semitas e gregos usados pelo autor: relatos-tipo, personificações, prólogos, cartas, orações, metáforas, o estilo direto dos discursos, os sumários e os coros, oferecendo também elementos psicológicos que evocam a presença do divino (2000, p. 277). Marguerat apresenta quatro procedimentos estruturais que fundamentam a construção da narrativa lucana (2009, p. 119-121):

- a) *O papel programático*: algumas perícopes recebem um papel programático para a sequência da narração, marcando o relato com pontos de referência que balizam a leitura e orientam o leitor, como a pregação e Jesus em Nazaré (4,16-30);
- b) *A simetria*: esse tipo de construção é típico de Lucas, como na história do nascimento de Jesus e João Batista, comportando duas anunciações (1,5-2,5; 1,26-56), nascimentos (1,57-58; 2,1-20), circuncisões e nomeações (1,59-66; 2,21), ações de graça (1,67-79; 2,22-39), notícias de crescimento (1,80; 2,40). A simetria acentua a continuidade de Jesus com relação à história de Israel e sua superioridade;
- c) *A contextualização*: acompanhando Jesus na caminhada (cf. 9,51), com valor interpretativo, não documentário, aproximando-o dos filósofos antigos, tipicamente mestres itinerantes e seu caminho de sofrimento e Paixão em Jerusalém, terminando com sua exaltação;
- d) *O fio temático*: são inseridos para extrair um efeito de sentido, ligando várias perí-

copes, como por exemplo, com a genealogia de Jesus (2,23-28), que reata a filiação divina proclamada no batismo (3,22), atestada na genealogia (3,38) e posta à prova nas tentações (4,3.9).

Outro aspecto sobre o estilo de Lucas ao compor suas narrativas, que começa a ser estudado e ainda necessita de maiores avanços, é quanto ao uso de técnicas literárias numéricas, distribuindo simetricamente formas e tempos verbais e expressões dentro do seu relato (MENKEN, 1988, p. 107-114). Segundo esta análise, os verbos seriam cuidadosamente colocados no texto, em estruturas complexas que valorizam a posição do termo central, que ocuparia uma posição estratégica dentro dos relatos, às vezes funcionando como um *turning point*, isto é, um “ponto de mudança” nos episódios narrados, no qual a trama seguiria um novo rumo e o drama seria direcionado ao seu desfecho e à sua conclusão.

Lucas se apropria do gênero literário de Marcos (MONASTÉRIO; CARMONA, 2000, p. 110), o da *história teológica*, acentuando a dimensão biográfica por meio das narrativas da infância (Lc 1,5–2,39) e da juventude (2,40-52), dos marcos cronológicos do império romano (2,1; 3,1; 23,12) e pela ascensão, que marca o fim das aparições pascais. Ele se utiliza da forma típica das biografias antigas de apresentação das *Vidas* de filósofos, apresentando desde o nascimento do herói até a separação dos seus (MARGUERAT, 2009, p. 110). Entretanto, a intenção de Lucas não é uma pura apresentação de um homem; ao contrário, ele se aproxima no conteúdo de seu Evangelho mais das narrativas dos livros históricos do Antigo Testamento, que pretendem mais convencer que informar. Ele não se contenta em ser apenas um historiador, mas alguém que quer satisfazer o interesse histórico de algo interessante sobre um passado recente que foi o evento Jesus Cristo, de quem quer transmitir e atualizar a sua mensagem aos seus leitores. Em suma, Lucas “quer narrar a realização de um projeto divino que, todavia, segue atuando no presente do leitor e caminha até sua plena realização no futuro” (MONASTÉRIO; CARMONA, 2000, p. 291).

Lucas e as Sagradas Escrituras

O autor do Evangelho de Lucas conhece e utiliza muito bem as Sagradas Escrituras hebraicas, o Antigo Testamento, a quem atribui um caráter fundante (ERNST, 1997, p. 330-335). Lucas interpreta e usa amplamente o Antigo Testamento como base para os dois cânticos presentes no seu evangelho da infância, o Magnificat (Lc 1,46-55) e o Benedictus (1,68-79). Essa técnica também está presente em Lc 3,4-6; 4,10-12; 4,16-19, entre outras passagens. No caminho de Emaús, Lucas informa que Jesus, “começando por Moisés e percorrendo todos os profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito” (24,27). É como se elas lançassem luzes para entender o Novo Testamento que

estava sendo gestado, transformando seu texto em uma chave hermenêutica para as escrituras judaicas.

O Evangelho de Lucas faz um uso do Antigo Testamento para além de citações textuais diretas, uma vez que utiliza as Escrituras também em modo indireto ou alusivo. Outras vezes o faz interpretando textos do Antigo Testamento com claras alusões a palavras-chave, expressões ou até mesmo versículos inteiros, como no Cântico de Maria (1,46-55; cf. o cântico de Ana em 1Sm 2,1-10); Jesus no Templo (2,41-50) corresponde ao jovem Samuel de 1Sm 2-3; a reanimação do filho da viúva de Naim tem paralelo com o episódio de 1Rs 17,17-24, etc. Dessa forma, resgata na memória religiosa de seus leitores judaicos exemplos paradigmáticos de suas narrações. Diferente de Mateus, que cita o Antigo Testamento para confirmar suas afirmações (p. ex., Mt 1,22; 2,5; 26,54), Lucas utiliza passagens ou personagens do Antigo Testamento como modelos que inspiram sua forma de narrar, como por exemplo: Samuel, Moisés, Davi, Elias, Jonas e outros, porém como afirma Craddock: “em nenhum momento a verdade ou a autoridade da sua mensagem se baseia nos relatos precedentes. Em outras palavras, o Evangelho de Lucas se rege por si mesmo, independente se o leitor reconheça ou não os paralelos antecedentes... (2002, p. 59). O autor segue informando que a intenção é de que “a mensagem, mesmo nova, venha reconhecida pelos leitores. Os leitores se ‘apropriam’ quase imediatamente daquilo que é dito. Lucas aqui estaria buscando instruir-nos seja sobre o método seja sobre o conteúdo” (2002, p. 59).

O uso da cena-tipo em Lucas: O CASO DE *SPLANCHNÍZOMAI*

Para a narratologia, um dos elementos constitutivos do relato, que determinam a existência ou não de uma narração – e, por conseguinte, sendo fundamentais para sua compreensão – é o enredo (também conhecido por “intriga” e, na linguagem aristotélica, *mythos*), ou seja, “o desenvolvimento da ação que parte de um estado inicial e depois, mediante tensões sucessivas, chega à sua resolução” (ALETTI, 2007, p. 85). Marguerat e Bourquin ensinam que o enredo é o coração da narrativa, porque determina a estrutura da história, uma vez que uma diferença fundamental entre a não narrativa e a narrativa é a relação de causa e efeito que é estabelecida pelo discurso. É a análise do liame de consequência que conecta as ações que nos permite aprofundar o conhecimento sobre a articulação da retórica narrativa adotada pelo autor (2009, p. 55).

O estudo dos enredos das perícopes de Lucas revela um arranjo preciso do material, inclusive, à luz da literatura judaica. Monastério e Carmona (2000, p. 277) dizem que Lucas conhece “os recursos estilísticos dos semitas e dos helenistas e domina as técnicas que ajudam na apresentação viva dos materiais, como as que facilitam sua adequada composição. Quanto ao primeiro, emprega relatos-tipo”. O que os autores chamam de “relatos-tipo” é um

recurso estrutural do enredo geralmente mais conhecido como “cenas-tipo”. O termo original em inglês é *type-scenes*. Algumas traduções de obras em português preferem trazer “cenas típicas” ou “cenas-padrão” (SKA, 2000a, p. 139-140; ALTER, 2007, p. 79-101). Trata-se de um termo derivado dos estudos da literatura homérica, referindo-se a cenas construídas seguindo “tipos” ou “convenções literárias” conscientes (ALTER, 2007, p. 84).

As cenas-tipo são passagens que contém certo número de elementos ou situações predeterminadas, em uma ordem fixa de tópicos, reconhecíveis em todos os relatos que os utilizam (SKA, 2000a, p. 139; ALTER, 2007, p. 84). Contudo, não seguem um padrão cristalizado de construção, mantendo certa flexibilidade e variações com relação ao esquema e ordem que, justamente, evidenciam as intenções do relato (SKA, 2000a, p. 139). Estas cenas não são feitas por um hedonismo estruturalista ou para canonizar certa estrutura formal e sim “um meio de ligar esse episódio a um padrão de significado histórico e teológico maior” (ALTER, 2007, p. 97). Segundo Ska, como regra geral, deve-se considerar uma cena-tipo quando há um mesmo esquema presente em mais de dois textos, bíblicos ou extra-bíblicos (SKA, 2000a, p. 140).

Monastério e Carmona (2000, p. 277) apresentam uma lista de citações que usam cenas-tipo no Evangelho de Lucas: Lc 4,16-30; 5,1-11; 9,51-55; At 2. A lista não é acompanhada de uma análise dos textos ou maiores explicações. Pode-se, de fato, considerar a pesca milagrosa de Lc 5,1-11 como uma cena-tipo, à luz de sua ocorrência em Jo 21,1-14, porém, não sem ressalvas: até que ponto trata-se de uma convenção literária típica ou os textos paralelos são somente variações de uma única história presente na pregação oral ou tradições anteriores? As outras ocorrências citadas (Lc 4,16-30; 9,51-55) não são diretamente reconhecíveis como padrões estruturais típicos. Isso torna possível questionar se, de fato, podemos encontrar esses arranjos no terceiro evangelho.

Em uma análise inicial, é possível dizer que sim. Já vimos que Lucas usa o Antigo Testamento de forma paradigmática, com a intenção de produzir determinados efeitos em seu leitor. Ao mesmo tempo, também se apropria de formas padronizadas de contar, já presentes nas escrituras judaicas. Nos livros dos Reis, é possível perceber um relato paralelo, ligado à reanimação de um filho único, protagonizada por dois profetas: Elias e Eliseu. O primeiro acontece em Sarepta, quando Elias reanima o filho único de uma viúva que vivia na cidade (1Rs 17,17-24). Em 2Rs 4,8-37, encontra-se a história da visita de Eliseu a casa de uma mulher em Sunan, sem filhos e com marido idoso. A sunamita foi presenteada com um filho por uma benção do profeta, mas que faleceu e foi reanimado por Eliseu.

O autor do Evangelho de Lucas provavelmente tem esses dois relatos em mente quando constrói a narração da reanimação do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17). O texto apresenta um episódio de milagre de Jesus que, entrando em Naim, encontra-se com um

cortejo fúnebre que levava o filho único de uma mãe viúva para ser enterrado. Ao ver a mulher, Jesus é movido de compaixão e realiza o milagre com uma ordem para que o menino volte à vida (Lc 3,14). No enredo, pode-se perceber pontos em comum com os textos citados dos livros dos Reis, aproximando a experiência taumatúrgica de Jesus com o maior modelo profético do Antigo Testamento, Elias, e seu discípulo, Eliseu.

Porém, mais que ser inspirado por modelos de enredo já presentes nas Escrituras judaicas, nesse mesmo relato de Lc 7,11-17, é possível encontrar uma construção de uma cena-tipo feita pelo redator do terceiro Evangelho. Ao redor do ponto de mudança da trama, o “mover-se de compaixão” (representado pelo verbo grego *splanchnízomai*, Lc 7,13), há motivos e ações que se repetem em outras duas perícopes exclusivas de Lucas: a parábola do bom samaritano (Lc 10,29-37) e a parábola do “filho pródigo” (Lc 15,11-32). Nesses três episódios, nota-se a ocorrência paralela de diferentes elementos, que são organizados inclusive em uma ordem semelhante (PERONDI, 2015, p. 227-256), como indicado a seguir:

- a) Um conflito é iniciado envolvendo uma situação no campo semântico da morte, expressa pelos termos *tethnekos* (7,12); *hemithanê* (10,30) e *apóllymai* (15,17) e *nekros* (15,24.32);
- b) O protagonista “vê” a situação, o que é sempre expresso pelo verbo *horáo* (7,13; 10,33 e 15,20);
- c) O protagonista é movido de compaixão, o que é retratado sempre com o verbo *splanchnízomai* (7,13; 10,33 e 15,20), aparecendo no Evangelho de Lucas somente nessas três situações;
- d) O protagonista aproxima-se da situação dramática de morte, o que é indicado pelas expressões verbais *proselthon* (7,14; 10,34) e *dramon* (15,20);
- e) Há uma série de ações concretas para mudar a situação da morte em vida: Jesus pede à mãe que cesse o choro, toca o esquife, ordena ao jovem que se levante (7,13-14); o samaritano cuida das chagas, derrama óleo e vinho, coloca o homem sobre seu animal, conduz o mesmo à hospedaria, recomenda os cuidados, paga as despesas (10,34-35); o pai corre, lança-se ao pescoço do filho, cobre-o de beijos, restitui a dignidade do filho dando-lhe nova veste, anel e sandálias, providencia comida e festa (15,20-23).

Assim, orbitando ao redor do verbo *splanchnízomai*, que por sua vez, está sempre localizado no ponto de mudança dos três relatos, estão elementos léxicos e semânticos semelhantes, estabelecendo, conseqüentemente, uma relação de intertextualidade léxica e semântica entre as perícopes. Essa relação, de acordo com os critérios de Markl (2004, p. 100), acontece em nível máximo, uma vez que atende às seguintes condições: pouca

ocorrência destes elementos comuns no conjunto da Bíblia, alto número de elementos linguísticos entre os três textos e a ocorrência de uma expressão exclusiva para estas perícopes. Os elementos em comum entre estas três perícopes (Lc 7,11-17; 10,29-37; 15,11-32), estabelecendo uma intertextualidade em nível alto e sendo apresentados em uma mesma ordem, permitem que as compreendamos e interpretemos em conjunto como uma cena-tipo construída pelo autor do Evangelho de Lucas.

■ CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse trabalho foi indicar a importância da utilização da análise narrativa no estudo dos textos bíblicos, especificamente, no Evangelho de Lucas. Valorizamos que a narratividade dos textos bíblicos é um tema que carece de atenção em nossa realidade, sendo pouco corrente na exegese brasileira. A origem dos métodos e abordagens sincrônicas aplicadas à Bíblia remetem a certo esgotamento no método histórico-crítico e sua utilização na exegese mostra um caminho de importante ampliação do panorama metodológico da hermenêutica bíblica, além de representar um fundamental diálogo da teologia com as ciências humanas – no caso, da análise exegetica e teológica da Bíblia, com a narratologia.

O acento prático desse artigo foi dado aos recursos estilístico-narrativos do autor do Evangelho de Lucas, que também organizou o texto dos Atos dos Apóstolos como a segunda parte de um díptico, dentro de um projeto literário amplo e bem organizado. É possível perceber no Evangelho o uso de recursos da literatura grega clássica do tempo de sua construção, bem como um esforço estilístico apurado na forma com que lida com suas fontes, incluindo motivos e padrões estruturais de textos judaicos veterotestamentários.

É possível dizer que parte da habilidade literária de Lucas é bem identificada na forma com que emprega as cenas-tipo, o que fica evidente na construção do episódio da reanimação do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17) à luz da ação taumatúrgica de Elias para com a viúva de Sarepta (1Rs 17,17-24) e de Eliseu, no episódio com o filho da sunamita (2Rs 4,8-37). Para além do resgate de modelos de enredo já correntes entre o judaísmo de seu tempo, o autor de Lucas mostra fineza estilística na construção da cena-tipo ao redor do verbo *splanchnízomai*. Notamos nas três perícopes em que esse verbo ocorre (7,11-17; 10,29-37; 15,11-32) uma elegante repetição de expressões e motivos que reafirmam a centralidade da ação compassiva como marca transformadora do Reino de Deus.

Teologicamente, Lucas resgata a importância da compaixão para com os que mais sofrem, elemento característico do Antigo Testamento para retratar o próprio Deus (como em Ex 34,5-6) e muito frequente na pregação profética, que insiste na misericórdia e compaixão divinas colocadas em movimento como atitudes em favor dos desamparados. Dessa forma, percebe-se como a forma está em função do conteúdo no Evangelho de Lucas. Essa

característica já era sinalizada no prólogo, que informa o leitor de que a *diégesis* que tem em mãos responde a uma finalidade teológica, verificar a solidez dos ensinamentos recebidos (Lc 1,4). Esse contrato selado entre o narrador e o leitor lançará ecos na organização da retórica narrativa de todo texto, e está especialmente presente na construção da cena-tipo ao redor de splanchnizomai, a qual ressalta a compaixão como um dos temas teológicos fundamentais que devem dar solidez à prática cristã.

■ REFERÊNCIAS

1. ALETTI, J. N. *L'arte di narrare Gesù Cristo: la scrittura narrativa di Luca*. Brescia: Queriniana, 1991.
2. ALETTI, J. N. et al. *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica: los términos, las aproximaciones, los autores*. Estella: Verbo Divino, 2007.
3. ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
4. BOVON, F. Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos. In: AUNEAU, J.; BOVON, F.; GOURGUES, M.; CHARPENTIER, E.; RADEMAKERS, J. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1985: 201-298.
5. BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
6. CATENASSI, F. Z.; PERONDI, I.; ARTUSO, V. El malhechor arrepentido como ápice de la pasión: Lc 23,39-42 a la luz de la teología lucana. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, vol. 64, n. 178, 2014: 545-567.
7. CRADDOCK, F. B. *Luca*. Torino: Claudiana, 2002.
8. ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*. Brescia: Morcelliana, 1997.
9. FAUSTI, S.; CANELLA, V. *Alla scuola di Luca*. Un vangelo da rileggere, ascoltare, pregare e condividere. Roma: Ancora, 2009.
10. FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. I. Introducción general. Madrid: Cristiandad, 1981.
11. GREEN, J. B. *The gospel of Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
12. HARBARTH A. "Gott hat sein Volk Heimgesucht": Eine form und redaktionsgeschichtliche untersuchung zu Lk 7,11-17": "Die erweckung des jünglings von Nain". Tese (Doutorado). Fribourg: Universidade de Fribourg, Fribourg, 1977.
13. KESSLER, R. Tendências hermenêuticas na leitura da Bíblia na Alemanha. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Org.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos, 2006: p. 51-59.
14. MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Como leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*. Cantabria: Sal Terrae: 2000.

15. MARGUERAT, D.; WÉNIN, A.; ESCAFFRE, B. *En torno a los relatos bíblicos*. Navarra: Verbo Divino, 2005.
16. MARGUERAT, D. O evangelho segundo Lucas. In: MARGUERAT, D. (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009: 107-135.
17. MARKL, D. Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht. *Biblica*, Roma, vol. 85, n. 1, 2004: 100-108.
18. MENKEN, M. J. J. The position of ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΔΣΘΑΙ" and ΣΠΛΑΓΧΝΑ in the gospel of Luke. *Novum Testamentum*, Leiden, vol. 30, n. 2, 1988: 107-114.
19. MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca: analisi retorica*. Roma: EDB, 1994.
20. MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Ave-Maria, 2000.
21. PERONDI, I. *A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim (Lc 7,11-17): o emprego do verbo σπλαγχνίζομαι na perícopie e no Evangelho de Lucas*. Tese (Doutorado em Teologia Bíblica). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2015.
22. PERONDI, I. Presenças do verbo *mover-se de compaixão* (σπλαγχνίζομαι) nos evangelhos sinóticos. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, vol. 46, 2014: 162-173.
23. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2002.
24. RHOADS, D.; DEWEY, J.; MICHIE, D. *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*. Sígueme: Salamanca, 2002.
25. SCHWANTES, M. Anotações sobre novos começos na leitura bíblica: releituras bíblicas dos anos cinquenta, sessenta e setenta na América Latina. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Org.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos, 2006: 11-32.
26. SKA, J. L. "Our Fathers have told us": introduction to the analysis of Hebrew narratives. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2000a.
27. SKA, J. L. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000b, p. 123-147.
28. SKA, J. L.; SONNET, J. P.; WÉNIN, A. *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2001.
29. STERNBERG, M. *The poetics of Biblical narrative: Ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University, 1987.
30. ZABATIERO, J. P. T. Hermenêuticas da Bíblia no mundo evangelical. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Org.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos, 2006: 73.
31. ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.
32. OBS. Este texto foi publicado, como artigo, na revista Teoliterária, v. 9, n. 17, p. 337-358.

Diversidade religiosa, multiculturalismo e a participação do Ensino Religioso

| Flávio Aparecido de Almeida

RESUMO

Hoje, vive-se em um mundo da diversidade e a escola é um dos primeiros lugares onde esta se manifesta, pois possui educandos de diferentes origens, crenças religiosas, situação socioeconômica, cultural, dentre outras diferenças. É preciso reconhecer, promover e desenvolver a sensibilidade às necessidades das pessoas em várias categorias de identidade. Esses são os principais objetivos da diversidade educacional, promover o respeito ao pluralismo e ao diferente, inclusive quando se aborda a diversidade religiosa, que deve ser respeitada e tratada como oportunidade de todos aprenderem sobre diferentes culturas e manifestações religiosas. O objetivo da pesquisa é refletir como a diversidade religiosa é tratada no contexto da disciplina Ensino Religioso de forma a promover a igualdade e respeito entre todos. Subsidia a pesquisa os seguintes autores: Torres (2001), Candau (2011), Silva (2011), Canen (2017), dentre outros. Conclui-se que apesar das mudanças ocorridas e desafios enfrentados, o Ensino Religioso precisa se transformar num instrumento capaz de promover a aceitação da diversidade e sua promoção na vida cotidiana.

Palavras-chave: Diversidade, Ensino Religioso, Multiculturalismo.

■ INTRODUÇÃO

A diversidade e o multiculturalismo tem sido uma das temáticas mais discutidas no cenário da educação levando os educadores a refletirem suas posturas, ideologias, formas de encarar as diferenças e o pluralismo no contexto escolar. Dessa forma, os educadores passaram a discutir maneiras de revisar estratégias de ensino para que os métodos fossem mais inclusivos, oportunizando a discussão, dando voz aos alunos, levando-os a questionarem e refletirem sobre diferentes temáticas, demonstrando a necessidade de respeito as diferenças.

O Ensino Religioso desponta como disciplina que traz uma nova forma de enxergar, conviver e conhecer a diversidades existentes no cotidiano, além de criar oportunidades para que o aluno entenda e incorpore em sua vida diária o respeito pelo outro, pelas diferenças e colabore na construção de uma sociedade mais harmoniosa e principalmente pacífica.

Promover a diversidade é mais do que apenas aceitar que estudantes de diferentes concepções religiosas frequentem a escola. Exige que os gestores e professores pensem criticamente sobre como a diversidade afeta a educação, promovendo e ensinando a igualdade e o respeito entre todos, levando os estudantes a entenderem melhor que, embora todos sejam diferentes, das formas mais fundamentais, todos são iguais e devem ser tratados com respeito. Isso os ajudará a aceitar a diversidade e promovê-la em suas vidas diárias.

Educar pautado na diversidade tem como finalidade proporcionar igualdade de condições para grupos socialmente marginalizados e apresenta-se como parte das ações para a efetivação dos direitos sociais, tendo como resultados um processo de conquistas sociais de diversos grupos.

O objetivo da pesquisa é refletir como a diversidade religiosa é tratada no contexto da disciplina Ensino Religioso de forma a promover a igualdade e respeito entre todos.

A pesquisa justifica-se por demonstrar a necessidade da educação buscar trabalhar ações e estratégias que compreendam o pluralismo e respeite as diferenças sejam elas raciais, étnicas, religiosas, gênero, classe social e que o Ensino Religioso possa ser trabalhado visando a construção da cidadania, união entre os povos e principalmente a tolerância.

■ DESENVOLVIMENTO

A sociedade mudou e está em constante processo de mutação. Casamento homoafetivo, adoção de crianças por pessoas do mesmo sexo, cotas raciais e sociais, movimentos ecumênicos que buscam a tolerância e o respeito religioso, movimentos para a criminalização da discriminação de preconceitos de gênero, racial e sexualidade, grupos identitários que buscam reconhecimento e respeito entre os demais da sociedade.

Em relação diversidade religiosa a sociedade mundial sempre presenciou a intolerância religiosa. Para Gonçalves e Silva (2003), a questão da tolerância religiosa passa por dois aspectos: o pessoal e o social. O primeiro se refere a sua crença no plano individual, a forma como se dedica a sua religião, se existe algum altar em sua casa, uma imagem, um espaço próprio para orações, um livro de leitura religiosa, etc. Já o segundo se refere ao trato coletivo da questão, como se portam os grupos de pessoas em relação à tolerância religiosa.

Analisemos os aspectos separadamente. E, nesse sentido, nada impede que uma pessoa seja agredida individualmente e seus perseguidores resolvam expandir suas ações ao próprio culto religioso, assim, afetando diretamente o plano coletivo. Este último, inclusive será muito importante de ser analisado por representar o conceito defendido pela Declaração Universal e todos os demais instrumentos de liberdade de culto (GONÇALVES, 2016).

A intolerância coletiva é tão ou mais potencialmente danosa que a intolerância individual. Porém, as mudanças nas últimas décadas estão se fazendo presente e buscando erradicar essas posturas e concepções que agridem os direitos das pessoas de se manifestarem e ter suas crenças e concepções (CANEN, 2017).

No final do século XX as ideias multiculturalistas discutem como podemos entender e até resolver os problemas gerados pela heterogeneidade cultural, sexual, política, religiosa, étnica-racial, comportamental, econômica, já que temos que conviver de alguma maneira (CANDAU, 2011; SILVA, 2011).

Semprini (1999), sustenta que o multiculturalismo surge como um importante indicador da crise do projeto da modernidade, sendo que as principais categorias desse projeto (filosóficas, políticas e sociais) estão sofrendo um processo de questionamento, por vezes radical, tendo em vista as reivindicações multiculturais, bem como pela exigência de integrar no seio desse projeto o conceito de diferença.

Candau (2012, p 36) cita que “no multiculturalismo deve haver uma convivência pacífica de várias culturas em um mesmo ambiente, sem que haja intolerância entre os indivíduos que compõem essa diversidade cultural”.

O multiculturalismo, enquanto movimento teórico, é um meio de compreender os movimentos culturais que colocam em choque algumas bases da sociedade ocidental, como a religião cristã e o casamento heterossexual. Falar em Multiculturalismo é falar em diferenças, identidades, grupos historicamente oprimidos que lutam pelo reconhecimento de direitos e pelo combate à discriminação (HANNA, 2015).

Como afirma Silva (2011, p. 86):

(...) o Multiculturalismo representa um importante instrumento de luta política”. Sendo assim, o termo Multiculturalismo não surge como conceito acadêmico, mas sim, como um termo de uso político e está ligado ao engajamento, à luta política, à organização de grupos sociais para reconhecimento de suas identidades e diferenças, e toda a diferença cultural que é a marca da nossa sociedade.

Diante disso, observamos que o Multiculturalismo reconhece que a busca pelo reconhecimento coincide com a história das demandas por inclusão e pelos direitos e reconhecimentos de grupos que foram invisibilizados ao longo do tempo em nossas sociedades.

Silva (2011) apresenta alguns tipos de multiculturalismo: multiculturalismo liberal/humanista e multiculturalismo na perspectiva crítica (dividido em pós-estruturalista e materialista). Para a primeira concepção, o multiculturalismo apela para o respeito, a tolerância e a convivência pacífica com as culturas diferentes, porque fariam parte da mesma humanidade. Essa visão, contudo, é criticada por dissociar as diferenças culturais das relações de poder.

O multiculturalismo pós-estruturalista coloca que a diferença é um processo linguístico e discursivo. Nesta perspectiva, a diferença é discursivamente produzida. Segundo Carvalho e Faustino (2016, p. 12) “[...] a diferença é sempre uma relação: não se pode ser diferente de forma absoluta; é ser diferente relativamente a alguma coisa, considerada precisamente ‘não diferente’”. A relação social produz a diferença e ela se dá com relações de poder, fazendo com que a diferença seja avaliada negativa ou positivamente. A crítica desta concepção é devido ao excessivo textualismo e a forte ênfase nos processos discursivos.

O multiculturalismo materialista, por outro lado, inspirado no marxismo, ressalta que os processos econômicos, institucionais e estruturais estão na base da produção dos processos sociais de discriminação e desigualdades culturais (SILVA, 2011). Assim, o racismo, por exemplo, de acordo com essa concepção, não pode ser compreendido apenas pelos processos discursivos, como coloca a concepção pós-estruturalista, mas nas estruturas institucionais e econômicas que formam a sua base. O combate ao racismo, portanto, não se dará com a supressão de expressões racistas, mas deve conter o combate à discriminação racial em outras áreas, tais como: saúde, emprego, educação.

Candau (2011) apresenta outros tipos de abordagens do multiculturalismo. A primeira abordagem é a assimilacionista que parte do princípio de que todos se integrem à sociedade e se incorporem à uma cultura hegemônica.

A abordagem diferencialista ou plural, segundo Candau (2011), coloca a ênfase no reconhecimento da diferença e, para promover a expressão das diversas identidades culturais presentes num determinado contexto, é preciso garantir espaços em que estas se possam expressar e que somente assim os diferentes grupos socioculturais poderão manter suas matrizes culturais de base. Entretanto, algumas das posições nesta linha terminam por assumir uma visão essencialista da formação das identidades culturais. São então enfatizados

Por último, Candau (2012), apresenta a abordagem intercultural, que possui algumas características que destoam das abordagens anteriores, como à promoção deliberada da inter-relação entre diferentes grupos culturais presentes em uma determinada sociedade; rompe com uma visão essencialista das culturas e das identidades culturais, enxergando

que as culturas estão em processo contínuo de elaboração, construção e reconstrução; reconhece que vivemos em processos de hibridização cultural, em que as identidades são abertas e em construção permanente, supondo que as culturas não são puras.

Além disso, a consciência de poder que permeia as relações culturais é bem presente nesta abordagem, uma vez que essas relações são atravessadas por questões de poder, pela hierarquia, por preconceitos e discriminações; por fim, esta abordagem, não desvincula as questões de diferenças e desigualdades nas sociedades atuais, já que as diferenças quando não reconhecidas enquanto direitos, geram desigualdades de direitos e de oportunidades.

Candau (2011, p. 54) declara que:

O multiculturalismo intercultural, portanto, a nosso ver, é um ótimo percurso teórico para orientar as práticas de Ensino Religioso uma vez que não propõe uma submissão a cultura/religião dominante e nem, muito menos, criar guetos curriculares, ou seja, ensinar determinada religião apenas para o grupo que acredita nela, mas buscando a boa convivência com a diversidade religiosa presente no ambiente escolar.

Na escola, existe uma tendência para homogeneização das diferenças. A resistência de muitos/as professores/as em trabalhar com a história e cultura africana e indígena, com as questões de gênero e orientação sexual, com a diversidade religiosa, são exemplos de que a instituição escolar tem um caráter homogeneizador e monocultura, mas que resistências e pressões a esse processo existem.

Nesta linha de pensamento Borges e Medeiros (2019), ressaltam que em vez de preservar uma tradição monocultural, a escola está sendo chamada a lidar com a pluralidade de culturas, reconhecer os diferentes sujeitos socioculturais presentes em seu contexto, abrir espaços para a manifestação e valorização das diferenças. E essa, a nosso ver, a questão hoje posta.

A escola, enquanto instituição social reflete a sociedade que a forma. Segundo Canen (2017, p.138), “a educação escolarizada é um conjunto de práticas indissolavelmente ligada às demais práticas sociais”. Silenciar ou negar a diversidade é uma tentativa que terá poucos resultados. O racismo, machismo, homofobia, preconceito religiosos, dentre outras formas de segregação e preconceitos são manifestados na escola. Mesmo que o currículo oficial não aborde as questões de diversidade, o currículo oculto se encarrega disso.

Portanto, os estudantes estão constantemente em aprendizagem na escola. O currículo oculto, neste aspecto, é aprendido nas relações entre professores e alunos, entre a administração e os alunos, entre alunos e alunos objetivando a formação de pessoas de acordo com os valores vigentes na sociedade.

O caderno referente à pluralidade cultural dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), portanto, documento curricular oficial do Estado brasileiro, reconhece isso quando afirma

que “na escola, onde a diversidade está presente diretamente naqueles que constituem a comunidade, essa presença tem sido ignorada, silenciada ou minimizada” (BRASIL, 1997).

Para Carvalho e Faustino (2016, p. 16):

A proposta multicultural intercultural vai ao encontro dos desafios postos à educação escolar nos dias atuais que estão relacionados, especialmente, ao respeito e convivência com a diversidade (gênero, sexualidade, religião, raça, etc.). Qualquer disciplina escolar precisa, para ser bem-sucedida entre os estudantes, incorporar em seu currículo, temáticas ligadas a esta proposta.

As discussões sobre o Ensino Religioso nas escolas públicas passam, necessariamente, pelas questões ligadas à diversidade e ao multiculturalismo. A sociedade da segunda década do século XXI é uma sociedade diversa e multicultural. Não é possível compreender as relações sociais e políticas da contemporaneidade dissociando das identidades culturais dos sujeitos.

O respeito com o que não conhecemos deve ser redobrado e com a religião ainda mais, discriminar e agredir o que não se conhece tem outro nome: ignorância, portanto, antes de criticar qualquer religião é melhor aprendermos seu funcionamento e origem. O nosso conhecimento é deveras limitado acerca dessas religiões e, exatamente por isso, precisamos romper com a barreira do preconceito e procurar conhecer mais das demais religiões e suas características, daí a necessidade do professor de ensino Religioso estar preparado e atualizado sobre essas questões. (BRANDENBURG, 2019).

Segundo afirma Gonçalves (2016, p. 147):

Não existe um manual, muito menos um indicativo do que é bom, se a religião A, B ou C irá preencher as expectativas de uma pessoa. Muitas vezes o não se filiar a uma religião pode representar a solução para uma pessoa e esta opção deverá ser respeitada. E, como nada é estanque no futuro essa mesma pessoa pode se simpatizar com uma crença e adotar os ideais desta ou daquela religião. O importante é encontrar o seu caminho e ser feliz com sua escolha seja ela qual for. Como veremos, nem sempre estar com a maioria significa estar ao lado da melhor e da mais representativa ideia.

Na nova BNCC (Base Nacional Comum Curricular), o Ensino Religioso deve valorizar as diferentes linguagens e experiências religiosas como parte essencial de uma vida autêntica. Problematizando representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o objetivo de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão. Além da ética da alteridade que se constitui como fundamento pedagógico para o Ensino Religioso (BRASIL, 2018).

Pensar o Ensino Religioso no multiculturalismo intercultural é fundamental inserir a dimensão da alteridade, do outro, para construir uma relação de respeito à diversidade religiosa

no espaço escolar. O outro, dessa forma, não precisa ser um adversário, mas um sujeito que contribui para o crescimento da consciência cidadã e do apreço pela pessoa humana.

■ CONCLUSÃO

O Ensino Religioso vem assumindo perspectivas teórico-metodológicas que visam a formação holística do educando, respeito a cidadania e colaborando para a construção de ações coletivas que priorizem as necessidades da sociedade enquanto todo em detrimento das questões individuais. Além de buscar assegurar o respeito, e a tolerância à diversidade cultural e religiosa do nosso país.

Com a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), o Ensino Religioso passou a ser componente curricular das escolas oficiais de ensino fundamental em todo país, adotando uma concepção pedagógica e filosófica que deve ser realizada a partir da perspectiva e do respeito à diversidade e pluralidade cultural religiosa. Nesse sentido se faz necessário conhecer e reconhecer essa diversidade presente no ambiente escolar, por ser a escola um lugar de interação social entre os sujeitos com identidades e culturas diferentes.

Seguindo a visão multicultural, o Ensino Religioso deve oportunizar aos sujeitos da escola conhecimentos da história das religiões e fomentar a aceitação de que existem realidades diferentes das suas.

Levando em consideração que a formação do professor de Ensino Religioso é fundamental para que a prática em sala de aula possibilite o conhecimento das diferentes religiões e religiosidades, sem que fira a identidade e/ou crença dos diferentes indivíduos inseridos no processo de ensino-aprendizagem e promova ações conscientizadoras que rompa com os preconceitos tão enraizados em nossa sociedade que só fortalece a exclusão e a intolerância.

■ REFERÊNCIAS

1. BORGES, Edson; MEDEIROS, Carlos Alberto et al. **Racismo, preconceito e intolerância**. 7. ed. São Paulo: Atual, 2019.
2. BRANDENBURG, L. et al. (Org.). **Fenômeno religioso e metodologias**. São Leopoldo: Sinodal, 2019.
3. BRASIL, Ministério da Educação. **Parâmetros Curriculares Nacionais** para o Ensino Fundamental. Brasília, MEC/SEF, 1997.
4. BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.
5. CANDAU, V. M. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.2, p. 240-255, Jul/Dez. 2011.

6. CANDAU, V. M. F. (Org.). **Didática crítica intercultural**: aproximações. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2012.
7. CANEN, A. Educação multicultural, identidade nacional e pluralidade cultural: tensões e implicações curriculares. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n.111, p.135-150, 2017.
8. CARVALHO, E. J. G. de. FAUSTINO, R. C.. Educação para a diversidade cultural: reflexões sobre as Influências internacionais na atual política educacional. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, 8(15), jul-dez, 2016.
9. GONÇALVES, Antônio Baptista. **Intolerância religiosa e direitos humanos**: laicismo, proselitismo, fundamentalismo e terrorismo. Curitiba: Juruá, 2016.
10. GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha B. G. Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a propostas e políticas. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v.29, n.1, p. 109-123, jan. /jun. 2003.
11. HANNA, Paola Cristine M. **Educação intercultural**: possibilidade e superação das violências nas escolas. 1ed. Curitiba: Appris, 2015.
12. SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: Edusc, 1999.
13. SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2011.
14. TORRES, Carlos Alberto. **Democracia, educação e multiculturalismo**: dilemas da cidadania em um mundo globalizado. Petrópolis, Vozes, 2001.

Espiritualidade e religiosidade no contexto da clínica psicoterápica

| Flávio Aparecido de Almeida

RESUMO

O reconhecimento de que a religiosidade ou espiritualidade são recursos imediatamente disponíveis, e simultaneamente necessários ao contexto da atenção à saúde mental já é uma realidade, tanto que as pesquisas que tratam da temática religiosa num contexto de clínica psicológica vem se expandindo na literatura especializada. Mesmo assim, ainda é necessário que se abram os espaços de discussão e de presentificação do tema na perspectiva da psicologia enquanto ciência e profissão. A proposta desse trabalho, é investigar como a religiosidade é encarada na prática psicoterápica pelos psicoterapeutas. A relevância do tema, bem como sua atualidade no contexto brasileiro, pode ser exemplificada tanto pelas recentes polêmicas relacionadas ao trabalho das Comunidades Terapêuticas, no contexto da atenção à saúde mental, quanto pelos conflitos em torno da atuação de psicólogos em relação a possíveis diálogos com as religiões; mas, e principalmente, pelos debates cada vez mais fundamentados, que a comunidade científica brasileira vem desenvolvendo em torno das relações entre saúde, saúde mental e experiência religiosa.

Palavras-chave: Espiritualidade, Religiosidade, Psicologia da Religião.

■ INTRODUÇÃO

A Psicologia da Religião é uma área de estudos do comportamento religioso, referente a um objeto transcendente, denominado “Deus” na cultura ocidental. Esse campo de estudos é antigo na Psicologia, mas vem mudando rapidamente nos últimos anos, inclusive na forma como é chamado. A Associação Internacional de Psicologia da Religião mantém sua nomenclatura desde sua fundação em 1914 (International Association for Psychology of Religion)¹. Já a Associação Americana de Psicologia (APA) adotou recentemente o nome “Psicologia da Religião e da Espiritualidade” na divisão 36 da American Psychological Association, ao invés do termo Psicologia da Religião.

O estudo da espiritualidade visa acrescentar os comportamentos e experiências não necessariamente vinculados à religião, mas que conservam questões existenciais ou relativas ao sagrado. No Brasil, ainda não há uma associação equivalente que congregue os psicólogos das várias áreas de atuação que tenham interesse nas implicações da religião e da espiritualidade (R/E) no comportamento humano.

Muitos trabalhos e estudos que se propõem a explorar a interface da psicologia com a religiosidade e que tocam temas como as ciências da religião, a psicologia da religião, o aconselhamento psicológico e o aconselhamento espiritual, entre outros, tem apontado a carência de um posicionamento teórico e metodológico das abordagens psicoterápicas e dos terapeutas quando o tema em questão se faz presente na clínica. A presença do sagrado ou as diversas manifestações de fenômenos ou experiências espirituais são muitas vezes ignoradas na prática da psicoterapia.

Devido à pouca coesão teórica acerca da definição de espiritualidade e religiosidade, cabe-nos circunscrever o campo do qual partimos, apontando as proximidades desses dois temas, relevando – todavia – sua referência a fenômenos diferentes.

A espiritualidade está relacionada com valores e significados, uma construção sustentada pela fé, não necessariamente religiosa, que implica uma referência ao sentido na busca de uma conexão com algo maior que si próprio com o sagrado², mas que não necessariamente implica essa fé em um ser transcendente.³

Já a religiosidade “pode ser considerada como uma disposição individual e privada para o relacionamento com o mundo transcendente, ligada a uma religião organizada e

1 International Association For Psychology Of Religion. History of the International Association for the Psychology of Religion (IAPR), 2014. Recuperado de <<http://www.psychology-of-religion.com/about-the-iapr/history/>>. Acesso em: 20 de ago. 2018.

2 GUIMARÃES, H.P.; AVEZUM, A. O impacto da espiritualidade na saúde física. **Revista Psiquiátrica Clínica**, vol. 34, supl. 1, p. 88, 2007.

3 GIOVANETTI, J. P. **Psicologia existencial e espiritualidade**. In: Amatzuzi, M.M. (Org.). Psicologia e Espiritualidade. São Paulo: Paulus, 2010.

institucionalizada”⁴ relacionada a um sistema aparelhado específico de sugestão de orientações que envolvem doutrinas compartilhadas por um grupo.

Antoniazzi⁵ aponta que a maioria dos indivíduos, mesmo os que se consideram “sem religião”, declaram que acreditam em alguma forma de transcendente. Esse fator acaba expandindo o conceito de religiosidade e abarcando a experiência religiosa individual enquanto sentimento subjetivo e particular que descreve esse fenômeno, nos levando a considerar a religiosidade, de forma mais generalista, como a busca pelo transcendente. Ao mesmo tempo em que se trata de fenômenos distintos, eles podem, em si, ser complementares.

A resolução da 101ª sessão da Assembleia Mundial de Saúde propôs uma alteração do conceito de saúde da Organização Mundial de Saúde (OMS) para um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social⁶.

Podemos dizer que isso evidencia que a questão espiritual é considerada relevante para a saúde, por isso interessa à ciência explorar essa questão. E é isso que tem acontecido, pois é crescente o número de estudos que têm como proposta a investigação da associação espiritualidade/religiosidade como fator de promoção de saúde física e mental.

Outro campo que tem procurado investigar essa associação religião-saúde é a forma de lidar com dificuldades ou sofrimento, o chamado coping religioso. O enfrentamento ou coping religioso é utilizado, especialmente, em situações de crise ou estresse psicológico e pode ser definido como uso de crenças para facilitar a resolução ou prevenir e aliviar as consequências do sofrimento, significando a maneira como o sujeito enfrenta a dificuldade⁷.

Existem, portanto, indicações científicas de que a área da saúde pode e deve explorar a questão da religiosidade em qualquer âmbito terapêutico e mesmo frente a isso, a psicologia e suas abordagens teóricas pouco têm se aprofundado nessa temática.

O paciente quer ser visto e tratado como um todo, como uma pessoa que tem dimensões física, emocional e espiritual. Ao examinar os atos do ser humano, apresenta a mesma estrutura geral e caracteriza-o como corpo-psique-espírito, sendo essas três dimensões estritamente conectadas, ou seja, “o ser humano potencialmente tem essas três características as quais podem ser mais ou menos desenvolvidas e ignorar qualquer um desses aspectos faz com que o paciente se sinta incompleto e pode ainda interferir no tratamento”⁸.

4 HOLANDA, A. **Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica**. Análise Psicológica, Lisboa, (vol. 24, n. 3, p. 363, 2008.

5 ANTONIAZZI, A. As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000. **Revista de Estudos da Religião**, vol. 3, n. 2, pp. 75-80, 2003.

6 FLECK, M.P.A. O instrumento de avaliação de qualidade de vida da Organização Mundial da Saúde (WHOQOL-100): características e perspectivas. **Ciência e saúde coletiva**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1, p. 33, 2000.

7 PAIVA, G. J. et al. Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília, v. 25, n. 3, p. 441, 2009.

8 BELLO, A.A. **Introdução à Fenomenologia**. Bauru: Edusc. 2006, p. 25.

A psicologia, enquanto ciência que se propõe a estudar o fenômeno humano na dimensão da sua totalidade, na relação pessoa-mundo em toda sua plenitude e dinamismo, ao olhar para o homem não pode excluir o seu aspecto espiritual. Isso seria “o mais alienante descompromisso da ciência e/ou da academia para com a verdade humana, para com a totalidade existencial humana, da qual nasce todo e qualquer significado”⁹.

Segundo Bucher¹⁰, a psicoterapia consiste num encontro no qual se olha para o homem em sua totalidade, portanto, a psicologia especialmente na prática psicoterápica deve considerar essa dimensão, a significação que o sujeito atribui à sua existência, sua fé, já que esse sentido da vida aparece como o elemento central da existência humana.

Na verdade, o que se quer dizer é que a psicoterapia deve ser um espaço aberto para o diálogo – ou, pelo menos, para a consideração – com o religioso, buscando compreender o papel que a religiosidade assume na vida do sujeito em questão, valorizando a relação cliente-religião como fenômeno formador do sujeito, portanto elemento que merece nossa atenção no processo psicoterápico.

A psicoterapia consiste num encontro no qual se olha para o homem em sua totalidade, portanto, a psicologia especialmente na prática psicoterápica deve considerar essa dimensão, a significação que o sujeito atribui à sua existência, sua fé, já que esse sentido da vida aparece como o elemento central da existência humana¹¹.

No contexto da clínica psicoterápica, a capacidade de estabelecer uma escuta e facilitar um diálogo acerca da religiosidade, permite que o terapeuta cumpra sua função de acolhimento de uma forma mais ampla e total, pronto a diferenciar e distinguir elementos que podem representar aspectos relevantes da vida do sujeito¹². Além disso, questões importantes para o contexto psicoterápico, como satisfação de vida, esperança, bem-estar emocional, atribuição de significado e propósito, otimismo, entre outros, são mais presentes quando o sujeito relata ter algum tipo de envolvimento religioso.

Assim, dar vez e voz à espiritualidade no processo psicoterapêutico é permitir que o sujeito expresse mais das suas vivências, explore e trabalhe no campo do sentido da sua existência criando um ambiente acolhedor e propício ao desenvolvimento do seu potencial humano. Rejeitar ou mesmo ignorar a religiosidade presente no discurso do paciente empobrece e limita o trabalho psicoterapêutico, conseqüentemente, essa exclusão pode

9 RIBEIRO, J.P. Religião e psicologia. In: Holanda, A.F. (Org.). **Psicologia, religiosidade e fenomenologia**. Campinas: Átomo, 2004, p. 14.

10 BUCHER, R. **A psicoterapia pela fala** - fundamentos, princípios, questionamentos. São Paulo: E.P.U, 2005, p. 41.

11 ALVES, V. Desafios e Perspectivas na Articulação entre Espiritualidade, Gerontologia e Psicologia da Religião. **Anais do VIII Seminário de Psicologia & Senso Religioso**. Brasília: Universidade Católica de Brasília, p. 67-68, 2012.

12 PINTO, E. B. Espiritualidade e Religiosidade: articulações. **Revista de Estudos da Religião**, vol. 10, n. 4, p. 68, 2009.

enfraquecer a aliança terapêutica, e com isso reduzir a disposição do paciente em expor questões significativas para o processo ou ainda mantê-las num nível superficial¹³.

■ CONSIDERAÇÕES FINAIS

É fundamental para o processo psicoterapêutico identificar valores, convicções e atribuições de significado que regem a vida do sujeito dando ordem e coerência aos seus comportamentos e à sua vida. Quando o terapeuta se propõe a ir além e explorar esses vínculos de valores pessoais e significados, cria-se um espaço para entender e relacionar a religiosidade na psicoterapia.

Enfim, cabe ao psicólogo penetrar essa vivência da religiosidade do seu paciente, embasado teórica e metodologicamente e preparado para investigar a experiência dele, “sondar as motivações, os sentimentos, os desejos, as compreensões e as atitudes expressos nos comportamentos religiosos, buscando compreender a dinâmica dessa experiência, o modo como ela influencia e o papel que a religiosidade exerce na vida do sujeito.

■ REFERÊNCIAS

1. ALVES, V. Desafios e Perspectivas na Articulação entre Espiritualidade, Gerontologia e Psicologia da Religião. **Anais do VIII Seminário de Psicologia & Senso Religioso**. Brasília: Universidade Católica de Brasília, p. 67-68, 2012.
2. ANTONIAZZI, A. As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000. **Revista de Estudos da Religião**, vol. 3, n. 2, pp. 75-80, 2003.
3. BELLO, A.A. **Introdução à Fenomenologia**. Bauru: Edusc. 2006, p. 25.
4. BUCHER, R. **A psicoterapia pela fala** - fundamentos, princípios, questionamentos. São Paulo: E.P.U , 2005, p. 41.
5. FLECK, M.P.A. O instrumento de avaliação de qualidade de vida da Organização Mundial da Saúde (WHOQOL-100): características e perspectivas. **Ciência e saúde coletiva**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1, p. 33, 2000.
6. GIOVANETTI, J. P. **Psicologia existencial e espiritualidade**. In: AmatuZZi, M.M. (Org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2010.
7. GUIMARÃES, H.P.; AVEZUM, A. O impacto da espiritualidade na saúde física. **Revista Psiquiátrica Clínica**, vol. 34, supl. 1, p. 88, 2007.

13 SAFRA, G. Psicologia da Religião e Interdisciplinaridade na Compreensão das Formas Contemporâneas de Subjetivação e Adoecimento. **Anais do VIII Seminário de Psicologia & Senso Religioso**. Brasília: Universidade Católica de Brasília, p. 75, 2012.

8. HOLANDA, A. **Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica**. Análise Psicológica, Lisboa, (vol. 24, n. 3, p. 363, 2008).
9. INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR PSYCHOLOGY OF RELIGION. HISTORY OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE PSYCHOLOGY OF RELIGION (IAPR), 2014. Recuperado de <<http://www.psychology-of-religion.com/about-the-iapr/history/>>. Acesso em: 20 de ago. 2018.
10. PAIVA, G. J. et al.. Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília, v. 25, n. 3, p. 441, 2009.
11. PINTO, E. B. Espiritualidade e Religiosidade: articulações. **Revista de Estudos da Religião**, vol. 10, n. 4, p. 68, 2009.
12. RIBEIRO, J.P. Religião e psicologia. In: Holanda, A.F. (Org.). **Psicologia, religiosidade e fenomenologia**. Campinas: Átomo, 2004, p. 14.
13. SAFRA, G. Psicologia da Religião e Interdisciplinaridade na Compreensão das Formas Contemporâneas de Subjetivação e Adoecimento. **Anais do VIII Seminário de Psicologia & Senso Religioso**. Brasília: Universidade Católica de Brasília, p. 75, 2012.

I-Moral ou (IR) Racional: uma visão da ciência do normal ou patológico

| **Beatriz Cristina Bencke**
PPGECM – UNIOESTE

| **Emerson Souza dos Santos**
PPGE.E – UNIOESTE

| **Vilmar Malacarne**
UNIOESTE

RESUMO

O presente artigo tem como finalidade discutir como os portadores de doenças mentais eram tratados na Grécia e Roma Antiga, na Idade Média e Renascentismo e a chegada do século XX. Trata-se de uma pesquisa sobre a história dos transtornos mentais, com abordagem sobre saúde e doença e as definições entre o que era normal e o patológico das pessoas com problemas de saúde mental. Para isso, discutiremos as definições da anormalidade entre os séculos IV a.C e II d.C, III e XII d.C, Renascentismo do Século XVIII e século XX. A pesquisa é de caráter bibliográfico e incluiu artigos, livros e dissertações e teses para fundamentar o assunto e o conteúdo sobre historicidade dos transtornos mentais e suas repercussões no decorrer dos séculos citados. A saúde e a doença não são fenômenos isolados que possam ser definidos em si mesmos, mas, sim profundamente vinculados ao contexto socioeconômico-cultural, tanto em suas produções como na percepção do saber que investiga e propõe soluções para o adoecimento.

Palavras-chave: Historicidade, Transtorno Mentais, Epidemiologia, Pressão Social.

■ INTRODUÇÃO

Em se tratando de transtornos mentais, a psiquiatria é a área que entende o fenômeno de doença mental como um fator biológico individual e sua relação com a saúde. Por outro lado, a historicidade compreende esse fenômeno como cornucópia dos males. Quando nos deparamos com a permanência de uma doença em um determinado corpo ela provoca a imanência, o silêncio do sujeito, assim transforma o corpo em problema que determina a exigência de saber e necessita da configuração de cuidados e intervenção médica.

Sobre isso, Canguilhem (2009), descreve casos de alienação em que os doentes se apresentavam ao mesmo tempo como incompreensíveis para os outros e incompreensíveis para si próprios, casos em que o médico tem realmente a impressão de lidar com uma estrutura de mentalidade diferente. O autor buscou a compreensão desses casos no fato de que esses doentes têm dificuldades para transpor os dados de sua cenestesia na linguagem usual.

Assim, torna-se difícil para o médico compreender a experiência vivida pelos doentes a partir dos relatos deles, porque aquilo que eles exprimem como conceitos usuais não provém apenas de sua experiência direta, mas também de sua interpretação de uma experiência diante da qual não dispõem de conceitos adequados (Canguilhem, 2009).

Semelhantemente Sampaio (1998), descreve não saber o que fazer com a compreensão da doença mental ou como traçar proporções e frequências, valendo-se do que é denunciado socialmente e acatado pelos serviços de atendimento à saúde mental, numa perversa dialética entre denúncias rotuladas e diagnosticadas. No entanto, o pensamento dogmático está presente em todos os fenômenos de sofrimento psíquicos como base na compreensão psiquiátrica da psicose e o aceite da população como categoria natural.

Canguilhem (2002), ressaltou que “o espanto verdadeiramente vital da angústia suscitada pela doença” é o modo pelo qual se transforma a doença em um discurso pronto para ser lido e interpretado. Assim, a angústia é o discurso que se expressa em sintomas, nosógrafas, distúrbios, transtornos e síndromes.

Por sua vez, Minayo (1990) argumenta que, para os problemas da saúde pública, a questão da determinação e distribuição dos transtornos mentais também coloca uma questão epistemológica, e que nenhuma disciplina por si só pode dar conta deste objeto.

Entre as ideias da epistemologia do século XX, que exaltam nomes como Foucault e Canguilhem, algumas consistem em lembrar que a doença, o fator patológico, não tem gramática própria. A maneira como ela se apresenta depende do modo como organizamos o que há para ser visto e ouvido.

A concepção de teoria de sofrimento psíquico vem de um processo de ensino de erro formalizado pela tradição, que codificou questões da subjetividade em mudanças das

características de pessoas, espaços e tempo. Nos últimos trinta anos, psiquiatria, psicologia e epistemologia vêm fazendo um ajuste de contas com suas concepções e objetivos.

Historicidade da psiquiatria

Em seus primórdios, as pessoas portadoras de doenças mentais eram consideradas loucos, doidos, mentecaptos, insanos, sandeus, desassisados, dementes ou alienados mentais, e eles não possuíam o direito de exercer sua cidadania. A história mostra que as atitudes em relação aos portadores de transtornos mentais nem sempre foram as mais empáticas.

As maiores pressões sociais exigindo restrições à livre circulação dos chamados alienados parecem ter surgido como decorrência do processo de urbanização e da consequente necessidade de manutenção da ordem das cidades em crescimento, pois o espaço urbano determinaria o estabelecimento de novos padrões de controle social, diferentes daqueles próprios à vida rural, supostamente mais complacentes com tal circulação (ODA, 2004).

No decorrer do século XIX, a população urbana continuava menor que a da zona rural e a economia era majoritariamente agrícola, baseada nos latifundiários. Assim, nessa época, era comum destinar à prisão os criminosos, arruaceiros, vadios e loucos; e, nos casos mais evidentes de desarranjo mental, estes eram levados às enfermarias dos hospitais da Irmandade de Misericórdia, conhecida associação filantrópica, o que não significava que os indivíduos tivessem algum tratamento médico. O primeiro hospício de ato filantrópico no Brasil foi inaugurado em 1852, pelo Imperador Pedro II, onde se iniciavam os tratamentos para os doentes mentais.

Segundo Canguilhem (2009), a alienação mental é uma categoria mais imediatamente vital do que a doença. A doença somática é suscetível a uma precisão empírica superior, a uma padronização mais precisa, assim, a doença somática não rompe o acordo entre semelhantes; o doente é, para sociedade, o que ele é para si próprio, ao passo que o anormal psíquico não tem consciência de seu estado. Essa ideia é confirmada por Canguilhem, 2009, ao afirmar que: “O individual domina a esfera dos desvios mentais muito mais do que domina a esfera somática.”

Grécia e Roma

Entre os séculos IV a.C. e II d.C, algumas concepções sobre saúde, doença, corpo e mente se desenvolveram, deixando fortes marcas na História. O desenvolvimento foi holístico, porém contraditório, não contínuo, e vem servindo de tempo-base para os retornos em busca das ideias ocidentais. Hipócrates considerado o Pai da Medicina, constrói a ideia de que a dinâmica das doenças passa pela dinâmica das populações e que a intervenção

no doente pode aliviá-lo, pode até salvá-lo da morte, mas não afeta as possibilidades do adoecer, logo, acreditava que os loucos possuíam poderes divinos.

De acordo com Sampaio (1998, p. 24).

Toda epidemia era 'peste', toda insanidade era 'paranoia', e esta última resultava de dois tipos de possessão: pelas Deusas Mania ou Lissa. O sujeito não era sujeito do que ocorria, era um lugar para a expressão de forças cósmicas. E o sagrado combatia o sagrado: homens especiais punham entre parênteses o doente e interrogavam o cosmo através do vôo dos pássaros, da disposição de pedras sobre o solo, das vísceras de animais. As disposições eram interpretadas e daí emergiam causas, possibilidades de intervenção e predições sobre a saúde das pessoas e dos povos.

Segundo a historiografia, os médicos lógicos ou dogmáticos buscavam uma explicação lógica e racional para as causas da saúde e das doenças. Procurar pelas causas ou razões dos estados de saúde e doença extrapolava a mera observação e constatação dos processos mórbidos, pois implicava o estabelecimento de um sistema médico amplo e coerente que pudesse dar conta de todos os fenômenos vitais observados, e não apenas aplicar uma ação terapêutica. Nesse sentido, o médico lógico ou dogmático privilegiava a explicação em detrimento da observação empírica (Rebollo, 2006).

Idade Média

Na Idade Média, as pessoas acometidas de loucura eram associadas ao demônio e vistas como entes possuídos e, por isso, muitas delas passavam seus dias acorrentadas e expostas ao frio e à fome ou, em casos extremos, eram submetidas às sessões de torturas ou queimados em fogueiras como hereges. Entre os séculos III e XIII d.C., a possessão serviu de porta-voz a Deus ou ao Diabo, e tudo era feito para identificar aquele que falava por meio do possesso. O corpo era apenas um substrato desprezível e a mente era médium. Assim, havia a crença de que os demônios masculinos e femininos espreitavam o sono dos humanos.

No decorrer da Idade Média, os loucos eram classificados como licantrópicos e afeiminados, além de se afirmar a existência de duas naturezas da alma: a imortal e a vital, esta última podendo ser motora ou sensitiva, capaz de desenvolver poderes localizados em áreas cerebrais específicas.

Sobre esse período, Foucault (2006), afirma que a psicologia agiu como um intermediário entre o indivíduo e a loucura, como algo exterior à exclusão e ao castigo, e pela dimensão interior da moral e da culpa. Percebe-se, assim, que a psicologia pode se posicionar diante do fenômeno da loucura com uma prática e um saber marcados mais pelo criticismo do que pela crueldade, pelo fato da aceitação do fenômeno loucura como uma prática sem avanços na razão de teoria.

Renascimento do século XVIII

Nesse período, ainda não se falava em doença mental, e o descaso com os seres com transtornos mentais persistia. As pessoas que manifestavam condutas diferentes como agressividade e gritos eram consideradas loucas, pela sociedade, nesse momento a preocupação era somente com sua segurança.

A doença mental tornou-se um fato humano e objeto de interesse científico apenas como objeto de estudo clínico e de exclusão hospitalar. O olhar sobre a doença mental é sobre o doente que é condenado como: um ‘des-graçado’, um ‘des-avergonhado’, um ‘i-rracional’, e nesse período os “hospícios” serviam somente para a proteção das cidades (Sampaio, 1998).

Os seres que eram acometidos de loucura eram jogados em prisões e lá permaneciam à espera da morte. Nesse momento, relata-se a disseminação de doenças como tifo exantemático, sífilis e tuberculose pulmonar, assim sendo, uma posição pragmática porque resolvia o problema imediato, mas gerou vários outros. A partir dessas epidemias desordenadas, iniciam-se as prevenções.

Na transição do século XVIII para o século XIX, ocorreu a reforma política e social, assim, o francês Philippe Pinel deu o primeiro passo para mudar a vida dessas pessoas. A loucura tornou-se uma questão médica e passou a ser vista como uma doença que poderia e deveria ser tratada.

Segundo Saúde (2003, p.9).

A partir dessas mudanças, o médico que se especializava no tratamento dos alienados era chamado de alienista e, após essas transformações, grandes nomes se destacaram na medicina por suas pesquisas e inovações nessa área. Nesse período, pode-se destacar o trabalho de Esquirol, aluno e seguidor de Pinel, precursor da psiquiatria, e integrou juntamente com Morel (1809-1873) e Edouard Séguin (1812-1880) a escola francesa iniciada por Pinel. No século XIX, Emil Kraepelin, integrante da corrente organicista alemã, que após cuidadosa descrição de sintomas clínicos, a evolução e a análise anatomopatológica, formula uma nova doutrina que serve de referência às próximas gerações de especialistas. No século XX, Freud cria a psicanálise que se populariza em todo o mundo e se impõe como marco no campo da Saúde Mental.

Para Canguilhem (2009), até o século XVIII, a competição entre saúde/bem e doença/mal constituiu o apanágio do maniqueísmo médico. No século XIX, o mal é desfeito e afirma-se que a ação do homem sobre o meio e sobre si mesmo deve tornar-se inteiramente transparente à compreensão do homem e do meio. A doença física deixa de ser um problema moral.

Esse século, embora considerado o ‘século das luzes’, por se referir à razão sendo uma luz que serve para alcançar o conhecimento e compreender o mundo por meio de um olhar marcado pelo desejo de superação, iluminado pela razão, a ciência e o respeito à

humanidade. Do ponto de vista político, o Século das Luzes também lutou contra qualquer forma de absolutismo para defender a importância de um sistema de governo que busca o bem comum da sociedade.

No entanto, esse período foi sombrio no que diz respeito às possibilidades de constituição de uma epidemiologia psiquiátrica. Entre o neurônio, o hospício e o sermão contra as paixões deletérias, as perspectivas do renascimento se perderam.

Século XX

Juntamente com o século XX, vieram as tecnologias, especializações de altos custos e as privatizações das assistências, assim, as competições monopolistas das indústrias farmacêuticas e dos equipamentos, juntamente com a contração do alcance social e aumento da pressão política de novas populações que atingiram o estatuto de cidadania, a eclosão de uma crise grave na medicina científica tornou-se iminente (Sampaio, 1998).

Com a chegada do século XX, o estudo da produção e da distribuição dos fenômenos ligados ao processo saúde e doença mental tornou-se exemplar para a aplicação de uma epidemiologia baseada na dialética e para os desafios dos novos perfis sanitários. Sampaio (1998), descreve que Kurt Schneider (1887-1967), era um discípulo da fenomenologia, que classificou a psicopatologia clínica das doenças mentais em uma proposta que se dividia em dois eixos: por base etiológica, somática, assim suposta por quadro de sintomas e no outro polo destas preocupações estavam em afirmar a autonomia do psíquico e suas dinâmicas próprias, mas permanecendo no atendimento clínico e na percepção do indivíduo. A partir de 1962, inicia-se as implicações de fatores biossociais e socioculturais nos portadores de doença mental.

Canguilhem (2009), descreve modos diferentes de compreender a relação saúde e doença. Sobre isso a pontos extremos de uma escala mensurável quantitativamente (muito, de um atributo de saúde, o faria atributo de doença); ou qualidades diferentes de uma mesma realidade, são formas diferente de expressão do dinamismo vital (o que não faz doença ser saúde, mas, ao defini-las, apresentam-se valores: estatuto social do corpo, da doença, do doente, do tratador). A saúde e doença não são fenômenos isolados que possam ser definidos em si mesmos, mas, sim, profundamente vinculados ao contexto socioeconômico-cultural, tanto em suas produções como na percepção do saber que investiga e propõe para as soluções do adoecimento.

No decorrer do Século XX, as doenças psicológicas foram tratadas como epidemiologia na área da saúde pública com diferentes definições e abordagens. Por sua vez, a epidemiologia se compreende como o estudo da distribuição e dos determinantes de doenças e agravos à saúde em populações humanas; como a distribuição das doenças e agravos é

irregular, precisa-se ordenar cadeias de inferências que ultrapassem os limites da observação direta (Mausner & Bahn, 1977).

A Epidemiologia é o estudo dos padrões de ocorrência de doenças na população humana e dos fatores que determinam estes padrões (Antunes, 1984). Miettinen (1985), especifica que epidemiologia é a disciplina que estuda a ocorrência de fenômenos de interesse ao campo da saúde.

■ CONCLUSÃO

Nesse trabalho foram feitos aportes epistemológicos e históricos sobre o que era considerado normal ou patológico no decorrer de cada século citado, assim enfatizando os transtornos mentais e apresentando as concepções da doença mental e como os seres acometidos destes transtornos eram tratados pela sociedade em função de cada circunstância histórica, geográfica e social. É possível observar ao longo do texto que o processo saúde e doença mental não foi sempre abordado da mesma forma, por sua vez, passou por várias transformações e interpretações em diferentes momentos históricos. Sendo, em determinados momentos, vistos como porta-vozes de Deus e em outros eram deixados acorrentados à espera da morte. Semelhantemente, para a epistemologia e a historicidade dos transtornos mentais, ambos passaram a ter desafios de contribuições efetivas no campo dos transtornos mentais, possuindo o papel de promover a articulações entre saberes subjetivos, empíricos e reflexão com os fatores biológicos, sociais e psicológicos. Essa abordagem multidisciplinar, que integra o conhecimento científico da doença mental em seus diversos segmentos da historicidade, é importante para se ter uma compreensão da doença e dos pacientes e para a instauração de medidas efetivas que gerem mudanças no processo de desenvolvimento da saúde e doença, medidas essas que estão além daquelas prescritas nos manuais clínicos, psicológicos e sociais.

■ REFERÊNCIAS

1. ANTUNES, C. M. F. Tipos de investigação epidemiológica. In: SOUZA, C. A. M. & TADDEI, J. A. A. C. (Org.) **Textos em Epidemiologia**. Brasília: Seplan/CNPq, 1984.
2. CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
3. LAKATOS, E.; MARCONI, M. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2001.
4. FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 22. Ed. São Paulo: Graal, 2006.
5. MAUSNER, J. S. E.; BAHN, A. K. **Epidemiologia**. México: Nueva Editorial Interamericana, 1977.

6. MIETTINEN, O. S. **Theoretical Epidemiology/Principles of Occurrence Research in Medicine**. New York: John Wiley & Sons, 1985.
7. MINAYO, M. C. S. **Interdisciplinaridade**: uma questão que atravessa o saber, o poder e o mundo vivido. In: Palestra no I Seminário de Estudos do Programa de Apoio à Reforma Sanitária. Rio de Janeiro: Ensp/Fiocruz, 1990.
8. ODA, A. M. G. R. O início da assistência aos alienados no Brasil ou importância e necessidade de estudar a história da psiquiatria. **Rev. Latinoam, Psicopat. Fund.**, VII, 1, 128-141, 2004.
9. REBOLLO, C. A. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. **Scientiae Zudia**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 45-82, 2006.
10. SAMPAIO, J. J. C. **Epidemiologia da imprecisão**: processo saúde e doença mental com objeto da epidemiologia. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.
11. SAÚDE, C.C. C. Memória da Loucura. Brasília: **Editora MS**, 2003.

Igreja e movimentos sociais: o papel das CEBs como espaço de resistência no período militar

| Paulo César Cedran
Unesp

RESUMO

Ao abrir suas portas aos movimentos sociais, a Igreja inaugurou uma nova forma de articulação Igreja/Sociedade que ao nosso ver, garantiu muito mais a autonomia destes movimentos do que o seu domínio pela Igreja. Nesse sentido, mesmo as CEBs, possuindo uma relação intrínseca como a hierarquia católica, esta conseguiu estabelecer um grau de autonomia muito grande, seja na coordenação das comunidades, nas celebrações, nas decisões políticas do grupo. Portanto, diante deste contexto pretendemos em nossa comunicação analisar a relação Igreja/Povo, via movimentos sociais, de forma a relativizar o poder hierocrático da Igreja nos determinantes desta questão. Mesmo se tratando de uma análise com viés histórico datado na década de 70/80, acreditamos que as reflexões sobre esse período podem contribuir para a compreensão do cristianismo como possibilidade de atuação no espaço público por meio da ressignificação dos aspectos políticos e sociais que sustentam as comunidades eclesiais de base até os dias atuais.

Palavras-chave: Comunidades Eclesiais de Base, Movimentos Sociais, Igreja e Política no Brasil.

■ INTRODUÇÃO

Ao abrir suas portas aos movimentos sociais, a Igreja inaugurou uma nova forma de articulação Igreja/Sociedade que ao nosso ver, garantiu muito mais a autonomia destes movimentos do que o seu domínio pela Igreja. Nesse sentido, mesmo as CEBs, possuindo uma relação intrínseca com a hierarquia católica, esta conseguiu estabelecer um grau de autonomia, seja na coordenação das comunidades, nas celebrações, nas decisões políticas do grupo. Portanto, diante deste contexto, pretendemos em nossa comunicação analisar a relação Igreja/Povo, via movimentos sociais, de forma a relativizar o poder hierocrático da Igreja nos determinantes desta questão. Mesmo se tratando de uma análise com viés histórico datado na década de 70/80, acreditamos que as reflexões sobre esse período podem contribuir para a compreensão do cristianismo como possibilidade de atuação no espaço público por meio da ressignificação dos aspectos políticos e sociais que sustentam as comunidades eclesiais de base até os dias atuais.

A Igreja a partir do contexto sócio-político das décadas de 50-60, viu-se obrigada a mudar sua conduta frente a uma série de problemas institucionais e sociais presentes nessas décadas. Ao mesmo tempo, começa a surgir na sociedade, e não somente dentro da Igreja, os chamados movimentos populares ou movimentos de base que pautar-se-ão pela forma diferenciada de se relacionar com a Igreja e de criarem estratégias de lutas e organização no período militar.

Para melhor compreendermos a questão das CEBs, convém estudarmos o que seriam esses movimentos populares e quais as implicações na relação sociedade/Igreja e, a partir daí compreendermos a gênese das CEBs, que basicamente surgem no bojo dos movimentos sociais de base, ou como muitos autores denominaram de novos movimentos sociais.¹

Devemos considerar nesta análise da emergência dos movimentos sociais de base, as mudanças ocorridas na Igreja, seja Particular ou Universal. Com isto teremos pistas para compor o quadro das CEBs e determinar o seu papel político-eclesial nas décadas de 60 e 70.

Para o estudo dos chamados movimentos populares recorreremos à coletânea organizada por Paul Singer e Vinícius Caldeira Brant,² cuja contribuição e importância, está no enfoque

1 Para a análise do que seja os chamados “Novos Movimentos Sociais”, ver: EVERS, T. “De costas para o Estado, longe do Parlamento”, in *Novos Estudos Cebrap*, n. 1, Abril de 1983, p.25-40, e “Identidade - a face oculta dos novos movimentos sociais”, in *Novos Estudos Cebrap*, n. 4, Abril de 1984, p. 11-23; LACLAU, E. “Os Novos Movimentos Sociais e a Pluralidade do Social”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 2, volume 1, Outubro de 1986, p. 41-7. Editora Vértice/Revista dos Tribunais/ANPCS, São Paulo; TOURAINE, A. *Os Novos Conflitos Sociais. Para Evitar Mal-Entendidos*, in *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, p. 5-17, São Paulo, CEDEC/ Editora L&PM, Junho 89, nº 17; FRANK, A. G. & FUENTES, M. *Dez Teses Acerca dos Movimentos Sociais*, in *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, p. 18-48, São Paulo, CEDEC/Editora L&PM, Junho 89, nº 17.

2 A publicação do livro “São Paulo: o povo em movimento”, representou um marco em relação aos estudos sobre Movimentos Sociais. Como lembra Eder Sader ao justificar a utilização desta obra para sua pesquisa: “Em 1980 foi publicado o livro São Paulo: o povo em movimento. Sua enorme importância não advém apenas do fato de conter estudos pertinentes sobre o tema dos movimentos sociais.

diferenciado que estes autores deram, acerca da forma como vinham sendo conduzidas até aquele momento, os estudos sobre os movimentos sociais.

A coletânea organizada por Singer e Brant, refere-se basicamente à grande São Paulo, mas não deixa de ilustrar de certa forma, a emergência das classes populares no cenário político do país na década de 70.

O texto de Brant tece uma crítica aos estudos até então realizados sobre movimentos populares, no sentido de enfatizar que esses estudos destacam as classes populares no Brasil, a partir de sua ausência no cenário político dos grandes embates sociais, fazendo com que as informações já acumuladas por essas pesquisas, refiram-se mais às condições ou determinações prévias do que seriam esses movimentos, do que a eles próprios, enfim; da maneira com que estavam emergindo no cenário político e social do país.

Esta crítica de Brant, tornou-se singular no universo das análises desenvolvidas até o momento sobre o tema, justamente por levar à tona, a questão do mecanicismo e determinismo dessas análises. Esta forma de análise criticada por Brant, partia de um modelo teórico de inserção das camadas populares no cenário político e desta na relação com a conjuntura brasileira. A partir daí, passava a fazer correlações com um modelo teórico pré-estabelecido. A partir do momento que estas correlações não aconteciam de forma idêntica ao modelo, passava-se a considerar, portanto, que as camadas populares estavam então ausentes do cenário político do país. Conseqüentemente, as análises enveredaram-se pelo caminho das determinações prévias dessa *ausência*, e não ao próprio movimento que estaria existindo, mas não da forma ideal proposta pelo modelo teórico adotado. Partindo desta deficiência, Brant procurou estudar os movimentos em si, tentando perceber a visão que esses movimentos sociais tinham de si próprios e dos problemas que eles enfrentavam.

Ao afirmar que a emergência dos movimentos populares em São Paulo, na década de 70, dá-se de forma fragmentada, Brant busca nas condições de repressão extremada, contra a livre expressão dos interesses populares, a explicação para esta fragmentação. Esta, portanto, seria uma estratégia de luta e não um sinal de desarticulação das lutas sociais. Também esta fragmentação demonstra que se toma difícil a caracterização desses

Sua primeira importância reside no fato de encará-los como modalidades da emergência das classes populares em São Paulo". É dessa ótica que procurei pesquisar os movimentos sociais aqui. Uma primeira particularidade que os autores daquele livro apontam nos movimentos sociais dos anos 70 é o seu caráter fragmentado. Só que tal fragmentação não foi vista como sinal de insignificância, ou inviabilidade. Recusando os modelos apriorísticos para definir a realidade, eles se perguntaram sobre o significado dessa realidade, do modo como ela se apresentava" (SADER, 1988, p.197). Livro "Quando Novos Personagens Entraram em Cena. Experiências, Falas e Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)". Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1988. Maria Helena Moreira Alves em seu Livro "Estado e Oposição no Brasil (1864-1984)", op.cit., nota nº 22 também refere-se ao trabalho de Paul Singer e Vinícius Caldeira Brant (Org.) no livro "São Paulo: o povo em movimento" ao afirmar que "Excelente resumo dos diferentes movimentos de base existentes no Brasil consta do trabalho coletivo editado por Paul Singer e Vinícius Caldeira Brant..." (ALVES, 1984, p.226).

movimentos e principalmente a centralização dos conflitos, e mesmo o intercâmbio permanente desses movimentos sociais, sob os diversos âmbitos de lutas e reivindicações.

A fragmentação dos movimentos sociais considerada como resposta à repressão, prefigurava a alternativa popular encontrada para manter a possibilidade de organização, mesmo que fosse via fragmentação, isolamento das ações como forma de organização possível no quadro político do momento.

Ora, esta fragmentação representou uma organização que se apresentou de forma defensiva pelos segmentos das classes populares. Para Brant, esta forma de ação tinha um duplo caráter diante da ação repressiva do Estado:

1. não despertar a suspeita do Estado que disseminava o terror através de castigos exemplares aos opositores do Regime;
2. utilizar-se de fragmentação desses movimentos como forma de responder às dificuldades impostas pelo Estado através da articulação entre elementos da base nos grupos intermediários para exercerem o caráter contestatório e reivindicatório dessas lutas populares.

Neste contexto, reafirmamos que o papel da Igreja aparece como salvaguarda dos movimentos, ao tornar-se o espaço privilegiado surgido como canal para a atuação desses movimentos. Dessa forma, esta contestação vai ao encontro do que Brant diz quanto à função desses movimentos, que era a de instituir novos canais de comunicação entre as classes populares, como forma alternativa no período ditatorial. Portanto, a busca de caminhos alternativos de organização frente aos canais oficiais de representação, afigurou-se, como única possibilidade para a continuidade das lutas. Quanto à Igreja, podemos dizer, tomou-se local privilegiado para a frutificação dessas lutas.

Quanto aos meios de ação utilizados por estes movimentos, Brant atribuiu à conscientização ou a busca do convencimento individual, a alternativa viável de ação em detrimento das formas impessoais de mobilização e organização que passa a ser incentivada pela Igreja, conforme também Romano (1979) constata.

Este trabalho pessoal, recoloca no cenário dos movimentos sociais o resgate da ação individual, assentada nos laços primários de organização e solidariedade, redimensionando o processo de conscientização que passa a ser exercido pela ação interpessoal, desbancando a figura do líder máximo a conduzir o movimento, retirando também a frieza ou impessoalidade que a noção de grupos, associações, poderiam acarretar. Surge uma nova forma de conscientização, que repondo o papel das relações primárias de fraternidade, base de origem do próprio cristianismo, instaurou uma nova forma de organização baseada na fraternidade, mais do que na política.

Brant constatou a possibilidade, que a incorporação dos grupos de base em movimentos mais amplos, que tenham sido construídos de baixo para cima, constituíram-se de estruturas antigas transformadas por sua ação e, que, portanto, seriam fundamentais na busca de alternativa de correlação de forças políticas e sociais na grande São Paulo.

Portanto, a repressão extremada criou os vínculos de solidariedade entre os movimentos de natureza diversa e os indivíduos com posições políticas e ideológicas diferentes, que passaram a conquistar a liberdade de manifestação por parte dos movimentos e instituições que exprimiam a autonomia da sociedade diante do Estado.

Para encerrarmos as considerações de Vinícius Caldeira Brant acerca deste assunto, podemos citar a paráfrase que ele faz dos movimentos sociais com as águas de uma represa e as águas de um rio:

O contexto da chamada reabertura política não constitui mero esgotamento do período ditatorial, seja porque o regime tivesse cumprido seus objetivos, seja porque tivesse renunciado ao arbítrio como meio de atingi-los. Ele revela certamente a disposição do governo de adaptar-se a uma realidade social que escapa ao poder de previsão dos estados maiores e dos gabinetes tecnocráticos. Mas, ao contrário do que se diz com freqüência, essa disposição não se antecipa a uma crise iminente. Ela surge com o atraso do reconhecimento generalizado de que a sociedade reorganizou-se à margem das pautas previstas para enquadrá-la. Não se trata de abrir as comportas antes que explodam pela pressão das águas. As represas tornaram-se vazias, enquanto riachos e enxurradas correm fora dos leitos primitivos. De forma talvez inédita na história brasileira, a centralização extrema do poder tanto econômico como político resultou num descontrole de tal monta que não se explicaria, nem pela incompetência nem pela fragilidade de seus detentores. (Brant, 1983, p.24-5, grifo nosso).

Portanto, esses movimentos sociais passaram a recolocar na ordem do dia, a representação, a participação, como fundamento da democracia tanto almejada neste período de repressão militar, ao mesmo tempo que, superou todas as previsões do governo, inaugurando nas forças primitivas de sociabilidade, a alternativa encontrada para opor-se ao autoritarismo militar e político do momento.

Para finalizarmos nossa análise acerca das alternativas de ação pastoral da Igreja no período militar, convém analisarmos alguns aspectos quanto a gênese, estrutura e função das CEBs, não esquecendo que as influências *ad intra* na Igreja (Universal e Particular) e *ad extra* (na sua atuação na sociedade brasileira e latino-americana) são indispensáveis para traçarmos um percurso histórico das CEBs³ no Brasil.

3 Para o percurso histórico do surgimento das CEBs no Brasil utilizamos o esquema cronológico proposto por Henrique Cristiano José de Matos no seu livro CEBs - Uma interpretação Para o Ser Cristão Hoje, op.cit., nota nº 21 e 22, principalmente o capítulo I - intitulado "Contexto Sócio-Político E Eclesial", p.13-34. Este mesmo capítulo foi sintetizado no Documento da Diocese de Jaboticabal intitulado "Evolução Histórica do Surgimento das CEBs", mimeo. Elaborado para o "Encontro Diocesano de CEBs", que ocorreu em 30.11.86.

O surgimento propriamente dito das CEBs deu-se entre os anos de 1955 e 1960, aparecendo em algumas dioceses do Nordeste, sementes das futuras CEBs a partir de equipes de leigos encarregados de complementar as atividades paroquiais devido a escassez de vigários. Esta constatação reforça as colocações de Della Cava (1986) acerca dos problemas enfrentados pela Igreja, devido a ausência de padres para o trabalho eclesial, significando também uma forma de pressionar a instituição para a abertura a funções anteriormente restritas ao clero, criando a partir daí, ministérios leigos para a distribuição da Eucaristia, Equipes de Batismo, Equipes de Celebração da Palavra e Catequese.

O MEB (Movimento de Educação de Base) também contribuiu para o surgimento de inúmeros grupos de pequenas comunidades, que passaram a aliar o trabalho pedagógico ao religioso, dando ênfase à questão social. Conforme Vanilda Paiva já havia identificado, outras sementes contribuíram para o surgimento das CEBs:

- Movimentos do Natal (Rio Grande do Norte - anos de 1960);
- Catequistas Rurais - Barra do Piraí - Rio de Janeiro;
- Grupos de Evangelho - Goiás Velho;
- Encontro de Irmãos - Recife;
- Comunidades de Base - Nísia Floresta (Rio Grande do Norte), Crateús (Ceará), Vitória (Espírito Santo).

O Plano de emergência⁴ elaborado a partir de 1962, portanto no mesmo ano de início do Concílio Vaticano II, procurou expressar via CNBB, a colegialidade de ação episcopal e apresentar as CEBs como foco de evangelização. Já nos 3º e 4º Planos Bienais de Pastoral de Conjunto; “as CEBs são assumidas como prioridade: nas Diretrizes Gerais da ação pastoral de Igreja no Brasil (1983-1986), as CEBs receberam destaque especial dentro do objetivo geral de evangelização”. (MATOS, 1985, p. 33.)

Matos evidencia o destaque que as CEBs recebem ao citar o nº 134 do documento “Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1983-1986”, (Documentos da CNBB, nº 28) Edições Paulinas, São Paulo, 1983, que diz:

Esta síntese também é utilizada por nós na análise deste percurso histórico. Ver também CEDRAN, P. C. “CEBs: O que é?” Trabalho de conclusão apresentado ao Curso de Etnografia do Brasil, ministrado pela prof. Elda Rizzo de Oliveira, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, mimeo, Araraquara, 1989. E também CEDRAN, P. C. “Comunidades Eclesiais de Base - CEBs”, Trabalho apresentado para conclusão do Curso de “Bacharelado em Ciências Sociais” - F.C.L. - UNESP, Câmpus de Araraquara, sob a orientação da prof. Elda Rizzo de Oliveira, 1993, mimeo.

4 Matos explica que “Em 1962, a CNBB publicou o “Plano de emergência”, que visava a renovação de paróquia (Contendo princípios desta renovação, exigências fundamentais; objetivos centrais), preparando assim, o terreno para o I Plano de Pastoral de Conjunto de 1966-70, com suas seis linhas pastorais” (MATOS, 1985, p. 33).

A ênfase dada às Comunidades Eclesiais de Base neste quadriênio manifesta claramente o interesse e o amor da Igreja no Brasil por esse 'novo modo de ser Igreja'. Elas se constituem fermento de espírito e vida comunitária, modelos concretos de comunhão e participação, de serviço, desprendimento e solidariedade. Aberta a todos, as CEBs florescem, principalmente nos meios populares, possibilitam a articulação dos pobres entre si e favorecem a vivência e a expressão de sua fé e de seu compromisso com a libertação integral do homem. (CNBB, 1983, p. 90.)

Vislumbramos no universo eclesial, a efervescência de uma série de atitudes que procuraram cada vez mais interligar as ações eclesiais com as ações sociais. Esta atitude fica clara quando consideramos o trabalho desenvolvido pelo MEB, renunciando o surgimento das CEBs.

A terminologia CEBs - Comunidades Eclesiais de Base - aparece pela primeira vez no 1º Plano de Pastoral de Conjunto da CNBB em 1966-70, sendo definidas como o espaço onde os cristãos não sejam anônimos e se sintam acolhidos e responsáveis.

Essa revitalização de laços pessoais de fraternidade pela Igreja, recuperou politicamente a metodologia de trabalho possível para desempenhar a conscientização num momento politicamente conturbado e de definições políticas e sociais no país.

Aliada a esta série de mudanças na Igreja Particular do Brasil, devemos considerar as mudanças ocorridas ad intra em nível da Igreja Universal.

Henrique Cristiano José de Matos identifica três momentos importantes neste universo de transformações:

1. Movimentos Pré-Conciliares;
2. Concílio Vaticano II;
3. Conferência de Medellín.

Os Movimentos Pré-Conciliares ganharam importância na medida que ocorreu uma movimentação dos leigos na Igreja, ocupando lugar de destaque, principalmente por sua atuação junto a A.C. (Ação Católica), com suas ramificações atendo a diversos setores: JEC (Juventude Estudantil Católica), JOC (Juventude Operária Católica) e JUC (Juventude Universitária Católica).

O Concílio Vaticano II iria referendar esta ação pastoral e a partir daí, ampliar a iniciativa da Igreja no processo de abertura - do sair-se de si mesma, e, por conseguinte, passar a intervir no mundo via ação comunitária, reconhecendo o leigo como sujeito do processo de evangelização.

A Conferência de Medellín representou a tentativa de aplicar as diretrizes conciliares à América Latina, que a partir do contexto desse continente, passou a fazer da opção

preferencial pelos pobres, o caminho da esperança que deveria ser trilhado pelos povos latino-americanos, como sintetiza Gustavo Gutiérrez:

O Vaticano II dá as grandes linhas de uma renovação da Igreja; Medellín assinala a pauta para uma transformação da Igreja em função de sua presença em um continente de miséria e de injustiça. (Gutiérrez, 1979, p. 114.)

Localizadas exclusivamente nas áreas socialmente pobres do campo e da cidade, os mais desfavorecidos encontraram com o surgimento das CEBs, a motivação religiosa através de grupos de cristãos, que em comum, ouvem e meditam a palavra de Deus; rezam, compartilham alegrias, esperanças e sofrimentos, procurando resolver comunitariamente os seus problemas locais, articulando vida e fé.

Neste sentido ao não limitar sua ação ao caráter exclusivamente piedoso, (Camargo *et al.*, 1983.) as CEBs passam a constituir uma promissora trama de experimentação do exercício de novas formas de associação popular, procurando diminuir problemas vitais no campo e na cidade, os quais afligiam as classes populares.

A partir desta pedagogia desenvolvida pelas CEBs de articular a problemática cristã à problemática social, podemos considerar que as influências *ad extra* consideradas por Matos como determinantes fundamentais no surgimento das CEBs, relacionadas à crise do sistema capitalista aliada à crise do modelo de cristandade, demonstraram que havia uma correlação entre a tentativa de superação dessa crise, a partir da redefinição de um modelo de cristandade, que partiu de movimentos eclesiais, esboço de futuros movimentos populares, dos chamados novos movimentos sociais.

Passando a criticar a excessiva acumulação capitalista, a Igreja deixou de ocultar e legitimar esta exploração, substituindo seu discurso religioso inócuo por um discurso que discorra sobre a raiz das injustiças sociais do mundo, e principalmente da América Latina.

Aliada a este fato, Matos considera também que a retomada do poder pelas classes hegemônicas, incentivou a articulação da Igreja com as classes populares, principalmente no Brasil, a partir da artificialidade do *Milagre Brasileiro* e da repressão política.

Essa busca da democratização das estruturas paroquiais e diocesanas,⁵ mostrou que as CEBs podiam ser vistas a partir de dois movimentos básicos:

1. de baixo para cima - através da demanda por participação dos leigos no interior da Igreja Católica no Brasil;
2. de cima para baixo - através de uma Igreja no recorrente esforço de rearticulação com suas próprias bases.

5 A análise completa de Dermi Azevedo encontra-se na Folha de S. Paulo, de 4 maio 86, p.6, Caderno 1º, intitulada “CEBs indefinidas entre autonomia e institucionalização”.

Esse momento chamado por Camargo *et al.*, de pré-história das CEBs, termina em 1964. A partir daí, teremos uma Igreja disposta a acolher novas formas de mobilização dos leigos, importantes para sua renovação e anunciadoras de uma nova identidade católica, com base em novas alianças. (Camargo *et al.*, 1983.)

Poderíamos concluir que a partir daquele momento, as CEBs tornaram-se o veículo primordial para a execução de uma nova proposta de Ação Pastoral, considerando o contexto político e social do momento.

A abertura da Igreja aos anseios da população veio representar o seu reencontro com as bases, e principalmente fortalecer a organização popular num momento de pleno autoritarismo. Esta é, portanto, a alternativa encontrada pela Igreja e sociedade, que se tornou relevante dentro do horizonte dos movimentos populares emergentes, e que foram sem dúvida alguma, muito importantes para as mudanças no cenário religioso e político dos anos 70 e 80.

Com a finalidade de responder aos desafios de uma prática libertária no contexto sócio-político do período militar, as CEBs também se apresentaram como uma forma de adequar as estruturas da Igreja ao concílio Vaticano II. Dessa forma as CEBs se tornaram uma plataforma válida para as mudanças sociais como afirmou Pe. Nelito Nonato Dornelas:

Hoje, passada a euforia inicial e tomando a devida distância, podemos constatar que as CEBs estão na raiz de vários movimentos sociais e têm contribuído para a formação de muitas lideranças no campo social e político. Foram responsáveis também, pela formação de lideranças leigas no interior da Igreja, que assumiram o jeito de viver e celebrar a fé de uma maneira nova (Dornelas, 2006, p.2/7).

Mesmo tendo passadas quatro gerações (Dornelas, 2006) afirma que as CEBs construíram suas histórias e hoje são conclamadas a se pronunciar sobre a sua identidade. Talvez muitas pessoas tenham a impressão de que as CEBs sejam algo do passado ou desapareceram, mas elas estão presentes com grande vitalidade. Com sua dinâmica própria os intereclesiais que são os encontros realizados a cada cinco anos têm significado a afirmação do compromisso cristãos com os desafios concretos da sociedade. Assim, Dornelas (2006) conclui:

“(...) as CEBs não são o futuro da Igreja. O fato é que, sem as CEBs, a Igreja não terá futuro. D. Pedro Casaldaliga, quando perguntado sobre o que restou da Teologia da Libertação, respondeu com ironia teológica: ‘sobraram apenas duas palavras: Deus e os pobres.’” (Dornelas, 2006. p.6/6 - 6/7).

Portanto, os desafios da sociedade neo-liberal estão ainda mais presentes em nosso país e reforçam que uma igreja sem os pobres conseqüentemente é uma igreja que necessita

se reencontrar na experiência de Deus quando de fato recolocar os pobres como sua prioridade, num mundo cada vez mais desigual e injusto.

■ REFERÊNCIAS

1. ALVES, M. H. M. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. 2.ed. Trad. de Clóvis Marques. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.
2. AZEVEDO, D. CEBs indefinidas entre autonomia e institucionalização. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 4 maio 1986, p.6.
3. BRANT, V. C. Da resistência aos movimentos sociais: a emergência das classes populares em São Paulo, In: SINGER, P., BRANT, V. C. *São Paulo: o povo em movimento*. 4.ed. São Paulo: Ed. Vozes/Cebrap, 1983, p.9-27.
4. CAMARGO, C. P. F. de et al. Comunidades eclesiais de base: In: SINGER, P., BRANT, V. C. (Org.). *São Paulo: o povo em movimento*. 4.ed. São Paulo: Editora Vozes/Cebrap, 1983.
5. CEDRAN, P. C. *CEBs. O que é?* Trabalho de Conclusão apresentada à disciplina Etnografia do Brasil, Faculdade de Ciências e Letras-UNESP, Araraquara, 1989. Mimeo.
6. CEDRAN, P. C. *Comunidades Eclesiais de Base - CEBs*. Trabalho apresentado para a conclusão do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras-UNESP, Araraquara, 1993. Mimeo.
7. CNBB. Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1983-1986. Edições Paulinas, São Paulo, 1983. (Documentos da CNBB, n.28).
8. DELLA CAVA, R. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, P., MAINWARING, S. (Org.). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM/Cedec, 1986, p.13-45.
9. DIOCESE DE JABOTICABAL. Evolução histórica do surgimento das CEB's. Documento elaborado para o Encontro Diocesano de CEBs - 30.11.86. Mimeo.
10. DORNELAS, N. N. A identidade das CEBs. *Vida Pastoral*. Maio/Junho 2006. p.1/7. Disponível: <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/eclesiologia/a-identidade-das-cebs/>.
11. EVERS, T. De costas para o Estado, longe do Parlamento. *Novos Estudos Cebrap* (São Paulo), n.1, p.25-40, abr. 1983.
12. FRANK, A. G., FUENTES, M. Dez teses acerca dos movimentos sociais. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política* (São Paulo), n.17, p.18-48, jun. 1989.
13. GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*. Trad. de Jorge Soares. Perspectivas. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
14. LACLAU, E. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (São Paulo), n.2, v.1, p.41-7, out. 1986.
15. MATOS, H. C. J. *CEBs - uma interpelação para o ser cristão hoje*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

16. ROMANO, R. *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979. (Prismas, v.1).
17. SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena - experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-80)*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.
18. TOURAINE, A. Os novos conflitos sociais. Para evitar mal-entendidos. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política* (São Paulo), p.5-7, jun. 1989.

João Pessoa, educação e ciências das religiões: a descontinuidade relacionada às políticas públicas nacionais na rede oficial do sistema municipal de ensino

| **Sidney A. da C. Damasceno**
UFPB

| **Marinilson Barbosa da Silva**
UFPB

RESUMO

Este trabalho é parte de resultados de pesquisas e estudos desenvolvidos pelos autores para elaborar tese doutoral no PPGCR/UFPB. Apresenta o objetivo de examinar dados resultantes das análises das entrevistas com professores do Componente Curricular de Ensino Religioso (CCER) da Rede Oficial do Sistema Municipal de Ensino de João Pessoa (ROSIME-JP). Informações relacionadas com um quesito específico identificado que indica uma preocupação entre os docentes devido a uma suposta interrupção dos processos de implantação e consolidação do CCER na ROSIME-JP. Tem o seu texto estruturado como uma pesquisa descritiva, bibliográfica com abordagem qualitativa. Expõe uma síntese do projeto da tese/em desenvolvimento para situar os entendimentos. Discorre, no contexto desses processos do CCER, sobre como a professora Maria José Torres Holmes suportou uma qualidade na docência. Divulga trechos de amostras dos depoimentos para a “Análise Textual-Discursiva” de quatro entrevistados e três constatações resultantes de seus exames fundamentados na hermenêutica, isto é: algumas dimensões da função da assessoria pedagógica de Ensino Religioso (ER), o favorecer da formação continuada de professores de ER para os estudantes e o infortúnio que as ausências de um orientador pedagógico e da formação continuada exercem. Conclui ao observar o quesito sublinhado pelas análises e ressaltar a ausência de razão para a descontinuidade dos processos de ER na ROSIME-JP ao considerar as Políticas Públicas na Área, no sancionar da BNCC e DCNLCR, na relação com outros municípios da Paraíba e o fato de no campus da UFPB, na capital, habilitar-se professores no curso de Licenciatura em Ciências das Religiões.

Palavras-chave: Prefeitura de João Pessoa, Educação, Políticas Públicas, Ciência(s) da(s) Religião(ões), Ensino Religioso.

■ INTRODUÇÃO

O presente trabalho resulta da pesquisa no curso de doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), da Universidade Federal da¹ Paraíba (UFPB), desenvolvida a partir do segundo semestre de 2019². Entretanto, constitui-se mais do que uma mera socialização de algumas inferências preliminares das pesquisas e estudos³ desenvolvidos para a elaboração da tese doutoral⁴ em desenvolvimento. Pois, o seu objetivo é examinar as inferências das análises de entrevistas de 4 (quatro) docentes, relativas a constatação da descontinuidade dos processos de implantação e consolidação do componente curricular de Ensino Religioso, na “Rede Oficial do Sistema Municipal de Ensino da cidade de João Pessoa” (ROSIME- JP)⁵.

Porquanto, devido este trabalho (ao acompanhar as características do projeto da tese em andamento) constituir-se como uma pesquisa descritiva, bibliográfica, com abordagem qualitativa e seguir o propósito de entre os pares da Área promover o fomentar do debate do exame dos dados resultantes das análises das entrevistas abertas realizadas com professores que lecionam no “Componente Curricular de Ensino Religioso” (CCER). Posto isso, no sentido conforme acentua Japiassú, ao frisar Popper: “O que deve caracterizar a ciência é a falsificabilidade, pelo menos em princípio, de suas asserções” (JAPIASSÚ, 1986, p. 106)⁶.

Sublinhamos que é um trabalho que se justifica por ir ao encontro dos fundamentos dos princípios legais das Políticas Públicas brasileiras hodiernas. Posto isso, a partir do sancionar da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), (BRASIL, 2018a) e das Diretrizes

-
- 1 No qual, como estudante o autor Sidney Damasceno atualmente encontra-se recebendo bolsa de estudo através do Fundo de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
 - 2 Frisamos neste contexto que o emprego aqui do termo Ciências das Religiões segue os princípios adotados pelo Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Salvo quando empregado especificamente de uma outra forma em um texto legal, isto é, repete-se *ipsis litteris* a expressão conforme cada documento. Como por exemplo, na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), (BRASIL, 2018a), a qual apresenta o termo “a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)”. Logo, todas as vezes em que surgir em nossos estudos assim descrito esse termo, subentende-se existir alguma relação com a BNCC, bem como, de outro modo acompanha o texto do documento referente, por exemplo, nas “Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de Licenciatura em Ciências da Religião” (DCNLCR), (BRASIL, 2018b).
 - 3 Os quais serão apresentados ao PPGCR/UFPB, na área de Ciências Sociais das Religiões, Educação e Saúde e na Linha de Pesquisa em Educação e Religião como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões.
 - 4 Que apresenta até este momento o título: “A Didática das Ciências das Religiões na Educação Básica – ER na BNCC a partir da voz dos professores: a fundamentação da natureza e da validade das concepções do objeto de conhecimento “O eu, o outro e o nós”. Bem como, trata de uma discussão relacionada a necessidade constatada de articular-se algumas inter-relações da natureza e da validade que atravessam a fundamentação epistêmica-teórica-metodológica do processo ensino-aprendizagem do objeto de conhecimento “O eu, o outro e o nós”, da Unid. Temática “Identidades e alteridades”, conforme a BNCC.
 - 5 Para viabilizar a presente leitura deste estudo criamos 3 siglas que atravessam este texto: “Rede Oficial do Sistema Municipal de Ensino da cidade de João Pessoa” (ROSIME-JP), “Componente Curricular de Ensino Religioso” (CCER) e “Rede Oficial do Sistema Estadual de Ensino da Paraíba” (ROSE-PB).
 - 6 Porque, “Assim para Popper, é a possibilidade de falsificar uma hipótese científica que permite a correção e o desenvolvimento das teorias científicas, e em última análise o progresso da ciência, embora nenhuma teoria possa jamais ser fundamentada de forma conclusiva”. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 221).

Curriculares Nacionais para os cursos de Licenciatura em Ciências da Religião (DCNCR), (BRASIL, 2018b).

Bem como, se legitima no apresentar a tese doutoral um recorte específico que trata na BNCC do objeto de conhecimento {apenas} no 1º (primeiro) ano, do segmento dos anos iniciais, na etapa do Ensino Fundamental (EF), no nível da Educação Básica (EB); isto é, quando o aluno apresenta mais de 5 (cinco) anos de idade e vai completar os 6 (seis) anos de idade no ano civil da matrícula (PARAÍBA, 2015)⁷.

Da mesma forma, frisamos que o exercício docente referido é realizado pelos 13 professores entrevistados que lecionam CCER, na ROSIME-JP. Levando em conta o requisito de ter participado pelo menos nos anos de 2017, 2018 e 2019 dos encontros de Formação Continuada de Professores de Ensino Religioso (FCPER) proporcionados sobre a responsabilidade do PPGCR/UFPB.

Assim sendo, na estrutura deste texto, apresentamos em seu primeiro ponto uma breve síntese do projeto da proposta de tese em andamento (Questão Problema, Objetivos e Metodologia) para situar os referenciais da pesquisa e dos estudos que norteiam o presente trabalho.

Em seu segundo tópico, “A presença da orientação pedagógica nos processos de implantação e consolidação do Ensino Religioso”, situamos o contexto histórico em que foi implantado o CCER na ROSIME-JP e a atuação da professora Maria José T. Holmes. Frisando alguns aspectos de sua coordenação no CCER, na ROSIME-JP, suportada por orientação pedagógica e a Formação Continuada de Professores de Ensino Religioso (FCPER).

No terceiro momento ao expor as vozes de 4 (quatro) professores entrevistados (para representar os tantos outros que também abordam os assuntos que atestam a conclusão do quesito investigado), por meio de trechos de seus depoimentos, em respostas as perguntas acentuadas que integram o “Roteiro Semiestruturado” da pesquisa, apresentamos algumas constatações que apontam para a inferência da preocupação entre os docentes que evidenciam uma suposta interrupção dos processos de implantação e consolidação do CCER, na ROSIME-JP.

Falas analisadas ao considerar a Hermenêutica para suportar o exame das respostas dos professores (dos possíveis sentidos das respostas dos professores), baseando-se nos seus princípios de acordo com Gadamer (2011), seguindo o entendimento da “Virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem” (GADAMER, 2015). E, assim, chegar-se as três constatações resultantes das análises: “Algumas Dimensões da Função

7 Conforme rege na Paraíba a Lei estadual 10.521/2015, Art. 3º “A criança que, comprovadamente, tiver concluído a pré-escola poderá, a pedido dos pais ou dos responsáveis legais, ser matriculada, no ensino fundamental, no início do ano civil em que completar 6 (seis) anos de idade (PARAÍBA, 2015).

da Assessoria Pedagógica de Ensino Religioso”, “O Favorecer da Formação Continuada de Professores de ER para os Estudantes” e “O Infortúnio que as Ausências de um Orientador Pedagógico e da Formação Continuada Exercem”.

No quarto instante arrematamos o texto com algumas das inferências resultantes das análises das entrevistas realizadas que evidenciam o interromper do processo da implantação e estruturação do componente curricular de ER em relação as atuais políticas públicas na Área – a BNCC e a DCNLCR. Principalmente, ao observar-se em função do tempo e das iniciativas de outros municípios paraibanos, bem como, a inexistência de atuações dos representantes dos poderes executivos e legislativos pessoenses, ainda que no campus da UFPB na capital, sejam habilitados docentes com a Licenciatura em Ciências das Religiões.

■ MÉTODO

O presente trabalho encontra-se estabelecido (nos mesmos moldes do projeto da tese em andamento) como uma pesquisa social aplicada (GIL, 1994, p.44), do gênero pesquisa prática, ou pesquisa-ação (DEMO, 1989, p. 13), com um enfoque qualitativo, de natureza descritiva (ANDRADE, 2008, p. 5), pois está voltado a observar, registrar, analisar, classificar e interpretar os fatos. Uma vez que na construção do seu caminho metodológico primeiro foram realizadas entrevistas individuais abertas com os 13 professores participantes, seguindo um roteiro semiestruturado, que apresentou as indagações analisadas que são examinadas neste estudo segundo o objetivo proposto.

Do mesmo modo que, é uma investigação suportada pelo método dialético de abordagem, essencialmente, devido a proposta do estudo penetrar o mundo dos fenômenos por meio de ações recíprocas, que podem compreender as contradições inerentes aos fenômenos, bem como, as mudanças constantes que ocorrem na sociedade (LACKATOS; MARCONI, 2010, p. 88).

Assim sendo, a partir do contexto desta trajetória, do que foi e tem sido estudado, pesquisado, publicado (DAMASCENO; DAMASCENO; SILVA, 2020a) e as inter-relações que transpassam a fundamentação da problemática desta pesquisa que se caracterizou a disposição de desenvolver o presente estudo.

Sumário da Proposta de Tese

Ao apresentarmos o contexto da estruturação dos estudos do projeto da nossa tese em desenvolvimento, antes de adentrarmos nas considerações da “Questão problema” especificamente, observamos que se faz necessário frisarmos dois pontos essenciais (também

averiguados no exame da análise das entrevistas), para o articular-se as inter-relações que atravessam a pesquisa, como apresentados na sequência.

O primeiro, reside no fato de que apesar desta pesquisa se fundamentar a partir do sancionar da BNCC e das DCNCR, bem como, tratar da Didática das Ciências das Religiões no exercício profissional da docência desse professor no CCER, apresentar um caráter de primazia em relação a esses referenciais; mesmo assim, ela situa-se na conjuntura da história do ER e na “Busca do significado de ser professor de Ensino Religioso” (SILVA, 2011).

Logo, porque não se deve desconsiderar o fato de que os registros das diversas práticas pedagógico-didáticas e das fundamentações epistemológicas inicialmente pensadas {como por exemplo os PCNER (FONAPER, 2009)} tornam-se nulos. Mormente, devido elas serem inerentes a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) – pois, o que se verifica é uma continuidade até chegar-se no reconhecimento do modelo da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) na BNCC.

O Segundo, é um ponderar – nas circunstâncias desta pesquisa – sobre o detectar (a princípio como se fosse um processo natural) – levando-se em conta os principais modelos de Ensino Religioso {Catequético, Teológico, Ciências da Religião, (PASSOS, 2007)} – do que no viés desses resultados, ao se considerar o tratamento dos conteúdos do ER, suas diversas maneiras pensadas e desenvolvidas de certos resquícios deixados pelas influências mútuas das concepções desses modelos.

Dentro do sentido que outrora Silva frisa:

O grande desafio hoje dos professores de ensino religioso reside na difícil superação destas duas concepções visualizadas: o modelo catequético e o modelo teológico. Pois em ambas abordagens existem em comum, a visão da passividade dos sujeitos que compõem o universo educacional [...] são posturas epistemológicas e pedagógicas demasiadamente *míopes, reducionistas e unilaterais*, para descortinar uma visão adequada da capacidade humana de aprender sobre as dimensões da religiosidade e espiritualidade em um mundo pós-moderno. (SILVA, 2011, p. 22).

Sublinhados esses pontos, passemos para o contexto da “Questão Problema” em si.

A questão problema

Podemos afirmar que inicialmente a pesquisa partiu do considerar algumas questões centrais que permeiam a Unidade Temática “Identidades e Alteridades” em sua investigação:

1. Como os professores de ER entendem os objetos de conhecimento desta Unidade?
2. Existem evidências da fundamentação epistemológica do processo de ensino-aprendizagem dos conteúdos da Unidade ser baseada pela(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)?

3. De que formas caracterizam-se as relações que os professores consideram entre os objetos de conhecimento e as habilidades da Unidade para desenvolver a organização Didática do conteúdo no processo de ensino-aprendizagem do componente curricular de ER?
4. O que se distingue nos entendimentos do fazer docente que se mostram mais pertinente no tratamento dos conteúdos da Unidade temática para estabelecer na constituição da base cognitiva do estudante marcos referenciais mais propícios na continuidade do processo de ensino-aprendizagem neste componente curricular? (Quanto e o porquê?)
5. Que inter-relações podem ser verificadas entre o tratamento pedagógico e a Didática da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) no processo de ensino aprendizagem dos conteúdos da Unidade as quais atestem (ou não) a fundamentação teórico-epistemológica da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) nas aulas do componente curricular de Ensino Religioso?

À vista disso, a partir da síntese dessas indagações constitui-se a questão problema: como os professores que ministram as aulas no componente curricular de ER entendem a BNCC e associam os fundamentos das concepções da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) no processo de ensino-aprendizagem dos conteúdos?

Bem como, em uma tentativa de resposta formula-se a assertiva: se em um grupo de professores de ER forem identificadas as principais inter-relações que perpassam os seus entendimentos relativos a BNCC e os saberes da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) utilizados no componente curricular de ER, logo, os registros e análises dessas inter-relações vão contribuir para orientar e auxiliar à docência de ER, na reapropriação e ressignificação do tratamento didático dos conteúdos, ao fundamentar o processo de ensino-aprendizagem suportado pela(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) como proposto pela BNCC e a DNCLCR.⁸

Posto isto, para conseguir concatenar essas inter-relações entre o processo de ensino-aprendizagem e os fundamentos pedagógico-didáticos, no sentido de verificar aportes para a docência de ER sobre o como ensinar (na perspectiva da Didática da Unidade

8 Acentua-se que essa tentativa de resposta acompanha o sentido das conclusões de Goode e Hatt (1968, p. 83, grifos nosso entre parênteses) – principalmente porque elas são sublinhadas em função de uma hipótese – ao considerarem que “as oportunidades para novas pesquisas” por meio desse tipo de pressuposição são praticamente ilimitadas, porque ela exige “para o estudo das variáveis analíticas (na nossa pesquisa as inter-relações entre os entendimentos dos docentes), a formulação de uma relação entre modificações em determinada propriedade e modificações em outra (p. ex. entre as compreensões da área da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e da BNCC)”. “Ora, se o número de variáveis que podem ser abstraídas e estudadas – isto é, selecionadas para que nelas se exerçam controle enquanto se variam outras para obter (medir, verificar, confirmar) a correspondente modificação em determinada variável analítica (como o objetivo de identificar os conhecimentos utilizados para fundamentar os processos de ensino e aprendizagem dos conteúdos no componente curricular de ER) – só é limitado pela teoria, e esta se encontra em constante crescimento”.

Temática “Identidades e alteridades”) e parâmetros para nortear a trajetória de construção, desenvolvimento e consolidação do objeto de estudo do componente curricular de ER suportado pela(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), segundo a BNCC, esta investigação constitui os seus objetivos.

Os Objetivos da Tese

Objetivo geral

A nossa pesquisa desenvolve o objetivo de: analisar as inter-relações entre os entendimentos dos professores do componente curricular de Ensino Religioso na fundamentação do processo de ensino-aprendizagem da Unidade Temática “Identidades e Alteridades”, no primeiro ano do Ensino Fundamental, suportado pela(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) de acordo com a BNCC.

Objetivos específicos

Para articular esse objetivo geral lançamos três objetivos específicos:

1. Observar, constatar e correlacionar os entendimentos dos professores de ER em relação aos objetos de conhecimento que constituem a unidade temática Identidade e Alteridade.
2. Verificar quais as concepções didáticas que os professores de ER utilizam para fundamentar o processo de ensino-aprendizagem com base nos conhecimentos da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) ao considerar as orientações da BNCC.
3. Descrever e analisar as inter-relações entre os entendimentos dos professores de ER, a Didática e as bases da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) associadas na fundamentação epistêmica-teórica-metodológica dos conteúdos do componente curricular de Ensino Religioso.

Metodologia da Tese

É a partir da Hermenêutica filosófica (GADAMER, 2011, 2015), também, que a fundamentação metodológica da tese se encontra baseada. Por ser a interpretação “o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, 1989, p. 16).

Bem como, ser um ato essencial do pensamento humano, visto que “o próprio fato de existir pode ser considerado como um processo constante de interpretação” (PALMER, 2006, p. 20); e porque para Gadamer (2015, p. 406), “A interpretação não é um ato posterior

e ocasionalmente complementar à compreensão. Antes, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão”.

Por isso é que foi utilizada a hermenêutica filosófica no processo de estudo para examinar os dados extraídos da realização das entrevistas individuais abertas com cada um dos 13 professores participantes da pesquisa-ação que constituirá a tese doutoral. Seguindo um roteiro semiestruturado, que apresenta as indagações do estudo (de acordo com os objetivos propostos na tese) relativas aos entendimentos por parte dos professores de ER sobre os conteúdos, conceitos e ordenamento da estruturação do componente curricular de ER, no primeiro ano do Ensino Fundamental, conforme a BNCC.

Ou seja, ao observar, constatar e correlacionar as maneiras como as inter-relações dos entendimentos dos professores de ER conectam as orientações da BNCC com as concepções da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) para fundamentar os processos de ensino-aprendizagem é que estão descritas as análises e explicações, ao redigir-se as observações pertinentes ao tratamento dos dados e os resultados alcançados – conforme os sentidos das relações vigentes ao tema do exercício profissional da docência no CCER fundamentado na(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) de acordo com a BNCC.

Por conseguinte, para as análises dos discursos dos professores entrevistados, os procedimentos operacionais empregados fundamentam-se de acordo com “Análise Textual Discursiva” desenvolvida por Moraes e Galiazzi (2011). Os quais, depois de serem gravadas individualmente as entrevistas, posteriormente foram transpostas (Palavra por palavra) e, em seguida a essa transcrição, (que separadamente gerou a obtenção de um texto de produção individual de cada professor entrevistado em particular que se constituíram como os pontos de partida), por intermédio da análise/escrita/análise/reescrita, esses textos integram o conjunto de documentos que formam o *Corpus* desta pesquisa (MORAES; GALIAZZI, 2011, p. 16, grifo do autor).

Assim, depois do processo da transcrição das entrevistas, cada texto produzido passou pela unitarização (desmontagem dos textos). Momento no qual foram examinados os detalhes, por meio da fragmentação, para a identificação de unidades constituintes (unidades de sentido) a partir dos enunciados relativos aos fenômenos nas relações com o tema em estudo.

Em seguida, foi realizada uma categorização (estabelecimento das associações). Instante no qual foram construídas as relações (combinando-as e classificando-as) para a produção dos argumentos em torno das categorias (iniciais e intermediárias), para a formação dos conjuntos que reúnem os elementos próximos e formam sistemas de categorias (Ibid., p.119); e, por fim, foi realizada a consolidação e conclusão da análise textual dos materiais produzidos anteriormente (sob uma perspectiva de crítica e de validação), a qual,

gerou o metatexto que evidencia as novas combinações dos elementos tratados durante o percurso deste estudo.

■ RESULTADOS E DISCUSSÃO

A Presença da Orientação Pedagógica nos Processos de Implantação e Consolidação do Ensino Religioso

Tudo começou depois que na Rede do Sistema de Ensino do Estado da Paraíba (ROSE-PB) o componente curricular de Ensino Religioso foi integrado a matriz curricular no ano de 1994 e implantado em todas as escolas estaduais em 1996 (HOLMES, 2016, p. 89). Logo, na ROSIME-JP, a implantação está registrada oficialmente, dez anos depois, na data de fevereiro de 2006 (Ibid., p.95) – ainda que o processo tenha iniciado anteriormente.

Dentre os vários professores envolvidos nessas conquistas do componente curricular de Ensino Religioso, duas professoras dedicaram suas vidas a estes processos, a saber, na ROSE-PB, Maria Azimar Fernandes e Silva e, na ROSIME-JP, Maria José Torres Holmes. **Vidas que deixaram um legado na história brasileira do Ensino Religioso**⁹.

A professora Maria José {como é carinhosamente tratada por seus dois primeiros nomes} atuou 12 (doze) anos, de 1994 a 2006, ministrando aulas de ER na ROSE-PB e no ano de 2003 foi convidada para atuar na coordenação do ER na Secretaria de Educação e Cultura de João Pessoa (SEDEC-JP), (Ibid., p. 19-20), onde permaneceu atuando consistente e perseverantemente até sair de seu exercício devido ao afastamento, justificado por meio da aposentadoria no ano de 2013.

Ainda que se constate que a professora Maria José continue a atuar no ER de diversas formas. Na internet¹⁰, como na página “Amigos do Ensino Religioso” (na Plataforma Facebook) e em mídias sociais, como no seu Blog – Pensando o Ensino Religioso, bem como, atualmente está aluna no curso de doutorado do PPGCR/UFPB, na turma de 2019, no Grupo de Pesquisa FIDELID, no FONAPER e de vários outros modos. Contudo, principalmente, ao manter a sua prática de sempre e sempre, conservar as portas de sua casa abertas para receber os amigos, companheiros, professores e quem precise de ajuda e orientações a respeito do componente curricular denominado ainda de Ensino Religioso no Brasil.

A compreensão dessas atuações nesse contexto que marcaram e determinaram a qualidade do Ensino Religioso das Escolas de João Pessoa através dessa orientação pedagógica

9 Uma vez que além de atuarem no exercício profissional de suas funções nesses contextos, da Paraíba e João Pessoa, também integraram por vários anos a equipe de coordenação do FONAPER representando nacionalmente e internacionalmente o ER.

10 Sempre respondendo correios eletrônicos (e-mails), mensagens e interagindo nos diálogos através de redes sociais (WhatsApp, Messenger etc.).

é determinante¹¹ para o entendimento do que se aborda especificamente neste trabalho. Mormente, porque as orientações da professora Maria José eram proporcionadas tanto durante o expediente que ela cumpria na SEDEC-JP (manhã e tarde), como nas reuniões de FCPER que passaram a acontecer no primeiro andar do ambiente disponibilizado pela Livraria Paulinas de João Pessoa, desde o segundo semestre do ano de 2006, quinzenalmente, durante praticamente todo o período do ano letivo escolar, nos turnos da manhã e tarde.

Mas, sobretudo, é determinante para compreender que a maior parte dos cursos de Licenciatura em Pedagogia mais antigos não preparavam o pedagogo para a compreensão do conhecimento religioso levando em conta o fenômeno religioso no âmbito das Ciência(s) da(s) Religião(ões), como nas políticas públicas da área encontra-se cancelado, isto é, na BNCC e na DCNLCR.

O que, por conseguinte, explica e justifica, a razão de muitos pedagogos das escolas municipais pessoenses também não terem recebido formação e, ou capacitação para a área. Logo, torna-se óbvio os motivos porque apesar deles conseguirem associar tão bem os contextos dos componentes curriculares dentro das demais Áreas (Linguagens, Matemática, Ciências da Natureza) e dentro das Ciências Humanas no tratamento da Geografia, História, dificilmente (sem uma formação propícia), como se pode presumir que eles podem ter clareza para articular pedagogicamente as fundamentações epistemológica, didática e metodologicamente do componente curricular de Ensino Religioso sem nunca terem tido acesso as leituras e estudos principais que suportam as Ciência(s) da(s) Religião(ões)? Não seria algo do tipo insensato ou insano?

Do mesmo modo, que entender o quanto atrapalhou desde o início dos processos de implantação e consolidação do ER nas escolas da ROSIME-JP, o fato de qualquer professor poder lecionar (e principalmente complementar a sua carga horária – até mesmo sem participar das FCPER o que é o cerne desse mal) nesses processos. Isto é, muitos se auto examinavam (ou apenas por conveniência) como aptos para ensinar o que quisessem e, geralmente, somente o que sabiam (ou a ideia que tinham sobre) sua confissão religiosa pessoal.

Ou seja, professores de Matemática, de Educação Artística, Educação Física, etc., também entravam (ou estavam ocupando a função de) professores no componente curricular de ER. Bastava ter um curso de licenciatura (e às vezes nem isso) e o diretor da escola permitir que ministrasse as aulas de ER; ou ser indicado por algum vereador ou deputado

11 De diversas outras maneiras, como por exemplo, verifica-se a presença de uma quantidade considerável desses professores da Rede Municipal pessoense na academia (não apenas na UFPB), em Grupos de Estudos e Pesquisas e nos registros dos Anais de eventos nas áreas de Educação e Ciência(s) da(s) Religião(ões). Particularmente, como professor, estudante e pesquisador, também sou um fruto gerado desse contexto. No qual, até hoje com a presente pesquisa desenvolvida (neste curso de doutorado) como observamos continuamos atuando nestas áreas.

(ou mesmo assessor político, cabo eleitoral, etc.). Isto é, averigua-se, já no início de tudo, como apresentava-se esse colossal percalço o qual atrapalha todo e qualquer processo sério que vise a qualidade da Educação Escolar.

Tudo isso que é fundamental compreender porque foi, também, por esses motivos que 2012 tornou-se um ano que marcou esses processos do ER, devido começar a ser modificada administrativamente a conduta na SEDEC-JP, na orientação da Diretoria de Gestão Curricular – DGC. Posto isso, através de uma Resolução como ressaltamos (DAMASCENO, 2018, p. 20):

a semelhança do que fica disposto na Resolução nº 026/2012, no artigo 10 e parágrafo 2º, o qual considera habilitados para o exercício de docência no ER, os portadores de diploma obtido em:

- Curso de Nível Médio – Modalidade Normal ou equivalente.
- Os graduados em Curso Normal, Superior.
- Os graduados em Curso de Pedagogia com habilitação para o magistério dos anos Iniciais.
- Os portadores de, no mínimo diploma de licenciatura em:
 - Ciências da Religião. História.
 - Filosofia.
 - Ciências Sociais.

Portanto, nesse viés, considerando-se esses aspectos, a seguir discorre-se a partir do exame da análise das entrevistas, sobre o que temos investigado e averiguado até o momento nesse quesito específico que indica uma preocupação entre os docentes devido a uma suposta interrupção dos processos de implantação e consolidação do CCER, na ROSIME-JP.

As Vozes dos Professores

Quando se trabalha com pesquisas usando-se o método de entrevistas abertas (no nosso caso desde os estudos iniciados no período do mestrado) diversos “Feedbacks da Performance dos Professores de Ensino Religioso” resultam dos dados coletados (DAMASCENO; DAMASCENO; SILVA, 2020b), entretanto, acentuamos que neste texto – embora especificamente apresentemos ênfases do contexto da pesquisa para fins de localização – o examinar dos dados resultantes das análises de uma pequena amostra de trechos das entrevistas abertas realizadas recai nas entrelinhas de nossa pesquisa; conforme observamos ao longo de diversas perguntas do Roteiro Semiestruturado da pesquisa (isto é, não especificamente ligada a uma única questão) e frisadas por um número considerável de professores em seus depoimentos.

As quais, como frisamos anteriormente, identificamos como falas que estabelecem um incomodo relacionado ao quesito específico que indica uma preocupação entre os docentes devido a uma suposta interrupção dos processos de implantação e consolidação do CCER,

na ROSIME-JP. Fatos os quais como professores, estudantes e pesquisadores atuante na Área não deveríamos deixar de investigar.

Sublinhamos, ainda, que assim como entre todos os professores entrevistados na nossa pesquisa em campo existem vários docentes que têm a graduação em Licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões) {obtidas como formação acadêmica com carga horária mínima de 3.200 (três mil e duzentas) horas de efetivo trabalho acadêmico, com duração mínima de 8 (oito) semestres}, entre os quatro professores identificados pelos números 02, 07, 11 e 13¹² também pode existir (ou existirem).

Algumas dimensões da função da assessoria pedagógica de Ensino Religioso

Para exemplificar sobre as inter-relações que perpassam os reflexos dos impactos evidenciados na suspensão da função de assessor pedagógico de Ensino Religioso entre os docentes na ROSIME-JP – como um dos pontos muito citado – destacamos dois trechos que faz o registro do suporte no fornecimento do material didático, como destacado no depoimento durante sua resposta a questão de número 3 (três)¹³, pelo Professor 7 ao afirmar – [18:23] referência em sua entrevista a sequência do tempo a partir dos 18 minutos e 23 segundos:

[18:23] PROFESSOR 7

A gente tem uma dificuldade na, nessa disciplina com relação ao livro didático que a gente não tem e a gente tem tido, assim, bastante trabalho em reunir material. Então eu tenho usado materiais diversos que a gente tem pesquisado tanto em internet, mais {mas} assim com relação a (a) teóricos propriamente dito não tem nenhum específico. Mas a gente sempre pega flashes de um ou de outro e assim a gente vai montando ou tentando chegar a nossas aulas. Mas a gente tem assim o (éh!) as experiências de Platão com relação a essa questão do eu, Aristóteles e com as apostilas que a gente conseguiu com a

Maria José Holmes, com o Antônio até e com outros colegas.

[19:37] ENTREVISTADOR: Maria José Holmes? {Pergunta o entrevistador buscando confirmar a pessoa citada pelo professor}

[19:39] PROFESSOR 7: sso, Holmes, sempre, ela deve ter comentado aí nas entrevistas **porque ela está sempre presente nessa, na ajuda, no fornecimento de material**. Mas não tem, eu não trabalho com nenhum autor ou teórico específico, dada a dificuldade que nós temos pra {para} esse componente. (ENTREVISTADO 7, entrevista pessoal, 2021).

12 Observamos que os números estão associados independentemente dos gêneros masculino e feminino, ainda que entre estes professores estejam presentes os dois gêneros.

13 No “Roteiro Semiestruturado da Entrevista”, a saber: Como docente, dada a importância do seu campo de conhecimento próprio da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) (suas subáreas como a: História da Religião, Antropologia da Religião, Sociologia da Religião, Psicologia da Religião etc.) em relação ao domínio do conteúdo do tema “O eu”, que autores e teorias o(a) senhor(a) utiliza para fundamentar epistemologicamente (a natureza e a validade) desse ensino com base nesta Ciência acadêmica?

Como também frisamos na fala do o Professor 13 {dentro sua resposta à pergunta de número 6¹⁴} o seu ressaltar os atributos do saber relacionado aos conhecimento e leituras da fundamentação do componente curricular de ER na Área:

[28:23] PROFESSOR 13 - Não, não! É tem uns livros que a gente faz a pesquisa. Mas assim, eu realmente eu faço a pesquisa, mas eu não me detenho (assim) a determinados autores. [...]

[28:44] ENTREVISTADOR – Ok!

[28:46] PROFESSOR 13 – Mas assim, eu saio mergulhando em um pouquinho de cada. Sabe?

[28:49] ENTREVISTADOR – Sei! Ok!

[28:50] Professora 13 – Eu sou bem (assim) eclética.

[28:52] ENTREVISTADOR {O sinal de transmissão falhou, logo, a fala do Entrevistador foi cortada}

[28:54] PROFESSOR 13 – Assim, como nós não temos (o) o livro, nosso específico, aí a gente sai pesquisando um monte de coisa. Sabe?

[29:01] ENTREVISTADOR – Eu imagino! Até sites (e, e) e outros blogs que depois a senhora tiver, se puder depois enviar.

[29:06] Professora 13 – (Éh!) Sites, blogs (éh!). A gente tem os blogs (assim) (de) que a gente, tem o blog de Maria José também que você conhece (né?) {não é?} {ambos falam no mesmo tempo}. [29:15] ENTREVISTADOR - Sim, conheço!

[29:16] PROFESSOR 13 – **Que a gente diz que ela é a nossa mestra.** [

29:19] ENTREVISTADOR – Sei! Sem dúvida!

[29:22] PROFESSOR 13 – A gente pesquisa também no blog de Maria José (Éh!). Tem o próprio livro de Inês Carniato que a gente trabalha também.

[29:28] ENTREVISTADOR – Maria José Holmes {Repete o entrevistador com entusiasmo}.

[29:29] PROFESSOR 13 – E tem outros sites e muito mais.

[29:31] ENTREVISTADOR – Certo!

[29:29] PROFESSOR 13 – E tem outros sites também.

[29:31] ENTREVISTADOR – E (e) com relação {O professor tenta reformular uma questão, mas a professora continua explicar}

[29:34] PROFESSOR 13 – Tem alguns livros dos professores da UFPB, muito bons também. {[29:38] ENTREVISTADOR – Pronto!} Da questão indígena mesmo (assim) algumas coisas de Lusival {no caso se refere ao Professor Doutor Lusival Antonio Barcellos} eu mesmo faço a, acho massa fazer as pesquisas relacionada ao livro dele. (Então). (ENTREVISTADO 13, entrevista pessoal, 2021).

O favorecer da formação continuada de professores de ER para os estudantes

Outro constatar durante as entrevistas foi o tanto quanto esse grupo se beneficiava das a FCPER, principalmente, para favorecer os estudantes. A exemplo do destaque do Professor 11 ao afirmar dentro da sua resposta à pergunta de número 3:

14 Dentro do “Roteiro Semiestruturado da Entrevista”, a saber: Ao considerar a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), como o(a) senhor(a) fundamenta epistemologicamente os conteúdos para ensinar a este estudante a “Reconhecer e respeitar as características físicas e subjetivas de cada um”?

Pra {para} te ser sincero, ser sincera, não. Conheço alguns autores, não lembro o nome, mas **o que eu (éh!) passo para as crianças diante daquelas formações que nós tínhamos, (né?) porque {esse} nesses dois anos não tivemos**, mas aquelas formações (da) das Paulinas {realizada no ambiente disponibilizado pelas livrarias Paulinas em João Pessoa} da Universidade {no caso a UFPB} mais sobre isso. (ENTREVISTADO 11, entrevista pessoal, 2021).

O infortúnio que as ausências de um orientador pedagógico e da formação continuada exercem

As circunstâncias desagradáveis da ausência de um Orientador Pedagógico e o revés da suspensão da FCPER atestada pode ser notada nos trechos destacados na fala do Professor 2 {durante a resposta da pergunta de número 10 (dez)¹⁵:

[07:34] PROFESSOR 2 – Não! Existe sim dificuldade! Porque é o seguinte se você não tiver o tempo todo pesquisando, fazendo um curso, como agora a gente está vivendo um tem crítico, **sem um orientador sem nada, isso é muito difícil pra gente!** Quem tem uma pequena base/fundamentação {o entrevistado interrompe a fala da professora}

[07:51] ENTREVISTADOR – Orientador que a senhora diz?

[07:54] PROFESSOR 2 – **Orientador é o coordenador que a gente tem que tem aquelas reuniões a cada 15 dias.**

[07:59] ENTREVISTADOR – Coordenador da prefeitura?

[08:00] PROFESSOR 2 – Então! Isso ajuda muito! {[08:03] ENTREVISTADOR – Coordenador de Ensino Religioso, não é? } Então! Porque (porque), eu sei que todos os professores têm que tá {está} pesquisando, mas o professor de Ensino Religioso ele tem que tá pesquisando muito mais (tá entendendo?). Porque aí, (você) se você não tiver um acompanhamento e eu acho muito necessário, apesar de primeiro ano e segundo ano, **mas é tão fundamental o curso de Ciências das Religiões.** (entendeu?) E se você não tem, **você ter (um, um, uma) um acompanhamento pedagógico.** Porque somente da escola exigindo, exigindo e você sem ter uma base fica muito difícil.

[08:41] ENTREVISTADOR – Certo! Ok professora! Gostaria de acrescentar mais alguma coisa? Tá satisfeita?

[09:19] PROFESSOR 2 – Mas se não fosse isso, (se não fosse isso) eu já tava {estava} com o pé na frente pra topá e, assim, fico triste no momento, porque a gente tá vivendo uma época muito difícil, (tá entendendo?) [...] **Que dizer assim, é muito sacrifício é muita luta, mais {mas} eu tô sentindo no momento essa ausência. (tá entendendo?) Das nossas reuniões.** Podia ser mesmo on-line, mas {nem assim existiram!}.

[10:03] ENTREVISTADOR – De coordenação de Ensino Religioso?

[10:05] PROFESSOR 2 – **De coordenação de Ensino Religioso, a gente está precisando muito, muito, mesmo.** Até de apoio, porque quando eu digo a você, já fiz (já fiz meu sabafo) já fiz o meu desabafo na escola [...]

15 A partir do “Roteiro Semiestruturado da Entrevista”, a saber: Quais as principais dificuldades que o(a) senhor(a) acentua para desenvolver, com base nos saberes da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), a fundamentação epistemológica dos conteúdos do processo de ensino-aprendizagem deste aluno no componente curricular de Ensino Religioso?

Assim, através do exame das análises desses trechos das amostras de depoimentos dos professores entrevistados, como se averigua, constata-se uma descontinuidade nos processos do ER ao verificar-se esse contexto e, imediatamente, conclui-se que é possível afirmar que do tempo compreendido entre o ano de 2012 até a hodiernidade, no desenvolvimento gradativo da implantação e consolidação do componente curricular de ER na ROSIME-JP, aconteceu uma ruptura brusca do desenvolvimento em andamento ao longo dos anos. Principalmente, porque houve essa suspensão desses processos do Componente Curricular de Ensino Religioso, da orientação pedagógica e da FCPER, que suportaram esses professores no exercício profissional da docência na ROSIME-JP desde o início, no ano de 2006.

Conseqüentemente, na ROSIME-JP a evolução do transcurso de implantação e consolidação do CCER tornaram-se desatualizados em relação as principais Políticas Públicas brasileiras, como o Plano Nacional de Educação (PNE 2014/2024), a BNCC, a DCNLCR e outras mais.

Bem como, cabe ressaltar, que constatamos durante a pesquisa, que até a data da escrita deste texto, oficialmente, a função de orientador pedagógico do componente curricular de Ensino Religioso não está sendo exercida profissionalmente na ROSIME-JP por nenhum especialista habilitado e qualificado na área, conhecedor do CCER.

Sem embargo, o que se torna muito estranho e não conseguimos entender (até o momento), é que quando observamos a ROSIME-JP e consideramos João Pessoa em relação aos 12 (doze) municípios que integram a região metropolitana da capital e adjacências – Sapé, Bayeux, Pitimbu {só para citar esses três como exemplos}, já realizam concursos públicos para a carreira profissional de Professor no Componente Curricular de Ensino Religioso.

Ou mesmo efetivaram os princípios democráticos do direito dos seus cidadãos a realizar ações para discutir esses processos para o ER visando acompanhar as políticas públicas, como a BNCC. A exemplo de Cabedelo. Quando diversas instituições, inclusive a UFPB, na pessoa do coordenador do Departamento de Ciências das Religiões, o professor doutor Lusival Barcellos – e vários dos alunos do Curso de Ciências das Religiões/UFPB (pessoalmente também integramos essa caravana e apresentamos considerações em respostas a questionamentos pertinentes ao tema), representantes do FONAPER, pais e responsáveis por alunos, professores, etc. Se fizeram presentes nas dependências do “Cabedelo Clube”, no dia 13 (treze) de novembro de 2019, em uma Sessão Especial, da Câmara Municipal de Vereadores, requerida pelo vereador Evilásio Cavalcanti, para “Debater o Ensino Religioso nas escolas municipais”.

■ CONCLUSÃO

Dessarte, por todo o Brasil observa-se que os processos de implantação e consolidação do Componente Curricular de Ensino Religioso em algumas cidades por vezes para no tempo. Principalmente, por depender dos representantes dos poderes executivo e legislativo municipais

Na capital da Paraíba, observa-se que para os professores do CCER era difícil de crer e eles jamais podiam imaginar motivos para essa interrupção, mediante o empenho de tantos docentes e instituições como a história do CCER na ROSIME-JP registra durante décadas.

Bem como, com o apoio que a UFPB dedicou ao (co)responder a essa necessidade de formação docente que habilitasse profissionalmente um professor para atuar nesse componente curricular e conforme constatações – as quais também se constatam por diversos autores, a exemplo de Silva, Silva e Holmes (2008) de que esse apoio resultou na instituição do Departamento de Ciências das Religiões da UFPB, como também legitima Miele (2011, p. 31, 37-39) entre outros.

Desse modo, ao verificar-se que essas duas situações inesperadas evidenciadas na ROSIME-JP, o cancelamento da coordenação de assessoria pedagógica de ER e a suspensão da FCPER (que acontecia praticamente durante todo o período do ano letivo escolar), certificam que a interrupção do processo da implantação e estruturação do CCER, também chegou na cidade de João Pessoa, principalmente, em termos da efetivação da carreira profissional docente no componente de ER, em relação as mais recentes políticas públicas na Área, isto é, a BNCC e a DCNLCR.

Pois, o que, lamentavelmente, {guardadas as proporções}, se verifica na região metropolitana de João Pessoa é que alguns municípios que tiveram a implantação do componente curricular mais recente em relação a capital – muitos anos e até décadas depois – têm dado a devida atenção e continuidade ao processo de implantação do componente curricular.

Tanto no incorporar aos respectivos “Planos de cargos e carreiras do magistério”, no reconhecimento da função do professor para o CCER, bem como na disponibilização de vaga para concurso público com a condição da exclusividade para o exercício profissional da docência no ER ao portador do diploma em Licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões). Até porque o campus da UFPB em João Pessoa, habilita assim esse professor de acordo com as mais atuais legislações (PNE, BNCC, DCNLCR etc.).

Ações essas que evidenciam, nas ausências das gestões dos últimos anos na Prefeitura Municipal de João Pessoa, o quanto a sua ROSIME-JP, a qual foi uma das que primeiro

implantou o ER no estado da Paraíba, ficou parada no tempo e foi superada no que diz respeito a articulação política de seus representantes do legislativo e administrativo¹⁶.

Uma vez que, nem entre os vereadores, nem os prefeitos, nem os secretários de educação, que ocuparam essas funções desde o ano de 2012 até a presente data, foram demonstradas habilidades e competências, e, ou, constatou-se iniciativa de olhar para o nível da qualidade da educação dos cidadãos pessoenses e manter a cidade de João Pessoa acompanhando os rumos que foram sancionados pelo MEC através da BNCC e das DCNLCR.

O que de certa forma, se faz necessário frisar ainda, porque também justifica as preocupações que notamos nos professores participantes do nosso estudo (conforme foi identificado para além dos registros da pesquisa) nos bastidores das gravações, através do Google Meets, as quais veem ser a apreensão, medo, angústia e tristeza, lamentáveis pela possibilidade que a ROSIME-JP venha a ficar a cada mandato político e gestão administrativa mais distante do itinerário dos referenciais para o CCER brasileiro.

Principalmente, porque não se observa nenhuma razão plausível, com a formação de profissionais no campus da UFPB na própria capital da Paraíba, os políticos pessoenses ignoram o que poderia tornar-se uma das melhores Redes de Sistema de Ensino do Brasil na Área. Com uma qualidade de profissionais habilitados com a Licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões)¹⁷ segundo as mais recentes normas sancionadas como políticas públicas específicas.

Que, provavelmente, dentro dos bons hábitos almejados de uma Educação de qualidade, cultivados desde o início da implementação e consolidação do Ensino Religioso na ROSIME-JP de fundamentar episteme-teórico-metodologicamente as suas aulas, com uma supervisão de uma orientação pedagógica e no interior da FCPER, a socialização das práticas didático-pedagógicas seria uma ainda maior referência nacional.

■ AGRADECIMENTO E FINANCIAMENTO

Agradecimentos ao Fundo de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudo que o autor, Sidney Damasceno, atualmente

16 Cabe aqui o adendo de que na atual gestão do prefeito Cícero Lucena em João Pessoa e da secretária de Educação Maria América de A. Castro, assumida em 01/01/2021, em meio aos diversos desafios da Pandemia da Covid-19 {razão extremamente plausível para explicar e justificar a realidade atual}, ainda não sinalizaram oficialmente nenhum tipo de Plano para o Componente Curricular de Ensino Religioso dentro da linha que ambos têm assumido de primar pela qualidade da Educação na Rede Oficial do Sistema Municipal de Ensino da cidade de João Pessoa.

17 Que em relação a concursos públicos também teria a disputa de outros estados do Nordeste mais próximos (como Sergipe e o Rio Grande do Norte, os quais também desenvolveram seus cursos de licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões), como na UFPB, e seus municípios acompanham as Diretrizes Nacionais de modo efetivo, isto é, com muitos mais eficácia e eficiência), de cidades brasileiras e diversas outras Faculdades e Universidades que já formam professores de Ciência(s) da(s) Religião(ões) para o CCER no Brasil.

encontra-se recebendo. E a nossa melhor e maior Professora de Português e Inglês, Zélia Maria Farias Palmeira, que sempre nos sustenta com Amor, através de suas habilidades e competências em Letras, na revisão dos nossos textos – desde a primeira publicação acadêmica e, principalmente, no ensinar com Esmero e Paciência: “One day, in a more appropriate way, I will understand the teaching-learning processes. I am grateful, my friend”.

■ REFERÊNCIAS

1. ANDRADE, Maria Margarida de. **Como preparar trabalhos para cursos de pós- graduação: noções práticas**. São Paulo: Atlas, 2008.
2. BRASIL. **BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR**. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. 2018a. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2021.
3. BRASIL. **Resolução nº 5, de 28 de dezembro de 2018**. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências. Brasília: MEC/Conselho Nacional de Educação/ Colegiado do Conselho Pleno, 2018b. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/docman/janeiro-2019-pdf/105531-rcp005-18/file>>. Acesso em: 28 jul. 2021.
4. DAMASCENO, Sidney A. da C. **O Ensino Religioso e a Transposição Didática: uma compreensão para o exercício profissional na docência do componente curricular**. Riga/Letônia: NEA/ SIA OmniScriptum Publishing, 2018.
5. DAMASCENO, Sidney A. da C; DAMASCENO, Cláudia P. F. da C.; BARBOSA, Marinilson S. As Ciências das Religiões e o exercício do movimento da transformação dos seus saberes para o Ensino Religioso. In. ALMEIDA, Flávio Aparecido de. (Org.) **Ciências das Religiões: uma análise transdisciplinar**. v. 1. Guarujá/SP: Científica Digital, 2020a.
6. DAMASCENO, Sidney A. da C; DAMASCENO, Cláudia P. F. da C.; SILVA, Marinilson B. da. Feedbacks da performance dos professores de Ensino Religioso: a não disponibilidade do livro didático na formação do cidadão e suas consequências para os docentes. In. MELLO, Roger Goulart.; FREITAS, Patrícia Gonçalves de. (Orgs.) **Saberes, experiências e práticas na educação contemporânea**. v. 7, p. 304-318. Rio de Janeiro: e-Publicar, 2020b.
7. DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1989.
8. FONAPER - FORUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. **Parâmetros curriculares nacionais – ensino religioso**. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.
9. GADAMER, Hans-Georg. (1900-2002). **Verdade e método II: complementos e índice**. Tradução Ênio Paulo Chiachini. 6. ed. Petrópolis/RJ: Vozes. Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. (Coleção Pensamento Humano, v. 2).
10. GADAMER, Hans-Georg. (1900-2002). **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis/RJ: Vozes. Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano, v. 1).
11. GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1994.

12. GOODE, William J.; HATT, Paulo K. **Métodos em pesquisa social**. São Paulo: Nacional, 1968.
13. HOLMES, Maria José Torres. **Ensino Religioso: esperança e desafios? Reflexões da prática do cotidiano escolar**. Florianópolis: Saberes em diálogo, 2016.
14. JAPIASSÚ, Hilton. **Introdução ao pensamento epistemológico**. 4º ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
15. JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4º ed. atual., Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
16. LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina de A. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2011.
17. MIELE, Neide. **Curso de Graduação em Ciências das Religiões**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011.
18. MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Campo. **Análise textual discursiva**. Ijuí: Unijuí, 2011.
19. PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa/Port.: Edições 70, 2006.
20. PARAÍBA. **Lei nº 10.521 de 09 de outubro de 2015**. Dispõe sobre a idade mínima para matrícula nos ensinos pré-escolar e fundamental. Paraíba: Ato do Poder Legislativo, 2015. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/101957673/doepb-10-10-2015-pg-1>>. Acesso em: 28 jul. 2021.
21. PASSOS. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas. 2007.
22. RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Lisboa: RES Editora, 1989.
23. SILVA, Marinilson B. **Em busca do significado do ser professor de ensino religioso**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011. (Coleção Ciências das Religiões).
24. SILVA, M. A. F; SILVA, G. A. da; HOLMES, M. J. T. Ensino Religioso na Paraíba: relatos e experiências. In. OLIVEIRA, L. B. de; RISKE-KOCH, S.; WICKERT, T. A. (Orgs.). **Formação de docentes e ensino religioso: tempos, espaços, lugares**. Blumenau: Edifurb, 2008.

Neopentecostalismo e teologia da prosperidade: história e implicações no Brasil contemporâneo

| Flávio Aparecido de Almeida

| Reinaldo Cardoso Moreira

RESUMO

A teologia da Prosperidade é uma doutrina cristã que defende que os fiéis podem alcançar o crescimento material, colocando a benção financeira como desejo de Deus. As igrejas Neopentecostais adotam esse tipo de Teologia, que cresceu em demasia nos últimos anos, congregando muitos adeptos. Este estudo tem por objetivo analisar a história do surgimento das igrejas Neopentecostais e da Teologia da Prosperidade no Brasil e no mundo, mostrando quais são suas características e implicações. O estudo se baseou em uma revisão bibliográfica de artigos acadêmicos sobre o assunto e se justifica pela grande relevância do tema no ambiente acadêmico da Teologia.

Palavras-chave: Teologia, Neopentecostalismo, Teologia da Prosperidade, Religião.

■ INTRODUÇÃO

O homem é um ser religioso por natureza, onde quer que se encontrem seres humanos, encontram-se vestígios de religião. A história da humanidade relata esta vocação religiosa do ser humano; as capelas e templos espalhados pelas cidades e campos, a música de Bach, as telas de Hieronymus Bosch e Pieter Bruegel, dentre outras, são alguns vestígios da religiosidade do ser humano.¹

A religião é parte integrante e inseparável da cultura humana, impulsiona grande parte dos movimentos humanos.²

A religião é um sistema qualquer de ideias, de fé e de culto, como é o caso da fé cristã; a religião consiste em crenças e práticas organizadas, formando algum sistema privado ou coletivo, mediante o qual uma pessoa ou um grupo de pessoas são influenciados.³

A maioria das pessoas tem um conceito interno sobre “religião”. “Costuma-se pensar essa definição como crença em Deus, espíritos, seres sobrenaturais, ou na vida após a morte. É possível pensar, ainda, esse conceito como o nome de algumas das grandes religiões mundiais: Cristianismo, Hinduísmo, Budismo ou Islamismo”.⁴

O termo “religião” é originado da palavra latina *religio*, que significa um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições. O conceito de religião foi construído no Ocidente adquirindo um sentido ligado à tradição cristã.⁵

O vocábulo “religião” - nascido como produto histórico de nossa cultura ocidental e sujeito a alterações ao longo do tempo – não possui um significado original ou absoluto que poderíamos reencontrar. Ao contrário, somos nós, com finalidades científicas, que conferimos sentido ao conceito. Tal conceituação não é arbitrária: deve poder ser aplicada a conjuntos reais de fenômenos históricos suscetíveis de corresponder ao vocábulo “religião”, extraído da linguagem corrente e introduzido como termo técnico.⁶

A definição mais aceita pelos estudiosos é que a religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre humanos dentro de universos históricos e culturais

1 LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*. Edicoes Loyola, 1996.

2 CHAMPLIN, R, N, e BENTES, J, M, *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. Candeia, 1948.

3 CHAMPLIN, R, N, e BENTES, J, M, 1948, 120.

4 DA SILVA, Eliane Moura. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, p. 1-14, 2004.

5 DA SILVA, 2004.

6 DA SILVA, 2004, p. 4.

específicos. Ou seja, o conceito de “religião” deve levar em conta a variedade dos fenômenos que costumamos chamar de “religiosos”.⁷

■ NEOPENTECOSTALISMO

O Brasil religioso é massivamente católico, mas aos poucos tende a se firmar com uma matriz religiosa mais abrangente, com grande influência das religiões protestantes. É inegável o crescimento acentuado das igrejas evangélicas nas últimas décadas.⁸

As religiões protestantes brasileiras têm duas raízes: o protestantismo de imigração, que durou do século XVI ao XIX e o de conversão, que nasceu a partir do século XIX, nos Estados Unidos.⁹

Apesar de no século XIX ter havido algumas tentativas de instauração de missões oriundas sobretudo dos Estados Unidos, como os presbiterianos e metodistas, estas não vicejaram devido à conjuntura política marcada pelo padroado e social caracterizada pela ausência de pluralidade religiosa (...) Contudo, se, por um lado, os tratados de comércio com a Inglaterra, no início do século XIX, permitiram a entrada de colonos protestantes e a República extinguiu o padroado e instituiu a liberdade de culto, por outro lado, apenas a partir de meados do século XX começa a se tornar intenso no Brasil o processo de pluralização religiosa no interior do Cristianismo.¹⁰

O Neopentecostalismo pode ser definido como uma derivação do pentecostalismo clássico, que surgiu no ano de 1900 no estado do Kansas, nos Estados Unidos. Posteriormente, ele foi transferido para Los Angeles e para o resto do mundo. O Neopentecostalismo surgiu como um movimento e não como uma denominação estruturada.¹¹

Alguns autores ressaltam que o Neopentecostalismo é difícil de ser definido com clareza, uma vez que é “extremamente plural e dinâmico em suas mudanças e; cada momento pode surgir novos grupos distintos, sendo que cada grupo adota sua própria liturgia distinta, estilo de governo e costumes particulares.”¹²

7 DA SILVA, 2004, p. 4.

8 GABATZ, Celso. *O neopentecostalismo e a teologia da prosperidade no Brasil: aspectos de uma identidade religiosa e social na contemporaneidade*. 2017.

9 DE OLIVEIRA SOUSA, Bertone. *A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E A REDEFINIÇÃO DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO: UMA ABORDAGEM À LUZ DA ANÁLISE DO DISCURSO*. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 4, n. 11, 2015.

10 DE OLIVEIRA SOUSA, 2015, p. 02

11 SANTOS, Taimara Oliveira. *Neopentecostalismo no Brasil*. 2018.

12 MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola, 1999.

■ TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

A Teologia da Prosperidade (TP) surgiu nos Estados Unidos durante o século XIX. Mais especificamente, na década de 1940. Entretanto, se constituiu como movimento doutrinário apenas na década de 1970, quando se fixou nos grupos evangélicos carismáticos dos EUA. A Teologia da Prosperidade reúne crenças de poder e cura, prosperidade material através da fé e foi originada sob a liderança de Kenneth Hagin.¹³

É possível observar que a matriz religiosa brasileira se constituiu de uma forma bem peculiar. Seria composta pelo catolicismo ibérico e pela magia europeia trazida pelos colonizadores; pela religião e pela magia africana e indígena e, mais tarde, pelo espiritismo e pelo catolicismo romanizado. Tal matriz teria a sua expressão religiosa mais sincrética na umbanda.¹⁴

Toda essa variedade religiosa, tão particular do Brasil, cria um ambiente altamente ímpar quando comparado com a realidade religiosa do resto do mundo. “É no centro dessas formas de expressão religiosa que se encontra a Teologia da Prosperidade, a qual valoriza o dinheiro e o sucesso material como consequência da ação de Deus pelo ser humano”.¹⁵

Nessa corrente teológica, a consequência da fé está relacionada à doação financeira. Dessa forma, o indivíduo que realiza doações para a igreja germina a sua própria prosperidade através das doações. A Teologia da Prosperidade se popularizou a partir da segunda metade do século XX devido à evolução da mídia que facilitou sua divulgação.¹⁶

A Teologia da Prosperidade parte do princípio de que todos são filhos e filhas de Deus e, portanto, recebem os benefícios dessa filiação em forma de riqueza, livramento de acidentes e catástrofes, ausência de doenças, ausência de problemas, posições de destaque etc. Essa “teologia” oferece fórmulas para fazer o dinheiro render mais, evitar acidentes, livrar-se de doenças e problemas, aumentar as propriedades, além de viver uma vida sem dificuldades.¹⁷

Essa corrente teológica afirma que o cristão tem o direito e de se enriquecer materialmente e exigir o crescimento enquanto estiver vivo. A TP prega que os crentes precisam confiar incondicionalmente em Jesus para obter riqueza material. “O desenvolvimento dessa

13 MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola, 1999.

14 GABATZ, Celso. *A importância do dinheiro nas práticas religiosas das denominações neopentecostais: uma análise a partir da Teologia da Prosperidade*. Revista Ciências da Religião-História e Sociedade, v. 10, n. 2, 2012.

15 GABATZ, 2012, p. 10.

16 LEMOS, Carolyne Santos. *Teologia da prosperidade e sua expansão pelo mundo*. Revista Eletrônica Espaço Teológico. ISSN 2177-952x, v. 11, n. 20, p. 80-96, 2017.

17 LEMOS, 2017, p. 12

teologia foi gradativo. Kenyon foi um dos seus precursores, mas sua voz encontrou eco em outros pregadores de seu tempo e também após sua morte, em 1948”.¹⁸

No Brasil, o principal responsável por difundir a TP foi o bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus. Em seguida, outras igrejas aderiram à Teologia da Prosperidade.¹⁹

Trata-se de uma corrente teológica, que tem como pilar de sustentação a Confissão Positiva; o fiel deve desprender somas de dinheiro em busca da multiplicação da prosperidade em vários segmentos da vida: financeiro, emocional, de saúde. É uma forma de decretar ao Criador o cumprimento das promessas que por ele foram feitas.²⁰

A Teologia da Prosperidade criou a visão de que a obtenção de lucro não precisa ser vista como um problema moral. Essa doutrina religiosa foi baseada em interpretações não-tradicionais da Bíblia e tem grande influência do livro Malaquias.²¹ Ela enfatiza o empoderamento material; propõe que é da vontade de Deus ver o povo feliz e próspero.

Seu sucesso fundamenta-se no milagre, na magia, na manipulação da emoção, na solução de todos os problemas, e permite suscitar os meios para aplacar o sofrimento, restituir a ordem financeira decadente e garantir um status de valorização, reconhecimento e sucesso material.²²

Nessa corrente Teológica, o papel de Deus passa a ser de um “terapeuta” das dificuldades e mazelas enfrentadas pelos seres humanos. Deus é visto como aquele que cura, concede a prosperidade material e é a solução para problemas sexuais, afetivos e de saúde.²³

■ A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE NA DINÂMICA GLOBAL

A TP se propagou na América Latina, África e Ásia a partir da década de 1970. Somente no século XXI que ela se expandiu mais significativamente, abandonando os ensinamentos tradicionais cristãos, especialmente os protestantes.²⁴

A Teologia da Prosperidade se expandiu especialmente devido a reformas políticas e econômicas que aconteceram em várias partes do mundo, inclusive na África e Ásia, onde

18 XAVIER, Érico Tadeu. *Teologia da prosperidade: história, análise e implicações*. Kerygma, v. 5, n. 2, p. 120-147, 2009.

19 LEMOS, 2017, p. 12

20 LEMOS, 2017, p. 12

21 GABATZ, Celso. *Manifestações religiosas contemporâneas: os desafios e as implicações da teologia da prosperidade no Brasil*. Revista Semina V, v. 12, n. 1, 2013.

22 GABATZ, 2012, p. 11

23 GABATZ, 2012, p. 11

24 LEMOS, 2017, p. 21

houveram casos de corrupção e avanços econômicos que compeliram as pessoas a novas formas de enfrentamento das novas realidades globais. Isso acabou atraindo ainda mais fiéis adeptos da TP.²⁵

■ REPRESENTANTES NACIONAIS DO NEOPENTECOSTALISMO E DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

O crescimento das igrejas neopentecostais no Brasil é prova de que a teologia da Prosperidade tem atraído cada vez mais fiéis. O neopentecostalismo surgiu na segunda metade dos anos de 1970, ganhando visibilidade ao longo das décadas seguintes. A Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO) e a Renascer em Cristo (1986, SP), constituem as principais igrejas neopentecostais do país.²⁶

As principais igrejas neopentecostais do Brasil são elencadas a seguir:

Igreja de Nova Vida (INV) – Fundada no final dos anos 1960, por Walter Robert McAlister. Essa igreja foi fundada devido a uma frustração pela rigidez do pentecostalismo e pela falta de flexibilidade para alcançar as classes média e alta. Foi uma das igrejas de maior número de membros no início dos anos 1980.²⁷

Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – Fundada em 1977 por Edir Macedo, R. R. Soares, Roberto Augusto Lopes e os irmãos Samuel e Fidélis Coutinho;

Igreja Evangélica O Verbo da Vida (IEVV) – Fundada em 1985, em Guarulhos-SP, pelo casal norte-americano Harold Leroy Wright e Janace S. Wright.

Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC) – Fundada em 1986 pelo casal Estevam e Sônia Hernandes, hoje “apóstolo” e “bispa”, respectivamente;

Igreja Evangélica Cristo Vive (IECV) – Fundada pelo também ex-líder da IURD, Miguel Ângelo (também “apóstolo” atualmente), em 1986 no Rio de Janeiro;

Comunidade Sara Nossa Terra (CSNT) – Fundada por Robson Rodovalho, em 1992

Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSJC) – Fundada em 1994 por Valnice Milhomens Coelhos;

Comunidade Cristã Paz e Vida (CCPV) – Fundada em São Paulo, em 1996, pelos irmãos Pagliarin: Rodney, Juanribe, Misael e Hideraldo;

25 GARRARD-BURNETT, Virginia. *A Vida abundante: a teologia da prosperidade na América Latina*. História: Questões & Debates, v. 55, n. 2, 2011.

26 MARIANO, 2004.

27 LIMA, Linaldo. *TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: Das raízes à atualidade*. 2015. Disponível em: < <https://www.webartigos.com/artigos/teologia-da-prosperidade-das-raizes-a-atualidade/130701/> > Acesso em 23/01/2019 às 14:30.

Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPB) – Fundada em 1998 por Valdemiro Santiago, ex-líder da IURD por dezoito anos.

Igreja Bola de Neve – Também conhecida como a “igreja da prancha”, foi fundada no ano 2000 pelo pastor Rinaldo Luiz de Seixas Pereira.²⁸

■ CONSIDERAÇÕES FINAIS

À medida em que a sociedade se transforma, os indivíduos necessitam lidar com frustrações e maiores complexidades de suas vidas. Com isso, há uma busca imediata da satisfação e do crescimento material, tanto prezados pela sociedade atual. Nesta perspectiva, as igrejas que se utilizam da Teologia da Prosperidade conseguem captar grande número de fiéis porque ela trata o crescimento material como algo bom e importante de ser buscado pelos fiéis em prol de ter uma vida próspera.

O Neopentecostalismo e a TP não são uma religião moderna como alguns protestantismos vigentes atualmente. Ele é pós-moderno e se diferencia amplamente das igrejas históricas pentecostais.²⁹

Alguns teólogos afirmam que a Teologia da Prosperidade tem uma grande discrepância com a teologia cristã tradicional. Líderes evangélicos como Rick Warren, Ben Witherington III, Jerry Falwell e John MacArthur criticam duramente movimento, muitas vezes denunciando a TP como algo “herético”.³⁰

A TP trata o dízimo como algo obrigatório, fazendo o fiel pensar que sem ele, nunca será abençoado. Os pregadores se posicionam como emissários enviados por Deus, verdadeiros profetas de uma mensagem que pode mudar vidas.³¹

As crescentes desigualdades sociais, sobretudo as crises econômicas no Brasil e no mundo, fizeram a Teologia da Prosperidade atingir um número muito grande de fiéis nos últimos anos. E a tendência é que as igrejas Neopentecostais que adotam essa Teologia cresçam cada vez mais, principalmente com o grande apoio da mídia que elas vêm tendo nos últimos tempos.

28 LIMA, Linaldo. 2015.

29 DE OLIVIERA SOUSA, 2015.

30 LEMOS, 2017, p. 41

31 DE OLIVIERA SOUSA, 2015.

■ REFERÊNCIAS

1. CHAMPLIN, R, N, e BENTES, J, M, *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. Candeia, 1948.
2. DA SILVA, Eliane Moura. *Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania*. Revista de Estudos da Religião, n. 2, p. 1-14, 2004.
3. DE OLIVEIRA SOUSA, Bertone. *A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E A REDEFINIÇÃO DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO: UMA ABORDAGEM À LUZ DA ANÁLISE DO DISCURSO*. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 4, n. 11, 2015.
4. GABATZ, Celso. *A importância do dinheiro nas práticas religiosas das denominações neopentecostais: uma análise a partir da Teologia da Prosperidade*. Revista Ciências da Religião-História e Sociedade, v. 10, n. 2, 2012.
5. GABATZ, Celso. *Manifestações religiosas contemporâneas: os desafios e as implicações da teologia da prosperidade no Brasil*. Revista Semina V, v. 12, n. 1, 2013.
6. GABATZ, Celso. *O neopentecostalismo e a teologia da prosperidade no Brasil: aspectos de uma identidade religiosa e social na contemporaneidade*. 2017.
7. GARRARD-BURNETT, Virginia. *A Vida abundante: a teologia da prosperidade na América Latina*. História: Questões & Debates, v. 55, n. 2, 2011.
8. LEMOS, Carolyne Santos. *Teologia da prosperidade e sua expansão pelo mundo*. Revista Eletrônica Espaço Teológico. ISSN 2177-952x, v. 11, n. 20, p. 80-96, 2017.
9. LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*. Edições Loyola, 1996.
10. LIMA, Linaldo. *TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: Das raízes à atualidade*. 2015. Disponível em: < <https://www.webartigos.com/artigos/teologia-da-prosperidade-das-raizes-a-atualidade/130701/> > Acesso em 23/01/2019 às 14:30.
11. MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. Estudos avançados, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.
12. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola, 1999.
13. SANTOS, Taimara Oliveira. *Neopentecostalismo no Brasil*. 2018.
14. XAVIER, Érico Tadeu. *Teologia da prosperidade: história, análise e implicações*. Kerygma, v. 5, n. 2, p. 120-147, 2009.

Percepções de estudantes de psicologia acerca das experiências religiosas: uma reflexão sobre a formação profissional

| **André Bomfim Dias**
UFBA

| **Luís Augusto Vasconcelos da Silva**
UFBA

| **Marcus Welby-Borges**
UFBA

| **Wellington Zangari**
USP

RESUMO

Objetivo: O presente artigo visa identificar linguagens utilizadas por estudantes de Psicologia ao se referirem a experiências religiosas e verificar a presença (ou não) de ideias relacionadas à patologização das mesmas com a finalidade de produzir uma reflexão sobre a formação profissional. **Método:** Um questionário estruturado sobre religiosidade na prática clínica foi aplicado em trinta estudantes da Universidade Federal da Bahia. As respostas de duas questões abertas foram selecionadas para este estudo e submetidas à análise de conteúdo temática. **Resultados:** Observou-se que o olhar dos discentes para as experiências religiosas envolveu conhecimentos científicos, religiosos, elementos subjetivos e estéticos. Além disso, foi possível perceber que a formação do psicólogo é um processo que se realiza em um espaço de encontro entre linguagens e formas de conhecimento. Não foi identificada uma aprendizagem uniforme quanto as relações entre experiências religiosas e adoecimento mental. A patologização e a “normalização” dessas vivências entre pessoas não religiosas destacaram-se como temas a serem debatidos na graduação. **Conclusão:** A alusão a crenças religiosas pessoais na avaliação das experiências e a identificação de ideias patologizantes reiteram a recomendação do Conselho Federal de Psicologia de manter o diálogo sobre a temática.

Palavras-chave: Formação dos Profissionais de Saúde, Educação Superior, Diagnóstico Diferencial, Experiências Religiosas, Psicopatologia.

■ INTRODUÇÃO

O Conselho Nacional de Educação publicou, em 2004, novas Diretrizes Curriculares para os cursos de Psicologia. No entanto, este documento tem sofrido críticas da comunidade científica. De acordo com Ferreira Neto (2010), as Novas Diretrizes orientam os currículos a se organizarem de modo a atender às demandas do mercado, sustentando o ideal de um profissional flexível a suas modulações. Conforme Senne (2012), o que se operou foi uma subordinação acadêmica ao mercado de trabalho sob a forma de reestruturação curricular.

A lógica de mercado, segundo Gomes (2017), requer especialistas que realizem análises deslocadas das realidades políticas, históricas e culturais, e as Novas Diretrizes parecem ter reduzido a clínica a uma ação técnica e instrumental, negligenciando sua dimensão ético-política, afirma Ferreira Neto (2010). Vale salientar que a ideia de uma instrumentalidade técnica neutra está a serviço de um sistema econômico e social extremamente excludente (SEVERO; DIMENSTEIN, 2009). Diante disto, torna-se pertinente interrogar se os cursos de Psicologia das universidades brasileiras têm formado profissionais sensíveis às questões culturais.

O Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, reconhecendo que as religiões são sistemas complexos presentes em todas as culturas, sugere que aspectos das experiências religiosas sejam estudados ao longo da formação para evitar o preconceito contra manifestações culturalmente reguladas (CRP-SP, 2016). De modo semelhante, a Associação Mundial de Psiquiatria recomenda que a análise das relações entre religião, espiritualidade e diagnóstico de transtornos mentais seja parte da formação profissional (MOREIRA-ALMEIDA *et al.*, 2016).

Contudo, estudos apontam que as relações entre Psicologia, Religião e Espiritualidade são pouco debatidas em nossas universidades (ESTEVES, 2009; COSTA; NOGUEIRA; FREIRE, 2010; FREITAS, 2014; ASSIS; MEDEIRO, 2017; SERRA, 2021). Some-se a isso o fato de que teorias e sistemas psicológicos, ao longo dos anos, descreveram experiências religiosas como sintomas de regressão do eu, histeria, episódio psicótico ou mesmo psicose borderline (VIETEN *et al.*, 2013). Torna-se assim relevante investigar se ideias relacionadas à patologização destas experiências ainda circulam no ambiente acadêmico.

Considerando, desse modo, que a reforma curricular desprivilegia o eixo ético-político da formação, que o tópico Psicologia, Religião e Espiritualidade é raramente abordado e que ideias vinculadas à patologização destas experiências podem persistir nas instituições de ensino superior, o presente artigo objetiva analisar percepções de estudantes de Psicologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) acerca das experiências religiosas para refletir sobre a formação profissional.

■ MÉTODO

Esta é uma pesquisa exploratória, descritiva, de abordagem qualitativa. Sua amostra é composta por 30 estudantes do Instituto de Psicologia da UFBA. Os critérios de inclusão foram: ser maior de 18 anos e já ter cursado o componente curricular obrigatório IPSC24 – Psicopatologia. Cada participante (P) recebeu um número (P1 a P30) para preservar o anonimato e o sigilo.

Para a coleta de dados, foram utilizadas questões sociodemográficas e um questionário estruturado construído a partir da leitura de textos históricos e científicos sobre a temática. O questionário foi submetido à validação semântica por meio da avaliação de pesquisadores vinculados a quatro universidades brasileiras. Ele possui 28 questões e integra uma pesquisa maior, um projeto guarda-chuva que investiga a percepção dos estudantes com relação à aprendizagem recebida para a avaliação clínica de experiências religiosas. Para a produção deste artigo, foram selecionadas e analisadas as respostas das seguintes questões: 1) “Experiências religiosas afetam as pessoas que as vivenciam? Comente.”; 2) “Comente a seguinte situação: o que pode estar acontecendo com pessoas que não são religiosas e apresentam experiências religiosas (ex.: contato íntimo com Deus ou outra força espiritual, transe, contato com espíritos, sentir-se fora do corpo etc.)?”.

Os dados obtidos – em sua maioria respostas curtas – foram submetidos à análise de conteúdo temática conforme proposta por Bardin (2011). Este processo envolve a identificação de núcleos de sentido que compõem uma comunicação, cuja presença ou frequência signifiquem alguma coisa para o objetivo analítico visado. Ele possui três etapas: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados com inferência e interpretação. São inicialmente realizadas leituras flutuantes sem destaque ou marcação. Depois são feitas novas leituras em que palavras-chave são destacadas e são atribuídos nomes aos temas que as descrevem. Os temas são então revisados, condensados e consolidados em categorias. Na etapa final, são realizadas inferências e interpretações baseadas nos objetivos e na revisão prévia de literatura. Ressalta-se que, em virtude do ineditismo e da originalidade desta pesquisa, a revisão de literatura envolveu um número reduzido de estudos.

O presente estudo foi autorizado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Enfermagem da UFBA conforme parecer nº. 3.951.919 emitido em 3 de abril de 2020. Após a aprovação, foi realizada uma aplicação-piloto online (por meio do aplicativo Formulários Google). Um *flyer* foi utilizado para o recrutamento de voluntários/as. Constatou-se que os/as participantes levaram 20 minutos em média para responder ao questionário e não foram relatadas dificuldades na compreensão das questões.

Posteriormente foram encaminhados e-mails para os/as professores/as do curso, solicitando que encaminhassem o link do questionário para os/as alunos/as matriculados/as.

Procedeu-se à coleta de dados entre 08/05/2020 e 04/06/2020, apenas na modalidade online, em virtude das recomendações relacionadas à pandemia da COVID-19. Foi registrada ciência e anuência de todos/as os/as participantes por meio de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido em versão online. Todos os procedimentos obedeceram às diretrizes e normas nacionais regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

■ RESULTADOS E DISCUSSÃO

Participaram desta pesquisa dezenove mulheres e onze homens. A média de idade foi 25 anos. Quatorze estudantes se autodeclararam heterossexuais, dez bissexuais e seis homossexuais. Dezesesseis deles se autodeclararam de cor branca, enquanto dez afirmaram serem pardos e quatro da cor preta. Metade dos/as participantes estava no terceiro ano do curso de Psicologia. Acerca da denominação religiosa, metade deles/as se autodeclarou religiosa (oito católicos/as, dois espíritas, duas evangélicas, um cristão, um espiritualista e uma umbandista), sendo a outra metade composta por ateus/ateias ou agnósticos/as.

Os dados produzidos através da aplicação do questionário serão apresentados e discutidos em duas categorias: “Percepções descritas por meio de múltiplas linguagens” e “Início de uma religiosidade ou sintomas psicopatológicos?”. Cabe esclarecer que tais categorias foram criadas a partir dos aspectos mais contemplados nas respostas no que tange aos objetivos específicos de identificar linguagens utilizadas pelos estudantes e verificar a presença (ou não) de ideias relacionadas à patologização das experiências religiosas.

Percepções descritas por meio de múltiplas linguagens

Esta categoria descreve quatro modalidades de linguagem presentes nas respostas à questão 1 (Experiências religiosas afetam as pessoas que as vivenciam? Comente.). Entende-se que linguagens “são pontos de vista específicos sobre o mundo, formas de sua interpretação verbal, perspectivas específicas objetais, semânticas e axiológicas” (BAKHTIN, 2002, p. 98). Os quatro tipos de linguagem identificados, que por vezes se sobrepõem, foram: linguagem científica, religiosa, espiritual não religiosa e poética.

O emprego da linguagem científica foi percebido nos seguintes relatos:

As experiências religiosas afetam as pessoas que as vivenciam. Tais experiências tem potencial de mudar a estrutura de tradução e assimilação de toda realidade para algumas pessoas. (P19).

Elas podem ser usadas para reforçar um comportamento que já se manifesta. (P29).

Essas respostas são claras e precisas. Como as linguagens muitas vezes se diferenciam pelo vocabulário (BAKHTIN, 2002), iremos aqui analisá-lo. Observemos as expressões “estrutura de tradução e assimilação de toda realidade” e “reforçar um comportamento que já se manifesta”. Elas parecem ser referências às definições de processos de tradução da realidade e assimilação da Psicologia Cognitiva, bem como, de comportamento manifesto e reforço comportamental da Psicologia Comportamentalista. Como “cada palavra evoca um contexto ou contextos” (BAKHTIN, 2002, p. 100), é possível inferir que os/as participantes recorreram ao conhecimento científico na elaboração dessas respostas.

O conhecimento científico caracteriza-se por ser aproximadamente exato, factual, sistemático e verificável (LAKATOS; MARCONI, 1986 apud ARAÚJO, 2006). No entanto, ele é limitado em sua forma, pois lança um olhar empobrecido sobre a natureza, ao tomá-la como autômato (DE SOUSA SANTOS, 2018). As respostas apresentadas acima não se revestem de valor estético e não produzem encantamento. Entretanto, é necessário reconhecer que a ciência é uma ferramenta essencial para a democracia e fonte de esperança (SAGAN, 2006).

Na resposta abaixo, verificou-se o emprego da linguagem religiosa:

Sim. Quando um Orixá manda uma mensagem para o filho ou quando ocorre a incorporação do mesmo ou de outros guias espirituais, toma-se outra dimensão de vínculo e sincronia com o sagrado. Assim, toma-se consciência do que a vida na terra e em outros planos espirituais significa, elucidando nosso papel no mundo, como devemos agir e o que o destino espera de nós. (P27).

As expressões “orixá”, “planos espirituais” e “guias espirituais” remetem às religiões de matrizes africanas. Tendo em vista que esta resposta foi produzida por uma estudante que se autodeclarou umbandista, inferimos que a participante recorreu a ideias relacionadas a esta tradição religiosa específica. O conhecimento religioso se caracteriza por ser inspiracional, valorativo, infalível, organizado e não verificável (LAKATOS; MARCONI, 1986 apud ARAÚJO, 2006). Nesta modalidade de conhecimento cabe apenas ao sujeito compreender o mundo a partir da verdade revelada pelo sobrenatural, não sendo possíveis novas formulações sobre ela.

Latour (2004) afirma que, mais do que enunciar “verdades” inquestionáveis, o discurso religioso corresponde a uma fala que parte da experiência, conduzindo tanto o falante quanto o ouvinte a uma proximidade. O que está em jogo na interação entre aqueles que trocam a mensagem é uma transformação, não se trata apenas do transporte de informação, esclarece o autor.

A resposta da estudante indica a penetração do conhecimento religioso no espaço acadêmico. Além disso, cabe observar que a descrição dos benefícios da experiência

religiosa, a exemplo da revelação do sentido da vida, põe em destaque o caráter transformador da conversão.

A linguagem espiritual não religiosa pode ser constatada na resposta a seguir:

Sim. Embora eu não creia em Deus e veja com ceticismo as experiências religiosas pelas quais a maioria das pessoas diz passar, eu me considero uma pessoa religiosa, na acepção mais secular do termo. Alguns dos meus autores preferidos - por exemplo: Rilke, o poeta, e Rumi, o dançarino sufi - eram cristãos, e eu não tenho dúvida de que a obra de ambos foi altamente influenciada por experiências religiosas. Acontece que, assim como um rodopio sufi, uma dança belíssima, é uma experiência religiosa, um suposto exorcismo em uma igreja neopentecostal também o é. Na minha vida, a meditação tem papel central; não somente como prática, mas como estilo de vida. Não sinto qualquer necessidade de crer em Deus, em espíritos ou em quaisquer entidades afins, ainda que eu me sinta profundamente religioso e receptivo à vida. Eu acredito profundamente na vida. Não vejo, por exemplo, por que rezar, por que realizar alguma oferenda a uma suposta divindade, por que acreditar em espíritos que estão influenciando-me a todo momento... Em uma de suas belíssimas músicas, o trio d'Os Tincoãs, banda que surgiu em Cachoeira-BA, diz: "O meu silêncio é uma eterna oração!" Não sei se falam do mesmo silêncio que eu, mas o silêncio é minha experiência religiosa, e ela me afeta substancialmente. (P17).

Apesar de ter utilizado a expressão "pessoa religiosa" para se descrever, o estudante complementou: "na acepção mais secular do termo". Logo depois, ele seguiu descrevendo suas crenças espirituais não religiosas. A expressão "pessoa espiritual, porém não religiosa" parece mais adequada para representar suas ideias. O termo espiritual designa aqui a busca "daquilo que confere sentido à existência", entendimento proposto pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2013, p. 2).

O discurso espiritual não religioso emergiu, nas últimas décadas, do movimento anticlerical, antidogmático, anti-institucional e antihierárquico, do pluralismo cultural e do individualismo levado às últimas consequências (SIQUEIRA, 2008). Ele se sustenta na valorização da espiritualidade. No relato acima é possível percebê-la ao lado de uma oposição a algumas ideias religiosas, quando reafirma a crença na vida ou vincula o silêncio à sua experiência transcendente.

Segundo Siqueira (2008), a contínua exploração de um sentido para o viver é um elemento central do discurso espiritual não religioso. No relato descrito acima, a exaltação da vida é o ponto de convergência entre religião e espiritualidade. Siqueira (2008) também observa que neste discurso é bastante comum a defesa de práticas tradicionalmente religiosas, mas sem adesão às crenças relacionadas a elas em seu contexto original. A meditação, referida pelo estudante, é um exemplo de prática espiritual secularizada. Desse modo, o relato que demonstra que é possível construir um sentido para a vida a partir de práticas

espirituais e sem estabelecer vínculos com sistemas religiosos. Além disso, o discente ao descrever sua experiência pessoal ressalta o caráter transformador da prática.

O uso da linguagem poética pôde ser observado nas respostas abaixo:

Deus “existe”, afeta; deuses também e tudo o mais. Guerras santas são feitas, vidas mudam, lutos são elaborados, enfrentamentos dos sofrimentos são facilitados ou não. (P15)

Assustam. Elevam. (P25)

[...] Em uma de suas belíssimas músicas, o trio d’Os Tingoãs, banda que surgiu em Cachoeira-BA, diz: “O meu silêncio é uma eterna oração!” Não sei se falam do mesmo silêncio que eu, mas o silêncio é minha experiência religiosa, e ela me afeta substancialmente. (P17).

O emprego de figuras de estilo e conotações se destaca nestes relatos. A linguagem poética situa-se no campo das artes, em que as afirmações são inexatas, as proposições indiretas e imprecisas (ARAÚJO, 2006).

A arte não apresenta discursos fechados e definitivos sobre a realidade, mas, antes, formula enunciados abertos às diferentes interpretações, convoca os sujeitos para com o uso da imaginação, produzirem diferentes representações daquilo que lhes é apresentado. (ARAÚJO, 2006, p. 130).

Bachelard (1988), observando o empenho dos psicólogos na descrição objetiva do humano por meio da utilização de uma linguagem precisa e estável, afirmou que neles as palavras não sonham. Segundo o autor, a poética traz outras luzes a respeito do homem que escapam à ciência, possibilitando a inclusão da imaginação e da leveza, assim ampliando o campo psicológico. As respostas supracitadas possuem valor estético, possibilitam a polissemia e abrem campo para a imaginação.

Além da existência dessas modalidades de linguagem, observou-se que, em alguns momentos, elas se revelaram imbrincadas, dialogicamente, no mesmo discurso. Este fato pode estar relacionado à imprecisão das suas fronteiras. Bakhtin (2002) utiliza a expressão hibridização para descrever a mistura de duas linguagens sociais em um enunciado. Na resposta a seguir, pode-se observar como linguagem poética e espiritual não religiosa se interpenetram:

[...] Não vejo, por exemplo, por que rezar, por que realizar alguma oferenda a uma suposta divindade, por que acreditar em espíritos que estão influenciando-me a todo momento... Em uma de suas belíssimas músicas, o trio d’Os Tingoãs, banda que surgiu em Cachoeira-BA, diz: “O meu silêncio é uma eterna oração!” Não sei se falam do mesmo silêncio que eu, mas o silêncio é minha experiência religiosa, e ela me afeta substancialmente. (P17).

Aqui o participante afirma sua espiritualidade sem a mediação de crenças religiosas: uso da linguagem espiritual não religiosa. Ao mesmo tempo, estão presentes conotações e figuras de estilo, conferindo valor estético ao relato e incluindo a imaginação – elementos característicos da linguagem poética.

A linguagem religiosa e a linguagem poética encontram-se misturadas na resposta abaixo:

Deus “existe”, afeta; deuses também e tudo o mais. Guerras santas são feitas, vidas mudam, lutos são elaborados, enfrentamentos dos sofrimentos são facilitados ou não. (P15).

Observam-se aqui referências à existência de Deus e de deuses, o que denota uma linguagem religiosa. Paralelamente, verificam-se figuras de estilo, que conferem valor estético e possibilitam a polissemia: características da linguagem poética. Pode-se, pois, perceber a complementariedade entre linguagem poética e linguagem religiosa ou espiritual não religiosa.

As respostas dos estudantes revelam uma riqueza de leituras e combinações de perspectivas sobre o mesmo objeto: as experiências religiosas. Alguns se serviram da complexidade de conceitos científicos. Houve quem projetasse um olhar encantado, provocando a imaginação do interlocutor e quem trouxesse a perspectiva de quem já passou pela experiência. Em alguns momentos, poesia, saberes religiosos e espirituais combinaram-se. Em outros, saberes espirituais se opuseram ao conhecimento religioso. Bakhtin (2002) esclarece que as linguagens se interceptam de múltiplas formas, podendo se opor mutuamente, se confrontar, se complementar ou mesmo se corresponder dialogicamente.

Pôde-se, pois constatar a presença de lógicas heterogêneas e de jogos de linguagem. De acordo com Senne (2005), a familiarização com esses dois elementos é relevante para a formação de psicólogos em uma perspectiva crítico-reflexiva. Entretanto, o Conselho Federal de Psicologia recomenda aos profissionais “cautela para que seus conhecimentos, fundamentados na laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos dogmáticos da religião” (CFP, 2013, p. 2). Além disso, segundo o Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005), é vedado a este profissional induzir a convicções religiosas. Dessa forma, o diálogo entre Psicologia e conhecimento religioso requer prudência e envolve restrições de acordo com os documentos reguladores do exercício da profissão no Brasil.

Os resultados apresentados acima são congruentes com a proposta de universidade como ponto privilegiado de encontro de saberes (DE SOUSA SANTOS, 2018). Nesta perspectiva, as diferentes linguagens e formas de conhecimento podem ser reconhecidas, respeitadas e valorizadas em suas diferenças e convergências. Os conflitos podem ser identificados e articulações construídas.

O projeto de uma universidade democrática envolve a construção de uma comunidade de comunicação e isto implica processos de aprendizagem complementares para religiosos e

não religiosos. Segundo Habermas (2007, p. 12), é possível que secularistas aprendam que as religiões podem trazer consigo intuições racionais e que religiosos busquem “encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo”.

Mostra-se assim relevante que o debate acerca da formação do psicólogo para a avaliação de experiências religiosas considere que os discentes se servem de diferentes linguagens e formas de conhecimento para interpretá-las. Neste escopo, cabe analisar a complexidade do diálogo entre ciência e saber religioso, considerando que a universidade pode se tornar um espaço democrático de produção de pensamento crítico e reflexivo.

Início de uma religiosidade ou sintomas psicopatológicos?

A presente categoria descreve as percepções dos/as estudantes acerca das experiências religiosas de pessoas não religiosas, considerando a atribuição ou não de patologia. Para alguns/mas deles/as, há duas possibilidades: as experiências indicam adoecimento mental ou o começo de uma religiosidade. As respostas a seguir exemplificam:

Há duas hipóteses, ou essa pessoa está tendo pela primeira vez uma experiência religiosa ou ela pode ter algum transtorno mental e pensa que está tendo alguma manifestação espiritual. Precisa investigar a situação. (P22).

Pode ser o início de uma ‘religiosidade adormecida’ (manifestação de questões não trabalhadas às vezes trazidas de modo transgeracional, manifestações de demandas psíquicas que envolvam memórias familiares ou outras relações, que fazem o indivíduo ser incluso nessa forma de pensar) ou pode ser sintoma de um quadro delirante. (P20).

Reconheço que a psicopatologia compreenderia isso como delirium ou como delírio a depender do contexto, mas não se pode desconsiderar a possibilidade de que seja a primeira experiência religiosa da pessoa. (P29).

Este entendimento é compatível com os resultados de pesquisas realizadas há mais de quarenta anos, que revelam que experiências psicóticas (delírios, alucinações etc.) com conteúdo religioso ou não podem ocorrer entre pessoas sem transtornos mentais (VAN OS *et al.*, 2009; MOREIRA-ALMEIDA; CARDEÑA, 2011; NUEVO *et al.*, 2012; ALMINHANA *et al.*, 2017).

Van Os *et al.* (2009) realizaram uma meta-análise de todos os estudos de prevalência e incidência de taxas populacionais de experiências psicóticas subclínicas publicados entre 1950 e 2007 (47 artigos no total). Os resultados mostraram que, na última década, os fenômenos psicóticos (experiências não patológicas) foram bastante prevalentes na população geral e que em 75% a 90% dos casos, tais experiências não estiveram relacionadas com transtornos psicóticos. Poder-se-ia então calcular um risco de até 90% de falsos positivos, segundo Moreira-Almeida e Cardeña (2011).

O estudo realizado por Nuevo *et al.* (2010) em 52 países (256.445 sujeitos investigados) revelou uma alta prevalência (12,52% na amostra total) de fenômenos psicóticos na população geral nos 12 meses anteriores ao levantamento. Estes fenômenos não ocorreram quando o sujeito estava dormindo, sonolento ou sob a influência de substâncias psicoativas. A associação entre fenômenos psicóticos e diagnóstico de esquizofrenia verificou-se em apenas 10% dos casos.

No cenário nacional, destaca-se o estudo realizado por Alminhana *et al.* (2017). Sua amostra foi composta por 115 pessoas que apresentavam fenômenos dissociativos e psicóticos e foram identificadas como médiuns por atendentes de centros espíritas. Os resultados revelaram que 63% dos participantes apresentavam alucinações visuais, 53% alucinações auditivas, mas apenas 7% atendiam aos critérios diagnósticos para transtorno psicótico.

Esta compreensão está presente na quinta versão do Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) da Associação Americana de Psiquiatria. O DSM-5 orienta que elementos relacionados à religião e espiritualidade sejam avaliados, pois os profissionais podem “atribuir o diagnóstico errado (p. ex., explicações espirituais pouco familiares podem ser entendidas erroneamente como psicose)” (APA, 2014, p. 759). Pôde-se, pois perceber que este entendimento foi aprendido por parte dos/as estudantes.

Outros/as participantes mencionaram apenas a possibilidade das experiências serem manifestações de religiosidade, como mostram as respostas a seguir:

A pessoa pode estar descobrindo sua religiosidade. (P6).

Acho que a manifestação da religiosidade existe e escolhe a quem se apresentar mesmo que a pessoa não tenha proximidade com essa realidade ou a rejeite. (P23).

Há aqui o entendimento de que a religiosidade não se reduz a crenças religiosas, pois ela pode se manifestar entre pessoas que não as possuem. Além disso, cabe observar que nas respostas acima não foi feita referência à possibilidade das experiências indicarem transtorno mental. Será que alguns estudantes a desconsideram?

Constatou-se também que cinco participantes descreveram as experiências apenas como alterações psicopatológicas resultantes de alterações biológicas, como ilustram as respostas abaixo:

Essa pessoa estaria apresentando sintomas da Síndrome Psicótica e suas variantes (psicose). (P16).

Alguma patologia, delírio, uso de entorpecentes, esquizofrenia. (P4).

Desregulação hormonal, lesão cerebral. (P2).

Expressão de transtornos de percepção ou juízo. (P19).

Algum indício de esquizofrenia, delírio, alucinação. (P9).

Eles/as não declararam que as experiências poderiam não indicar doença ou intoxicação. Talvez não tenha sido cogitada a possibilidade de se tratarem de vivências não patológicas.

Em resumo, o entendimento de que pessoas não religiosas podem apresentar experiências religiosas e que tais expressões humanas não são necessariamente patológicas foi identificado. Constatou-se também que estudantes podem afirmar apenas a possibilidade de patologia ou o oposto, apenas a possibilidade de manifestação de religiosidade. Essas duas posições podem induzir ao erro diagnóstico. Seguiremos reconhecendo o risco de estudantes de Psicologia excluïrem a possibilidade de experiências religiosas indicarem patologia e analisando o problema da patologização destas vivências.

A patologização é o fenômeno que transforma artificialmente uma questão não médica em um problema médico, escamoteando problemas sociais, culturais e políticos (MANIFESTO DO FÓRUM SOBRE MEDICALIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO E DA SOCIEDADE, 2010). Assim, questões coletivas são tomadas como problemas individuais de ordem biológica.

Foucault (1975/2001) descreve como as relações políticas entre poder eclesiástico e saber médico contribuíram para a patologização das experiências religiosas nas sociedades ocidentais. Conforme o autor, a Igreja Católica, nos séculos XVII e XVIII, solicitou que a medicina interferisse de modo a conter a expansão de misticismo protestante e jansenista, sendo assim formulada uma crítica médica aos fenômenos de êxtase, profetismo e possessão (FOUCAULT, 1975). Essas experiências que, até o século XVII, se revestiam de sentido social, artístico e/ou religioso passaram a indicar loucura.

No século XIX, a Igreja Católica apelou à psiquiatria para que atribuísse caráter patológico às experiências de possessão (FOUCAULT, 2001). Isto porque este fenômeno fazia resistência à cristianização. Durante a possessão, o corpo manifestava poderes, produzia enfrentamentos. Através dele o “diabo” falava, agia, escandalizava, rompia a ordem e questionava poderes. E isto ocorria até no interior das instituições católicas. Aqui temos o corpo sede de resistência à cristianização. Por este motivo, a Igreja buscou no poder laico da medicina outro modo de gestão dos corpos para que fossem instaurados novos aparelhos de controle e tecnologias de poder. Os psiquiatras então reivindicaram a possessão para a esfera de sua competência, atribuindo-lhe doença.

Por tais razões, Foucault (2001, p. 271) considera a patologização das experiências religiosas no Ocidente um fenômeno político, associado à história de disputas entre as religiões e a “história das relações entre o corpo e os mecanismos de poder que o investem”. De modo semelhante, Almeida e Lotufo Neto (2003) afirmam que este é um fenômeno determinado por fatores históricos e políticos, inserido em uma dialética de relações de poder como estratégia de controle social.

Estudos empíricos demonstram que pessoas que se descrevem como espirituais, mas não religiosas apresentam altos índices de experiências espirituais (HOOD; CHEN, 2005). Zangari e Machado (2015) ressaltam que estas experiências, mesmo que inicialmente gerem conflito afetivo e cognitivo, podem ser compatíveis com tradições culturais, ganhando sentido e sendo bem integradas simbolicamente pelo sujeito. Desse modo, desconsiderar que pessoas não religiosas podem ser saudáveis e ter vivências religiosas não é compatível com a compreensão hegemônica na comunidade científica na atualidade.

Mostra-se assim relevante que a formação do psicólogo inclua a pauta da patologização das experiências religiosas de pessoas não religiosas, para que futuros/as profissionais não reforcem os aparelhos de vigilância e controle instituídos historicamente. Além disso, cabe inserir neste debate o risco de exclusão da hipótese patológica, que pode gerar desassistência.

■ CONCLUSÃO

A análise dos dados revelou que a formação do psicólogo é um processo que se realiza em um espaço de encontro entre linguagens (a exemplo da linguagem científica, religiosa, espiritual não religiosa e poética) e formas de conhecimento (como o científico e o religioso). Também foi possível constatar que o olhar do/a discente para as experiências religiosas pode envolver conhecimentos científicos, elementos subjetivos e estéticos. A identificação de referências a crenças religiosas e/ou espirituais em algumas respostas reforçam a necessidade de divulgação das recomendações do Conselho Federal de Psicologia de abrir perspectivas para o diálogo a respeito da temática, mantendo a clara a separação entre conhecimento científico e religioso, de modo a não realizar proselitismo.

Quanto às relações entre experiências religiosas e adoecimento mental, não foi observada uma aprendizagem uniforme entre os/as participantes. Três entendimentos foram constatados. Primeiro, que as experiências tanto podem sugerir adoecimento mental quanto eclosão de uma religiosidade. Esta compreensão abre campo para o estudo de diretrizes para um diagnóstico diferencial. Segundo, que as experiências indicam patologia, o que coloca a possibilidade de futuras condutas profissionais inadequadas, que gerem custos humanos e sociais, contribuindo para uma Psicologia que ratifica mecanismos disciplinares. E terceiro, que elas indicam início de uma religiosidade. A exclusão da hipótese patológica, neste caso, cria a possibilidade de desassistência com impactos individuais e coletivos.

O presente estudo analisou assim possíveis resultados da abordagem da temática no processo formativo, dando voz à população discente e contribuindo para a construção da democracia na universidade. Futuramente, estudos poderão se dedicar à análise dos jogos de linguagem presentes nas percepções dos/as estudantes e descrever características do recurso ao conhecimento religioso.

A patologização e a “normalização” de vivências religiosas entre pessoas não religiosas revelaram-se importantes temas a serem debatidos na graduação. Ao pautá-los, coordenadores/as e docentes dos cursos de Psicologia investirão na formação de profissionais culturalmente sensíveis, cujo compromisso social e responsabilidade histórica contribuam para a promoção da saúde coletiva.

■ REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, A. M; LOTUFO NETO, F. Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas. **Rev. Psiq. Clín.**, v. 30, n. 1, p. 21-28, 2003.
2. ALMINHANA, L. O. et al. Self-directedness predicts quality of life in individuals with psychotic experiences: a 1-year follow-up study. **Psychopathology**, v. 50, n. 4, p. 239-245, 2017.
3. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: texto revisado (DSM-V-TR)**. 5ª Edição. Porto Alegre: Artmed, 2014.
4. ARAÚJO, C. A. A. A ciência como forma de conhecimento. **Ciências & cognição**, v. 8, p. 127-142, 2006.
5. ASSIS, C. L.; MEDEIRO, E. D. Religião e psicoterapia: um estudo a partir de psicólogos de CACOAL – RO, Brasil. **Integración Académica en Psicología**, v. 5, n. 15, p. 66-86, 2017.
6. BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
7. BAKHTIN, M. M. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. São Paulo: Annablume, 2002.
8. BARDIN, L. **A análise de conteúdo** (Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro, tradução). Lisboa: Edições 70, 1977.
9. CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de ética profissional do psicólogo**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2005. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>. Acesso em: 10 de fev. de 2019.
10. CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Posicionamento do Sistema de Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, religião e espiritualidade**. GT Nacional Laicidade e Psicologia. 2013. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/02/Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade.pdf>. Acesso em: 10 de fev. de 2019.
11. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Resolução CNE/CES nº 8, de 7 de maio de 2004**. Brasília, 2004. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rces08_04.pdf. Acesso em: 10 de fev. de 2019.
12. CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas**, v. 3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia, 2016. Disponível em: http://www.crpsp.org.br/diverpsi/arquivos/ColecaoDiverpsi_Vol1.pdf. Acesso em: 10 de fev. de 2019.

13. COSTA, W.; NOGUEIRA, C.; FREIRE, T. The lack of teaching/study of religiosity/spirituality in psychology degree courses in Brazil: The need for reflection. **Journal of religion and health**, v. 49, n. 3, p. 322-332, 2010.
14. DE SOUSA SANTOS, B. **Construindo as Epistemologias do Sul**: Antologia essencial - Volume II: Para um pensamento alternativo de alternativas. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
15. ESTEVES, M. C. S. **Os significados da religiosidade para docentes supervisores do curso de psicologia**. 2009. 178 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
16. FERREIRA NETO, J. L. Uma genealogia da formação do psicólogo brasileiro. **Memoradum**, v. 18, p. 130-142, 2010.
17. FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
18. FOUCAULT, M. **Doença Mental e Psicologia**. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
19. FREITAS, M. H. Religiosidade e saúde: experiências dos pacientes e percepções dos profissionais. **Rev. Pistis. Prax. Teol. Pastor**, v. 6, n. 1, p. 89-105, jan-abr 2014.
20. GOMES, G. S. L. **Dispositivo-formação em psicologia**: processos medicalizantes, silenciamentos, diferenças. 2017. 274 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
21. HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
22. HOOD, R. W.; CHEN, Z. Mystical, spiritual, and religious experiences. *In*: **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. Guilford Publications, 2005, p. 348-364.
23. LATOUR, B. “ Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, v. 10, p. 349-375, 2004.
24. MANIFESTO DO FÓRUM SOBRE MEDICALIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO E DA SOCIEDADE. 2010. Disponível em: <http://medicalizacao.org.br/manifesto-doforum-sobre-medicalizacao-da-educacao-e-da-sociedade> Acesso em: 10 de fev. de 2019.
25. MOREIRA-ALMEIDA, A.; CARDEÑA, E. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11. **Rev. Bras. Psiquiatr.**, São Paulo, v. 33, n. 1 (supl.), p. s21-s28, 2011.
26. MOREIRA-ALMEIDA, A. et al. WPA position statement on spirituality and religion in psychiatry. **World Psychiatry**, v. 15, n. 1, p. 87-88, 2016.
27. NUEVO, R. et al. The continuum of psychotic symptoms in the general population: a cross-national study. **Schizophr. Bull.** v. 13, p. 1-11, 2010.
28. SAGAN, C. **O mundo assombrado pelos demônios**: a ciência vista como uma vela no escuro. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.
29. SENNE, W. Reforma Universitária e Diretrizes Curriculares: a formação reativa da graduação em Psicologia. **Mnemosine**, v. 8, n. 1, p. 178-193, 2012.

30. SENNE, W A. **Psicologia e psicodiagnóstico**: bases epistemológicas. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
31. SERRA, A. P. E. **Inserção da espiritualidade/religiosidade na formação de profissionais de psicologia no Brasil**. 2021. 113 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.
32. SEVERO, A. K. S.; DIMENSTEIN, M. O diagnóstico psiquiátrico e a produção de vida em serviços de saúde mental. **Estudos de psicologia (Natal)**, v. 14, p. 59-67, 2009.
33. SIQUEIRA, D. O labirinto religioso ocidental: da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional. **Sociedade e estado**, v. 23, p. 425-462, 2008.
34. VAN OS, J. et al. A systematic review and meta-analysis of the psychosis continuum: evidence for a psychosis proneness-persistence-impairment model of psychotic disorder. **Psychological Medicine**, v. 39, p. 179-195, 2009.
35. VIETEN, C. et al. Spiritual and religious competencies for psychologists. **Psychology of Religion and Spirituality**, v. 5, n. 3, p. 129-144, 2013.
36. ZANGARI, W.; MACHADO, F. R. Diagnóstico Diferencial de Transtornos Mentais e Experiências Anômalas/Religiosas: A importância do quadro de referência e dos transtornos mentais de base. *In*. X SEMINÁRIO DE PSICOLOGIA E SENSO RELIGIOSO, 2015, Curitiba. **Resumos**. Curitiba: PUCPR, 2015, p. 1-6.

Percurso Caminho da Luz

| **Márcia Aparecida de Souza**
UFC

| **Henrique Cunha Júnior**
UFBA

RESUMO

Este estudo reflete sobre as ressignificações das peregrinações religiosas, enfatizando aspectos históricos, culturais e ecológicos das mesmas. Apontamos alguns dos principais locais de peregrinação do mundo e apresentamos o ato de peregrinar, através das novas rotas de peregrinação no Brasil, envoltas em atuais paradigmas. Temos o Caminho da Luz, uma rota inaugurada no ano de 2001, como principal sujeito de reflexão. Trata-se de um percurso de 200 Km, que se inicia na cidade de Tombos - MG, passa por várias cidades e distritos do interior mineiro e é finalizado no Pico da Bandeira. Nesse percurso destaca-se a gruta Santa, que apresenta a exclusiva característica, de erodir-se de forma “misteriosa” ao longo dos anos, uma ocorrência única, na região. Como procedimentos de trabalho utilizamo-nos de visita de campo, registros fotográficos, entrevistas com moradores locais, consulta a sites das prefeituras e específicos sobre percursos, além de pesquisa em jornais e revistas. As abordagens apresentadas neste artigo introduzem uma nova percepção sobre os significados da peregrinação e do seu roteiro como parte de uma visão sobre uma pequena região do território mineiro.

Palavras-chave: Ressignificação, Peregrinações, Caminho da Luz, Regionalidade e Estudos Regionais.

■ INTRODUÇÃO

Neste artigo apresentamos a abordagem de um fenômeno de romaria e peregrinação contemporâneo que acontece no interior do Estado de Minas Gerais, em uma localidade pertencente à região do Vale do Rio Carangola. A Região do Vale do Rio Carangola é uma área que se estende entre os estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro, um território que foi inicialmente habitado pelos nativos da região, os Puris, os Coroados e depois pela população negra e imigrantes europeus. A população negra foi a responsável pela principal dinâmica econômica desse território no período do escravismo criminoso, que foi a grande produção de alimentos e prósperas lavouras do café, que impulsionaram o crescimento da região. A produção de madeira para construção e para lenha foram também participações econômicas que apesar de pouco destacadas pela história local, apresentou significativa importância na urbanização da região. Esse território possuiu grandes fazendas, propriedades muito produtivas no passado. Algumas das sedes dessas fazendas encontram-se bastante preservadas, sendo símbolo do intenso povoamento da região partir do século 19. O desenvolvimento da agricultura foi beneficiado pela a fertilidade das terras e pelo trabalho e conhecimento dos africanos e descendentes.

O espaço geográfico do território de análise, o Caminho da Luz é uma trilha que passa por matas, fazendas, estradas através da qual é realizada uma peregrinação que pode ser entendida como religiosa, cultural, histórica e ecológica de grande importância. E que se insere no processo de ressignificação das peregrinações que acontecia por esse mesmo trajeto há séculos, com destaque para a caminhada que os nativos realizavam periodicamente em direção ao Pico da Bandeira, local sagrado, de acordo com sua fé. Eles se dirigiam para o referido Pico a fim de homenagear a Deus, denominado por eles como Ruda, o Deus da Criação.

Também era rota de tropeiros e aventureiros que se embrenhavam pelas matas da região em busca da poaia, erva medicinal abundante até o século 19, que era exportada para a Europa e que sucumbiu às ações extrativistas.

Este estudo se caracteriza como sendo de natureza descritiva, com uma abordagem pautada em referencial teórico sobre peregrinações e sobre turismo local e executando uma prática de observações participante e visitas aos municípios da região. Temos como principal objetivo a apresentação do percurso Caminho da Luz, como exemplo de ressignificação das peregrinações e suas contribuições para promoção do patrimônio cultural local. Para isso, dividimos o artigo em três partes, além da introdução e das considerações finais. Inicialmente definimos peregrinação e refletimos sobre sua relação com as demandas contemporâneas, logo após tratamos de aspectos das peregrinações da atualidade e por fim

através de observação participante e consulta a sites apresentamos o trajeto caminho da Luz e sua participação na ressignificação da cultura local.

Peregrinações históricas e peregrinações contemporâneas

Considerando que as demandas da contemporaneidade concorrem para que a religião tenda a se ajustar a uma sociedade em que o poderio e influência da mesma, antes entendidos como verdades absolutas, passam a ser questionados, não é de se estranhar que aconteça uma ressignificação em diversos âmbitos religiosos. Também as crises das igrejas tradicionais contribuíram para o crescimento da autossuficiência da experiência do sagrado, proporcionando novas formas de religiosidade.

Pensando os peregrinos como os executores máximos dos compromissos religiosos, como participantes do ato extremo de adoração a entidades espirituais representadas por símbolos e locais, entende-se a peregrinação tradicional como o sacrifício em se deslocar em pagamento de uma promessa, ultrapassando barreiras espaciais para chegar ao local considerado sagrado como saldo de uma dívida. Para esses peregrinos estar presente no lugar sagrado é uma forma de se beneficiar da energia daquele espaço, parte de um dever religioso e o agradecimento por graças alcançadas e renovação de votos de acordo com a fé de cada um.

Na atualidade vê-se uma ressignificação dessas peregrinações, considerando que muitos dos trajetos que no passado foram percorridos por peregrinos com intenção unicamente religiosa são percorridos também por pessoas com outros intentos, ou seja não priorizam exclusivamente o aspecto religioso, mas também o entorno, o ambiente, a natureza e os aspectos ecológicos, históricos e culturais do espaço que percorrem.

A histórica prática é reinventada, é adaptada e modificada ao logo da história apesar de se relacionar em termos espaciais com a prática original, passa a ser uma sugestão para práticas contemporâneas. Dessa forma entendemos que a relativa perda de significado que vem ocorrendo nas peregrinações pode ser entendida como alterações decorrentes do passar do tempo devido as mudanças de paradigmas influenciadas principalmente pela percepção com relação à distância e o avanço das tecnologias de comunicação e de deslocamento humano.

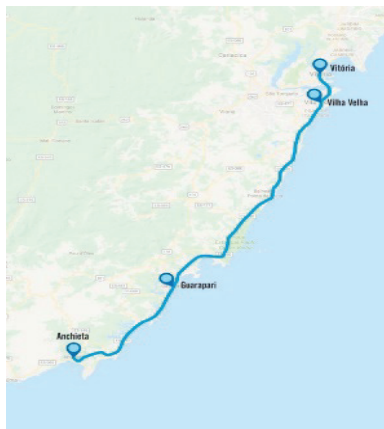
No contexto brasileiro a existência das romarias, principalmente do cristianismo, sempre foram um fenômeno muito presente, tem-se como exemplo dessas, as peregrinações ao Santuário de Nossa Senhora da Aparecida, em São Paulo, Círio de Nazaré no Pará, Bom Jesus da Lapa, na Bahia e Juazeiro do Norte, no Ceará.

Entre as peregrinações brasileiras contemporâneas as mais conhecidas são: Os Passos de Anchieta no Espírito Santo, o Caminho do Sol em São Paulo, o Caminho das Missões no

Rio Grande do Sul, o Caminho da Fé em São Paulo e Minas Gerais e o Caminho da Luz, objeto desta pesquisa, no interior de Minas Gerais. Conforme apresentaremos no próximo tópico.

Ressignificação das peregrinações: Caminhos brasileiros

Figura 1. Trajeto da Romaria Passos de Anchieta.



Fonte: <https://escoteirosdoilha.org//passos-de-anchieta-trilhando-o-bom-caminho/>.

O Caminho dos Passos de Anchieta, no Estado do Espírito Santo é um percurso que inicia no município de Vitória e termina na cidade de Anchieta. (Figura 1) Os peregrinos percorrem a rota de cerca de 100km, com duração média de três dias, resgatando o percurso que o Beato realizava duas vezes por mês “o denominado ‘caminho das 14 léguas’”, que o jesuíta percorria na dianteira, junto aos guerreiros temiminós que o acompanhavam na missão de cuidar do Colégio de São Tiago, erguido num platô da Vila da Nossa Senhora de Vitória, localidade onde atualmente se localiza o Palácio do Governo, na cidade de Vitória. (ESPÍRITO SANTO, 2017). É um trajeto fortemente assinalado pela presença de aspectos religiosos, ecológicos, culturais e históricos.

Figura 2. Trajeto Caminho do Sol.



Fonte: <https://www.google.com/search?q=Trajeto+Caminho+do+Sol>

No Estado de São Paulo há o percurso denominado, Caminho do Sol, a caminhada é iniciada no município de Santana do Parnaíba e termina na casa de Santiago, que abriga uma imagem do Apóstolo Tiago, situada em Águas de São Pedro, onde os peregrinos encontram belas cachoeiras e uma estância hidromineral conhecida por suas águas sulfurosas que têm poderes terapêuticos (Figura 2). Criado no ano de 2002, é um percurso de 240 quilômetros, que se percorridos a pé tem uma duração média de 11 dias. De Santana de Parnaíba até Águas de São Pedro, os caminhantes passam pelas localidades de Pirapora do Bom Jesus, Cabreúva, Itu, Salto, Elias Fausto, Capivari, Mombuca, Arapongas, Piracicaba e Artemis e têm contato direto com a natureza e apreciam belas paisagens. (FILHO, 2018)

Figura 3. Caminho das missões.



Fonte: <https://www.bikersriopardo.com.br/roteiro/7/show>.

No Rio Grande do Sul encontramos o caminho das missões, que teve seu lançamento oficial a partir de 2002. Para esse percurso os peregrinos tem quatro opções, a saber, o mais longo, com 338 quilômetros e duração de 14 dias, cobre a distância entre os municípios de São Borja e Santo Ângelo. A segunda opção com 184 quilômetros tem duração de 8 dias e vai de São Borja a São Nicolau. A terceira, com duração de 6 dias, 140 quilômetros, fazem o percurso de São Nicolau a Santo Ângelo. (Figura 3) E a opção mais curta, com 71 quilômetros e duração de 3 dias, vai de São Miguel das Missões a Santo Ângelo (CAMINHO DAS MISSÕES, 2016). Em parte desse percurso os peregrinos tem contato com remanescentes dos povos Guarani, e com elementos referentes aos simbolismos cultural e religioso da história da região através da arquitetura e esculturas do período da colonização e com museus e sítios arqueológicos. (SCHERER et al, 2017).

Figura 4. Caminho da Fé.



Fonte: <https://blog.thenorthface.com.br/destinos/conheca-o-caminho-da-fe>.

O Caminho da Fé foi oficialmente inaugurado no ano de 2003. O trajeto inicia-se no município de Tambaú (SP), cidade na qual viveu o Padre Donizetti Tavares de Lima, percorre várias cidades do interior de São Paulo e do sul do Estado de Minas Gerais, retornando ao Estado de São Paulo para o itinerário final que é a cidade de Aparecida (SP), onde localiza-se o maior santuário católico brasileiro. (Figura 4) Perfaz um total de 415 quilômetros “pode ser considerada a mais nova e maior trilha permanente do Brasil”. (CALVELLI, 2006, p. X)

A fim de levar a uma melhor compreensão sobre nosso entendimento das práticas desses trajetos enquanto ressignificação de peregrinações, a seguir detalhamos o itinerário de peregrinação intitulado como Caminho da Luz, reinventado a partir de uma tradição religiosa dos nativos brasileiros e que proporciona caminhadas não só para fins religiosos como também para a realização de pesquisas históricas, turismo ecológico, esporte e lazer.

Caminho da Luz: Um espaço de múltiplos significados e sentidos

O projeto de efetivação desse percurso para peregrinação foi idealizado pelo jornalista e escritor Albino Neves, após o mesmo ter realizado grande número de peregrinações por todo o mundo, entre essas o Caminho de Santiago de Compostela, trajetória que o inspirou a criar o Caminho da Luz, que recebeu essa denominação devido haver fragmentos de mica e de cristais que erguem-se do solo em diversos pontos do trajeto, que proporcionam uma luz, brilho especial.

Essa era a rota percorrida pelos índios Puris e Coroados, nativos que habitavam a região e que há mais de 300 anos peregrinavam por essas terras em direção ao Pico da Bandeira, a Montanha Sagrada do Brasil. O pico da bandeira é um dos mais altos do país tendo X metros e se destacando na paisagem da região. (podia por uma fotografia do pico). Pico da Bandeira, que com 2.891,98 metros, é o ponto de maior altitude da região Sudeste e “o terceiro cume mais alto do Brasil” (NOVO, *et al*,2011, p.70). O nome pico da Bandeira se deu em virtude de um determinação, em 1859, de Dom Pedro II, para que fosse colocada

uma bandeira do Império naquele que, na época, era tido como o ponto mais alto e imponente do Brasil, daí o nome Pico da Bandeira.

Na atualidade a peregrinação coletiva, que pode ser realizada a pé, de bicicleta ou cavalo, pelo Caminho da Luz é organizada pela Associação dos Amigos do Caminho da Luz (ABRALUZ) que agenda as caminhadas, oferece estrutura de apoio e orienta de forma geral as pessoas interessadas em realizar o percurso.

Figura 5. Mapa do percurso caminho da Luz.



Fonte: <https://www.caminhodaluz.org.br/>.

O trajeto é um misto de peregrinação religiosa, turística, ecológica, reflexiva e esportiva. O percurso inicia no município mineiro de Tombos, que faz divisa com Porciúncula, município fluminense e segue pelos municípios mineiros de Pedra Dourada, Faria Lemos, Carangola, Caiana, Espera Feliz, Caparaó e Alto Caparaó e pelos distritos de Catuné e Água Santa, ambos pertencentes ao município de Tombos, os peregrinos perpassam matas, fazendas, cachoeiras e santuários. e termina no Pico da Bandeira.

O percurso, inaugurado oficialmente em 2001, é de cerca de 200 km de extensão e possibilita a vista de montanhas dos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, tem duração de aproximadamente uma semana. (Figura 5) As altitudes variam de 238m, no início do trajeto a 2.890m, no alto do Pico da Bandeira. “O Caminho da Luz passa por antigas trilhas de tropeiros, religiosos e exploradores, que realizavam, no século XVIII, a travessia dos três estados”. (CALVELLI, 2006, p.51)

Há viajantes (peregrinos, esportistas e turistas) que preferem realizar o trajeto sozinho ou em pequenos grupos de forma independente com relação às excursões organizadas por

empresas. E não encontram dificuldade devido a boa sinalização com setas amarelas e à receptividade dos moradores que encontram pelo caminho. Mas a maioria opta por viajar em grupos organizados pela ABRALUZ.

Figura 6. Cachoeira de Tombos-MG.



Fonte: Própria.

A cidade de Tombos, com uma estimativa de 9.542 habitantes, localizada na Zona da Mata Mineira, a 5 km da divisa com o estado do Rio de Janeiro é o ponto de partida do Caminho da Luz. O município é tradicionalmente conhecido por turistas em virtude de possuir um dos pontos turísticos mais atraentes do região, a 5ª maior cachoeira do Brasil, com uma queda de 62 metros, que é exatamente o local onde os caminhantes se encontram, realizam suas orações e iniciam a peregrinação. Naquele ponto contemplam a belíssima cachoeira que apresenta três deslumbrantes quedas de água e a Usina de Tombos, onde encontra-se um monumento esculpido na margem da Cachoeira em homenagem aos nativos, primeiros habitantes da região. (Figura 6).

Após percorrerem um total de 24,7 km, apreciando belíssimas paisagens naturais, conhecendo a fauna e flora da região, os viajantes chegam a Catuné, distrito de Tombos onde visitam a gruta da Pedra Santa, que daremos um destaque devido sua importância para o turismo religioso local. (Figura 7).

Figura 7. Entrada da Gruta de Nossa Senhora de Lourdes.



Fonte: Própria.

A Pedra Santa é uma gruta que além de fazer parte do roteiro dos peregrinos do Caminho da Luz é um grande atrativo do município de Tombos. Trata-se de uma belíssima obra construída pela própria natureza. A gruta da Pedra Santa atrai centenas de visitantes durante todo o ano. O local é procurado por pessoas que buscam um encontro com o transcendente e cura de males físicos e espirituais. De acordo com informações do Jornal Folha da Mata a gruta foi encontrada no ano de 1800 por pessoas que passavam pelo local, que apesar de receosos acabaram por entrar no local e encontraram diversos objetos de possível origem indígena.

Há muitos relatos que apontam o local como antigo refúgio de negros escravizados. No início do século XIX, Catuné era conhecida por Mata dos Crioulos e/ou Lajinha. Somente a partir de 1884 passou a ser denominada, Catuné, que significa ‘pessoa que fala bonito’, forma como os nativos chamavam ao Padre Antônio Gonçalves Nunes. A gruta de Catuné passou a ser conhecida como Gruta Santa devido a força energizante e o sentimento de paz que sentiam os que ali entravam. As pessoas que percorriam a trilha que dava acesso ao local, ao chegarem na trilha percebiam que ali havia uma certa espiritualidade. Relatos de antigos moradores informam que, com o passar dos anos, houve erosão na grande pedra e a pequena abertura na rocha deu lugar a um grande salão, onde foi erguida uma capela em Honra a Nossa Senhora de Lourdes (Figura 8).

Figura 8. Capela da Gruta de Catuné.



Fonte: Própria.

Figura 9. Festa na Gruta do Catuné.



Fonte: Comentários Tombos.

Outra observação que os moradores fizeram é que apesar da pedra vir se erodindo ao longo dos anos, ninguém nunca viu esse fenômeno pois nunca aconteceu de uma pessoa (visitantes e moradores do local) verem uma pedra deslocar-se, fato que torna o fenômeno entendido como “misterioso” de acordo com os fiéis que todos os anos, na 2ª quinzena do mês de julho, visitam a gruta, onde acontece uma festa em louvor a Nossa Senhora de Lourdes (Figura 9). Esse evento atrairomeiros da cidade, do Estado e de diversos outros Estados do país.

A religiosidade dos frequentadores transformou o espaço natural da gruta em um espaço sagrado. Atualmente a gruta tem aproximadamente 35 metros de altura e 1.200 m² de área e ao lado desta, outra grande gruta está se formando, com aproximadamente 400 m², já quase se fundindo com a original.

Retomando o trajeto inicial, os caminhantes passam a primeira noite da caminhada no distrito de Catuné. E como no distrito não existem hotéis ou pousadas, os peregrinos se hospedam em casas de família. No segundo dia pela manhã após tomarem um café da manhã os peregrinos seguem para o próximo destino, passando por fazendas de café e serras e apreciando a privilegiada vista, a próxima cidade a 19,25 km é Pedra Dourada.

Figura 10. Igreja Matriz de pedra Dourada.



Fonte: Própria.

A pequena cidade com cerca de 2.100 habitantes, recebe esse nome devido aos reflexos do Sol em uma gigantesca pedra que fica a 1.200 metros de altitude, que tornou a localidade em uma das atrações turísticas mais procuradas da região devido a rara beleza da pedra. Na área urbana do município o turista pode visitar a bela catedral da cidade, dedicada a São José, Santo padroeiro que chama atenção pelo estilo de construção, a única da região em estilo neogótico (Figura 10). Também na área urbana os peregrinos passam pelo belo parque São João e podem se refrescar nas águas das diversas cachoeiras da localidade. Outro atrativo é o Dourada Parque Hotel, com uma piscina ao ar livre, um amplo jardim e vista panorâmica. Também vale a pena observar que a cidade é bastante arborizada e apresenta uma impressionante limpeza e organização. Os peregrinos pernoitam em Pedra Dourada, na segunda noite de caminhada.

Na manhã do terceiro dia seguem para o próximo município a 25,2k, Faria Lemos, a Esmeralda da Zona da Mata. Passando pela Pedra do Lagarto, local que de acordo com as memórias de Geraldo Júlio da Silva, que aos 104 anos, ainda se lembrava das histórias contadas por seus antepassados, sobre o Velho Xamã da Pedra do Lagarto, um velho índio entoava cânticos de louvores à natureza, que produziam uma concentração de energia que atraía os nativos para a base da pedra. E ali recebiam diversos benefícios para o corpo e para a alma. Seguindo, passam pela cachoeira da Surpresa, propícia para um bom banho e também proporciona um espetáculo da natureza, os raios do sol atravessam as águas que caem do alto de um paredão de pedra e formam uma série de arco-íris. Ainda seguindo em direção a Faria Lemos há muitas árvores centenárias pelo trajeto, ainda rural. Na área urbana, há um belo chafariz e também encontra-se um monumento em homenagem a São Mateus, padroeiro da cidade, em frente a Igreja Matriz, que também se destaca por ser a única na região, construída em estilo grego-românico.

Figura 11. Parte do trajeto Caminho da Luz na zona rural de Faria lemos.



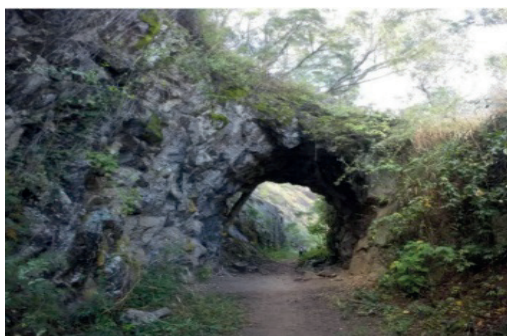
Fonte: Própria.

Na área rural de Faria Lemos os peregrinos podem contemplar imponentes casarões do século 19. (Figura 11) Alguns restaurados e mantendo várias características originais, como

a senzala por exemplo. Outro destaque é a centenária fazenda, Palmeiras, que mantém um tradicional alambique que produz uma famosa cachaça.

Carangola a Princesinha da Zona da Mata está a 22,85 km de distância de Faria Lemos. Nesse percurso os caminhantes sobem a Serra dos Cristais e chegam a 600 metros de altitude, de onde podem avistar os municípios já percorridos e parte de Carangola, a próxima cidade. Descem a serra e passam por belas fazendas rumo a Carangola, município que guarda sítios arqueológicos, onde foram encontrados muitos fragmentos de cerâmica e vários tecidos de povos indígenas. Além das belas cachoeiras, a gruta de São Bento e a Igreja Santa Luzia, com uma escultura de mais de 2 m. de altura, de Santa Luzia abençoando um peregrino deficiente visual são pontos de referência dessa parte do trajeto. Carangola, com seus 33.000 habitantes é a maior cidade do percurso, possui belos antigos casarões, como a Casa de Caridade, que foi construída em 1907. O comércio local é bastante diversificado e a cidade também abriga um campus da Universidade do Estado de Minas Gerais(UEMG).

Figura 12. Túnel de Pedra.



Fonte: Site Caminho da Luz.

No quinto dia de caminhada o percurso inicia rumo a próxima localidade, a pequena cidade de Caiana, muitos consideram esse trecho o mais belo do Caminho da Luz, com nascentes, trechos e construções da antiga Estrada de Ferro Leopoldina, o túnel de pedra, fontes, matas, a mina de cristais, além de também possibilitar uma rica vista de montanhas e serras dos três Estados, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo (Figura 12). O pequeno município de Caiana abriga uma população, predominantemente rural, de 5.235 habitantes (IBGE/2010). Na área urbana encontra-se um monumento em homenagem a São João Batista, padroeiro da cidade.

Saindo do município, a pouco mais de uma hora de caminhada apreciando belas cachoeiras com águas límpidas e cristalinas, os peregrinos chegam ao próximo destino, Espera Feliz, também conhecida como a cidade das flores e Terra Fria. A localidade recebeu este nome porque, no passado, os tropeiros pousavam ali para saciarem a sede, deixarem os animais descansarem e esperarem a caça, que ali ia beber água. Caças eram abundantes na região o que tornava a espera, “feliz”, daí o primeiro nome de “Feliz Espera” e posteriormente

Espera Feliz A cidade tem uma arquitetura elegante e é famosa por produzir um dos melhores cafés do Brasil, também o turista encontra um monumento em homenagem a São Sebastião, padroeiro da cidade.

Partindo de Espera Feliz há duas opções para seguir a caminhada, seguir pela trilha dos índios, entrando à direita no pontilhão de ferro, nesse caso passando pela Galiléia, que é distrito de Caparaó, local onde os índios paravam e descansavam antes da subida até o topo da montanha.

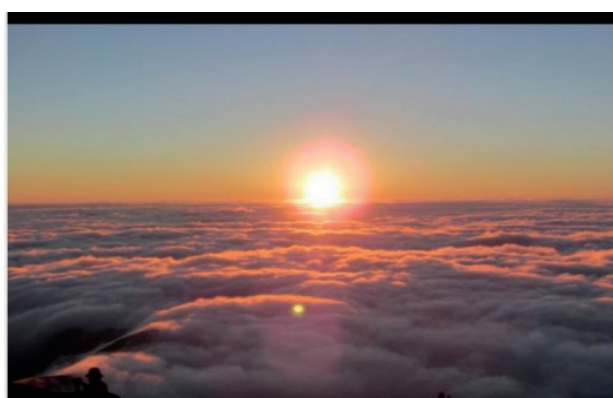
Figura 13. Igreja de São Paulo Apóstolo.



Fonte: Site Conheça Minas.

Seguindo, caminhando ao lado das cordilheiras o próximo destino é Alto Caparaó, uma bela cidade com seus queijos, doces, cafés, cachaças, oferece também ótima rede hoteleira, com pousadas charmosas e aconchegantes e o turista tem também a opção de visitar a igreja de São Paulo Apóstolo, um belo chalé azul que contrasta com a encosta das montanhas do Caparaó (Figura 13), além de conhecerem o Marco do Triunfo, uma escultura em ferro com o símbolo do Caminho da Luz.

Figura 14. Nascer do Sol no Pico da Bandeira.



Fonte: Site Tripadvisor.

A segunda opção é sair de Espera feliz passando pela Trilha dos tropeiros, uma caminhada quase toda feita em estrada plana, passando pela comunidade de Pedra Menina, leva direto ao município de Caparaó, internacionalmente conhecido por sua qualidade de vida. Situado a 814 metros de altitude, possui belas montanhas, rampa de vôo livre e povo

amigo e acolhedor. Saindo de Caparaó, os caminhantes começam a subirem as serras que levam a Alto Caparaó.

Finalizando o Caminho da Luz, do Alto Caparaó ao Pico da Bandeira são 18,1 km, uma subida final com média de duração de cerca de 2 horas. E chegam ao destino final, local onde é possível apreciar um espetáculo da natureza, o nascer do sol, (Figura 14) de impressionante beleza que aparenta estar acima das nuvens quando a região está com grande nebulosidade.

■ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente, mesmo se observando que o fenômeno religioso perdeu parte da expressão tradicional de fé, as peregrinações ainda movem milhões de pessoas por todo o mundo. De diversas partes do planeta peregrinos partem de acordo com suas crenças para os mais variados destinos. E devido à série de alterações nos campos religiosos, culturais, sociais, tecnológico e político que ocorreram nos últimos séculos, esse fenômeno vem apresentando novas ressignificações. E nessas, estão intrínsecos um potencial turístico que cada vez mais leva novos visitantes às localidades em uma movimentação que contribui para a preservação e manutenção de patrimônios naturais e da identidade religiosa e cultural local. As recriações que culminam nas novas peregrinações, como é o caso do percurso caminho da Luz e outros percursos contemporâneos, são fortemente influenciadas pelo turismo e ecoturismo, que por sua vez são impulsionados por interesses empresariais e conseqüentemente fomentam o desenvolvimento econômico das localidades onde se concentram. Outra grande contribuição das novas peregrinações é o caráter de estimular a recuperação de antigas tradições que caíram no esquecimento e a revalorização das mesmas.

Com esse estudo pretendeu-se dar um passo inicial para contribuir com as reflexões ainda incipientes sobre o fenômeno crescente de ressignificação das peregrinações e sobre o perfil dos atuais peregrinos. Devido à gradativa e progressiva busca pelo novo, as atuais formas de peregrinação configuram-se como direcionadoras de possibilidades de aproximação entre as pessoas e destas com o Sagrado.

■ REFERÊNCIAS

1. ABAPA. “**Os Passos de Anchieta**” **Uma trilha de sucesso!** Disponível em < <https://www.abapa.org.br/interna.php?pg=ospassos> > Acesso em 18 set 2021.
2. AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, Vozes, 2000.
3. CALVELLI, Haudrey Germiniani. **A “Santiago de Compostela” BRASILEIRA**: Religião, turismo e consumo na peregrinação pelo Caminho da Fé. (Tese). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2006.
4. CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá (2003) **Rumo a Santiago de Compostela**: os sentidos de uma moderna peregrinação. Tese de Doutorado em Ciências Humanas (Antropologia Cultural), PPGSA/IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.
5. CAMINHO DA FÉ. Disponível em < <https://caminhodafe.com.br/ptbr/> > Acesso em 15 set 2021.
6. CAMINHO DA LUZ. **O caminho do Brasil**. Disponível em : < <https://www.caminhodaluz.org.br/> >. Acesso em 12 de set 2021.
7. CAMINHO DO SOL. **Conheça o percurso**. Disponível em < <http://www.caminhodosol.org.br/> > Acesso em 20 set. 2021.
8. ESPÍRITO SANTO. Projeto de lei nº 145/ 2017. **Declara “Os Passos de Anchieta” Patrimônio Cultural Imaterial do Estado**. Disponível em:< <http://www3.al.es.gov.br/processo.aspx?id=52882>>. Acesso em 10 set. 2021.
9. SCHERER, Luciana; FERNANDES, Sandra Beatriz; ALVES, Carlos Augusto. **Cultura, religião e turismo** – O caminho das missões, RS. Cultur, ano 11 - nº 02 – Jun/2017.
10. ROTA MISSÕES. **Região histórica Missioneira**. Disponível em < <https://www.rotamissoes.com.br/roteiro/caminho-das-missoes>>. Acesso em 10 set 2021
11. SOUSA, MARCO TÚLIO DE . Peregrinação e midiaticização: Esboço de uma sistematização . **Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura**. v.8, nº 2. Dez. 2019.

SOBRE O ORGANIZADOR

Flávio Aparecido de Almeida

Possui graduação em Psicologia pelo Centro Universitário Faminas(2015), graduação em Pedagogia pela Faculdade do Noroeste de Minas(2010), graduação em Filosofia pela Faculdade Entre Rios do Piauí(2015), graduação em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais(2008), especialização em Psicopedagogia Clínica e Institucional pela Universidade Candido Mendes(2013), especialização em Gestão de Processos Educativos: Supervisão e Inspeção Escolar pela Universidade do Estado de Minas Gerais(2009), especialização em Psicologia Comportamental e Cognitiva pela FAVENI-FACULDADE VENDA NOVA DO IMIGRANTE(2020), especialização em Ensino Religioso pela Faculdade do Noroeste de Minas(2010), especialização em História do Brasil pela Universidade Candido Mendes(2012), especialização em Psicologia Existencial Humanista e Fenomenológica pela FAVENI-FACULDADE VENDA NOVA DO IMIGRANTE(2020), especialização em Gestão Escolar (Administração, Supervisão, Orientação e Inspeção) pela FAVENI-FACULDADE VENDA NOVA DO IMIGRANTE(2020), especialização em Psicologia Escolar e Educacional pela FAVENI-FACULDADE VENDA NOVA DO IMIGRANTE(2020), especialização em Neuropsicopedagogia pela Universidade Candido Mendes(2015), especialização em Educação Inclusiva, Especial e Políticas de Inclusão pela Universidade Candido Mendes(2012), especialização em Psicologia Social pela Faculdade Mantense dos Vales Gerais(2017), especialização em Gestão em Saúde Mental pela Universidade Candido Mendes(2012), especialização em Docência do Ensino Superior pela Universidade Candido Mendes(2016), especialização em Neuropsicologia pela Universidade Candido Mendes(2016), especialização em Ética e Filosofia Política pela Faculdade Mantense dos Vales Gerais(2017) e mestrado-profissionalizante em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória(2020). Atualmente é Psicólogo Clínico do Consultório de Psicologia, Psicólogo do Abrigo Institucional de Espera Feliz, Membro de comitê assessor do Núcleo de Pesquisa em Ensino e Tecnologia, Professor de Pós-Graduação do Instituto Superior de Educação Verde Norte, Membro de corpo editorial da Editora Científica Digital e Inspetor Escolar da Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Espera Feliz - MG. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social. Atuando principalmente nos seguintes temas: Ciências das Religiões; Psicologia da Religião, Subjetividade; Experiência Religiosa, Coping religioso; Qualidade de vida, Religião, Cultura e Diversidade, Psicologia, Religião e Psicopatologia e Religião, Educação e Direitos Humanos.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2192204324890376>

ÍNDICE REMISSIVO

A

Análise Narrativa: 43

C

Cena: 43, 86

Ciências: 85, 89, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 105, 106, 109, 110, 111, 113, 114, 119, 123, 137, 155

Comunidades: 68, 89, 90, 93

D

Diagnóstico Diferencial: 138

Direitos: 156

Diversidade: 58, 59

E

Educação: 65, 66, 89, 96, 97, 98, 104, 105, 106, 110, 112, 113, 125, 126, 138, 156

Ensino: 156

Epidemiologia: 75, 81, 82

Erotismo: 40

Espiritualidade: 67, 68, 69, 71, 72, 73, 126, 137

Evangelho: 18, 20, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 89

Experiências Religiosas: 127, 128

H

Historicidade: 75, 77

I

Igreja: 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 33, 37, 57, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 120, 121, 122, 123, 135, 150, 151, 152, 153

L

Literatura: 40, 43

M

Multiculturalismo: 59, 61, 62, 66

N

Neopentecostalismo: 115, 116, 118, 121, 122, 123

P

Pantocrator: 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25

Peregrinações: 141, 143

Pesquisa: 156

Psicopatologia: 125, 127

R

Regionalidade: 141

Religião: 68, 69, 70, 71, 72, 73, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 116, 117, 119, 123, 126, 137, 155

Religiosidade: 68, 71, 73, 138

Ressignificação: 141, 144

T

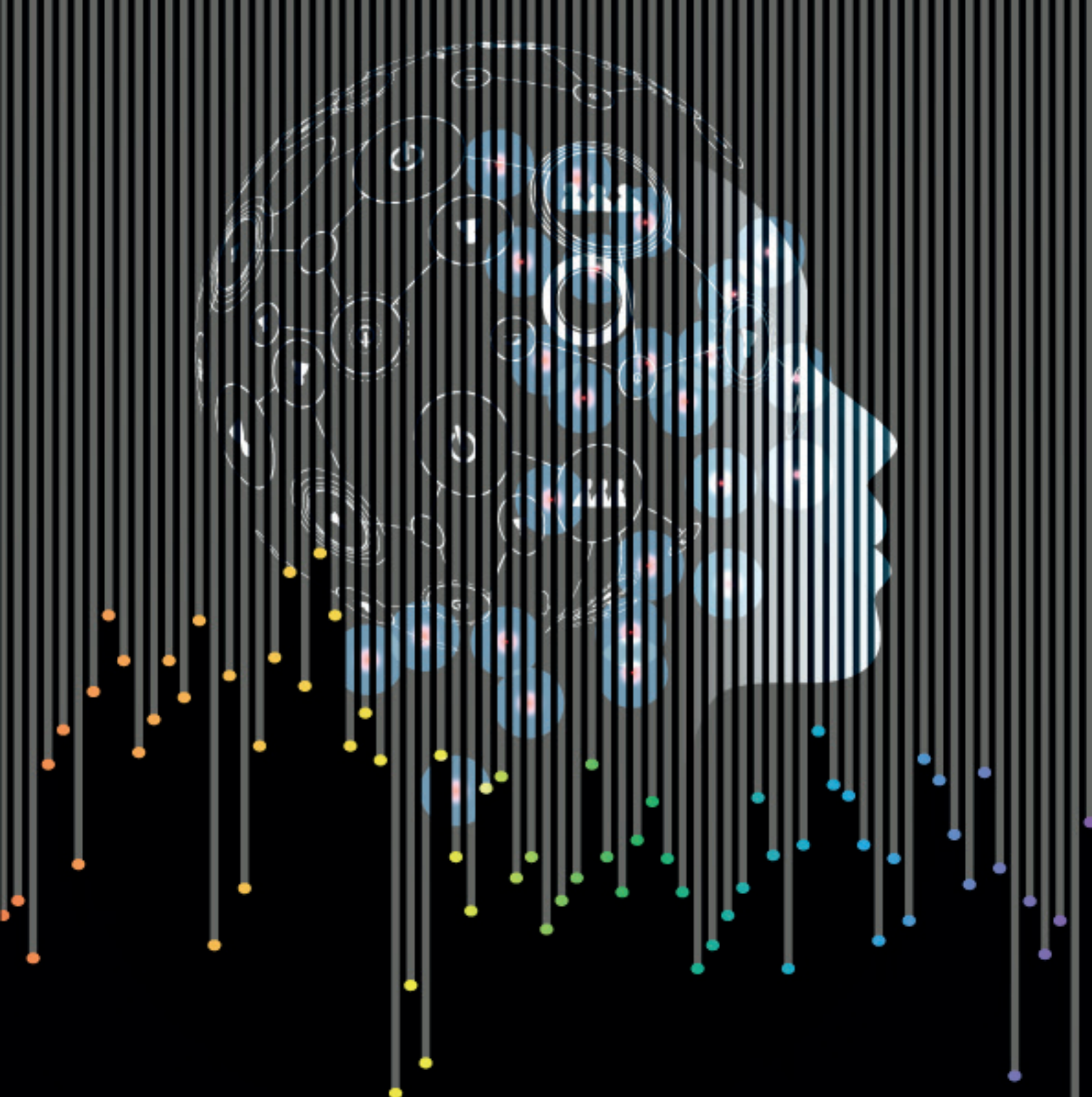
Teologia: 23, 25, 57, 92, 93, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123

Teologia da Prosperidade: 119, 120, 123

Transgressão: 26, 40

V

Vaticano: 13, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 89, 90, 91, 92



www.editoracientifica.org

contato@editoracientifica.org

CIÊNCIAS DAS

RELIGIÕES

UMA ANÁLISE TRANSDISCIPLINAR

ISBN 978-655360010-2



9

786553

600102

VENDA PROIBIDA - ACESSO LIVRE - OPEN ACCESS

VOLUME 3



editora

científica digital