

Resiane Silveira (Org.)

Pensamentos e Influências em RELIGIÃO e TEOLOGIA

V. 2
2023



UNIESMERO

Resiane Silveira (Org.)

Pensamentos e Influências em **RELIGIÃO e TEOLOGIA**

V. 2
2023


Editora
UNIESMERO

2023 – Editora Uniesmero

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Organizadora

Resiane Paula da Silveira

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Arte e Capa: Freepik/Uniesmero

Revisão: Respective autores dos artigos

Conselho Editorial

Dr. Jadilson Marinho da Silva, Secretaria de Educação de Pernambuco, SEPE

Dra. Claudia de Faria Barbosa, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, UESB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. Lucas Dias Soares Machado, Universidade Regional do Cariri, URCA

Dra. Rosilene Aparecida Froes Santos, Universidade Estadual de Montes Claros, UNIMONTES

Dr. Iran Rodrigues de Oliveira, Faculdade de Ciências e Tecnologia Professor Dirson Maciel de Barros, FADIMAB

Dra. Viviane Lima Martins, Instituto Federal de Ciência e Tecnologia de Minas Gerais, IFMG

Dra. Cristiana Barcelos da Silva, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, UENF

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S587p Silveira, Resiane Paula da
Pensamentos e Influências em Religião e Teologia - Volume 2 /
Resiane Paula da Silveira (organizadora). – Formiga (MG): Editora
Uniesmero, 2023. 125 p. : il.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5492-005-6
DOI: 10.5281/zenodo.7809080

1. Religião. 2. Teologia. 3. Pensamentos. 4. Influências. 5.
Sociedade. I. Silveira, Resiane Paula da. II. Título.

CDD: 291
CDU: 291

*Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam
responsabilidade de seus autores.*

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os
fins comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero
CNPJ: 35.335.163/0001-00
Telefone: +55 (37) 99855-6001

www.uniesmero.com.br
uniesmero@gmail.com

Formiga - MG

Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:

[https://www.uniesmero.com.br/2023/04/pensamentos-e-
influencias-em-religiao-e.html](https://www.uniesmero.com.br/2023/04/pensamentos-e-influencias-em-religiao-e.html)



AUTORES

ADRIANO PEREIRA JARDIM
CLARA VARJÃO SCHETTINI
DIEGO JOSÉ MARIA DE MELO
EVILY LIMA MENEZES
FERNANDO VICENTE RÉBULI SEGUNDO
GORETTI MARCIEL PEREIRA GOULART
INGRIND VITÓRIA CRUZ SILVA
JOSÉ FREDERICO SARDINHA FRANCO
JUNGLEY DE OLIVEIRA TORRES NETO
LUIS FERNANDO OLIVEIRA DO NASCIMENTO
LUIZ CARLOS LUZ MARQUES
LUIZA BELLO
MAURO ROCHA BAPTISTA
MOACIR FERREIRA FILHO
RODRIGO FAVERO CELESTE
SEBASTIÃO RODRIGUES FRANCO JÚNIOR

APRESENTAÇÃO

“A religião sempre esteve ligada ao ser humano, podemos dizer que está praticamente inerente ao mesmo. É criação humana, surge como primeira tentativa de explicar o mundo. O homem, ao se deparar com o mundo, se indaga sobre a sua existência, a partir do despertar e construção da sua consciência e, desta forma ao se confrontar com o mistério do mundo, encontra neste, uma sacralidade. Seu relacionamento com a natureza é direto, é sua fonte imediata de sobrevivência e de perigo” (Rohregger, Roberto. A influência da religião na sociedade, 2020).

A própria vida e morte são grande mistério, então, o homem primitivo passa a ressignificar o processo da vida através das perspectivas religiosas, e é isto que lhe dá sentido e direção” (Rohregger, Roberto. A influência da religião na sociedade, 2020).

O ser humano se constitui, enquanto pessoa do bem e para o mesmo, a partir de vários fatores importantes para a sua boa conduta, entre eles, a racionalidade, a linguagem e a espiritualidade. Nos deteremos mais, neste texto, sobre o aspecto da espiritualidade, por ser uma prática humana motivada pela religião.

A Teologia proporciona um aumento da sua bagagem sobre fé, religião e religiosidade. E possibilita uma base sólida para argumentar e responder as perguntas sobre Deus. Também permite que você utilize a razão para explicar os fenômenos religiosos, pautados pela ciência.

A obra apresenta trabalhos com a temática Pensamentos e Influências em Religião e Teologia, a interação do indivíduo com a sociedade, bem como nos traz reflexões para Professores, estudantes e a própria comunidade, pensando em diferentes formas de transformar e melhorar a nação.

SUMÁRIO

Capítulo 1 O PRINCÍPIO PLURALISTA, A CRÍTICA A MODERNIDADE E O DESAFIO DOS DIREITOS HUMANOS NA CONTEMPORANEIDADE A PARTIR DE JACQUES MARITAIN <i>Moacir Ferreira Filho</i>	8
Capítulo 2 O ASPECTO RELACIONAL DA HERMENÊUTICA DE GADAMER: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES À RELIGIÃO <i>Jungley de Oliveira Torres Neto</i>	17
Capítulo 3 O MITO DE LILITH E OS RELATOS DA CRIAÇÃO HUMANA EM GÊNESIS 1-2 <i>José Frederico Sardinha Franco; Sebastião Rodrigues Franco Júnior</i>	35
Capítulo 4 O “LAICRISTIANISMO”: PERSPECTIVAS E BENEFÍCIOS DA LAICIDADE BRASILEIRA PARA AS IGREJAS PRESBITERIANA, BATISTA E CATÓLICA <i>Luiz Carlos Luz Marques; Clara Varjão Schettini; Evily Lima Menezes</i>	48
Capítulo 5 A INTERNET COMO DISPOSITIVO DESCOLONIAL: OS NOVOS GRIOTS E AS CONVERSAS SOBRE AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL EM GRUPOS VIRTUAIS DE ESTUDOS <i>Fernando Vicente Rébuli Segundo; Adriano Pereira Jardim; Ingrid Vitória Cruz Silva</i>	61
Capítulo 6 A PESSOA: FUNDAMENTO DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO DO MAX SCHELER <i>Luiza Bello</i>	77
Capítulo 7 SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA: A PUBLICIDADE DOS SERMÕES A PARTIR DA TEORIA TRACYANA DOS CLÁSSICOS <i>Rodrigo Favero Celeste</i>	90
Capítulo 8 O ENSINO RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DO CURRÍCULO DE REFERÊNCIA DO ESTADO DE MINAS GERAIS: UMA ANÁLISE DAS POLÍTICAS PÚBLICAS <i>Mauro Rocha Baptista; Diego José Maria de Melo; Goretti Marciel Pereira Goulart; Luis Fernando Oliveira do Nascimento</i>	100
AUTORES	121

Capítulo 1

O PRINCÍPIO PLURALISTA, A CRÍTICA A MODERNIDADE E O DESAFIO DOS DIREITOS HUMANOS NA CONTEMPORANEIDADE A PARTIR DE JACQUES MARITAIN

Moacir Ferreira Filho

O PRINCÍPIO PLURALISTA, A CRÍTICA A MODERNIDADE E O DESAFIO DOS DIREITOS HUMANOS NA CONTEMPORANEIDADE A PARTIR DE JACQUES MARITAIN

Moacir Ferreira Filho

Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) com período intercalar com a Universidade Católica Portuguesa (UCP – Lisboa) financiado pela CAPES. Graduado em Filosofia pela Faculdade Paulos de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM) e graduando em Direito pela Faculdade de Suzano. Professor do Centro Universitário FAVENI e Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI. E-mail: moacirff@hotmail.com

RESUMO

O presente capítulo é parte de uma pesquisa de doutorado em andamento que pretende compartilhar resultados preliminares de modo que se abra ao diálogo acadêmico. Tendo como referencial teórico e, posteriormente, como objeto de análise crítica, o pensamento do filósofo francês Jacques Maritain, propõe-se expor o que o autor chama de princípio pluralista e a partir disso, analisar suas teses e suas críticas ao pensamento moderno que tem enfraquecido a noção do conceito de dignidade da pessoa humana e cria um ambiente onde o ser humano é tratado como mera coisa. Nessa perspectiva, abrem-se as possibilidades de se instaurar um comportamento de violência legitimado pelas religiões e diferentes ideologias que ferem a dignidade da pessoa humana. A partir de uma revisão sistemática, análise crítica e de procedimentos observacionais, elaborou-se um estudo qualitativo de natureza aplicada com objetivo exploratório de procedimento bibliográfico. Esse estudo preliminar pretende abrir o diálogo em relação a diversidade presente em nossos tempos, refletir sobre o pensamento moderno e contemporâneo acerca da imagem do ser humano diverso em si e enfim, propor caminhos possíveis para a geração da paz social, o respeito entre as pessoas, a promoção da dignidade da pessoa humana e aplicação efetiva de uma amizade fraterna social.

Palavras-chave: Princípio Pluralista. Modernidade. Direitos Humanos. Jacques Maritain.

INTRODUÇÃO

A sociedade atual passa por um momento em que muitas coisas estão sendo ressignificadas. O Direito é uma ciência que regula as relações humanas e, quando elas se tornam variadas, ele é modificado. Conceitos que já eram tidos como inegociáveis, hoje passam por uma espécie de “revisão” e, por vezes, negação. O mundo polarizou-se de modo que exige respostas cada vez mais delicadas da ciência que se vê imersa nesse imenso “barril de pólvora” com a missão de (tentar) responder a demanda de modo que promova a vida e a dignidade da pessoa humana. Nesse contexto de renegociações, negações e reafirmações, poderia a dignidade da pessoa humana estar em “jogo”?

Considerar que o ente humano é um animal racional não é suficiente para valorizar sua dignidade. Considera-lo um ser de direitos é possível por poder dizê-lo como *pessoa* e não apenas *indivíduo*. Contudo, o termo *pessoa* é proveniente de um fundamento teológico que exige um certo tipo de crença, nesse sentido, quando existe uma sociedade com um pluralismo de crença, a visão acerca da pessoa humana pode ser também variada. Fato este que causa polarizações e exige respostas que abarquem a diversidade. Vale destacar que o pluralismo não é considerado um problema, muito pelo contrário, ele traz ao centro a discussão de um conceito que seja eficiente à diversidade.

1. O PRINCÍPIO PLURALISTA NO PENSAMENTO DE MARITAIN

Maritain (1951) destaca que o princípio pluralista pode ser observado já em Tomás de Aquino¹. Esse princípio também é reforçado na sua obra “Humanismo Integral”: “(...) não é composta a sociedade somente de indivíduos, mas das sociedades particulares por eles formadas (...) na cidade dos tempos atuais fiéis e infiéis são misturados”. (MARITAIN, 1965, p. 130/132). O filósofo ensina que a harmonização dos plurais objetiva alcançar a boa vida humana. A lei deve tornar o ser humano moralmente bom.

Em “Man and the State”, Maritain (1951) defende que para se conviver bem numa sociedade democrática, é necessário obter uma harmonia entre os opostos.

¹ ST II – II q. 10 e 11.

Essa harmonia, não precisa se dar no campo teórico, mas basta que tenham um acordo prático acerca dos direitos humanos.

Obviamente, a consciência de cada pessoa muda de acordo com a religião, a filosofia entre tantos outros fatores que são capazes de influenciar a mente humana, porém o que não deveria mudar de acordo com as ideologias é a prática diante da promoção da dignidade da pessoa humana e a luta pela defesa ao respeito pela humanidade.

Embora estejamos inserido numa sociedade plural, seguindo o raciocínio maritainiano, é possível identificar uma crença comum entre as pessoas : a liberdade. O oposto a isso gera o fascismo, comunismo, a democracia burguesa, racismo...que são considerados erros pelo filósofo francês.

“O conceito de fé e inspiração que a democracia precisa não pertence à ordem da crença religiosa e na vida eterna, mas à ordem temporal e secular da vida terrestre. A fé em questão é a cívica ou secular, não a religiosa”. (MARITAIN, 1951 p. 110 – Tradução Livre)

Alguns podem até argumentar erroneamente que Maritain pretendia reelaborar um projeto de sociedade aos moldes de um república cristão, entretanto, o filósofo deixa claro em sua obra que não se deve esperar uma nova república, mas sim que seja possível uma unidade política e espiritual do cidadão, isto é, uma sociedade onde a pluralidade de ser e de pensar sejam garantidas e respeitadas e que, acima de tudo esteja a missão de promover a dignidade da pessoa humana independente de ideologias contrárias.

A sociedade civil não é composta somente de indivíduos, mas das sociedades particulares por eles formadas; e uma cidade pluralista reconhece a essas sociedades particulares uma autonomia tão ampla quanto possível, e diversifica sua própria estrutura interna segundo as conveniências típicas da natureza delas. (MARITAIN, 2018 p. 171)

“Perante toda diversidade é preciso que se busque também a paz dos povos, pois o que se precisa não é uniformidade de maneiras de se comportar, mas de uma orientação que leve a uma aspiração comum, a uma vida melhor”. (EUFRÁSIO, 2018, p.5)

2. A CRÍTICA A MODERNIDADE: ENTRE A INDIVIDUALIDADE E A PERSONALIDADE

Notoriamente, em linhas gerais, o mito fundante predominante no ocidente é do livro do Gênesis, mais precisamente nos capítulos 1, 2 e 3 onde na interpretação de Agostinho na Cidade de Deus, quando o texto relata que Deus criou o ente humano à sua imagem, isso significa que ao cria-lo, Deus deu a ele intelecto, vontade e poder sobre seus atos. Ser imagem de Deus, na perspectiva de Agostinho, significa, que os entes humanos são dotados de elementos que os distinguem de todas as outras criaturas. A imago Dei é justificada pela sua natureza racional. Através disso, é possível chamar o ente humano de pessoa e não somente indivíduo de acordo com essa tradição filosófica.

Na concepção de Boécio (2005, p. 165), pessoa é “uma substância individual de natureza racional”. Tomás de Aquino (2015) adota tal definição e utiliza-se dela para elaborar o seu tratado acerca das pessoas divinas e das pessoas humanas. Spaemann (2000) destaca que o conceito de pessoa se encontra no núcleo da teologia cristã, portanto, conclui que sem a dimensão teológica, o conceito de pessoa desapareceria. Wojtyla (1961) escreve que o personalismo de Aquino não se trata apenas de uma teoria sobre o que é pessoa. O escolástico não se preocupa com pessoa como um objeto de estudo, mas como um sujeito de direitos. A doutrina religiosa da imagem de Deus se torna a doutrina filosófica da pessoa.

Na formação do pensamento jurídico ocidental, nota-se como o conceito da dignidade da pessoa humana é aplicado para garantir direitos até mesmo em sociedades laicas. Segundo Azevedo (2009), Jacques Maritain se utilizou de conceitos tomistas de dignidade e liberdade para auxiliar na elaboração da DUDH adotada pela ONU. Observa-se que a dignidade da pessoa humana decorre da concepção da dignidade da pessoa divina e, se com o desencantamento do mundo proposto pela razão contemporânea enfraquece-se tudo o que é transcendental, logo a dignidade da pessoa humana está ameaçada. A pessoa humana corre risco de ser reduzida ao mero status de indivíduo. Deixa de ser alguém para ser algo.

Maritain (2019) aponta que o mundo moderno confunde a individualidade e a personalidade. “Enquanto indivíduos, estamos submetidos aos astros. Enquanto pessoa, nós os dominamos” (MARITAIN, 2019, p. 26). O francês define o individualismo moderno como a exaltação da individualidade camuflada em

personalidade. Em ocorrendo o desencantamento do mundo juntamente com o enfraquecimento de algumas concepções transcendentais, perde-se aquilo que Maritain chama de armadura social.

Atravessamos o século XX fazendo guerra e, quando pensamos que os ânimos haviam se acalmado, fazemos guerra no XXI também. Ainda há muita gente passando fome, passando por segregação, privado de saúde e educação. Enfim, há quem não goze de seus direitos básicos e fundamentais. As pessoas são reduzidas ao status de meras coisas.

3. OS DESAFIOS DOS DIREITOS HUMANOS NA CONTEMPORANEIDADE

Levitsky e Ziblatt (2018) escrevem “Como as democracias morrem” tendo como fio condutor as polarizações que os governos demagogos geram através dos discursos de ódio fazendo com que a democracia que outrora era vista como o sistema político mais adequado para atender a demanda dos direitos humanos fosse vista como obsoleta, frágil e que precisasse apelar para o retorno de um possível governo autoritário e totalitário que se faz absoluto e governa sem o controle ou a existência dos outros poderes.

Ao escrever “Homo Deus”, Harari (2015) relata que a humanidade nunca havia passado tanto tempo sem fome, guerra e pestes aos moldes como contam os livros de história mundial. O que o autor não esperava é que em ao término de 2019, o mundo começaria o enfrentamento de uma pandemia que assolou a população mundial. Harari (2015) também não imaginaria que em pleno 2022, países como Rússia e Ucrânia estariam em confronto direto disputando poder, território impulsionados por uma Teologia Política que, no caso, do lado dos russos, recebeu apoio do Patriarca ortodoxo Kirill para que a chamada “operação militar” tivesse “sucesso” com rapidez. Em se tratando de guerra e direitos humanos, sucesso é que esse embate não estivesse acontecendo e que as vidas não estivessem sendo dizimadas, mas infelizmente, os fatos estão aí e não podemos negar. Cabe lembrar que esse não é o único conflito vigente em nossa era, vale citar da Etiópia, Iêmen,

Mianmar, Haiti, Síria, Afeganistão e regiões da África sob domínio de militantes radicais jihadistas.²

Um dos aspectos mais marcantes do texto de Harari é justamente a concepção de que o ser humano daria conta agora de controlar todas essas questões catastróficas para toda espécie.

Sabemos bem o que precisa ser feito para evitar a fome, as pestes e a guerra – e geralmente somos bem sucedidos ao fazê-lo. (...) Sim, quando a fome, as pestes ou as guerras saem de nosso controle, costumamos achar que alguém deve ter se equivocado, (...) e prometemos que na próxima vez faremos melhor. (HARARI, 2015, p. 9).

Nessa perspectiva, aquilo que numa visão de mundo encantado era visto como desígnios de Deus, em consonância ao pensamento de Harari, passa a ser visto como falha ou escolha da própria humanidade, inclusive o evento morte. Se algo de ruim aconteceu já não é considerado como a vontade de Deus, mas é interpretado como uma falha humana diante da própria história.

É nesse cenário que os Direitos Humanos hoje se encontram desafiados. Num ambiente internacional caótico e polarizado onde o ser humano é detentor de todas as escolhas, por vezes, impulsionado por uma Teologia política que, dependendo de seu uso, em vez de promover e garantir a vida e a dignidade humana, apenas legitimam e promovem guerras, mortes e conflitos.

CONCLUSÃO

Os paradigmas do pensamento sempre passaram por mudanças. Para o Direito não é diferente. Uma de suas fontes é o costume da sociedade, e quando esta passa por modificações, ele também é modificado. É o que se pôde notar diante deste breve estudo acerca dos paradigmas filosóficos e a consideração da dignidade da pessoa humana. Só é possível manter esse conceito vigente a partir de uma reflexão lógica que envolva um discurso teológico e filosófico. Se há uma tendência de banalização de discursos de cunho religioso ocorre o problema anunciado por Maritain de se

² GALLAS, Daniel. Além da Guerra na Ucrânia: 7 conflitos sangrentos que ocorrem hoje no mundo. 14.mar. 2022. Acesso em 3.set.2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-60690640>

reduzir a pessoa a um mero indivíduo e daí decorrem todas as injustiças sociais. Quando se trata de pessoa, trata-se de um sujeito de ação e de direitos.

A atualidade tem nos mostrado a desvalorização da pessoa humana que vive essa tensão entre a individualidade e a personalidade que, como exposto, do ponto de vista ético, ode fazer toda a diferenças. O estudo contribui para que a sociedade fique atenta às injustiças sociais, abre caminhos para que se discuta uma nova maneira de pensar a revalorização da pessoa humana. Este artigo pode ser limitado pelo fato de abordar apenas um aspecto em que se nota uma falha quanto a aplicação do conceito da dignidade da pessoa humana em nossos dias.

Com o advento da razão, da ciência moderna, a desinstitucionalização religiosa, o enfraquecimento das instituições, o crescimento do número dos sem-religião, aqueles princípios fundamentados em dogmas e crenças religiosas se encontram enfraquecidos e far-se-á necessário de um conceito comum que abarque a humanidade universalmente e urgentemente, haja vista que ainda em pleno século XXI a humanidade se encontra em contexto de guerra e, infelizmente, fomentada por uma Teologia Política. Um dos caminhos a serem traçados, porém longo, é o caminho da educação tal como proposto por Jacques Maritain, ademais, o autor também apresenta algumas inconsistências em suas teses que podem dar margem ao discurso que quer se dizer conservador e que, por vezes, quando exacerbado torna-se ferramenta de opressão e anulação das alteridades.

No século XVI, Thomas More elaborou um romance filosófico que levou o nome de Utopia. Numa tradução simples do grego para o português, utopia quer dizer um "não lugar" ou um lugar imaginário. Nessa sociedade criada por ele, não existia intolerância religiosa e as pessoas tinham vergonha de fazer guerra. Pois bem, parece que do século XVI para o XXI, essas características continuam sendo utópicas.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus: parte II**. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universidade São Francisco (Vozes de bolso), 2012.

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

AZEVEDO, Ferdinand. **Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Universidade Católica de Pernambuco. 2009. Disponível em: Acesso em: 4 jun. 2021.

BOÉCIO. **Escritos (opuscula sacra)**. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EUFRÁSIO, Thiago de Moliner. **Humanismo integral segundo Jacques Maritain: a pessoa humana como ser de relação e promotora de dignidade**. International Studies on Law and Education (28 jan-abr 2018) CEMOrOc-Feusp/IJI-Univ. do Porto.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus – Uma breve história do amanhã**. São Paulo: Companhia das letras, 2015. PDF.

LEVITSKY, Steven, ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Tradução: Renato Aguiar. 1 ed. São Paulo: Zahar, 2018 (LIVRO DIGITAL).

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

MARITAIN, Jacques. **Três reformadores. Lutero, Descartes e Rousseau**. Tradução de João Henrique Garcia Dias. São Paulo: Cultor de livros, 2019.

MORE, Thomas. **Utopia**. Edição Ridendo Casting Mores. Ebook Brasil, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito**. São Paulo: Editora 34, 2003.

SPAEMANN, Robert. **Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien**. Tradução: José Luis del Barco. 2ª ed. Universidade de Navarra, Pamplona: EUNSA, 2000.

TOLONE, Oreste. **Filosofia da Religião no pensamento de Bernhard Welte**. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2011.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica I**. São Paulo: Loyola, 2015.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica II**. São Paulo: Loyola, 2002.

Capítulo 2
O ASPECTO RELACIONAL DA HERMENÊUTICA DE
GADAMER: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES À
RELIGIÃO

Jungley de Oliveira Torres Neto

O ASPECTO RELACIONAL DA HERMENÊUTICA DE GADAMER: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES À RELIGIÃO

Jungley de Oliveira Torres Neto

Doutorando na área de concentração em Filosofia da Religião pelo PPCIR-UFJF.

E-mail: jungleyjf@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho pretende abordar, a partir da hermenêutica desenvolvida pelo filósofo Hans-Georg Gadamer, o aspecto relacional da experiência hermenêutica, e para isso será investigado a noção de *diálogo* trabalhada pelo autor e o conceito de *jogo*. Através desta investigação, buscar-se-á situar a experiência hermenêutica de Gadamer além do âmbito epistemológico, mais precisamente, situar-se-á em seu âmbito ontológico. Apontar, outrossim, que em Gadamer, a hermenêutica não se resume apenas no resultado de um procedimento técnico, mas se desvincula do método científico enquanto caminho único para se chegar à verdade, a qual se abre para o fenômeno da compreensão (*Verstehen*) através da experiência humana do mundo. Neste sentido, a hermenêutica é situada de modo relacional, isto é, efetiva-se a experiência de se olhar juntos na unidade de uma perspectiva, torna-se patente a experiência de sermos uns com os outros.

Palavras- chave: Gadamer. Hermenêutica. Compreensão.

ABSTRACT

The present work intends to approach, from the hermeneutics developed by the philosopher Hans-Georg Gadamer, the relational aspect of the hermeneutic experience, and for that, the notion of dialogue worked by the author and the concept of play will be investigated. Through this investigation, we will seek to situate Gadamer's hermeneutic experience beyond the epistemological scope, more precisely, it will be situated in its ontological scope. Point out, moreover, that in Gadamer, hermeneutics is not just the result of a technical procedure, but is detached from the scientific method as the only way to reach the truth, which opens to the phenomenon of understanding (*Verstehen*) through the human experience of the world. In this sense, hermeneutics is situated in a relational way, that is, the experience of looking together in the unity of a perspective becomes effective, the experience of being with each other becomes evident.

Keywords: Gadamer. Hermeneutics. Understanding.

Introdução

A hermenêutica de Hans-Georg Gadamer situa-se na crítica de que as interpretações dos fenômenos humanos em um olhar histórico, cultural, da constituição de um determinado povo não devem se limitar aos padrões metódicos, matematizados e lógicos, ou, em outros termos, ao saber técnico, somente interpretativo e descritivo, mas, sim, deve abrir-se ao fenômeno da compreensão (*Verstehen*), em outras palavras, o movimento da experiência hermenêutica que Gadamer postula não é um movimento procedimental (de aplicabilidade), mas sim de deslocamento. O movimento de deslocamento se dá de “dentro para fora”, do intérprete em relação ao objeto interpretado e de “fora para dentro”, do objeto que se apresenta ao intérprete que apreende este objeto. Isso de modo relacional e numa perspectiva de fusão de horizontes, onde existe o deslocamento de quem compreende aquilo se pretende compreender. Mais precisamente, em Gadamer o movimento de compreensão não é procedimental e sim algo fundamental.

Gadamer não se limita a consideração apenas histórica, como também não limita-se apenas a consideração subjetiva/ ideia, em outras palavras, não se trata apenas da história enquanto um “dado isolado”, nem tampouco apenas da subjetividade aplicada ou doadora de sentidos, mas sim, de ambas, isto é, a conscienciosidade da descrição fenomenológica, a consciência relacionalmente histórica, ambas situadas de maneira relacional e de forma recíproca. Nas palavras de Gadamer: “Toda vivência implica horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o contínuo das vivências presentes no anterior e no posterior para formar a unidade do fluxo da vida” (GADAMER, 1999, p. 372).

Dessa forma, a ontologia (estudo do ser) se faz experiência histórica e interpretação dessa experiência. Por conseguinte, essa experiência é a do ser-histórico enquanto ser compreensível no mundo. E essa noção “aplicada” à hermenêutica faz com que a virada aconteça não se resumindo aos dados objetivos nem subjetivos, mas os situando de forma relacional e recíproca. Assim, a ontologia pergunta pelo “ser enquanto sentido”. Quando algo se apresenta ao intérprete não limita-se ao que simplesmente é, mas abre-se ao intérprete e mantém-se inesgotável em suas condições de possibilidades compreensivas.

Neste sentido, o comentarista Jean Grondin diz:

A tarefa da hermenêutica é fazer acessível, em seu caráter ôntico, a existência própria em cada caso à existência em questão, fazê-la partícipe dela mesma, investigar a autoalienação em a qual a existência está castigada. Na hermenêutica se esboça para a existência a possibilidade de voltar-se sobre si mesma e de compreender-se a si mesma (GRONDIN, 2001, p. 147).

A experiência de verdade refletida, ponderada e propriamente dialogada se manifesta para além da pretensão de impor à última palavra, pois o conceito de verdade, irreduzível à noção de certeza, foi abordada por Gadamer sob diferentes perspectivas – pela noção de *jogo*, de *círculo hermenêutico* e pela concepção de diálogo que constituiu um dos principais fios condutores da hermenêutica filosófica de autor em questão.

1. A experiência hermenêutica do diálogo/ dialética

Gadamer adota uma postura dialógica socrático-platônica²³, no sentido que Heráclito designava de “harmonia dos contrários”, pois o diálogo aparece enquanto caminho ou ponte na proposta filosófica gadameriana. A experiência de verdade é refletida, ponderada e propriamente dialogada. Gadamer retoma o diálogo platônico enquanto experiência hermenêutica filosófica, retendo o *lógos* que pode ser compartilhado por todos, de modo que construa uma ponte entre o eu e o outro. O filósofo retoma o diálogo a partir da dialética platônica, centrado na abertura que contém a pergunta que não se enquadra em pressupostos fixos que justificariam a apropriação do outro nas categorias do eu. Eis o caráter de abertura, de não visar ter respostas fixas ou categorias prévias que enquadrariam a resposta. A questionabilidade do que se pergunta deve permanecer em aberto, e a abertura consiste nessa capacidade de colocar em suspensão os juízos.

Gadamer diz:

Não podemos esconder de nós mesmos o quão duro e o quão imprescindível é que vivamos em diálogo. Não buscamos o diálogo apenas para compreender melhor os outros. Ao contrário, nós mesmos é que somos muito mais ameaçados pelo enrijecimento de nossos conceitos ao quisermos dizer alguma coisa e ao buscarmos o acolhimento do outro [...] O problema não está em não compreendermos o outro, mas em não nos compreendermos. Precisamente quando buscamos compreender o outro, fazemos a experiência hermenêutica pela qual precisamos romper uma resistência em nós, se quisermos ouvir o outro enquanto outro. Essa é, então, uma radical determinação fundamental de toda a existência

humana e ela domina até mesmo a assim chamada autocompreensão (Gadamer, 1999, p. 70).

Essa postura dialógica que Gadamer assume lança luz ao conhecimento no sentido auto-implicativo, ou seja, trata-se de um modo de conhecer que amplia o saber sobre nós mesmos e não é, por conseguinte, estático, mas sim o movimento dinâmico e aberto. E por isso, retém o *lógos* que pode ser compartilhado por todos, de modo que construa uma ponte entre o eu e o outro. Gadamer afirma que: “A possibilidade do outro ter direito, é a alma da hermenêutica” (Gadamer *apud* Grondin, 1999, p. 201).

O diálogo se caracteriza pela abertura ao outro, conforme o teórico Rohden aponta: “Platão escreveu sua filosofia em forma de diálogo e reconheceu que filosofar é possível somente um-com-o-outro; o diálogo aberto é para Platão o único modo como a verdade pode realizar-se” (ROHDEN, 2003, p. 184).

Como o diálogo pressupõe uma segunda via, um “outro” - duplo movimento enquanto potência explicativa de duas posições para se chegar ao ato de compreender é emergente também a dimensão tensional presente em toda a relação com a alteridade. Por isso, nas palavras de Gadamer “o que se exige é simplesmente a abertura ao outro ou à do texto” e essa abertura diz respeito à inclusão do outro e seus acervos de conhecimentos, opiniões, etc., pois ela é a própria relação autêntica e, por isso, a “consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade” (GADAMER, 1999, p. 405).

É nessa abertura, no colocar-se no lugar do outro, que aparece o real e fundamental sentido do diálogo. O comentarista Höhle destaca que só podemos entender o outro porque temos a capacidade de nos colocar no seu lugar, ter a percepção de suas expectativas: “A real intersubjetividade só funciona porque o sujeito duplica-se como mesmo, pode ver-se de fora; essa capacidade é ampliada e refinada pela interação” (HÖHLE, 2006, p. 28). O movimento de abertura ao “outro” requer intersubjetividade e reciprocidade por parte do interlocutor ou do intérprete, essa abertura é decisiva para a hermenêutica, pois não visa a supressão do “outro”, mas sim na realização de sua potencialidade.

Nesse sentido, o teórico Rohden aponta: “O diálogo hermenêutico não é uma forma de discussão sem compromisso. Ele se apresenta, ao contrário, (...) como um *médium* no qual a razão se realiza e se constitui no modo de ser próprio da hermenêutica filosófica” (ROHDEN, 2003, P. 193). Nas palavras de Gadamer “o que se exige é simplesmente a abertura ao outro ou à do texto” e essa abertura diz respeito

à inclusão do outro e seus acervos de conhecimentos, opiniões, etc., pois ela é a própria relação autêntica e, por isso, a “consciência formada hermenêuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade” (GADAMER, 1999, p. 405).

Fundamentalmente, em Gadamer e na sua obra *verdade e método* é salientada que “a essência do comportamento hermenêutico consiste em não se guardar nunca, para si, a última palavra” (Gadamer *apud* Almeida, Flickinger e Rohden, 2000, p. 211), e, por consequência, a emissão da palavra não tem por pretensão ser definitiva, absoluta ou a última. Há o reconhecimento de que somos seres finitos e nossa compreensão não poderá ser definitiva, estática ou acabada, isto é, fechada. Daí a postura de Gadamer enquanto dialógico, dialético, socrático-platônico, pois através do modelo estrutural do diálogo ele destrona a absolutização seja do sujeito seja do objeto e os situa de modo relacional.

O diálogo não conduz à retenção da identidade própria de cada um, ao contrário, ele só é possível porque há “um outro”, “uma diferença”, um interlocutor radicalmente distinto com o qual dialogamos e nesse processo se dá a dinamicidade dialógica e o movimento dialético. Um diálogo acontece no encontro legítimo, na ponte que se faz entre “a e b”, onde o “a” se desloca ao “b” e o “b” igualmente volta-se ao “a”. Quando encontramos no outro algo que não havíamos encontrado em nossa experiência de mundo. O que se revela na linguagem do diálogo é a tentativa de “submergir-se em algo com alguém”.

Gadamer diz:

Se tentamos considerar o fenômeno hermenêutico, segundo o modelo da conversação que tem lugar entre duas pessoas, o caráter de unidade e o de orientação entre essas duas situações aparentemente tão diversas, como são a compreensão de um texto e o chegar a um acordo numa conversação consiste sobretudo no fato de que toda compreensão e todo acordo têm presente alguma coisa que está postada diante de nós [...] Esta compreensão da coisa ocorre necessariamente em forma linguística (GADAMER, 1999, p. 556).

Pelo processo dialógico hermenêutico aprendemos que não existe uma única forma de acesso à “verdade” e ao conhecimento, e por isso, a verdade não pode ser delimitada por um método que a legitimaria. Construimos e reconstruimos conceitos fundamentalmente pela compreensão de mundo que brota do diálogo. De forma fundamental, Gadamer diz: “A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição à experiência que

caracteriza o homem experimentado face ao que está preso dogmaticamente” (GADAMER, 1999, p. 533).

2. O princípio conceitual de *Jogo* na hermenêutica de Gadamer e seu aspecto relacional

É inegável que dentre nossas experiências há a que chamamos de religiosa, isto é, a experiência de vinculação com algo que se apresenta com sua excepcionalidade própria. Faz-se oportuno analisá-la, ou seja, efetivar uma investigação fenomenológica em sua chave hermenêutica. Em termos gerais, a *fenomeno-logia* convida-nos para reflexão sobre o fenômeno, sobre o que se manifesta a nós, para descrição e testemunho dessa experiência. Em sua chave hermenêutica, convida-nos para compreensão sobre esses fenômenos que se manifestam em suas potências.

A partir da elaboração de Johan Huizinga, que considera o jogo como o fato mais antigo da cultura e está presente em tudo o que acontece no mundo, Gadamer concebe a ideia de jogo (*Spiel*) como uma presença não material. Na língua alemã, o termo correlato de jogo é *Spiel* (*Spielen*, sendo o verbo correspondente) e seu uso é diferenciado do português. Em alemão, jogo (*Spiel*) aponta em sua significação tanto para jogar como brincar, tocar um instrumento ou representar uma peça de teatro (*Schauspiel*). Num sentido mais holístico, ele apresenta um aspecto essencial no jogar: o ir e vir de um movimento que não tem ponto de partida e nem de chegada. Nas palavras de Gadamer: “O movimento de vaivém é central para a definição essencial do jogo” (GADAMER, 1999, p. 177), esse movimento e dinamicidade é a própria legitimidade do jogo³.

Para Gadamer, essa discussão é essencial para a compreensão da natureza histórica da hermenêutica ontológica. O autor trata de alguns exemplos como: a

³ A expressão “jogo” possui além de interesse filosófico uma importante dedicação temática contemporânea. Podemos citar, por exemplo, a publicação do livro “*Homo ludens*” de Johann Huizinga (1938), tal elaboração se deve a influência fenomenológica do jogo realizada pelo psicólogo holandês F. J. J. Buytendijk (1935). O que assinala a importância temática do termo “jogo” e sua relação com a fenomenologia. Na língua de origem de Gadamer, a palavra “jogo” (*Spiel*) tem significação mais ampla do que na nossa língua Português/ Brasil, nomeando não apenas práticas esportivas ou brincadeiras, mas pode ser expressa de muitos modos: nas artes reprodutivas, por exemplo, encenação teatral (*Rolle spielen*); o tocar de um instrumento, como tocar um piano, seria jogar (*Klavier spielen*); a poesia, a dança ou atividade lúdica (*Spielmann*). O fenômeno do jogo, para Gadamer, nos abre uma experiência de verdade e se torna, gradativamente, o modelo estrutural para explicação da compreensão e de uma hermenêutica ontológica possível.

encenação teatral, da festa, da música, apontando que tais exemplos sempre são reinterpretações e só existem nas respectivas tradições interpretativas, e não como entidades a-históricas. E isso será abordado sob a discussão de "*Spiel*" /*jogo/play*, como será mostrado posteriormente.

Gadamer afirma que sua análise no tocante ao termo *jogo* é pensada de forma fenomenológica (GADAMER, 1999, p.23). Assim, na primeira parte de sua obra *Verdade e Método* ele apresenta o conceito de *jogo* como modelo estrutural para a explicação da compreensão. Nas palavras do teórico Luiz Rohden: "O jogo é modelo estrutural que explicita e possibilita, apropriadamente, a efetuação do princípio da experiência" (ROHDEN, 2003, p. 136).

Gadamer afirma que: "Precisa-se notoriamente de um retorno às experiências humanas mais fundamentais". A questão que surge é: "Qual é a base antropológica de nossa experiência de arte?" E para tal análise, o filósofo aponta que: Essa questão deve ser desenvolvida com base nos conceitos de jogo⁴, símbolo e festa". (GADAMER, 1985, p. 37).

Nas palavras de Gadamer:

Quando é que se fala de jogo e o que está implícito nisso? Certamente de início o ir e vir de um movimento que se repete constantemente. Pensa-se em certos ditos como o jogo de luz ou o jogar das ondas em que há um constante ir e vir, ou seja, um movimento que não está ligado a uma finalidade última (GADAMER, 1985, p. 38).

Para Gadamer, fundamentalmente, o sentido de jogar pressupõe um movimento de participação, engajamento, de "feedback", de retorno e resposta, "é preciso que ali sempre haja um outro elemento com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contralance ao lance do jogador" (GADAMER, 1999, p. 159). E esse retorno ou resposta diz respeito ao ato de compreender (movimento tanto de fora para dentro, quanto de dentro para fora) que pertence ao todo da experiência do homem no mundo enquanto "jogadores-intérpretes". O jogar, diz Gadamer: "Só cumpre a finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo" (GADAMER, 1999, p. 155).

Gadamer diz que:

⁴ Gadamer afirma, de maneira fundamental que, "a primeira evidência que precisamos levar em conta é que o jogo é uma função elementar da vida do homem" (GADAMER, 1985, p. 38).

O movimento é característica básica do que está vivo [...]. Tal já escreveu Aristóteles, formulando o pensamento de todos os gregos. O que é vivo tem o impulso do movimento em si mesmo, é auto-movimento. O jogo aparece então como um auto-mover-se que por seu movimento não pretende fins nem objetivos, mas o movimento como movimento (GADAMER, 1985, p. 38).

Ora, se as experiências mais elementares humanas auto implica uma relação com algo/ alguém, à guisa de exemplo, na religião não é diferente, conforme nos aponta van der Leeuw: “um fenômeno é algo que se mostra (*was sich zeigt*)”, este mostrar-se, claro, é para alguém. Este mostrar-se, no entanto, corresponde tanto àquilo que se mostra, quanto àquele a quem é mostrado, isto é, diz respeito à relação: um objeto relacionado a um sujeito e um sujeito relacionado a um objeto. Em outros termos, o fenômeno se mostra/ manifesta a alguém e quando este alguém fala sobre aquilo que se lhe mostra, então, “surge” a fenomenologia (VAN DER LEEUW, 1956, p. 769).

Tal relação de algo e/com alguém está auto implicada no significado da palavra jogo, enquanto o vaivém de um movimento que não se atém ou se fixa em nenhum alvo pré-determinado onde se pretenda chegar ou alcançar. O que está em questão é o jogo que é jogado e não estritamente o jogador e suas pretensões.

Nas palavras de Gadamer:

O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal também é desprovido de substrato. É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo; não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a realização do movimento como tal (GADAMER, 1999. p. 177).

Sobre os diversificados exemplos acerca desta questão, Gadamer fala do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no rolamento, do jogo das forças, do jogo das cores e até mesmo do jogo das palavras. O movimento do jogo como tal é desprovido de substrato, é autônomo, pois ele vai como que por si mesmo.

Entretanto, o filósofo nos aponta que para o jogo acontecer não é absolutamente indispensável que outro participe efetivamente do jogo, mas, como já dito, que “sempre haja outro elemento com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contralance ao lance do jogador” (GADAMER, 1999, p.159), o que nos faz pensar no jogo enquanto instância essencialmente relacional. Gadamer chama a atenção para o fato de que: “Tal definição do movimento do jogo significa,

ao mesmo tempo, que o jogar exige sempre aquele que vai jogar junto. Mesmo o espectador que olha”⁵ (GADAMER, 1985, p. 39).

Gadamer cita que:

Seria como se o crítico de uma encenação teatral discutisse apenas o “como” da direção, a qualidade dos personagens e coisas tais. É bastante bom e certo que ele faça isso – mas esse não é o modo como a obra e a significação que esteja ganhou na apresentação tornando-se visível para quem quer que seja (GADAMER, 1985, p. 47).

O termo e o modelo do jogo para a explicação do processo de compreensão proposto por Gadamer é essencial na medida em que o autor nos permite pensar que a compreensão é como um jogar, um movimento, uma estrutura aberta, não possui um delineamento estrito e determinativo. Compreender, segundo Gadamer, pertence ao todo da experiência do homem no mundo e como “jogadores-intérpretes” somos interpelados a todo o momento. Eis o dinamismo tal qual no movimento do jogo.

Neste desiderato, podemos inferir que a fenomenologia da religião pode vislumbrar no princípio conceitual de *jogo* à *vivência (Erlebnis)* compreensível da gradativa revelação (*allmähliches Offenbarwerden*), em seu sentido mais intenso e profundo, da experiência do transcendente e/ ou do Sagrado, mais precisamente, a fenomenologia da religião diz respeito à compreensão (*Verstehen*) e testemunho (*Zeugen*) da experiência humana com o Sagrado. Compreender e testemunhar seriam, portanto, a tarefa genuína da fenomenologia. Fenômenos esses que se apresentam e relacionam-se com o *homo religiosus*. Neste sentido, a experiência e a compreensão são partes da atitude humana, do modo de existir e conhecer do ser humano diante do mundo.

Gadamer em seu trabalho textual: “*A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*” expande a noção de jogo, problematiza e coloca em questão “o que significa símbolo?” O filósofo responde que símbolo “é antes de tudo uma palavra técnica da língua grega e significa pedaços de recordação [...]. É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido” (GADAMER, 1985, p.50).

Gadamer reforça que:

O símbolo não apenas remete para significação, mas torna-a presente: ele representa significação [...]. A representação aí não

⁵ Gadamer reitera que, “o espectador é notavelmente mais que um mero observador que vê o que se passa diante de si, ele é como alguém que “participa” do jogo, uma parte dele” (GADAMER, 1985, p. 40).

significa que algo está substitutivamente ou impropriamente e de modo indireto, como se fosse um substituto ou sobressalente [...]. O representado está antes ele próprio aí e de modo como possa estar. O quadro que é pendurado no saguão da prefeitura ou no palácio episcopal ou onde quer que seja deve ser uma parte de sua presença (GADAMER, 1985, p. 55).

Tal movimento estrutural nos possibilita pensar o entrelaçamento símbolo-intérprete, jogo-compreensão, isto é, a estrutura da compreensão exige de certa forma “entregar-se à situação”, o sujeito do jogo é o próprio jogo. O conceito de jogo adquire, gradativamente, o modelo estrutural para explicação da compreensão e torna-se o fio condutor na explicação ontológica.

Comentando Gadamer, afirma Rui Sampaio da Silva (2000, p.538) que:

O ser do jogo tem um caráter paradigmático para a hermenêutica, desde que tenhamos em consideração, como Gadamer tem o cuidado de sublinhar, que o sujeito do jogo (o subjectum, o substrato) não é o jogador, mas o próprio jogo. É certo que o jogo não é jogo sem os jogadores. (...) Jogo e jogador constituem uma unidade indissolúvel, mas o primado pertence ao jogo.

Do jogo, pode-se decorrer a experiência hermenêutica ao possibilitar o *insight* que nos permite pensar: “eu nunca tinha visto por este viés antes”. O primado do jogo, diante dos jogadores que o executam, acaba sendo experimentado pelos próprios jogadores, e essa experiência dinâmica ocorrida no movimento do jogo apresenta situações sem que os jogadores as tivessem previsto, o que implica em assumir o “desconhecido vir a ser” ⁶.

De maneira decisiva Gadamer diz:

Assim, confluem a exposição sobre o caráter simbólico da arte e nossas reflexões iniciais sobre o jogo. Já ali, a expectativa de nosso questionamento desenvolvia-se a partir do fato de que o jogo sempre foi uma espécie de autorepresentação. Isso encontrou expressão na arte, no caráter específico do acréscimo de ser, da *representatio*, do ganho em ser, que um ente vivencia representando-se (GADAMER, 1985, p. 58).

Nesse sentido, Gadamer afirma, em seu trabalho textual “*A Razão na Época da Ciência*”, que: “Compreender é uma aventura e é, como toda aventura, perigoso” (GADAMER, 1983 p. 75). Aceitar esse desconhecido é assumir ao mesmo tempo o

⁶ Como nos jogos de futebol, uma partida em constante movimento, ninguém tem a certeza de como o jogo irá terminar. Em seu caráter fascinante, o atrativo do jogo sobre o jogador reside exatamente nos riscos.

“caráter aventureiro” da compreensão, o que amplia as experiências humanas, isto é, nosso autoconhecimento e nosso horizonte do mundo. O autor e comentarista Chris Lawn nos aponta que “o jogo pode, muitas vezes, começar como uma simples diversão e, repentinamente, se transformar num caso muito sério.” (LAWN, 2007, p.123).

2.1 Os desdobramentos do aspecto relacional na hermenêutica de Gadamer

Gadamer em *“A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa”* ao estender o seu raciocínio na abordagem de jogo e símbolo irá abarcar o conceito de “festa”, o autor começa por afirmar que: “Festa é coletividade e é a representação da própria coletividade. Uma festa é sempre para todos. É assim que dizem: “fulano se excluiu” quando alguém não participa de uma festa” (GADAMER, 1985, p. 61). Tal como no jogo não se joga sozinho, no fenômeno da festa acontece o encontro, onde o “eu” se transforma em “nós”.

O autor continua afirmando que: “Celebrando-se uma festa, a festa sempre está lá o tempo todo. Este é o caráter temporal da festa: que ela é celebrada e não recai na duração de momentos que se revezam” (GADAMER, 1985, p. 63). Ela não é a-histórica, contém sentidos dos quais o levam às mais diversas interpretações, celebrações e isso periodicamente e dinamicamente. Gadamer aponta de forma fundamental que, “cada obra de arte tem, portanto, um tempo próprio que ela nos impõe” (GADAMER, 1985, p. 69).

Nas palavras de Gadamer:

É o tempo próprio da peça musical, é tom próprio de um texto poético que se tem que encontrar. E isso só pode acontecer no ouvido interior. Cada reprodução, cada declamação ou leitura em voz alta de um poema, cada encenação teatral em que entrem mesmos os maiores mestres da arte mímica de dizer ou de cantar, só transmitem uma real experiência artística da própria obra, quando nós, com nosso ouvido interior, ouvimos algo completamente diverso do que se passa realmente diante de nossos sentidos (GADAMER, 1985, p.67).

Através da noção de jogo, abordada por Gadamer, amplia-se a ideia de círculo hermenêutico abordada anteriormente, o que nos faz pensar na passagem do método à hermenêutica ontológica, na passagem de jogo à símbolo e à festa. Nesse sentido, o conceito de jogo nos faz pensar na ontologia da obra de arte – a reflexão sobre o modo de ser da arte. Por um lado, essa noção gadameriana se afasta da concepção

subjetiva que havia adquirido em Kant, por outro lado, aproxima-se das investigações antropológicas de pensadores como Huizinga, que afirma ser o jogo uma “função elementar da vida humana” (GADAMER, 1985, p 38).

A expressão “jogo” enquanto “jogo da arte” envolve tanto aquilo que a obra apresenta como também aquele que a interpreta, isto é, o intérprete em sua consciência, finitude, história, acervos de conhecimentos e cultura, e, a partir disso, podemos trazer à fala o que nos apresenta a obra de arte. Compreender, fundamentalmente, se perfaz na relação entre obra e intérprete e não na separação sujeito-objeto e essa participação do espectador pertence ao modo de ser da obra de arte como jogo. Nas palavras de Gadamer: “Através de sua apresentação o jogo jogado interpela o espectador e de tal modo que este passa a ser parte integrante do objeto, apesar de todo o distanciamento do estar de frente para o espetáculo” (GADAMER, 1999, p. 172).

Gadamer diz:

Mesmo o espetáculo continua sendo jogo, isto é, tem a estrutura do jogo, estrutura de ser um mundo fechado em si mesmo. Mas o espetáculo cômico ou profano, por mais que seja um mundo fechado em si, que o representa, é como que aberto para o lado do espectador. Somente nele é que ganha o seu inteiro significado. Como em todo jogo, os atores representam seus papéis, e assim o jogo torna-se representação, mas o próprio jogo é o conjunto de atores (*Spielern*) e espectadores. De fato, experimenta de modo mais próprio, aquele, e representasse do modo como é “intensionado”, àquele que não participa no jogo, mas assiste. Neles, o jogo (representação) é alçado igualmente à sua idealidade (GADAMER, 1999, p. 186).

O jogo da arte é, então, a relação entre aquilo que se apresenta e aquele que compreende; tal como na exposição que Gadamer faz sobre o teatro, o fato de que a interpretação não depende só dos atores, mas também da interação com a plateia (o que ele chama de “a quarta parede”), o espectador participa, fundamentalmente, do jogo enquanto jogador- intérprete, pois “o espectador consome o que a representação (*Spiel*) é como tal” (GADAMER, 1999, p.185).

Temos que jogar o jogo a fim de compreendê-lo. Jogar é compreender. Trazer à fala o que nos apresenta a experiência. O teórico Maurizio Ferraris aponta que: “Viver é interpretar o próprio mundo interior e suas objetivações codificadas, ou seja, dar sentido às expressões do espírito” (FERRARIS, 2000, p. 154). Tal movimento de interpretar, dar sentido e compreender caracteriza-se no “jogo”. E isso fica bem claro quando Gadamer aponta que: “Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se

desenvolve no *médium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete” (GADAMER, 1999, p. 566).

A obra não está pronta em seu significado ao qual basta comprovarmos, como também não se reduz ao subjetivismo contemplativo de quem a interpreta, mas se dá, fundamentalmente, na relação dela com quem a interpreta (eis o aspecto relacional no qual Gadamer trabalha a noção de jogo, símbolo e festa). Por ser uma relação, uma obra se multiplica em interpretações, “diferentes sensibilidades, diferentes percepções, diferentes aberturas fazem com que a configuração única, própria, una e mesma se manifeste numa multiplicidade inesgotável de respostas” (GADAMER, 2002, p. 14).

A hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer sob a noção do jogo tem a finalidade de elucidar a estrutura da compreensão. O movimento do jogo implica a abertura do homem ao mundo no movimento de “jogadores e intérpretes”.

A noção de jogo, trabalhada por Gadamer, abre a experiência de verdade diversa daquela obtida por meio da racionalidade apodítica das ciências e essa experiência de jogo suprime a distância entre o objeto da compreensão e o compreender. O jogo é configuração (estrutura), como também a configuração (estrutura) é jogo na medida em que somente alcança sua plenitude a cada vez que é representada de forma dinâmica, autêntica e aberta.

Não obstante, podemos pensar também no jogo da linguagem⁷ enquanto algo dinâmico, algo que vem ao entendimento e relacional. Este algo de que se fala aqui não é um algo-objetual, mas um sentido, e, portanto, está na esfera do diálogo, ou seja, a linguagem pressupõe dialogicidade, à capacidade de abrir-se ao vaivém característico do movimento do diálogo (o tema será tratado no subcapítulo 2.6), pois sempre se fala para alguém. Tal como não se joga sozinho, não se participa de uma festa sozinho, a linguagem não se dá de forma unitária, pois ela é o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do acordo sempre maior, que é

⁷ A introdução da concepção de jogos de linguagem foi fundamental para explicar e compreender a reviravolta ocorrida na filosofia a partir do pensamento do “2º Wittgenstein”, denominada virada epistemológico-pragmática. Embora não se tenha relato de Gadamer à leitura de Wittgenstein antes ou durante a composição da obra *Verdade e método*, existe uma relação quanto aos jogos de linguagem, pois o Wittgenstein das *Investigações filosóficas* renuncia ao conhecimento objetificador da filosofia e critica o uso da matemática e da lógica enquanto modelos e métodos exclusivos da concepção filosófica, o filósofo enfatizou a pragmaticidade, a necessidade de uso da linguagem em seus diferentes aspectos, em seus diferentes jogos. E Gadamer busca exprimir no jogo um acontecer do ser-na-verdade.

imprescindível para a vida. Tal como disse Aristóteles, “o homem é o ser dotado de linguagem”. Tudo que é humano passa pela linguagem (GADAMER, 2002, p.152).

O jogo se apresenta enquanto modelo ontológico e, para Gadamer, nos possibilita explicitar a estrutura ontológica da compreensão. Mais importante que o sistema de regras e as prescrições do jogo é o acontecer do jogo, o entrar no espetáculo e dele participar. O que decorre dessa participação, segundo Luiz Rohden, é o alargamento de nossa consciência e de nossa ação em relação ao mundo, aos outros, a nós mesmos e ao acontecer do ser-na-verdade⁸ (ROHDEN, 2003, p. 136).

A abertura e o movimento dinâmico de vaivém, característico da noção de jogo, constata o fato de que Gadamer considera mau hermeneuta aquele que está certo de que pode ou deve ficar com a última palavra, no jogo das palavras, por exemplo, existe um constante diálogo que sempre pode ser retomado, não existindo a última palavra.

Tal abordagem, que parte do princípio conceitual de jogo na hermenêutica de Gadamer, nos possibilita a condição de possibilidade fenomenológica em chave hermenêutica: permitir à abordagem compreensiva dos fatos e/ ou experiências religiosas, de modo dinâmico e ascendente. Entendo por experiência um modo “particular de conhecimento que brota do encontro vivo e direto com alguém ou alguma coisa”, o que nos remete à experiência enquanto relação, “prescindido do papel mais ou menos ativo do sujeito ou da maior ou menor intensidade do seu envolvimento” (GRECO, 1992, p.47). Quando nos remetemos à experiência religiosa, estamos nos remetendo, fundamentalmente, à relação sujeito e objeto e/ ou sua referência, seja de oração, culto, sacrifício, devoção, afeição ou qualquer ato de fé. A experiência religiosa é um ato relacional, isto é, que indica uma relação, seja de uma consciência que se dirige a algo, de alguém que se projeta para algo/ alguém, ela estabelece uma relação entre duas ou mais coisas.

Nas palavras de Carlo Greco:

Sob o perfil estritamente fenomenológico, a diversificação das formas da experiência obedece a três modos fundamentais da presença do real na consciência: a presença das coisas (experiência do objeto), do outro (exponencia interpessoal), de nós a nós mesmos (experiência do eu). Estes três Âmbitos (as coisas, o outro e o eu) da experiência e a linguagem estão relacionados e comunicam-se entre si, definindo

⁸ Ser-na-verdade aqui designa a apreensão do sentido das coisas, seja um texto, uma obra de arte ou da tradição. O desvelar e o sentido do ente se distinguem da simples aparência do ente, mais precisamente, trata-se de uma experiência ontológica e não somente ôntica, o que possibilita o acontecimento da “coisa mesma”. Nesse sentido, o jogo é abertura e se torna o modelo estrutural para a explicação da compreensão nas trilhas de uma hermenêutica filosófica/ ontológica possível.

espaço do intencional no homem. Portanto, se a experiência religiosa é possível parece dever constituir-se fenomenologicamente dentro de tal espaço, ou seja, entre os pólos daquilo que aparece (fenômeno) e o eu para qual tem lugar a aparição (GRECO, 1992, p. 50).

Uma vez que, experiência religiosa é, intrinsecamente, uma vivência relacional, envolvendo os âmbitos objetivos, subjetivos e por isso ela aponta-nos para intersubjetividade. O ser humano está sempre diante de alguma relação ou às margens de algo e/ou alguém, mesmo que esse alguém seja diante de si mesmo, em outras palavras, o ser humano está sempre diante de alguma relação, seja com os demais seres humanos, com o mundo ou consigo, e, por conseguinte, a experiência religiosa é constituída em sua plenitude na relação humana com o sagrado ou com o transcendente. Entendo aqui algo sagrado ou transcendente como algo superior, sublime, uma abertura de possibilidade para uma experiência excepcional.

Nesse sentido, por mais que não se possa indicar com precisão ou determinar o que é o Ser, o Sagrado, por conseguinte à experiência religiosa ou a Verdade, se pode experienciar as suas manifestações, abrindo-se para compreensão, no sentido do termo grego *alétheia/ ἀλήθεια*, algo que se mostra e mantém-se velado – dinamicidade de movimento (a verdade vem à tona quando se desvela). O Sagrado e/ ou a experiência religiosa se manifesta quando transcende aquilo que simplesmente é.

Considerações finais

A disposição ao fenômeno da compreensão (*Verstehen*) é experimentada na relação, na abertura que é típica do diálogo, Gadamer assume uma postura dialógica socrático-platônica, que se configura em não se guardar nunca, para si, a última palavra, mas abrir-se ao “autêntico diálogo”, ao “outro”, à situação ou ao texto. Nesse encontro se dá a experiência hermenêutica. O diálogo então se torna a ponte condutora no tratamento da questão ontológica, que passa efetivamente da epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão.

O ente se caracteriza enquanto aquilo que é, a percepção daquilo que é mais imediato, porém, a experiência humana em sua excepcionalidade, como, por exemplo: a experiência com o divino, se caracteriza enquanto possibilidade, mais precisamente, enquanto abertura para uma outra dimensão, podemos pensar que a ideia de *jogo* (*Spiel*) concebe a passagem de uma compreensão da dimensão epistemológica à

dimensão ontológica, pois o aspecto ontológico da noção de *jogo*, trabalhada por Gadamer, proporciona a explicação da compreensão, pois possibilita a efetuação do princípio da experiência.

O aspecto relacional é fundamento da experiência hermenêutica filosófica de Gadamer, pois na relação é percebida a dinamicidade e movimento à compreensão, a o aspecto relacional não é fixo, determinável ou definido estaticamente, mas se configura em movimento, projeto, possibilidade, ascendência, abertura e dinamicidade. Pois, para que o jogo se dê, em sua dinamicidade, é necessário que sempre haja outro elemento com o qual o jogador jogue.

Neste desiderato, pode-se lançar luz, através da experiência hermenêutica do diálogo, da noção de *jogo* o aspecto relacional, fundamental do ser humano no mundo e de sua vivência (*Erlebnis*) compreensível da gradativa revelação (*allmähliches Offenbarwerden*) e/ ou manifestação compreensiva, em seu sentido mais intenso e profundo. Neste desiderato, a experiência e a compreensão são partes da atitude humana, do modo de existir e conhecer do ser humano diante do mundo e tudo que o envolve.

Referências

GADAMER, Hans- Georg. *A Atualidade do Belo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva I: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007a.

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva II: A virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007b.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva III: Hermenêutica e filosofia prática*. Petrópolis: Vozes, 2007c.

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva IV: A posição da Filosofia na Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2007d.

_____. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer: Petrópolis: Vozes, 1999.

GRECO, C. *A Experiência religiosa: Essência, valor, verdade: um roteiro de filosofia da religião*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2009.

HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Trad. de J.P. Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LEEUEW, Gerardus Van der. *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Mohr, 1956.

ROHDEN, L. *Filosofando com Gadamer e Platão: movimentos, momentos e método(s) da dialética. Hermenêutica filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

_____. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003.

_____. *Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer*. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302012000200002 > acessado em: 25/05/2022.

SAMPAIO DA SILVA, Rui. *Gadamer e a Herança Heideggeriana*, Revista Portuguesa de Filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.538.

Capítulo 3
O MITO DE LILITH E OS RELATOS DA CRIAÇÃO
HUMANA EM GÊNESIS 1-2

José Frederico Sardinha Franco
Sebastião Rodrigues Franco Júnior

O MITO DE LILITH E OS RELATOS DA CRIAÇÃO HUMANA EM GÊNESIS 1-2

José Frederico Sardinha Franco

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO, Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC/GO, Licenciatura plena em Pedagogia pelo Instituto Wallon. Licenciatura plena em Letras pelo Instituto Wallon, Bacharel em Teologia pela Faculdade Ministério Fama (FAIFA), Pós-Graduação Latu Sensu em Teologia Sistemática pela Faculdade Ministério Fama (FAIFA), Pós-Graduação Latu Sensu em Docência do Ensino Superior pela Faculdade Ministério Fama (FAIFA). Pós-Graduação em Gestão escolar pelo Instituto Wallon, Programa de Formação de Professores (PROFOP) em Sociologia pelo Instituto Wallon, Graduação Livre em Teologia pelo Seminário (SEIFA). Email: fredericofranco@hotmail.com

Sebastião Rodrigues Franco Júnior

Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC/GO, na linha de pesquisa Religião e Literatura Sagrada, com a Dissertação: A espiritualidade de uma mulher estrangeira nos tempos de Jesus baseado em Mateus 15.21-28 Possui bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás UFG com a monografia intitulada: Como é ser um morcego: Um estudo da consciência e seus arquétipos de entendimento. Possui Seminário Teológico Paulo Leivas Macalão (STPLM), possui Seminário Teológico (EETAD) Escola de Educação Teológica das Assembleias de Deus. Email: srfjuniorfranco@gmail.com.

RESUMO

Este resumo abordará aspectos históricos importantes acerca de um mito antigo encontrado na tradição judaica que apresenta Lilith como a primeira mulher de Adão, e a sua relação como o processo de construção do mito da criação humana encontrado nos capítulos 1 e 2 de Gênesis. O objetivo desta pesquisa se pauta na possibilidade de perceber os problemas enfrentados pelas mulheres durante o período de construção das narrativas bíblicas que descrevem a mulher em

dois períodos diferentes ao longo da história (Gênesis 1-2,1-4a ao capítulo 2,4b-3,1-24). Desta forma, será utilizado como metodologia de pesquisa o estudo bibliográfico, desenvolvido com base em materiais já publicados, que ajudará na compreensão da formatação da estrutura social da mulher dentro do período bíblico em que os textos foram escritos.

Palavras-Chave: Gênesis. Lilith. Mito. Mulher. Relato da criação.

ABSTRACT

This summary will address important historical aspects about an ancient myth found in Jewish tradition that presents Lilith as the first woman of Adam, and its relationship with the process of construction of the myth of human creation found in chapters 1 and 2 of Genesis. The objective of this research is based on the possibility of perceiving the problems faced by women during the period of construction of biblical narratives that describe women in two different periods throughout history (Genesis 1-2,1-4a to chapter 2,4b-3,1-24). In this way, the bibliographical study will be used as a research methodology, developed based on already published materials, which will help in understanding the formatting of the social structure of women within the biblical period in which the texts were written.

Keywords: Genesis. Lilith. Myth. Women. Creation report.

INTRODUÇÃO

O mito de Lilith além de apresentar o descontentamento da possível primeira mulher de Adão, ajudou na construção da teologia bíblica em períodos diferentes de construção social. Lilith não se submeteu à dominação masculina. Ela reivindicou a igualdade entre os gêneros e fugiu para o mar por não aceitar a possibilidade de ser dominada pelo homem durante suas práticas sexuais.

Provavelmente, este mito deve ter motivado os relatos que trabalham a cosmogonia da criação humana em seus dois aspectos distintos. O primeiro, encontrado em Gênesis 1-2,1-4a, foi provavelmente escrito durante o período do pós-exílio babilônico (538 a.C.). Este recorte talvez tenha sido influenciado pelo mito de Lilith, por apresentar características que contribuem para a existência da simetria entre os gêneros. Já o segundo relato da cosmogonia da criação humana encontrado em Gênesis 2,4b-3,1-24, se destaca pela presença significativa do sistema patriarcalista de sua época, no período da monarquia judaica. Este sistema se fundamentou na supremacia do masculino sobre o feminino.

Ambos os textos apresentam seus entendimentos temporais e se caracterizam pela criação de seus escritos ao longo dos tempos, sem se esquecer de seus costumes e tradições antigas. Além do mais, é possível perceber que nem todas as mulheres se utilizaram desta prerrogativa (mito de Lilith) para que pudessem ser ouvidas, amadas ou aceitas pela sociedade de sua época, como no caso da mulher cananeia, que se rende ao sistema patriarcalista de sua época para que a sua filha pudesse ser curada (Mt 15,21-28).

1 O MITO DE LILITH NA CONSTRUÇÃO DA COSMOGONIA DA CRIAÇÃO HUMANA

As relações de poder podem ser encontradas não somente no contexto histórico do povo hebreu, mas ao longo do período da história da humanidade. Mesmo reconhecendo a possível existência do matriarcado⁹ em tempos remotos de nossa história, foi o patriarcalismo que se consolidou como um sistema de organização social entre os mais diversos povos da antiguidade bíblica, em que o poder do masculino prevaleceu sobre o feminino. No aparato bíblico, estas relações de poder podem ser encontradas desde o início do processo de criação humana, quando Deus cria a mulher a partir da costela *tsela* טֶלֶא (lado) do homem *Adam* אָדָם (humanidade).

Para Maia (1995, p. 87,90) qualquer agrupamento humano vai estar sempre permeado por relações de poder, posto que a existência deste tipo de relação é coexistente à vida social. Pode-se acrescentar à fala de Maia, que o poder é algo intrínseco e que está presente na *gênesis* humana. É importante destacara que atrelada a existência das relações de poder, existem movimentos contrários a aplicação de um sistema de dominação humana. A partir do momento que existe relações de poder, há possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder.

O patriarcalismo foi um sistema de poder que matou, discriminou e promoveu a desigualdade social entre homem e mulher, em um período da história em que grande parte dos relatos bíblicos foram construídos (pós-exílio babilônico). Isto nos

⁹ Penso que só podemos falar em matriarcado quando as mulheres têm poder sobre os homens, não ao lado deles; quando esse poder inclui o domínio público e as relações exteriores, e quando as mulheres tomam decisões essenciais não apenas para seus parentes, mas para a comunidade. Segundo essa definição, eu concluiria que nunca existiu uma sociedade matriarcal (LERNER, 1986, *apud* GUERRA, 2021, p. 6).

ajuda a entender o papel que a mulher desempenhou dentro do judaísmo e de algumas ações que ajudaram a romper as relações de poder existente no contexto histórico bíblico (Gl 3,28).

O livro de Gênesis apresenta a construção das relações de poder existente entre homem e mulher desde a sua origem. O mito da criação humana (cosmogonia da criação) encontrado na Bíblia hebraica se divide em duas partes distintas. É provavelmente uma obra de dois autores. Na concepção de Pontes (2010, p. 87,88) o livro do Gênesis traz dois relatos da criação, sendo um de autoria Sacerdotal (1,1-2,4a)¹⁰ escrito provavelmente por volta do século VI a.C. durante o período do pós-exílio babilônico, e outro de autoria Javista (2,4b-3,24) que teria sido compilado provavelmente no século X a.C., no tempo da monarquia judaica.

Os fatos apresentados no segundo relato da criação humana descritos em Gênesis 2,4b-3,24, está há pelo menos 400 anos à frente do recorte encontrado em Gênesis 1-2,4a. Apesar da ligação literária existente entre ambos os escritos, é importante ressaltar que os textos foram elaborados em períodos e culturas diferentes. Isto nos ajuda a entender porque o primeiro texto de Gênesis 1-2,4a, traz consigo a simetria entre os gêneros, enquanto o segundo relato da criação encontrado em Gênesis 2,4b-3,24 destaca a supremacia do masculino sobre o feminino, ao dizer que Yahweh criou primeiro o homem (Gn 2,17), e posteriormente, da costela (lado, אֵצֶל *tse/a*) do homem criou a mulher (Gn 2,21-22). Isto mostra o desprezo que o masculino tratava o feminino no período da monarquia judaica, por volta do ano 1000 a.C.

Foi nesta época que a comunidade tribalista do período pré-estatal de Israel, estava sendo ameaçada pelo domínio real. Agora, não era mais o patriarca que tinha o domínio e o poder sobre o seu clã, mas o rei, que passou a dominar todos os indivíduos de sua época. Mesmo com a alteração do sistema de predominância social, o patriarcalismo continuava legitimando o poder do masculino sobre o feminino. Talvez, seja por isso, que o segundo relato da criação humana descrito em Gênesis 2,4b-3,24, insere o feminino na posição de inferioridade sobre o masculino.

O primeiro relato da cosmogonia da criação humana encontrado em Gênesis 1-2,4a, traz consigo características da simetria entre os gêneros: “E criou Deus a humanidade אָדָם (*Adam*) à sua imagem; à imagem de Deus o criou; ‘masculino’ זָכָר

¹⁰ A concepção acerca do cosmo no período em que o texto foi escrito é da mesma essência do “relato da criação” de Gênesis 1,1-2,4^a, na qual encontram características semelhantes à encontrada no poema babilônico de *Enuma Elish* (FABRIS, 1999, *apud* PONTES, 2010, p. 86).

(*zakar*) e ‘feminino’ נִקְבָּה (*neqebah*) os criou”¹¹ (Gn 1,27) (HUB, 2014). Este texto descreve bem o momento em que os hebreus mesmo estando no cativeiro babilônico, acreditavam na grandeza de Yahweh (586 a.C.- 538 a.C.). Foi no momento de grande sofrimento vivido tanto por homens quanto por mulheres, que Gênesis 1,27a se preocupa em apresentar a grandeza de Yahweh no processo da cosmogonia da criação humana (*Adam*), enquanto o texto de Gênesis 1,27b afirma que a humanidade fora criada de forma igualitária e conjunta entre o masculino (*zakar*) e o feminino (*neqebah*).

Se entre os Hebreus a mulher passou a ser discriminada pelo sistema patriarcalista de sua época, foi provavelmente, durante o período do exílio babilônico, que elas passaram a serem vistas com mais dignidade pelo público masculino, pois, estavam sujeitas as mesmas condições de vida enfrentada pelos homens, ambos eram cativos.

O exílio-babilônico foi o momento mais favorável às mulheres. Foi neste tempo da história que o domínio do homem sobre a mulher diminuiu drasticamente. Não que elas tenham ocupado um lugar de destaque no exílio, mas que os homens tiveram seus direitos reduzidos, pois, estavam confinados à escravidão, assim como as mulheres de sua época que tiveram seus direitos civis cassados, além de serem consideradas propriedade de seus maridos (*baal*). Foi neste intervalo que os gêneros passaram a ocupar o mesmo espaço social. O exílio conseguiu inserir homens e mulheres no mesmo patamar de igualdade (ambos eram escravos). É, a partir de então, que os gêneros passaram a não serem vistos, ouvidos ou percebidos pelos babilônicos (FRANCO, 2022, p. 36,37).

É através do sofrimento vivido pelos Hebreus em terras estrangeiras que o monoteísmo judaico surge com mais força. O texto de Gênesis 1 propõe a exaltação de Yahweh colocando-o acima do deus babilônico Marduk,¹² enquanto as mulheres encontravam-se inseridas no mesmo patamar de igualdade dos homens: “[...] Homem e mulher os criou” (Gn 1,26-27). O patriarcalismo esteve presente na vida dos povos bíblicos, mas foi no exílio babilônico o período que marcou definitivamente a vida e a trajetória das mulheres, que passaram a ser mais respeitadas pelo sexo oposto.

¹¹ Tradução nossa.

¹² A empolgação dos pós exilados era tamanha, que os discursos de *Enuma Elish* após a retomada da Babilônia por Ciro II, eram proclamados tendo Yahweh como o grande arquiteto da criação. Contudo, toda a narrativa apresentada durante os discursos empolgantes de *Enuma Elish*, agora se volta na perspectiva que Yahweh se tornara o grande e único criador de todo o universo (FRANCO, 2017, p. 50).

Contrário ao relato da cosmogonia da criação babilônica de *Enuma Elish*,¹³ que afirma que a humanidade foi criada para trabalhar obrigatoriamente aos deuses, para que estes pudessem descansar (DOS SANTOS, 2013 *apud* FRANCO, 2017, p. 46), é que os hebreus (judaítas) alegres pela liberdade do exílio babilônico, apresentam uma humanidade com semelhanças divina. Para eles, tanto homens quanto mulheres gozam da mesma condição de semelhança com a sua divindade (Gn 1,26).

A não mistura étnica promovida pela *golah*¹⁴ durante o período em que estiveram no exílio babilônico e o discurso separatista de Esdras e Neemias, contribuíram para a existência do código de santidade descrito em Levítico (17-26),¹⁵ que passou a distinguir puros (homens, judeus e libertos) de impuros (mulheres, escravos e gentios) (Gl 3,28). As mulheres não só passaram a ser discriminadas pelo sistema patriarcalista de sua época, mas, também, pelo puro e o impuro promovido pelos judeus através do seu sangue menstrual (Lv 15,19).¹⁶

Os judaítas continuaram na busca de algo que pudesse promover a separação entre homens e mulheres. A partir de então, os judaítas passaram a observar de forma mais rígida a circuncisão, um ritual antigo que proporcionou aos homens o direito de excluir as mulheres de suas práticas religiosas, por elas não serem circuncidadas.

2 O MITO DE LILITH NO PROCESSO DE EMANCIPAÇÃO DAS MULHERES

A história que envolve o acontecimento do pecado original representa bem o poder que tinha o patriarcalismo durante o processo da redação dos textos sagrados. O relato do pecado original descrito em Gênesis está esculpido na Catedral de *Notre Dame* em Paris, na França. Segundo Franco (2017, p. 114) a obra consiste em viralizar a mulher como a própria serpente, representando o engano e o pecado.

¹³ *Enuma Elish*, é um poema babilônico, originalmente escrito em língua acadiana com caracteres cuneiformes sobre tábuas de argila. Este poema pode ter sido escrito em torno dos séculos XVIII o XVII a.C., logo após a dominação babilônica, sobre as antigas cidades estado da Suméria, da Mesopotâmia meridional (ASTEY, 1989, p. 2 tradução nossa).

¹⁴ *Golah* é uma expressão utilizada às pessoas que estiveram exilados no cativeiro babilônico.

¹⁵ O código de santidade é uma alternativa para a própria subsistência de uma comunidade em construção através de anos no exílio. Storniolo (1995) descreve que os capítulos (17-26) de Levítico, compõem a parte mais antiga de toda a literatura Levítica, reafirmando o nosso entendimento de que a preocupação principal do redator final era realmente de levar a mensagem de santidade, a toda a comunidade do pós-exílio babilônico.

¹⁶ Este também é um texto do período do Pós-exílio babilônico.

Observe que a serpente se torna como uma mulher, possuindo busto e um rosto feminino.

Figura 1 - A tentação de Adão e Eva esculpida na Catedral de *Notre Dame* de Paris, na França.



Fonte: (<https://lilithamere.wordpress.com/2015/03/23/lilith-sur-notre-dame-de-paris/comment-page-1/> apud FRANCO, 2017, p. 114).

O processo de interpretação dos textos sagrados passa por uma análise de cunho patriarcal que consegue inserir a mulher na posição de inferioridade em relação ao homem. É neste contexto que se encontra a história de Liliht¹⁷, um mito da criação humana que foi construído através de testemunhos orais proferidos ao longo da história e que se contrapõe ao mito babilônico de *Ennuma Elish*. Portanto, Lilith trata-se de um mito primitivo, seguramente anterior à redação javística da Bíblia sagrada ao mito de Eva. Martins (2008, apud FRANCO, 2017, p. 114) nos mostra que Lilith poderia ter sido a primeira mulher de Adão, e por ter se recusado a se submeter à sua autoridade, foi duramente castigada pelo seu criador Yahweh. Existem versões que afirmam que o casal Adão e Lilith¹⁸ se desentendiam constantemente. Ela se queixava de ficar por baixo (inferioridade) durante as práticas sexuais existentes entre o novo

¹⁷ Quanto à identidade e origem de Lilith as opiniões divergem, mas é provável que ela represente o lado feminino do primeiro ser gerado, que em algum momento separou-se de sua metade masculina. Essa ideia justificaria a fala insolente a ela atribuída através dos tempos na tradição talmúdica: “Por que ser dominada por você? Contudo eu também fui feita de pó e por isso sou tua igual”. A imagem mítica dessa “primeira Eva” será distorcida até converter-se em essência feminina de todo mal, e acabará fornecendo, ao longo da época Medieval, todos os principais aspectos requeridos às mulheres acusadas de bruxaria, no auge da obsessão inquisitorial: perigo das parturientes, assassina de recém-nascidos, sedutora de adormecidos, prostituta voluntariosa, aliada do diabo entre outros atributos [Nota de Rodapé] (SICUTERI apud MARTINS, 2008 apud FRANCO, 2017, p. 114).

¹⁸ Lilith nasce logo após Adão junto com os répteis e demônios no sexto dia da criação. (MIKOSZ, 2017, p. 144).

casal. A postura rebelde de Lilith proporcionou a sua fuga do paraíso, convertendo-se na esposa de Satã e mãe dos demônios sexuais, que na Idade Média, tanto amedrontaram o imaginário religioso de clérigos, nobres e camponeses: os íncubos e os súcubos.

Figura 2 - Estátua babilônica em terracota atribuída a *Lilith* de 1800-1750 a.C.



Encontrado na região sul do Iraque, atualmente no Museu Britânico, em Londres.

Fonte: (COURI, 2016).

O mito de *Lilith* denunciava a desvantagem em que se encontrava a mulher no período da monarquia judaica, época de domínio do patriarcalismo. Este mito nos leva ao conhecimento de que naquele período da história a mulher estava sujeita ao seu marido (Ef 5,22,23), dono e senhor (baal), que por sua vez a dominava. Eva, apontada como a mãe de todas as mulheres, passa a ser considerada a principal responsável pela queda de toda a humanidade.

De acordo com o dicionário de mitos literários organizado por Brunel (1998), o *Mito de Lilith* tem origens que se situam na velha Babilônia, onde os antigos semitas haviam adotado as crenças de seus predecessores, os sumérios, e está ligado aos grandes mitos da criação. A primeira referência feita ao mito diz que Lilith era uma cortesã sagrada de Inanna,¹⁹ a Grande Deusa Mãe, enviada para seduzir os homens na rua e levá-los ao templo da Deusa, onde se realizavam os ritos sagrados de fecundidade. Esses ritos faziam parte dos costumes sexuais sagrados, considerados a dádiva de Inanna para a humanidade. O ato sexual que era praticado nos templos com as sacerdotisas da Deusa, conhecidas como Nu-gig, era denominado

¹⁹ *Lilith* foi confundida com a deusa que ela representava nos rituais sagrados de fertilidade, Inanna, a Grande Deusa Mãe. Assim, passou a receber o título de “Prostituta Sagrada” e, em decorrência, uma conotação negativa (CONCEIÇÃO, 2007, *apud* FRANCO, 2017).

sagrado porque era realizado para proporcionar a cura física e espiritual. Além disso, o rito simbolizava período de boas colheitas, já que estava relacionado à fecundidade da terra. Portanto, Inanna era representada por essa cultura como a deusa do amor, da fertilidade e também da guerra (CONCEIÇÃO, 2007 *apud* FRANCO, 2017, p. 116,117).

A Bíblia é um livro que fora escrito por homens, com concepções masculinas, e por isso, talvez o mito de Lilith pudesse representar uma história contada pelas mulheres de sua época, que viam no patriarcalismo um modelo injusto a ser implementado. Por se tratar de uma história contada através de testemunhos orais, e pelo fato das mulheres não terem acesso à escrita, este mito pode ser creditado a um grupo de mulheres que clamava por liberdade, além de apresentar uma divindade que se preocupou com elas, quando os criou de forma igualitária.

O mito de Lilith pode ter influenciado sobremaneira a narrativa do primeiro relato da criação humana encontrado em Gênesis 1-2,1-4a. Neste texto, encontram-se argumentos que visam justificar a liberdade feminina em detrimento da cultura patriarcalista existente em sua época (FRANCO, 2017, p. 117). Através da utilização da leitura sociológica pelo método conflitual,²⁰ é possível perceber a angústia que existia entre a comunidade feminina daquele tempo. Era necessário em um período de sofrimento mútuo (exílio babilônico), para que eles pudessem perceber que tanto o homem quanto a mulher foram criados de forma igualitária, da mesma essência, e, portanto, teriam os mesmos direitos de igualdade. Não seria justo acrescentar ao sofrimento feminino, aspectos que pudessem agravar ainda mais a angústia vivida por elas durante o período em que elas estiveram presas no cativeiro Babilônico.

O sofrimento das mulheres está bem presente nos escritos bíblicos. O recorte de Mateus 15,21-28 mostra bem o sofrimento vivenciado por uma mulher e estrangeira (impura) que reconhece a sua posição de inferioridade em relação ao gênero oposto em um período de discriminação também do estrangeiro. Ela não se propôs em romper as barreiras étnicas (judeus e gentios), sociais (escravo e liberto) e de gênero (homem e mulher), ela reconheceu a sua fragilidade em relação ao domínio dos Judeus sobre os gentios (impuros) e dos homens sobre as mulheres (impuras) de sua época, ao perceber que precisava de ajuda.

A mulher cananea representou bem as mulheres de sua época, em uma sociedade de cunho patriarcal, que fora formada para ajudar na composição dos

²⁰ Esta leitura visa interpretar a Bíblia pela ótica dos marginalizados da Bíblia sagrada.

interesses dos homens, ignorando por completo a condição degradante em que elas se encontravam. Elas ocupavam a última posição entre os marginalizados. Eram humilhadas, oprimidas, desonradas, ridicularizadas, envergonhadas, ofendidas, insultadas e maltratadas por aqueles que se encontravam no topo do sistema piramidal de sua época: homens, livres e judeus.

Encontramos a posição jurídica da mulher no Antigo Testamento: era submissa ao homem; seu valor consistia em dar à luz filhos (cf. Dt 25,5-10), uma vez que a esterilidade era vista como maldição (Gn 29,21-30,24); era excluída das atividades oficiais do culto (1Sm 1,3); precisavam se purificar constantemente (Lv 15,19-31; 12,2-5) (SASSI, 2014, P. 79,80).

A mulher cananeia não interage ao mito de Lilith na busca pela libertação do feminino da condição degradante em que elas se encontravam. Ao contrário, ela se humilha ainda mais ao se prostrar diante das circunstâncias que foram impostas a ela. Se colocar na condição de um animal (impuro) sendo ela uma mulher (impura) e estrangeira (impura) que come as sobras do alimento que caem da mesa, poderia ser considerado o último grau da degradação social que alguém poderia sofrer. Ela foi triplamente discriminada, mas é através da humilhação que surge a oportunidade para que a sua filha pudesse ser curada.

A busca pelo direito a igualdade entre os gêneros termina quando o sofrimento fala mais alto. É a necessidade de se buscar algo que possa libertar o outro, alguém que se ama. Uma mulher excluída pela sociedade de sua época que tampouco teve o seu nome citado nos textos sagrados

Ela não interage com o primeiro relato da criação humana quando inicialmente Yahweh cria a humanidade אָדָם *Adam* à sua imagem e semelhança, e somente posteriormente Ele cria o masculino זָכָר *zakar* e o feminino נְקֵבָה *neqebah* (Gn 1,27). Para Jesus, não existem relações de poder entre os gêneros, nem tampouco Ele cria divisão entre povos, para Jesus, somos todos iguais (humanidade), אָדָם *Adam*.

Jesus se assemelha à mulher cananeia ao se calar perante as autoridades romanas e cristãs de sua época (Mt 26, 62-63; Is 53,7). Ele representa as demais mulheres que se calavam frente à autoridade do seu marido (1 Co 14,34).²¹ Ele se absteve de toda e qualquer riqueza material (Mt 8,20), bem como as mulheres viúvas (1 Tm 5,3-8) e pobres, que não herdavam riquezas de seus pais ou maridos, somente

²¹ Este texto provavelmente não foi escrito por Paulo, mas por um grupo de Paulo que ainda tinha o patriarcalismo como modelo de conduta c social.

em último caso (Nm 27,8; Js 11,23). Jesus fora rejeitado (Mc 6,1-6; Mt 13,54-58; Lc 4,16-30) da mesma forma da mulher do fluxo de sangue (Mc 5,24-34), e pelas demais que não eram circuncidadas (Gn 17,10). Elas foram rejeitadas pelo simples fato de serem mulheres (Mt 28,9-10; Mc 16,9-11; Gn 17,10). Jesus foi o grande exemplo para todas elas: “Quando insultado, não revidava; quando sofria, não fazia ameaças, mas entregava-se àquele que exerce plena justiça em seu juízo” (1 Pe 2,23).

O texto mostra que o mito de Lilith contribuiu para a emancipação das mulheres. Mas nem todas foram alcançadas por este modelo de simetria alcançado no mito da criação humana encontrado em Gênesis 1-2,1-4a.

CONCLUSÃO

O mito de Lilith seguramente representou a grita de liberdade das mulheres no período do Antigo testamento. Ele surge como um modelo regulador do sistema patriarcalista de sua época. Esse mito ajudou na composição dos relatos cosmogonia da criação escrito no período do pós-exílio babilônico, ajudando na compreensão e da necessidade de se criar um mundo mais justo e igualitário. Ele ajudou a libertar o feminino da opressão patriarcalista que existia em sua época.

Seguramente os relatos da criação humana apresentam modelos diferentes dada as circunstâncias de cada época. Ele contribuiu para uma visão menos patriarcalista dos relatos da criação humana, ao apresentar que era necessário existir uma simetria entre os gêneros e a necessidade de se poder respeitar as indiferenças existentes entre homem e mulher.

Esta pesquisa nos mostra que o processo de emancipação das mulheres era necessário, mas não o mais importante para que elas pudessem ser reconhecidas por Cristo. A mulher cananeia nos mostra que Cristo age na simplicidade, na humildade e na rejeição dos pobres, humildes e marginalizados socialmente.

REFERÊNCIAS

ASTEY, Luis. Enuma Elish. México DF: *Universidad Autónoma Metropolitana*, 1989. Disponível em: [https://anaturezaeotempo.net.br/CRONOS/1-D--1200751%20\(Ferro\)/MESOPOTAMIA/ENUMA%20ELISH/enuma_elish-espanhol.pdf](https://anaturezaeotempo.net.br/CRONOS/1-D--1200751%20(Ferro)/MESOPOTAMIA/ENUMA%20ELISH/enuma_elish-espanhol.pdf). Acesso em: 28 de jan 2023.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Antigo e Novo Testamento*. Tradução de Euclides Martins Balancin; Samuel Martins Barbosa [et al]. São Paulo: Editora Paulinas, 1991.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. *Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original*. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

COURI, Aline. *Mulheres e antropomorfismo: A força do mito*. 2016. <Disponível em: <https://hav120151.wordpress.com/2016/02/29/mulheres-e-antropomorfismo-a-forca-do-mito/>>. Acesso em: 30 ago 2021.

FRANCO, José Frederico Sardinha. *O lugar do feminino no canto do hino batismal em Gálatas 3,28c*. 230p. 2022. Tese (Pós-Graduação em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2022.

_____. *Sexo, abominação e morte no código de santidade: Uma análise crítica da homossexualidade em levítico 20,13*. 2017. 163p. Dissertação (Pós-Graduação em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2017.

GICO JÚNIOR, Ridavavio de Barros. JUNIOR, *A cura da mulher encurvada em dia de sábado (Lc 10-17)*. 2019. 73p. Mestrado (Pós-Graduação em Teologia). Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2019.

GUERRA, Lolita Guimarães. Pequeno histórico do 'matriarcado' como hipótese para a interpretação da pré-história. *Mare Nostrum*, v. 12, n. 1, p. 1-25, 2021.

HUB, Bible. *Online Bible Study Suite*. Available able at: Biblehub. com, 2014. Disponível em: <http://bibliaportugues.com/hebrew/strongs_2145.htm>. Acesso em: 09 set 2017.

MAIA, Antônio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. *Tempo social*, v. 7, p. 83-103, 1995.

MIKOSZ, José Eliezer. A Mulher e o mal: A Anima Negativa, o Mito de Lilith e a Santa Inquisição. *Revista Húmus*, v. 6, n. 18, p. 140-149, 2017.

PONTES, Antonio Ivemar da Silva et al. *A "influência" do mito babilônico da criação, enuma elish, em Gênesis, 1, 1-2, 4a*. 101p. 2010. Dissertação (Pós-Graduação em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2010.

SASSI, Katia Rejane. *Migalhas versus abundância de pão: por um lugar à mesa: uma interpretação feminista de Mt 15, 21-28*. 2014. Dissertação (Pós-Graduação em Teologia). Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2014.

Capítulo 4

O “LAICRISTIANISMO”: PERSPECTIVAS E BENEFÍCIOS DA LAICIDADE BRASILEIRA PARA AS IGREJAS PRESBITERIANA, BATISTA E CATÓLICA

Luiz Carlos Luz Marques

Clara Varjão Schettini

Evily Lima Menezes

O “LAICRISTIANISMO”: PERSPECTIVAS E BENEFÍCIOS DA LAICIDADE BRASILEIRA PARA AS IGREJAS PRESBITERIANA, BATISTA E CATÓLICA²²

Luiz Carlos Luz Marques

Doutor em Scienze della Religione, pela Università di Bologna. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, PPG-CR, da Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP. E-mail: luiz.marques@unicap.br.

Clara Varjão Schettini

Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP, bolsista CAPES-PROSUC, licenciada em História pela mesma instituição. E-mail: claravarjaoschettini@gmail.com.

Evily Lima Menezes

Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP, bolsista CAPES-PROSUC, licenciada em História pela mesma instituição. E-mail: evilylimamenezes@gmail.com.

RESUMO

Durante quase três séculos, nos períodos colonial e imperial, o catolicismo romano foi a única confissão de fé permitida no Brasil, porque a “religião” da Igreja católica apostólica romana era reconhecida como religião oficial do Estado. Legalmente, essa realidade mudou com o Decreto 119-A, de janeiro de 1890, que tornou laica a recém proclamada república. Desde antes, porém, por décadas, novas confissões de fé, herdeiras da Reforma protestante, organizadas em Igrejas, desde a Anglicana e a Luterana até as do protestantismo de missão, a Congregacional, a Presbiteriana, a Metodista e a Batista, vinham-se munindo das poucas liberdades concedidas pelos acordos, pela Constituição do Império e pelos muitos discursos a favor da laicidade, buscando seu espaço no “campo religioso” imperial, ainda cercado de perseguições, destacando esses pontos em suas declarações e regras de fé. No

²² Versão revisada e ampliada de texto originalmente discutido no 34º Congresso Internacional da Soter, de 2022. Publicado nos Anais do 34º Congresso às páginas 411-419.

correr do século XX, a disputa pelo campo ampliou-se e as Igrejas, desde a Católica “romanizada” ou “ultramontana” e as protestantes tradicionais, quanto as novas pentecostais, fixam-se e ganham espaço social. Há, ainda, inúmeros casos de intolerância religiosa entre cristão, no Brasil, até os anos 40, incluindo queimas de bíblias e de igrejas concorrentes, contudo tais casos de intolerância passam a afetar, em grande escala, especialmente as religiões de matriz afro e as sobreviventes dos povos originários, e contra essa situação foi votada e promulgada a Lei Federal nº 11.635 de 2007, em memória de Mãe Gilda, vítima de tal intolerância. Nas últimas décadas, sejam os protestantes sejam os católicos, apesar de perpetuar o discurso da liberdade de fé, não insistem mais na temática, usufruindo todos da notória plena aceitação das religiões de matriz cristã no país. Neste contexto, trataremos aqui das perspectivas centrais doutrinárias, em relação a esse princípio da plena liberdade religiosa, de três dessas Igrejas, a Batista, a Católica romana e a Presbiteriana. Em pronunciamentos oficiais, a plena liberdade é sempre exigida, quando a questão é defender a própria existência, mas é criticada, em alguns discursos, mesmo que de forma velada, quando a questão é o uso dessa liberdade contra os valores da comum tradição cristã. Usando os conceitos de campo e *habitus*, de Pierre Bourdieu, veremos como o campo católico brasileiro, enquanto majoritário, resistiu aos novos *habitus* concorrentes, e como uniu-se a esses contra *habitus* nascidos de outras vertentes culturais e como a “laicidade” tem sido usada, de diversas formas, como ferramenta ideológica.

Palavras-chave: Estado; Igreja; Modelos Eclesiais; Poder; Movimentos de Resistência.

ABSTRACT

For almost three centuries, during the colonial and imperial periods, Roman Catholicism was the only permitted faith confession in Brazil, because the “religion” of the Roman Catholic Apostolic Church was recognized as the official religion of the state. Legally, this reality changed with the Decree 119-A, issued in January 1890, which made the newly proclaimed republic secular. However, for decades before that, new faith confessions, heirs of the Protestant Reformation, organized in churches, from the Anglican and Lutheran to those of Protestantism mission, the Congregational, Presbyterian, Methodist, and Baptist, had been arming themselves with the few freedoms granted by agreements, the Constitution of the Empire, and the many speeches in favor of secularism, seeking their space in the imperial “religious field,” still surrounded by persecutions, highlighting these points in their declarations and rules of faith. Throughout the 20th century, the dispute for the field widened, and the churches, from the “Romanized” or “ultramontane” Catholic to the traditional Protestants, as well as the new Pentecostals, settled and gained social space. There were still numerous cases of religious intolerance among Christians in Brazil until the 1940s, including burning of Bibles and rival churches. However, such cases of intolerance began to affect, on a large scale, especially the Afro-Brazilian religions and those of the

surviving indigenous peoples, and against this situation, Federal Law No. 11,635 of 2007 was passed and promulgated in memory of Mother Gilda, a victim of such intolerance. In recent decades, both Protestants and Catholics, despite perpetuating the discourse of freedom of faith, no longer insist on the topic, benefiting from the well-known full acceptance of Christian matrix religions in the country. In this context, we will discuss here the central doctrinal perspectives, in relation to this principle of full religious freedom, of three of these churches, the Baptist, Roman Catholic, and Presbyterian. In official pronouncements, full freedom is always demanded when the issue is to defend one's own existence, but criticized, in some speeches, even if subtly, when the issue is the use of that freedom against the values of the common Christian tradition. Using the concepts of field and habitus, by Pierre Bourdieu, we will see how the Brazilian Catholic field, while the majority, resisted competing new habitus, and how it united with them against habitus born of other cultural trends and how "secularity" has been used in various ways as an ideological tool.

Keywords: State; Church; Ecclesial Models; Power; Resistance Movements.

Introdução

Em que medida os Estados podem ser considerados laicos e como alguns intelectuais de correntes religiosas diversas se posicionam, a respeito dessa laicidade? Para fins deste trabalho definimos como estado laico aquele em que a(s) instituição(ões) religiosa(s) majoritária(s) e o Estado estão separados, sem ligações administrativas, e há liberdade de crença e culto, das pessoas. Esses Estados são também conhecidos como não-confessionais. Nesses países todas as religiões, filosofias e não religiões devem ser tratadas e protegidas de maneira igual e seus governos devem se abster de relações econômicas e de incentivo a qualquer religião em particular. No que hoje conhecemos como Brasil, no período que seguiu a invasão de seu território pelos europeus, a religião e o Estado eram entrelaçados e a Igreja católica, enquanto instituição, era responsável pelos registros dos moradores do país, além de outras funções. Tinha o privilégio de propor sua confissão de fé como a única possível. Apesar deste privilégio, a partir do tratado de aliança e amizade com a Inglaterra, em 1810, devido às invasões napoleônicas, os britânicos que viajaram ao país, geralmente por motivos comerciais, não deveriam ser molestados por causa de suas confissões de fé (MOURA; SILVA, 2020, p. 336). O tratado, na verdade, reforçava outro, de 11 de julho de 1654, entre D. João IV de Bragança e o governo do

então Lorde Protetor Oliver Cromwell, um puritano independente (BERCÉ; MOLINIER; PÉRONNET, 1991, p. 51), no qual se afirmava, no Art. 14, que os comerciantes ingleses não deveriam “ser incomodados por causa de sua religião, ou por terem Bíblias inglesas ou outros livros em seu poder, e ter um cemitério etc.” (WALTON, 1831, p. 32-33). Mais tarde, em 1824, na constituição imperial, esse direito foi reforçado, ainda sem a possibilidade de construção de templos religiosos, abrindo uma segunda fase, quando o número de reformados aumentou, pela imigração de trabalhadores europeus, formando as primeiras colônias étnicas, especialmente no sul do Brasil.

Apesar desse parágrafo e das alianças no cotidiano do Império, perseguições foram relatadas e registradas e ligas contra o protestantismo foram criadas. Os protestantes também enfrentaram a dificuldade de se casarem e serem enterrados, pois esses dois aspectos da vida humana eram administrados pela Igreja católica. Para superar esses obstáculos, diversos mecanismos foram elaborados. Depois da Proclamação da República, na elaboração da constituição, em 1891, o Estado e a Igreja foram separados e a liberdade de culto foi estabelecida, casamentos, óbitos e nascimentos passaram a ser registrados no âmbito civil de maneira obrigatória. A luta, por parte dos protestantes, pela laicidade foi uma bandeira frequente e forte, neste período e por parte dos católicos, posições se dividiam entre os nostálgicos da aliança trono-altar, os moderados, que aceitavam o novo *status quo* e os entusiastas das possibilidades abertas com o fim do padroado régio.

Por isso demos, ao nosso texto, o título provocativo de “Laicristianismo”, entendendo-o como prática vivenciada em um Estado Laico, mas com privilégios para confissões de fé de matriz cristã, geralmente endossados por frutos históricos, através de atos de valorização, representação e aceitação de símbolos e práticas cristãs dentro do Estado Laico.

1. Igreja Presbiteriana

1.1 Breve introdução histórica

Os presbiterianos, que assim são chamados devido aos conselhos de presbíteros que governam a igreja, em vários níveis (local, regional e nacional), eram dissidentes dos anglicanos da Inglaterra, que defendiam uma reforma que purificasse a igreja com padrões elevados ensinados nas escrituras e que a diferenciasse da

Igreja de Roma, acabaram sendo perseguidos e encontraram refúgio nos EUA. Fundaram uma missão no Brasil, em 1859, a primeira Igreja Presbiteriana foi organizada em 1862, o primeiro jornal em 1864, o primeiro presbitério em 1865 e o primeiro seminário teológico em 1867. O Sínodo do Brasil, fundado em 1888, trouxe certa independência para as instituições brasileiras. A confissão de fé que conhecemos no Brasil, hoje, como Presbiteriana, tem diversas vertentes e sofreu cismas. Segundo os dados disponibilizados pelo site oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), existem cerca de 650 mil membros congregando no país (dados de 2016, em <https://www.ipb.org.br/>).

1.2 A defesa da secularização do Estado

O uso político do púlpito, como em diversas outras igrejas, não é permitido na Igreja presbiteriana, que adota uma posição isenta quanto à profissão de seus membros: aconselha-os a serem bons profissionais e honestos, mas não endossa candidatos nem partidos políticos e, se uma de suas lideranças resolver se candidatar, é afastada do cargo eclesiástico. Quando estudamos o início dessa confissão de fé no Brasil lemos em diversos registros que, por se tratar de um país católico, a luta pela secularização do governo era uma bandeira dos chamados protestantes “que formavam a maioria entre os imigrantes germânicos e seus descendentes, os pioneiros na luta pela abolição da religião oficial e introdução da liberdade de consciência” (OBERACKER JR., apud SANTOS, 2016, p. 75).

Assim, em todos os meios a que tinham acesso, sermões, imprensa, escolas fundadas pelas Igrejas protestantes (que foram muitas), o discurso de liberdade e de um governo republicano, casamento civil, cemitérios seculares estava presente. Outro ponto de apoio a essa divisão do estado e religião era o avanço científico, tecnológico, a industrialização, entre outras coisas que aconteciam no período. A mesa administrativa da Igreja presbiteriana comemorou a Proclamação da República, mas isso não foi suficiente para garantir os direitos desses grupos, que continuaram tendo que lutar para fazê-los valer, no dia a dia. No jornal *Imprensa Evangélica*, de 1864, encontramos um texto significativo:

Muito bem diz Guizot: que «a fé e a liberdade religiosa não podem coexistir, sem que se desenvolva o espírito de proselytismo. A falta desse espírito implica necessariamente, ou que a fé religiosa é morta,

ou que não ha liberdade de consciência.» Por mais que a Grécia e outros paizes o queirão achar, não lia meio Termo. A negação do direito de propagar a fé é a morte da fé. Qualquer tolerância ou liberdade, que não garantir este direito, é uma prisão.

Pharaó, querendo acabar com a nação escolhida, a tolerava, mas tomou providencias para que os filhos machos morressem. A tyrannia religiosa não tem sabido inventar melhor medida, para conseguir os seus fins. Consta da Republica de Venezuela, que a constituição ultimamente adoptada, estabelece a liberdade de cultos. É um passo na senda do progresso verdadeiro (IMPrensa EVANGELICA, 5 de nov.1864, nº 1, p. 8).

Liberdade Religiosa

Lemos no Cruzeiro do Brasil de 16 de Abril próximo passado o seguinte, que contem verdades dignas da mais séria consideração : «Nos paizes onde o catholicismo não tem a chamada protecção do governo, a liberdade é mais ampla e a Religião Catholica cresce mais desassombrada. «A igreja não quer protecção, dizia um sábio francez , só quer liberdade, e cada dia os factos vão confirmando este axioma. «Em parte alguma do mundo a igreja é mais livre e mais verdadeiramente protegida do que nos Estados-Unidos, e no entanto que nos códigos da Confederação Americana não se acha—ser o Catholicismo a religião do Estado » (IMPrensa EVANGELICA, 6 de mai. 1864, nº 13, p. 3).

Com o passar do tempo, a Igreja católica, que havia sido a oficial do Estado, deixou de ter amplo consenso. A aceitação, pelo Estado, das demais profissões de fé cristãs, sem reserva a uma igreja específica, passou a ser o *habitus* do campo brasileiro. O discurso, que era frequente nas publicações e sermões presbiterianos, em defesa da laicidade do estado, deixa de estar mais tão presente. Acontecimentos políticos recentes nos mostram que a rigorosa separação deixou de ser uma preocupação da denominação religiosa. Em vários sentidos.

Por exemplo, os representantes da Igreja presbiteriana do Brasil fazem uma nota²³ onde se abstém de criticar as ações de alguns de seus membros que estão no Congresso, e que estavam apoiando o documento que pedia o impeachment do Presidente da República, em 2021²⁴.

2. A laicidade do Estado, tal como é definida na nossa Constituição Federal, é fundamental para a igualdade entre todos e todas, e para garantir a não discriminação de qualquer religião. O que não significa que pessoas religiosas não possam, por sua prática, seja cristã ou qualquer outra, se envolver nas questões sociais que afligem a nossa sociedade. Ao contrário. No caso destes signatários e signatárias,

²³ Pronunciamento da IPB em janeiro de 2021. <https://www.facebook.com/ipb.org.br/photos/a.2444377302317380/3826082870813476/?type=3>.

²⁴ Denúncia apresentada contra o Presidente da República Jair Messias Bolsonaro pela bancada cristã em 2021, p. 49. disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/wp-content/uploads/2021/01/Religiosos-pedem-impeachment-de-Bolsonaro.pdf>.

como cristãos e cristãs entendemos ser nosso dever participar da luta pela promoção e defesa dos direitos humanos e contra qualquer tipo de opressão ou ação que tenha como resultado o adoecimento e a morte da população. Por esse motivo é que nos colocamos na luta pelo afastamento do senhor presidente da República Jair Messias Bolsonaro, por não mais ser possível para a sociedade brasileira suportar o cometimento de tantos crimes de responsabilidade que, ao fim, ceifam vidas inocentes (Denúncia apresentada contra o Presidente da República Jair Messias Bolsonaro pela bancada cristã em 2021, p. 49).

Já em junho de 2022 o ministro da Educação, Pastor Presbiteriano, é preso e denunciado em um processo de corrupção no MEC, que mostra o uso de dinheiro público para distribuição de bíblias em alguns municípios, e quando consultados, os representantes da mesma instituição não declararam nada, e em reportagens em diversos jornais a reação que foi divulgada foi a seguinte:

De acordo com relatos, Roberto Brasileiro, presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, pediu para os conselheiros ficassem como “passarinho na muda”, expressão para 'manter silêncio' e esperarem os desdobramentos da investigação da PF. Brasileiro também informou que Milton, ex-vice-reitor do Mackenzie, não será afastado pela cúpula da igreja e que a instituição não irá se manifestar publicamente sobre o assunto (TV Jornal, Suzyanne Freitas, 29/06/2022).

Em outro momento o ministro da justiça, em 2020, declarou que o Presidente Jair Bolsonaro é um "profeta no combate à criminalidade"²⁵. O envolvimento do governo com a religião, a não manifestação contra esse tipo de envolvimento e a falta de defesa pelos direitos de religiões não cristãs denuncia que a laicidade tinha sido um discurso, quando conveniente.

2. Igreja Católica Apostólica Romana

Os fiéis em território brasileiro, ainda estatisticamente majoritários, remanescentes da confissão de fé que se reconhece em comunhão com o bispo de Roma, indicando-o como sucessor dos apóstolos Pedro e Paulo, a Igreja católica apostólica romana, são herdeiros – mais ou menos conscientes – de uma longa tradição. Quando os primeiros “agentes de pastoral qualificados” dessa Igreja,

²⁵ Estadão Conteúdo, 29/04/2020, Disponível em: <https://exame.com/brasil/novo-ministro-da-justica-se-diz-servo-e-chama-bolsonaro-de-profeta/>
Acesso em: 08/07/2022.

ministros ordenados, tanto seculares quanto regulares, aqui chegaram, acompanhando os agentes da coroa, trouxeram um *habitus* forjado na Península Ibérica, na luta contra os mouros, e estavam convencidos de serem os representantes da única fé salvífica possível, a cristã, tal como recebida dos apóstolos e garantida pela chamada sucessão episcopal. Criam-se no direito de proclamar esta fé e seus *habitus*. Não sendo ela e eles acolhidos de bom grado e bem vividos, de impô-la / impô-los pela força. A arma dos vencidos foi o sincretismo. Vários catolicismos se sucederam e, finalmente, com o advento da República, esta Igreja, em processo de “romanização” viu-se desafiada – agentes de pastoral e povo fiel – a enfrentar não só a concorrência agressiva de outras confissões de fé, também de matriz cristã, quanto a de herdeiros das tradições afro e as dos povos originários. Precisou enfrentar maçons, positivistas, kardecistas, ateus e, com as migrações, gentes vindas de outros *habitus*, nos quais o cristianismo era minoritário.

Supreendentemente, a “profecia” do *Imprensa Evangélica*, de 1864, de que sem “a chamada protecção do governo [...] a Religião Catholica” poderia crescer “mais desassombrada” revelou-se correta. Multiplicaram-se as arquidioceses e dioceses, abundaram as paróquias, ordens e congregações religiosas, tanto masculinas quanto femininas, que enviaram milhares de missionários e missionárias. Os tempos das “vacas gordas”, no entanto, passaram, e a situação atual já não é tão rósea.

Com a Constituição cidadã, de 1988, e sucessivos governos – nem todos – sensíveis à questão dos direitos humanos e do respeito às diversidades, torna-se um crescente desafio viver, a partir da fé tradicional, os novos valores. A favor da laicidade, e contra ela, organizam-se grupos. Grandes figuras, entre eclesiásticos, leigos e leigas, marcaram o século XX, outras marcam o XXI, mas o acirramento de ânimos e o surgimento de grupos extremistas, de matriz conservadora, fazem com que os discursos a favor do Estado laico e respeitoso de todos os direitos, torne-se sempre mais difícil.

3. Igreja Batista

A Igreja batista tem por um dos seus principais pilares a separação entre Igreja e Estado. Segundo André Guimel (2018) “é princípio Batista deixar as pessoas livres para escolherem por onde querem seguir e manter um estado leigo quanto à religiosidade para que possa permitir um ambiente igual a todos”. Assim como o

presbiterianismo, essa denominação sofreu rachas e rupturas em solo brasílico, sendo complexo defini-la a partir de um único órgão organizacional. Por isso nos deteremos na ação da Convenção Batista Brasileira (CBB), que é a mais antiga no país, oriunda das missões da Junta de Richmond no século XIX. De acordo com sua declaração doutrinária, “é dever do Estado garantir o pleno gozo e exercício da liberdade religiosa, sem favorecimento a qualquer grupo ou credo”²⁶. Em um dos seus posicionamentos a CBB legitimou:

a necessidade de os membros das nossas igrejas assumirem as suas responsabilidades como cidadãos, participando efetivamente na vida política do país e integrando-se nas organizações de classe, a fim de influírem nas decisões de que resulta a configuração do nosso destino como nação²⁷.

Contudo, poucas foram as vezes que a CBB se posicionou perante a ameaças ao Estado Laico. Um desses momentos mais impactantes foi o do Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil (1963). Nesse manifesto havia um posicionamento contra o ensino religioso de apenas uma única confissão de fé nas escolas, “para que não se propicie a criação de um clima de intolerância e de preconceito religioso em nossas instituições de ensino público”²⁸. Sua defesa era contra o favorecimento do catolicismo sobre as demais confissões de fé. Ora, se sua defesa é pelo Estado Laico a denominação batista deveria se portar contra qualquer ameaça que colocasse em xeque ou descumprisse o Decreto 119-A. Entretanto ocorreram inúmeros casos de intolerância religiosa com demais comunidades religiosas, principalmente de matriz afro, e não houve uma nota sequer, em algum veículo de mídia da convenção, defendendo o respeito aos seguidores desta matriz. E não foram poucos os episódios de perseguição. O jornalista Daniel Amaro, do site *Edição do Brasil*, publicou uma reportagem na qual diz:

Segundo a Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (ONDH), do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos (MMFDH), no ano passado [2021] foram registradas 586 denúncias de violação à

²⁶ DECLARAÇÃO DOUTRINÁRIA. Disponível em: http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=22. Acesso em: 11/08/22.

²⁷ Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil, O Jornal Batista, Ano LXIII, Rio de Janeiro, 14 de setembro de 1963, No. 37, primeira página. Disponível em: <http://ole.uff.br/manifesto-dos-ministros-batistas-do-brasil-1963-2/#:~:text=Reconhecemos%20ser%20um%20privil%C3%A9gio%20dos,determina%C3%A7%C3%A3o%20do%20seu%20destino%20hist%C3%B3rico.>

²⁸ Ibidem.

liberdade de crença. Ao comparar com o mesmo período, de 2020, que teve 243 ocorrências, houve um aumento de 141% nos casos²⁹.

Durante este período a única nota oficial da CBB é a respeito da ADI 5668, que trata da ação sobre discriminação de gênero e orientação sexual nas escolas. Neste caso, ela reage contra a proposta da ADI, porque esta vai contra sua perspectiva doutrinária, mostrando que há uma fruição da liberdade religiosa e de expressão, quando lhe convém, e apoliticidade quando o padecer é de seguidores de outras matrizes. Revela-se, em nossa leitura, uma denominação, que por ter sofrido tanta perseguição em sua história deveria carregar em seu DNA a defesa do laicismo, mas só o usa na defesa do que lhe cabe e convém.

Considerações finais

Começamos o presente texto com a pergunta: “em que medida os Estados podem ser considerados laicos e como alguns intelectuais de correntes religiosas diversas se posicionam, a respeito dessa laicidade?”. Infelizmente, o exíguo espaço de 8 páginas não nos permitiu um mergulho profundo na documentação. Procuramos documentar posições contra e a favor da laicidade do Estado em vários pronunciamentos, nas últimas décadas, de três importantes confissões religiosas presentes no território nacional, a Presbiteriana, a Católica e a Batista.

Encontramos defesas corajosas e, também, silêncios cômodos. Ficou claro para nós que as confissões de matriz cristã são seletivas. Defendem a laicidade quando lhes convém e ficam, muitas vezes, caladas quando o problema é com a perseguição às opiniões de grupos que não compartilham a referência ao cristianismo. Por isso demos, ao nosso texto, o título provocativo de “Laicristianismo”, “entendendo-o como prática vivenciada em um Estado Laico, mas com privilégios para confissões de fé de matriz cristã, geralmente endossados por frutos históricos, através de atos de valorização, representação e aceitação de símbolos e práticas cristãs dentro do Estado Laico”.

²⁹ AMARO, Daniel. Denúncias de intolerância religiosa cresceram 141% no Brasil em 2021. Jornal do Brasil. 06 de maio de 2021. Disponível em: <https://edicaodobrasil.com.br/2022/05/06/denuncias-de-intolerancia-religiosa-cresceram-141-no-brasil-em-2021/#:~:text=Segundo%20a%20Ouvidoria%20Nacional%20de,aumento%20de%20141%25%20nos%20casos>.

Referências

ALMEIDA, Rute Salviano de. *Vozes femininas no início do protestantismo brasileiro: A religiosidade, o papel feminino, as denominações e suas pioneiras*. Viçosa, Ultimato, 2022.

BERCÉ, Yves-Marie; MOLINIER, Alain; PÉRONNET, Michel. *El siglo XVII: de la Contrarreforma a las Luces*. Traducción de Isabel BONET. Madrid: Ed. Akal, 1991 (original francês, Le XVIIe siècle, 1620-1740. Paris: Hachette, 1984).

CHARTIER, Roger; LOPES, José Sérgio Leite. Debate: Pierre Bourdieu e a História. Rio de Janeiro. *Topoi: Revista de História*, Volume 3, Número 4, janeiro – junho 2002. p. 139-182. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v3n4/2237-101X-topoi-3-04-00139.pdf>. Acesso em: 02/10/2019.

DENÚNCIA contra o Presidente da República Jair Messias Bolsonaro. disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/wp-content/uploads/2021/01/Religiosos-pedem-impeachment-de-Bolsonaro.pdf>. Acesso: 06 jul. 2022.

DOXEI, Gary B. *Laicidad en Estados Unidos de América* [Laïcité in the United States of America] in Principio de laicidad y libertad religiosa: El rol del Estado en la sociedad plural. Gabriel González Merlano, ed. Montevideo, Editores Uruguay: 2019.

FREITAS, Suzyanne. Revelada decisão de Igreja Presbiteriana sobre afastamento do pastor Milton Ribeiro, ex-ministro da Educação: Igreja Presbiteriana revelou decisão sobre o afastamento de Milton Ribeiro. TV Jornal, 29/06/2022. Disponível em: <https://tvjornal.ne10.uol.com.br/gospel/2022/06/15034105-revelada-decisao-de-igreja-presbiteriana-sobre-afastamento-do-pastor-milton-ribeiro-ex-ministro-da-educacao.html>. Acesso em: 07/07/2022.

IMPrensa EVANGÉLICA. Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/imprensa-evangelica/376582>. Acesso em: 07/07/2022.

MARTINS, Sâmela Suellen Ribeiro. *Laicidade e igrejas evangélicas no Brasil*. Monografia de conclusão do curso de Ciências Políticas na Universidade de Brasília. Brasília, 2016. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/16860/1/2016_SamelaSuellenRibeiroMartins_tcc.pdf. Acesso em: 06 jul 2022.

MARIANO, Ricardo. *Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*. Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011.

MOURA, Carlos André da Silva de; SILVA, Edjaelson Pedro da. Acordos entre a coroa inglesa e o Brasil para a “liberdade” de culto: debates a partir de uma ordem jurídica do século XIX, in: *Rever*: São Paulo, v. 20, n. 2, mai/ago 2020, p. 232-344.

OLIVEIRA, Amurabi. Bourdieu, Chartier e os Diálogos entre a Sociologia e a História. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. Vol. 5 Nº 9, julho de 2013.

SANTOS, Sérgio Ribeiro. O protestantismo e a Construção do Estado Laico brasileiro: Uma Breve Abordagem do Processo Histórico. Revista Fides Reformata, Vol. XXI, Nº 1, 2016 Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/wp-content/uploads/2020/01/4-O-protestantismo-e-a-constru%C3%A7%C3%A3o-do-estado-laico-brasileiro-uma-breve-abordagem-do-processo-hist%C3%B3rico-S%C3%A9rgio-Ribeiro-Santos.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2022.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 22. ed. rev. ampl. São Paulo, Cortez, 2002.

UZUN, Julia. “A praga da nossa era é o chamado secularismo”: O processo de laicização aparente durante o início da república brasileira. Revista Paralellus, Volume 13 – Número 33, p. 401- 418.

WALTON, William. A Letter, Addressed to the Right Honourable Earl Grey, &c.&c.&c: *On the State of Our Political & Commercial Relations with Portugal*. London: Published by Jonh Richardson; Effingham Wilson, Royal Exchange and John Booth, 1831 [fac símile, digitalizado, da Biblioteca da Universidade de Oxford].

Capítulo 5

A INTERNET COMO DISPOSITIVO DESCOLONIAL: OS NOVOS GRIOTS E AS CONVERSACÕES SOBRE AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL EM GRUPOS VIRTUAIS DE ESTUDOS

Fernando Vicente Rébuli Segundo

Adriano Pereira Jardim

Ingrind Vitória Cruz Silva

A INTERNET COMO DISPOSITIVO DESCOLONIAL: OS NOVOS GRIOTS E AS CONVERSÇÕES SOBRE AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL EM GRUPOS VIRTUAIS DE ESTUDOS

Fernando Vicente Rébuli Segundo³⁰

Psicólogo, Mestre em Sociologia Política.

Adriano Pereira Jardim³¹

Psicólogo, Doutor em Psicologia.

Ingrind Vitória Cruz Silva³²

Historiadora.

RESUMO

O principal objetivo desta pesquisa é o de compor uma análise sobre as contribuições de um grupo de estudos em religiões afro-brasileiras como um espaço de resistência descolonial, e também enfrentamento ao preconceito e ao racismo no cotidiano. Por meio do Método Hipotético-Dedutivo proposto por Karl Popper, tendo como universo conceitual autores associados às filosofias descoloniais, assim apresentando um estudo de caso sobre a trajetória do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão Universitária Religiões Afro-brasileiras (Religafro) do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (Neab) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) em atividade desde o ano de 2014. Nas investigações das práticas e atividades do grupo, Religafro, observou-se a presença de três principais categorias de discussão permeando a realidade enfrentada pelos participantes do grupo: colonialismo; resistência e; descolonialismo. As análises estabelecidas sobre diante dos grupos de estudos descoloniais como um território que tendem a se estabelecer como espaços privilegiados de resistência devido a uma (des)institucionalização dos saberes e

³⁰Graduado em Psicologia, Mestre em Sociologia Política pela UUV. Pesquisador do Grupo de Estudos em Religiões Afro-Brasileiras NEAB/UFES. Contato: fernandovicenth@hotmail.com

³¹Doutorado em Psicologia do Desenvolvimento pela UFRGS. Professor adjunto na Universidade Federal do Espírito Santo, lotado no Departamento de Psicologia. Contato: adrianopj@gmail.com

³²Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Estadual do Maranhão CESC/UEMA. Membro do Grupo de Estudos em Religiões Afro-Brasileiras NEAB/UFES. Contato: ingrindvitoria2000@live.com

conhecimentos e multiplicação das aprendizagens na internet. Para chegar a esses resultados foram contempladas as teorias de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Aníbal Quijano acerca do fenômeno do preconceito e exclusão histórica dos povos africanos nas estruturas acadêmicas brasileiras, o que ainda representa uma lacuna entre o conhecimento institucionalizado e o conhecimento do cotidiano afro-brasileiro.

Palavras-chave: grupo; estudo; resistência; descolonial; griots.

ABSTRACT

The main objective of this research is to compose an analysis of the contributions of a study group on Afro-Brazilian religions as a space of decolonial resistance, and also to confront prejudice and racism in everyday life. Through the Hypothetical-Deductive Method proposed by Karl Popper, having as conceptual universe authors associated with decolonial philosophies, thus presenting a case study on the trajectory of the Group of Studies, Research and University Extension Afro-Brazilian Religions (Religafro) of the Center for Afro-Brazilian Studies (Neab) of the Federal University of Espírito Santo (Ufes) in activity since the year 2014. In the investigations of the practices and activities of the group, Religafro, it was observed the presence of three main categories of discussion permeating the reality faced by the participants of the group: colonialism; resistance, and; de-colonialism. The analyses established on facing the decolonial study groups as a territory that tends to establish itself as privileged spaces of resistance due to a (de)institutionalization of knowledges and knowledge and multiplication of learning on the internet. To reach these results the theories of Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari and Aníbal Quijano were contemplated about the phenomenon of prejudice and historical exclusion of African people in Brazilian academic structures, which still represents a gap between institutionalized knowledge and the knowledge of Afro-Brazilian daily life.

Keywords: group; study; resistance; decolonial; griots.

Introdução

A produção deste ensaio emerge da problematização dos espaços virtuais de discussões, em especial os Grupos de Estudos, se estabelecerem como territórios de conhecimentos descoloniais, ou seja, livre do pensamento colonizado? Para isso, se analisa “uma possibilidade de produção de conhecimentos fora dos currículos acadêmicos e livre do pensamento colonizado tipicamente burocrático”. Diante disso cabe uma discussão sobre os efeitos da colonização no campo educacional, em específico as Instituições de Ensino Superior (IES), problematizando os grupos de estudos como resistência ao colonialismo. Assim, autores como Michel Foucault,

Gilles Deleuze, Félix Guattari, Aníbal Quijano e Karl Popper compõem parte do referencial teórico utilizado neste trabalho, oferecendo conceitos e pistas capazes de descrever a realidade da produção do Saber no contemporâneo.

Dessa forma alguns conceitos devem ser apontados para a composição deste trabalho, sendo eles: colonialismo, descolonialidade, resistência, poder, saber e cotidiano. Em um segundo momento, relacionar tais conceitos à prática dos grupos de estudos, assim como considerações sobre as produções coletivas do ensino e aprendizado.

Os *Griot*, contadores de histórias africanos, conduziam o passado, presente e futuro, as éticas, morais, os mitos e ritos por meio de uma tradição fundamentada nas palavras. A oralidade dos *Griot* carregavam o mundo e modos de ser para os povos e grupos, sendo bibliotecas vivas (Friedemann, 1992). Onde estivessem reunidos, à beira da fogueira, no centro das vilas, onde fossem os contadores de histórias, narravam os feitos de heróis, deuses e acontecimentos de elementos do cotidiano, origem das coisas, assim o conhecimento dependia dos encontros coletivos.

Dito isso, os grupos se caracterizam pela principalmente coletividade e encontros. A transmissão do conhecimento depende de tal processo. Decerto o cotidiano das tecnologias, como internet, bibliotecas virtuais e até mesmo as físicas, modificaram as demandas por encontros. Atualmente é possível ler sobre os mitos e ritos africanos, dentre outras culturas, sem sair da sala de casa. Da mesma forma é possível realizar encontros e grupos virtuais, procurar por narradores das culturas, professores, pessoas interessadas no mesmo tipo de temática formando grupos de estudos também sem sair de casa.

O aprendizado de nossos ancestrais eram aprendizados dentro dos processos de encontros de grupos, um *Griot* jamais ensinava sozinho, havia sempre uma corrente por todo o grupo que faziam as histórias reverberar por milênios cujo a escrita e a Prensa de Gutenberg conseguiram capturar em páginas de papel contos que podem ser narrados até hoje. A internet, por sua vez, como ferramenta tecnológica permite um (re)encontro com os processos de ensinar/aprender entre grupos de pessoas que estão distantes.

O ato de compartilhar conhecimento é algo inerente às sociedades e culturas, desde o nascimento estamos aprendendo os mais diversos comportamentos e modos de interagir com o mundo. Entretanto, depois de certa idade há uma formalização normatizada do saber, terceirizada principalmente por instituições de ensino (IES),

creches, pré-escolas, escolas fundamentais, escolas médias, faculdades e universidades, todas elas com o objetivo de “ensinar”. Todas essas instituições têm suas falhas e méritos, não existiriam se fossem só falhas. Refletir sobre os processos de exclusão existentes dentro das IES é um tema presente desde a existências das primeiras escolas (Ariès, 1978).

Talvez, já um clássico, Bourdieu (1987) analisou por anos como alguns alunos de classes sociais altas conseguem melhor desempenho escolar e profissional propondo um avanço nos estudos sobre as sociedades capitalistas. Para além do Capital Econômico, duas outras capitais se destacariam como mediadores em processos de trocas, o Social e o Cultural. Pessoas com mais acesso a qualquer um dos tipos de Capital poderiam exercer conversões transformando-os em outros. Por exemplo, uma família que ascendeu economicamente, poderia fazer uso do poder econômico e convertê-lo em capital cultural ou social.

Antes o caso das escolas francesas tivessem sido um caso isolado no mundo, pois a produção da segregação entre as classes é uma realidade presente em todos os países. O fenômeno do acúmulo de Capital, seja qual for, tornou-se um paradigma social a ser questionado, dado que diversas das vezes as IES naturalizam a produção do ensino como uma “coisa” a ser conquistada por poucos (Bourdieu, 1987).

No Brasil o fracasso e sucesso escolar também foi edificado sobre uma lógica capitalista. No caso de Bourdieu (1998) as análises de forma macro sobre a produção do ensino, tendo como partida as relações de conversões entre os capitais, no cenário educacional brasileiro a ausência dos três capitais formaram uma classe de excluídos mantidos por toda uma produção social e psicológica inerente a comercialização do conhecimento. As classes tendenciosamente inferiorizadas socialmente sofreram com uma manutenção severa daqueles que possuíam mais poder. A problemática disso foi constituída por uma ilusão criada por profissões como a Psicologia e Pedagogia de uma proposta sobre a incapacidade de aprender ser inata (PATTO, 2000).

Para relacionar Patto (2000) a Bourdieu (1987;1989) é imprescindível ressaltar as críticas de ambos sobre a ausência do Capital serem coisas inatas as classes e raças. Decerto, principalmente a psicologia, defendeu por séculos que a exclusão se tratava de um processo de única responsabilidade individual, como se as relações de poder fossem forças que sempre tenderiam para um único lado. De forma clara e objetiva Patto (2000) expõe uma realidade construída dentro de uma exploração das diferenças onde a “psicologia que desde seu nascimento baseia-se numa definição

conservadora de ajustamento e de normalidade e que centra suas investigações no que ocorre no indivíduo ou nas relações interpessoais, entendidos como entidades a-históricas" (p. 67). Dito isso, a formação de grupos de estudos capazes de resgatar a história negada e contá-las para diversas pessoas cujo o acesso às IES ainda são dificultados coloca-se como uma ruptura da exclusão.

Utilizar-se da internet para grupos de estudos capazes de unir acadêmicos e pessoas da sociedade como um todo apresenta uma possibilidade de experiências capazes de criar redes de multiplicação do conhecimento, ainda mais, pois as discussões, histórias e narrativas sobre o Saber do cotidiano são apresentados sem barreiras. Pode ser questionado que nem todos têm acesso à internet, claro, mas pense quantas pessoas têm acesso às publicações científicas, essas realmente alcançam a sociedade ou pelo menos os grupos sociais estudados? – certamente são perguntas de resposta ambíguas na qual as clássicas justificativas para elaboração de pesquisas “contribuir para o avanço de discussões; contribuir para o desenvolvimento científico em torno da cultura etc.” também deixam lacunas nesses ciclos de alcance social dos debates “científicos” –. Mesmo assim, os grupos de estudos virtuais não são a resposta para isso, mas preenchem uma lacuna, o acesso à informação e ao conhecimento, por isso são resistentes aos processo de exclusão social.

Fundamentação Teórica

Os estudos que englobam o conceito de resistência tem aparecido com frequência dentro das instituições de ensino superior desde a década de 1980. O conceito tomado emprestado da física por Michel Foucault como analogia para as relações de poder no cotidiano e como os indivíduos oferecem resistência a supressões, dispositivos disciplinares e controle, tem como princípio base o próprio poder como uma parte imanente e inacabado graças as contramedidas micro ou macro sociais do ato de resistir, de se impor as lógicas, normas e regras estabelecidas (Deleuze e Guattari, 1995).

A perspectiva coletiva do conhecimento tem sido institucionalizada e especializada no ocidente desde o século XVII com a invenção da escola e a burocratização das coisas, dadas as influências do Positivismo no Ocidente. A criação das faculdades, das IES no geral, com uma “diplomatação” do saber, tornando ainda

mais um objeto de poder e disciplina. Ou seja, o diploma cria uma demanda cujo a produção do capital esboça uma face do fetiche, afastando aqueles “sem diplomas” da produção do saber (Foucault, 2002; Santos, 2010). Certamente a produção curricular nos sistemas de ensino tem real importância para as sociedades, mas o que se enfoca neste ensaio são as produções coletivas entre currículo escolar e produção do conhecimento no cotidiano.

A constituição do cotidiano emerge em uma intensa colonização territorial por parte de vários países europeus nos continentes africano e americano. Os povos europeus por meio de força subjugaram vários povos americanos e africanos, dizimando ou escravizando, acorrentando e enterrando corpos e culturas dos mais diversos países dos continentes “colonizados” (Quijano, 2007). Tem sido de praxe entender a colonialidade como um processo simbólico do colonialismo. No caso, a produção do discurso que levou à segregação dos povos colonizados. Com isso a colonização continua operando nos dias atuais, contudo por meio da produção simbólica (Restrepo e Rojas, 2012).

Desta forma a ciência positivista do século XVII passa a estabelecer critérios de validação e qualidades dos saberes. Processos tais fazem parte da vida acadêmica, instituições como Mistérios como Departamentos de Estado gerem uma regulamentação da qualidade dos currículos e publicações acadêmicas. Tal fato colocou as tradições orais, inclusive as dos griots, como saberes secundários, o mesmo teria sido feito com a filosofia, religião e senso comum. Consequente o conhecimento da oralidade foi colocado em um lugar de esquecimento ou como objeto de estudos em sociedades panópticas, onde vigiava-se, disciplinava-se, controlava-se as populações para serem reféns das novas estruturas de poder realizadas pelas Ciências europeia que “tomou” para si o conhecimento do mundo (Foucault; 2014; Mignolo, 2013).

Em suma a questão da colonialidade proposta diante dos dois vetores principais que a compõem: a) – relação capital/trabalho e; b) relação europeu(eia)/não europeu(eia). Se consolida diante da ideia binária ocidentalizada (Quijano, 2000; 2007). As ideias de bem/mal, certo/errado, pior/melhor, útil/inútil, louco/não-louco, doente/não-doente, são o cerne da problematização das ciências ocidentais, que de fato apenas colaboraram para séculos de exclusão da diferença (Segundo, 2022).

O colonialismo operou sobre o ser humano de diversas formas, capturando desde as terras, até as memórias e o trabalho. Por exemplo, o trabalho escravo tinha

“valor” quanto a produção, no fim da escravatura em diversos países o salário de outros imigrantes, como italianos, franceses, holandeses, japoneses, do que aos “ex-escravos”, no caso do Brasil principalmente (Vallejos, 1985).

Por sua vez, um grupo de estudos livre encerra a relação capital/trabalho, pois gera uma relação simbólica/temporal, consolidando a participação nos currículos da IES como extensões, e consolidando as práticas coletivas de ensino para além da academia. Simbólica por produzir discussões sobre as relações de evidenciação da realidade diante dos processos de exclusão e preconceito, seja onde ocorra, promove ensino e aprendizagem para além da institucionalização acadêmica. No âmbito do capital rompe com as engrenagens do trabalho por capital ou “capitalizar” o trabalho, em suma, trabalham-se em grupos de estudos por uma produção coletiva do Saber, por uma reprodução das práticas e uma descolonialidade.

A produção de Saber deixa de ser eurocentrista, resgatando as histórias africanas no mundo, ao contrário de uma história dos(as) africanos(as) contada por pesquisadores europeus. Tal corroboração contribui para a elucidação dos massacres realizados pela Europa “superior” a outros povos. O percurso das descolonialidades é bem mais amplo, pois carrega consigo a valorização do conhecimento de todos os povos (Fanon, 1986). Então, os grupos de estudos desconoliais operam, também, como resistência às formas cristalizadas das ciências do contemporâneo.

As ideias científicas a partir do século XVII colaboraram para a produção de uma espécie sombria de conhecimento sobre as pessoas, dizendo-as o que são e o que poderiam fazer. O aval dado pela ciência corroborou para uma forma de reprodução da subjetividade, uma subjetivação, dos seres humanos. Não se enganem ao acreditar que o século XXI é livre desses processos, contudo tem-se mais ferramentas para criar espaços de subjetivação diferentes. Ainda é dito como as pessoas devem ser e agir no mundo, cada vez mais, ao criar dispositivos disciplinares e dispositivos de controle social e armadilhas de subjetivação que capturam os indivíduos (Foucault, 2014).

As instituições de ensino continuam a exercer uma função de disciplina e controle social, variando apenas na intensidade em que isso acontece. A prática mais comum desse modelo de controle, sempre foi, o exame para “nivelar”, compreender, separar e distribuir os indivíduos, se tornando uma verdadeira ferramenta de normatizar a vida (Foucault, 2014). Dessa forma, quando um grupo de estudos deixa

de exigir o exame ele opera como uma cisão entre os mecanismos de perpetuação do poder em uma única rede.

Nesse momento cabe ressaltar que este empreendimento defende a importância das produções acadêmicas e científicas. O avanço tecnológico é de imprescindível importância para as sociedades quando encarada como um dos dispositivos de redução das desigualdades e segregações, mas quando utilizado apenas como ferramenta para a permanência das redes de poder dominante torna-se tão perversa quanto qualquer outro ato hediondo. Para explorar esse paradigma da produção acadêmica e científica propõe-se uma metodologia Hipotético-Dedutiva (Popper, 1975).

A Metodologia Hipotético-Dedutivo na produção de ensaios descoloniais.

Propõe-se uma adesão ao método Hipotético-Dedutivo para a produção de ensaios sobre as teorias descoloniais, por três motivos basilares: 1) Demarcar a localidade do discurso, neste caso, afro-brasileiro e/ou afro referenciado; 2) Possibilitar um teste de resistência às produções descoloniais, propiciando a produção de hipóteses e teses a serem verificadas por pesquisas de campo e; não cair no engodo das produções pseudo científicas eurocêntricas sobre os saberes do cotidiano diante do racismo e preconceito (Popper, 1975).

Assim, trabalhar com uma metodologia Hipotético-Dedutivo, por mais que ela tenha sido criada nas academias europeias, se dá pela possibilidade de indexação de filosofias e teorias aos objetos de estudos sem exclusão dos saberes do senso comum, religiões e filosofias. Tendo como ponto de partida para a produção de ensaios dentro das teorias que serão a universo referencial para a pesquisa em quatro etapas com base nas propostas de Karl Popper (1975): O facto-problema, observar um fenômeno até conseguir nomeá-lo dentro de deduções; formulação de hipóteses, busca por explicações acerca do fenômeno nomeado; dedução das consequências, quais as nuances que podem ser acarretadas dentro da criação hipotética e; experimentação, testar a fim de encontrar as validades ou invalidades das hipóteses diante da realidade (Popper, 1975).

Dado o facto problema, seria aqui representado pela produção científica colonialista com a reprodução simbólica de estereótipos e preconceitos. Para chegar à problematização de uma observação ativa realizada por cerca de cinco anos das

reuniões do Grupo de Estudos em Religiões Afro-brasileiras (Religafro), ligado a Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Espírito Santo (NEAB/UFES). O Religafro apresenta alguns fatores quanto à adesão e participação, não há a necessidade de ser estudante ou membro de qualquer instituição de ensino, isso é o suficiente para inserir os membros nas discussões grupais, sendo a solicitação de certificados facultativa. Outro ponto a ser mencionado é o da presença constante não sendo obrigatória, mesmo havendo reuniões periódicas em pelo menos um dia da semana. Podendo haver convidados para apresentarem os saberes e experiências dentro de um tema sobre as religiões afro-brasileiras, enquanto também há a possibilidade dos presentes no dia do encontro conduzirem os temas sem a necessidade de um interlocutor fixo, ou seja, são vários Griots.

A imersão nas relações de poder e saber grupais se afetam mutuamente diante dos enunciados, discussões, textos, falas e experiências dos membros do Religafro. Isso não exclui a existência de amarras e relações de poder e resistência entre as diferentes formas de pensar, agir e integrar-se às religiões afro-brasileiras por parte dos membros, contudo são relações integrantes das práticas sociais. Assim dedutivamente uma rede de aprendizagem coletiva tem a resistência como regularidade intrínseca na composição do campo discursivo (Foucault, 1986).

Com isso algumas conjecturas surgiram como hipóteses do cotidiano descolonial: "existem grupos de estudos descoloniais" e "há um interesse de pessoas pelo conhecimento afro-brasileiro". Por isso uma postura abduziva do raciocínio se faz intrinsecamente importante. Pôr em problematização tais movimentos, os grupos de estudos, e a liberdade gerada no interior dos encontros sem o objetivo de uma produção científica. Desse modo as investigações de tais hipóteses vão em direção às práticas subsidiadas na formação das resistências e revoluções inerentes aos indivíduos (Foucault, 1986).

Como dedução das consequências, levantou-se a possibilidade de os grupos de estudos atuarem como dispositivos de resistência, por carregarem em seus engendramentos uma constante luta contra a burocratização do ensino, da exclusão e do preconceito. Igualmente conseguem gerar conhecimento e ciência, desprendidos da concepção temporal dos cursos acadêmicos.

A experimentação se deu como este ensaio para expor as hipóteses e consequências citadas acima, derrama também a responsabilidade sobre as consideradas como reais" ciências promotoras de conhecimento e tecnologias, além

da busca pela compreensão e análise dos grupos de estudos como territórios de conhecimento livres, científicos e mais ou menos burocráticos dentro de um currículo acadêmico. Logo o reconhecimento de novos *griots* difere das atuais configurações da produção acadêmica autoral instaurada por uma normalização do saber (Foucault, 2004). Ao se tratar das Ciências Sociais há um desafio de como efetivar qualitativamente as descobertas e avanços sobre as demandas sociais na própria sociedade independente ao acesso acadêmico, vide que se trata de uma relação entre Capitais.

Análise e Rediscutindo a resistência como práticas grupais.

As ideologias coloniais de superioridade de alguns povos são um tema central dentro das abordagens de estudos dos(as) condenados(as) da terra em lutas por reivindicações (Fanon, 1968). O pensamento fronteiriço surge como um conceito para explicar como as abordagens descoloniais são includentes, integram as outras abordagens sem negá-las ou inferiorizá-las e principalmente não se rendem à proposta de inferiorização do pensamento não-ocidental (Mignolo, 2013).

Conceitualmente a resistência está ligada às formas de poder, inclusive o Saber, as Ciências, precedendo-as. Onde existe poder, em essência existe resistência, e como as formas de poder-resistir se dão e se tornam relações sociais sob o escopo de grupos de cientistas ou grupos que buscam debater tais aspectos do “onde, como e para que” (Foucault, 1999; Deleuze e Guattari, 1995). Se por um lado a produção científica se debruça na produção e verificação das verdades, por outro lado os grupos de estudos praticam as verdades no cotidiano, podendo transformá-las em ciências ou em práticas, alterando no dia a dia o mundo, como uma resistência pacífica e ativa.

Assim o aspecto de poder dos grupos sobre africanidades está ligado à produção simbólica e ao resgate de um saber negado pelas produções colonialistas. Nessa perspectiva conduzem um sentido de reivindicar percursos do conhecimento e experiências vivenciadas de forma singular reverberando-as no coletivo. A proposição de que a ciência gera conhecimento é falsa, pois todos os outros campos geram conhecimento (Morin, 2005). Atribuir o quão falso é um saber é, dentro de uma perspectiva dedutiva-hipotética de reafirmar que os saberes estão em todos os lugares sem distinção de valor. Um grupo de estudo realiza a operação das

falsificações das coisas sobre a africanidade colocando a experimentação interpessoal em discussões descoloniais.

A potência dos encontros continua em processo dentro dos grupos de estudos, diante do compartilhamento de conhecimento, trocas, identificação, problematização, indagações, conflitos e uma extensa lista de processos sociais e psicológicos envolvidos nos encontros para além das produções acadêmicas (Samea, 2008). Se um dos objetivos da ciência é transformar a realidade social, os grupos de estudos têm poder o suficiente para gerar transformações em tempo real independente da produção de diplomas.

Assim os grupos de estudos em africanidades são capazes de afetar uma ampla quantidade de pessoas, sendo estudantes das IES ou não, pois não há a necessidade de matricular-se em um curso, às vezes pagar altas mensalidades, onde a busca principal é pelo saber e não pelo diploma. Isso sim torna-se mais uma estratégia descolonial pois preserva e propaga o conhecimento do cotidiano, do presente, deixando heranças para um futuro.

O chamado período pré-histórico da humanidade foi marcado pelas fontes orais de conhecimento, não importando o continente, a tradição era narrar os acontecimentos. Os africanos escravizados no Brasil trouxeram a cultura guardada em suas mentes, sem nenhuma folha de papel, apenas palavras que ressoam até o cotidiano. Deus (2011) quando estava analisando uma formação dos povos diaspóricos utilizou a lenda de Ananse responsável conseguir as histórias para contar a humanidade para demonstrar a resistência dos povos africanos em preservar o conhecimento:

[...] a aranha que foi capaz de tecer uma grande teia e conseguir o baú de histórias das mãos de Kwame e permitir que tivéssemos histórias. Ananse, a deusa, acompanhou seus filhos espalhados pelo mundo. O mito de Ananse originário da cultura dos povos Fanthi-Ashanti, da região do Benin, na África Ocidental, se espalhou e se renovou e se renova em diversos lugares das Américas. Ananse, suas teias e suas histórias acompanhou seus filhos na afro-diáspora. (DEUS, 2011, p. 01).

A valorização da memória foi um processo perdido na ultra exploração tecnológica. a internet, as unidades de armazenamento, até mesmo os livros impressos, ofuscaram a utilização do pensamento como fonte de conhecimento. Hoje, em menos de um minuto é possível encontrar centenas de milhares de arquivos contendo informações sobre as mais diversas culturas, basta alguns clicks. O ato de

lembrar das coisas está ofuscado por milhares de estímulos imediatos e o sistema educacional apresenta uma série de limitações quanto às grades curriculares, como inserir as memórias dos povos que constituem o que somos, não enquanto brasileiros, mas humanos. A influência africana foi mais intensa no Brasil, isso não descarta tampouco desvaloriza as influências vindas de todos os outros continentes do planeta.

O cotidiano, ou melhor a invenção do cotidiano que fazemos diariamente (Certeau, 2008) é uma luta constante entre os desafios das sociedades capitalistas e as memórias negadas. As histórias, debates, narrativas e discussões dos grupos de estudos como o Religafro, temas como preconceito, racismo, sempre estão em pauta junto a um resgate das histórias dos Povos de Santo. O ato descolonial encontra-se no cerne das práticas, embora a palavra “descolonial” não seja uma constante nos debates, pois é suplantada por formas de falar sobre Exú, Ogum, Omulu, Xapanã ou Abaluaiê, Xangô, Yasã, Oxossi, Nanã, Yemanjá, Oxum, Oxunmarê, Ossaim, Oxalá, Pretos Velhos, Caboclos, Crianças, Boiadeiros, Ciganos, Orientais, Zé pelintras, Marinheiros em um devir África.

Considerações Finais

Em primeiro lugar destaca-se a importância da distribuição das descobertas científicas dentro das estratégias de um grupo de estudo em africanidades que ultrapassam a racionalização colonialista dos saberes. Uma das missões das ciências é promover o avanço do conhecimento, o que de fato acontece dentro dos encontros do Religafro. Em segundo lugar observa-se que dentro a replicação e/ou ampliação deste ensaio embasado no método Hipotético-Dedutivo em pesquisas sobre Grupos de Estudos Afrobrasileiros contribuirá para análise descentralizadas dos saberes institucionalizados. Nesse aspecto pode-se observar a discussão de diversas temáticas nos mais diversos grupos tendo pistas das experiências revolucionárias e de resistência.

Em terceiro lugar a ampliação de currículos acadêmicos prevendo uma inserção de pessoas interessadas para além dos matriculados na academia tende a primar uma desterritorialização de práticas burocratizadas, permitindo assim uma descolonização do saber no cotidiano. Porventura a intensificação das práticas e estruturas disciplinares dentro dos currículos ainda estão presas a uma

contemporaneidade capitalista, onde horas trabalhadas de professores criadores desses grupos podem não ser remuneradas.

O que se propõe aqui é uma espécie de hibridismo dos currículos acadêmicos, como proposto por Deleuze e Guattari (1995) onde haja um espaço de contemplação da aprendizagem, ainda governamentais, de acesso a todos. Decerto, as instituições privadas podem perpassar por maiores demandas para o controle desses espaços, ademais diante das composições dos cotidianos do século XXI a internet pode servir como tal espaço, como feito no Religafro.

Por fim, temos tempo para discutir sobre os dispositivos de exclusão e segregação das pessoas. Temos um tempo que a cultura africana nos ensinou, um tempo do coletivo, cujo início e fim não são dicotomias, são fluidos em todas as direções. A invenção do relógio apenas objetivou um aspecto temporal e tendemos a falar de memórias do passado como se não fossem possíveis de nos afetar como experiências do presente. Encerramos este ensaio convidando aos leitores para criação de resistência às forças coloniais ainda existentes no presente, passado e futuro. Nem todas as memórias foram resgatadas, é necessário um esforço coletivo para tal sem medo de perder para uma das invenções transcendentais, o tempo do colonizador, pois:

“O tempo africano tradicional engloba e integra a eternidade em todos os sentidos. As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente, a mortalidade. À sua maneira, elas permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam.”. (KI-ZERBO, 1980, p. 24).

Referências

ARIÈS, Philippe. **História social da infância e da família**. Tradução: D. Flaksman. Rio de Janeiro: LCT, 1978.

BORDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BORDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel: **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2008.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Mil Platôs: **capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DEUS, Zélia Amador de. **O corpo negro como marca identitária na diáspora africana**. In: CONLAB - Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais, XI, 2011. Anais.. 2011. [Consul. 18/01/2023]. Disponível em: https://fenomenologiadasolidariedade.files.wordpress.com/2013/11/1308245884_arquivo_corpocomomarcaidentitariaartigoversaofinal-zelia.pdf >.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: Vol. 1. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FRIEDMANN, Adriana, et al. **O direito de brincar**. São Paulo: Scritta: ABRINQ, 1992.

POPPER, Karl S. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1975.

MIGNOLO, Walter. **Historias Locales/diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2013.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires, 2000.

KI-ZERBO, Joseph. **O lugar da História nas sociedades africanas: A História da África Negra**. Brasília: UNESCO, 1980. p. 82-99.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

PATTO, Maria Helena Souza. **A produção do fracasso escolar. Histórias de submissão e rebeldia** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Colombia, 2012.

SAMEA, Marisa. **O dispositivo grupal como intervenção em reabilitação: reflexões a partir da prática em terapia ocupacional**. Rev Ter Ocup. 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. Portugal: Ed. Cortez, 2010.

SEGUNDO, Fernando Vicente Rébulo. **Uma outra história da loucura: uma era de ouro do diagnóstico**. São Paulo: Ed. Dialética, 2022.

VALLEJOS, Julio Pinto. **Slave control and slave resistance in colonial Minas Gerais, 1700-1750**. Journal of Latin American Studies, vol.17, 1 de maio de 1985.

Capítulo 6
A PESSOA: FUNDAMENTO DA RELIGIÃO NO
PENSAMENTO DO MAX SCHELER
Luiza Bello

A PESSOA: FUNDAMENTO DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO DO MAX SCHELER³³

Luiza Bello³⁴

Doutoranda em Filosofia no PPGLM/UFRJ. Mestra em Filosofia pela UFJF

RESUMO

Este trabalho alicerça-se em uma pesquisa em andamento que pretende relacionar o personalismo ético, desenvolvido por Max Scheler em sua obra *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1912) e a possibilidade de renovação da religião na obra *Probleme der Religion* (1921). A fundamentação fenomenológica conferida por Scheler à *persona* oferece duas vias de reflexão. A primeira delas permite compreender a *persona* enquanto um valor do *Sagrado* (*Wert des Heiligen*), constituindo-se em um conteúdo estático independente das contingências dinâmicas do acontecer histórico, especialmente dos conflitos e das guerras pelos quais as vivências humanas perpassam. Ou seja, a *persona* - enquanto resíduo absoluto e eterno - resiste ao que há de violento no mundo. A segunda, por sua vez, refere-se à possibilidade da primeira via ter o condão de fundar uma renovação da religião no sentido da universalização e do compromisso com o que há de eterno no fenômeno humano, isto é, com a *persona* enquanto conteúdo valorativo. Os valores do *Sagrado* são incapazes de limitação, divisão e redução em seu próprio ser. Ora, se é a *persona* um valor desta natureza, eterno e universal, a intuição do *ser pessoal* do outro abre-se como possibilidade de apelo ao divino e comum nas experiências coletivas. Intuir o outro *ser pessoal* corresponde a uma vivência valorativa do *Sagrado*. Assim, a *persona* abre-se para as dimensões do divino, como o Incondicionado, o Infinito, a Finalidade última, a Fonte da ordem, a Origem da harmonia e o Sentido da vida. Tais dimensões confluem para Deus, transcendendo a dimensão meramente individual e psicofísica das concretudes vivenciais. Trata-se da possibilidade pessoal de ascender ao universal, eterno e absoluto. Nesse sentido, Scheler apresenta uma possibilidade de renovação da religião, compreendendo-a como um compromisso universal com a *persona*. O desenvolvimento da pesquisa se dá na forma de investigação filosófica em que se define um objeto

³³ Este trabalho foi publicado nos Anais do VI CONACIR sob o título “A PESSOA COMO FUNDAMENTO DA RELIGIÃO EM MAX SCHELER” no ano de 2022.

³⁴ Doutoranda em Filosofia do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestra em Filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFJF. Bacharela em Direito pela UFJF. Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). luizabelloborges@gmail.com

identificável, o personalismo ético de Scheler e a possibilidade de renovação da religião, com o intuito de situar a pessoa como valor do *Sagrado*, oferecendo um olhar fenomenológico possível acerca da religião.

Palavras-chave: Pessoa; Valor; Sagrado; Religião.

ABSTRACT

This paper is based on an ongoing research that intends to relate the ethical personalism developed by Max Scheler in his work *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1912) and the possibility of renewing religion in the work *Probleme der Religion* (1921). Scheler's phenomenological grounding of the *person* offers two avenues for reflection. The first one allows us to understand the person as a value of the *Sacred* (*Wert des Heiligen*), constituting a static content independent of the dynamic contingencies of the historical event, especially of the conflicts and wars through which human experiences pass. In other words, the *person* - as an absolute and eternal residue - resists what is violent in the world. The second, in turn, refers to the possibility of the first way having the power to found a renovation of religion in the sense of universalization and commitment to what is eternal in the human phenomenon, that is, to the *person* as a value-content. The values of the *Sacred* are incapable of limitation, division and reduction in their own being. Now, if the person is a value of this nature, eternal and universal, the intuition of the *personal being* of the other opens as a possibility of appeal to the divine and common in collective experiences. Intuiting the other's *personal being* corresponds to a value-experience of the *Sacred*. Thus, the person opens up to the dimensions of the divine, such as the Unconditioned, the Infinite, the Ultimate Purpose, the Source of order, the Origin of harmony, and the Meaning of life. These dimensions converge towards God, transcending the merely individual and psychophysical dimension of experiential concreteness. It is about the personal possibility of ascending to the universal, eternal and absolute. In this sense, Scheler presents a possibility for the renewal of religion, understanding it as a universal commitment to the person. The development of the research takes the form of a philosophical investigation in which an identifiable object is defined, Scheler's ethical personalism and the possibility of the renewal of religion, with the intention of situating the person as the value of the *Sacred*, offering a possible phenomenological look at religion.

Keywords: Person; Value; Sacred; Religion.

1. INTRODUÇÃO

O fio condutor do pensamento de Max Scheler é o personalismo ético que permite refletir sobre a pessoa tanto enquanto condição de possibilidade da intuição

dos valores no mundo quanto como valor intuído. Além de condição de possibilidade da apreensão dos valores, a pessoa também é valor e, portanto, conteúdo de intuição emocional e finalidade da vida comunitária. Trata-se de um valor superior na hierarquia apriorística de valores, referente à esfera do Sagrado (*Wert des Heiligen*), constituindo-se em um conteúdo estático independente das contingências dinâmicas do acontecer histórico. A pessoa, nesse sentido, é um resíduo absoluto e eterno. Assim, Scheler realiza um percurso fenomenológico que parte da intuição emocional dos valores como conteúdos vivenciais e atinge a *comunidade de pessoas*. Somente a pessoa intui as relações hierárquicas de valores no mundo, constituindo uma ordem de preferência concreta em sua vida moral. Essa ordem é condicionada pela hierarquia de valores.

A noção de pessoa é desenvolvida por Scheler em sua obra *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1912), cuja tradução utilizada aqui é a *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* (1973), e se consubstancia em uma unidade de ser que se relaciona fenomenologicamente com o mundo (relação pessoa-mundo), intuindo conteúdos teóricos e práticos. Os conteúdos práticos, aqueles aqui relevantes, são os valores. Neste trabalho, importa refletir tanto sobre a *intuição emocional dos valores*, ou seja, o ponto fundamental do personalismo ético scheleriano quanto sobre a relação deste com a problemática levantada pelo próprio Scheler acerca da renovação da religião em sua obra *Probleme der Religion* (1921), cuja tradução utilizada neste trabalho é a *Problems of Religion* (2010).

Na relação entre a intuição emocional e os conteúdos valorativos, reflete-se sobre a peculiaridade da pessoa enquanto aquela que intui as relações hierárquicas de valores no mundo, constituindo uma ordem de preferência concreta em sua vida moral. Essa ordem é condicionada pela estática hierarquia de valores. Ou seja, *estática* e *dinâmica* relacionam-se nas concretudes vivenciais pessoais. A *estática* desvela a hierarquia dos valores do ponto de vista ontológico. A *dinâmica* manifesta-se nas ordens de preferência valorativas nas concretudes vivenciais, o que inclui os conflitos e as guerras pelos quais as vivências humanas perpassam.

O mundo o é *para* uma pessoa. Como este mundo é dotado de conteúdos axiológicos, a pessoa é um ser que se coloca diante dos valores e, no pensamento scheleriano, como fundante e fundamental para a Ética scheleriana. Pretende-se, portanto, refletir sobre a relação entre o personalismo ético proposto pela fenomenologia scheleriana e a inquietação do filósofo acerca da renovação da

religião. O desenvolvimento da pesquisa se dá na forma de investigação filosófica em que se define um objeto identificável, o personalismo ético de Scheler e a possibilidade de renovação da religião, com o intuito de situar a pessoa como valor do *Sagrado*, oferecendo um olhar fenomenológico possível acerca da religião.

2. O PERSONALISMO ÉTICO

A *pessoa* se consubstancia em uma unidade de atos de consciência sensíveis, psíquicos e espirituais. Importa para uma fundamentação da religião os atos espirituais da consciência que caracterizam a pessoa em Scheler. A consciência é transcendental e intencional, o que também caracteriza a *pessoa*. Em razão da transcendentalidade da consciência, a pessoa não se confunde com os seus próprios atos e nem se esgota nos mesmos. Assim, o agir pessoal é capaz de ir além dos limites do consciente, abrindo-se para os conteúdos do mundo. Acontece que tal característica seria insuficiente para explicar a *pessoa*, se não houvesse a intencionalidade da consciência. Esta, por sua vez, caracteriza a *pessoa* como um ser que se volta para o mundo, que realiza atos no mesmo e se aprimora enquanto ser pessoal. Nesse sentido, consubstancia-se a relação pessoa-mundo, fundamental e fundante da proposta ética scheleriana.

A proposta ética de Scheler insere-se no paradigma fenomenológico da pessoa enquanto ser que intui emocionalmente conteúdos de valores nas vivências mundanas. Isso significa dizer que há uma relação essencial entre a pessoa e as suas vivências. Interessa à Ética de Scheler as vivências axiológicas, isto é, aquelas nas quais são intuídos conteúdos de valor. Assim, pessoa, intuição emocional e valor são os pilares da pretensão de Scheler de formular uma hierarquia dos valores enquanto ontologia, voltando-se ao *ser* do valor, sem esgotar a existência do valor em tal pureza ontológica. O motivo disso está na concretude das vivências pessoais nas quais são intuídos os conteúdos de valor. Eles estão situados nos bens e as suas relações essenciais independem das relações essenciais existentes nos próprios bens.

Os valores estão nos bens, mas não se confundem com eles. A separação ontológica entre o *mundo dos bens* e o *mundo dos valores* é primordial. É o *ser* dos bens diverso do *ser* dos valores. O *bem* suporta o valor. Do mesmo modo, o *ser* dos valores não se confunde com o *ser* da coisa, em razão disso o fundamento da Ética é a experiência valorativa (aquela que se volta ao *ser* do valor). Entretanto, não se trata

de afastar qualquer modalidade de experiência, mas tão somente aquela de caráter empírico-indutivo (*a posteriori*) que embasa as ciências naturais. Importa, para Scheler, a experiência fenomenológica que, na filosofia prática, adquire o sentido de experiência dos valores enquanto objetos *a priori* da intuição emocional. Perguntar sobre o *ser* das coisas implica em conferir-lhes conceitos, características comuns. O mesmo não ocorre no *ser* do valor, sendo este tão somente desvelado à pessoa mediante um ato intencional da consciência e o seu correlato encarnado no mundo, qual seja, os bens dotados de valor. O *ser* dos bens e o *ser* dos valores são modos de ser distintos e que se manifestam à pessoa.

Em outras palavras, não é possível definir um valor em torno de características e propriedades comuns. A esfera dos valores e as suas relações eidéticas são dadas intuitivamente nas vivências emocionais em um mundo contingente de bens. Há, dessa forma, uma relação eidética entre a ordem *a priori* dos valores e o mundo dos bens.

Essa relação se verifica na forma de um apriorismo da ordem hierárquica dos valores em relação ao mundo dos bens. A ordem valorativa é encarnada na ordem dos bens que confere aos valores efetividade. Essa tal ordem de valores não determina a ordem dos bens, mas delinea o campo de possibilidade, além do qual a formação dos bens não pode avançar. Trata-se de uma ordem *a priori* de valores que se desvela numa ordem de bens variados, situados historicamente, culturalmente e socialmente. Esse desvelamento do *ser* dos valores é o que há de peculiar ao *ser* humano enquanto *ser* espiritual, ou seja, *pessoa*.

Na determinação correta de um valor, não é suficiente tentar derivá-lo de características e propriedades que não pertencem à esfera do fenômeno de valor. O valor mesmo deve ser sempre *dado intuitivamente* [...]. Assim como é ausente de sentido perguntar sobre as propriedades comuns das coisas azuis e vermelhas, uma vez que elas não possuem nada em comum a não ser o seu caráter azulado ou a sua vermelhidão, também é incoerente questionar-se acerca das propriedades comuns das atitudes boas e más, dos conteúdos morais [*Gesinnungen*], dos homens, etc. (SCHELER, 1973, p.14-p.15, tradução da autora)³⁵

³⁵ In correctly determining a value, it never suffices to attempt to derive it from characteristics and properties which do not belong to the sphere of value-phenomena. The value itself always must be *intuitively given* or must refer back to that kind of givenness. Just as it is senseless to ask for the common properties of all blue or red things, since they have nothing in common except their blueness or redness, so is it senseless to ask for the common properties of good or evil deeds, moral tenors [*Gesinnungen*], men, etc. (SCHELER, 1973, p.14-p.15).

A pessoa é um ser *para* os valores, na medida em que sua consciência é intencional e emocionalmente direcionada para os valores enquanto conteúdos intuídos e motores da sua ação. Além disso, a pessoa é também valor na hierarquia dos valores, um valor superior, concernente à esfera do *Sagrado* (*Wert des Heiligen*). Essa abordagem da pessoa é o que justifica tratar a proposta antropológica scheleriana como um personalismo ético.

A questão que é colocada neste trabalho é sobre a relação entre este personalismo ético e a problemática levantada pelo nosso filósofo acerca da renovação da religião. E isso porque o próprio Scheler, em sua obra *Problems of Religion*, volta-se à totalidade e a indivisibilidade da pessoa (SCHELER, 2010, p.107).

3. A RENOVAÇÃO DA RELIGIÃO

Na referida obra *Problems of Religion*, Scheler aponta tanto para a totalidade quanto para a indivisibilidade da pessoa como condições de possibilidade para transcender as nossas condição psíquico-física e finitude, dirigindo-se ao divino. Assim, a totalidade pessoal, característica do personalismo ético de Scheler, desenvolvido na obra *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, aparece como condição de possibilidade para a relação da pessoa com o divino no mundo.

Porque na pessoa toda e indivisível, no centro da pessoa humana [...] no nosso mais fundo, então, lá está aquele maravilhoso motivo poderoso o qual, geralmente desapercibido e desconsiderado em circunstâncias favoráveis, é ainda latente e ativo para nos conduzir para cima, mais e além de nós mesmos e de todas as coisas finitas, até o divino. (SCHELER, 2010, p.107, tradução da autora)³⁶

A renovação da religião acontece em dois momentos. O primeiro deles é o individual, silencioso e restrito à batalha interna da pessoa consigo mesma. Trata-se de um movimento que se inicia a partir do sofrimento, do arrebatamento e/ou do luto, isto é, com *sentimentos puramente psíquicos*, referentes ao terceiro nível dos sentimentos:

[...] quatro bem-delineados níveis de sentimento que correspondem à estrutura da nossa existência humana completa. Eles são (1) *sentimentos*

³⁶ For in the person whole and undivided, in the core of the human person [...] in our deepest depth, then, there lies that wonderful mainspring which, mostly unnoticed and disregarded in wonted circumstances, is ever latent and active to lead us upward, over and beyond ourselves and all things finite, to the divine. [...] (SCHELER, 2010, p.107)

sensíveis ou “sentimentos de sensação” (Carl Stumpf), (2) *sentimentos do corpo vivo* (como estados) e *sentimentos da vida* (como funções), (3) *puros sentimentos psíquicos* (puros sentimentos do ego) e (4) *sentimentos espirituais* (sentimentos da personalidade). (SCHELER, 1973, p.332, tradução da autora)³⁷

Considerando a *profundidade* da vida sentimental humana, escalonada em quatro níveis, os sentimentos de sofrimento, arrebatamento e luto movimentam o centro da pessoa humana, sendo condição necessária, mas não-suficiente para a renovação da renovação e para a transcendência ao divino. Tais sentimentos de ordem psíquica não são suficientes, pois sofrem o controle dos demais níveis de sentimento e importa neste trabalho refletir sobre a influência dos *sentimentos espirituais* sobre os *sentimentos puramente psíquicos*. Apesar disso, constituem-se no elemento sem o qual não há a renovação religiosa. Tal movimento é relevante tanto do ponto de vista da *pessoa individual* quanto da perspectiva da *pessoa coletiva*.

Os *sentimentos puramente psíquicos* são descobertos pela pessoa individual que, ao se ver arrebatada pelo sofrimento ou pelo luto, sentimentos que movimentam a profundidade da sua humanidade, é provocada a se conduzir ao divino, transcendendo a sua finitude psíquica. Trata-se de um fenômeno limitado à dimensão individual. Cada *pessoa individual* é peculiar do ponto de vista humano, uma realidade concreta do humanamente possível no interior da constituição eidética do mundo.

Ao sentir o sofrimento, o arrebatamento ou o luto, a pessoa se vê rodeada de uma *comunidade de pessoas*, ou seja, situada em um contexto de relação interpessoal. E é também para tal comunidade que a superação dos sentimentos psíquicos direcionará o sentimento religioso. Nas palavras do Scheler:

Quando, portanto, um acontecimento como este, ao despertar o centro da alma humana e libertar este motivo poderoso para uma atividade maior, impinge não apenas na alma individual, no segredo de seu sofrimento e na dificuldade, mas na comunidade de homens; quando ele impinge na comunidade mundial, dividida em povos, os quais não têm nada senão o seu Deus; quando seu impacto é maior que qualquer outro evento de toda a história; quando o evento está, além disso, tão inimaginavelmente saturado de lágrimas, sofrimento e sangue como a última guerra – *então* pode-se esperar o chamado para uma renovação da religião para ressoar através do mundo com

³⁷ [...] four well-delineated levels of feeling that correspond to the structure of our entire human existence. These are (1) *sensible feelings*, or “feelings of sensation” (Carl Stumpf), (2) *feelings of the lived body* (as states) and feelings of life (as functions), (3) *pure psychic feelings* (pure feelings of the ego), and (4) *spiritual feelings* (feelings of the personality). (SCHELER, 1973, p.332)

tamanho poder e força como não tem sido há séculos. (SCHELER, 2010, p.107)³⁸

Ou seja, o sofrimento da *comunidade de pessoas* gera um apelo à renovação da religião. E aqui Scheler utiliza a expressão *comunidade de homens*, considerando que a pessoa é a dimensão espiritual e se consubstancia nos *sentimentos espirituais*. Ora, a humanidade vai além de tal dimensão, abarcando as dimensões sensíveis e psíquicas. Ocorre que a pessoa é a dimensão humana que permite delimitar o humano, isto é, a sua peculiaridade no mundo. Assim, a dimensão espiritual maneja as demais dimensões, sendo a esfera da liberdade, da intuição dos valores e das tomadas de decisão. A renovação religiosa, portanto, possui um caráter humano, mas é sobretudo pessoal. Os sentimentos espirituais delimitam a ação dos sentimentos psíquicos, o que permite ao ser humano não se confundir com seus sentimentos de luto e de arrebatamento, transcendendo-os em direção ao divino.

No tocante à intuição dos valores, é fundamental situar a *intuição emocional dos valores* como o modo pelo qual as pessoas apreendem os valores. E isso porque a renovação religiosa, na interpretação deste trabalho, somente é possível se se considerar o caráter valorativo da pessoa em Scheler, isto é, como um valor do *Sagrado (Wert des Heiligen)*.

O ato através do qual a pessoa intui valores é a *intuição emocional* pelo qual a pessoa, nas vivências concretas, apreende os conteúdos valorativos dos bens. Os valores, conteúdos *a priori* da ontologia dos valores proposta por Scheler, encarnam nos bens e aparecem à pessoa através da intuição emocional. É a partir da concretude dos bens que a pessoa intui os valores. São eles entes puros e concretos num mesmo momento: o momento vivencial. A hierarquia dos valores é invariável e *estática*, enquanto que a ordem de preferência desses valores na história e na sociedade é variável e *dinâmica*, submetendo-se às contingências histórico-sociais, como conflitos e guerras. A primeira ordem de preferência se volta aos valores mesmos e é, para Scheler, *a priori*. A segunda ordem de preferência se dirige aos valores enquanto situados nos bens mundanos e é, portanto, *empírica*.

³⁸ When therefore such an event as awakens the core of the human soul and unpinions this mainspring for greater activity impinges not only on the individual soul, in the dumb secrecy of its suffering and struggle, but on the community of men; when it impinges on the world-wide community, divided in peoples, which has nothing over it but its God; when its impact is greater than that of any event in the whole of history; when the event is in addition so unimaginably saturated with tears, suffering, lifeblood as the late war—*then* one may expect the call to a renewal of religion to resound through the world with such power and strength as has not been for centuries. (SCHELER, 2010, p.107).

Na ordem *estática*, os valores são hierarquizados em uma pirâmide, cuja base é constituída pelos valores sensíveis e o topo é referente aos valores do *Sagrado*. Importa neste trabalho refletir sobre a posição da *pessoa* enquanto um valor do *Sagrado* e, portanto, conteúdo valorativo da intuição emocional das pessoas enquanto agentes. Ora, a pessoa é tanto ponto de partida da intuição emocional como também valor intuído.

A hierarquização ontológica dos valores segue os seguintes critérios: duração, divisibilidade, fundamentação, satisfação e relatividade. No tocante ao primeiro critério, quanto superior for um valor, mais durável ele será. A durabilidade do valor é independente da durabilidade objetiva e concreta do bem. A primeira é essencial e, portanto, *a priori*. Afirmar que um valor dura implica em também dizer que ele é capaz de existir no tempo independentemente da existência de algo que o suporte. Em relação à divisibilidade, quanto menos redutível a diferentes expressões e manifestações, superior é um valor em relação aos demais. A divisibilidade de um valor depende da repartição de tal ente para os indivíduos. Os exemplos trazidos por Scheler são o de uma fatia de pão e o de uma obra de arte. O valor nutritivo do pão se divide em um número finito de pedaços para um número considerável de indivíduos. Em cada pedaço, estará o valor nutritivo, porém dividido e reduzido a cada divisão. Uma obra de arte, por outro lado, não pode ser dividida, ela existe em sua integridade e indivisibilidade. Por isso o valor do *belo* é superior ao valor da *nutrição*.

Já a fundamentação se desenvolve da seguinte maneira. Um valor B fundamenta um valor A quando o dar-se deste depende do dar-se daquele. Essa dependência se dá por uma necessidade eidética. Aqui, quanto superior for um valor, menor será a sua dependência da existência de outros valores para seu próprio *ser superior*. Isso significa dizer que um valor superior não depende da fundamentação de algum outro valor. No exemplo dado, o valor B será superior em relação ao valor A, uma vez que fundamenta este.

O quarto critério é o da satisfação. Scheler esclarece que satisfação nada tem a ver com prazer, ainda que este resulte daquele. A *satisfação* é uma experiência de preenchimento, isto é, de plenitude (SCHELER, 1973, p.96). Há aqui uma relação essencial entre o valor superior e a *profundidade* da satisfação. Entre os valores A e B, se há for independente de B, a satisfação dele será mais profunda que a satisfação de B. Assumir tal critério ontológico é uma consequência da objetividade dos valores. Há um ato pessoal e há o conteúdo do ato, ambos se relacionam essencialmente.

O quinto critério é da relatividade. Quanto mais alto for um valor na hierarquia, menos relativo será. Assim, o valor mais alto será também absoluto. A relatividade a qual Scheler se refere é existencial, ou seja, é o valor enquanto objeto relativo à existência humana e a sua organização. Trata-se do valor relativo a um ser que sente, que vive, etc. O valor do prazer, por exemplo, é relativo a um ser que sente prazer. Os valores do nobre e do vulgar são relativos à existência de um ser vivo. Ambos os valores são inferiores e relativos à concretude da existência pessoal. Os valores superiores são absolutos e, por isso, não são contingentes, sendo ontologicamente independentes da vida pessoal concreta, isto é, de um ser que sente e vive.

Ora, os valores do *Sagrado*, em sendo superiores, são absolutos; possuem *profunda* satisfação, na medida em que atingem o centro da pessoa humana; não são fundamentados por outros valores; são indivisíveis; existem e tem potência de eternidade, independentemente da sua efetividade, ou seja, da sua encarnação nos bens concretos.

Do ponto de vista da hierarquia dos valores, a pessoa é valor superior e, portanto, conteúdo da intuição emocional que fundamenta o apelo à renovação da religião. Em Scheler, tal renovação é a pedra de toque da própria religião, isto é, não há abordagem religiosa no filósofo em questão sem a abordagem do problema da renovação. Isso implica em dizer que a religião abordada por Scheler na obra de 1921 está imersa nas concretudes conflituosas do mundo do pós-Primeira Guerra Mundial que provocam a necessidade da renovação da religião. Tal movimento inicia-se parcialmente e dirige-se ao todo. A parte, conforme se viu, é um recorte dos níveis do sentimento que correspondem à vida emocional humana, a saber, a dimensão dos *puros sentimentos psíquicos*. Desta parte, o humano se movimenta, em razão da sua dimensão espiritual, ao todo, isto é, aos valores superiores. Aqui, toma-se como elemento de abordagem os valores do *Sagrado*.

Em suma, o humano, na renovação religiosa de Scheler, inicia seu movimento em uma parte da sua vida emocional e o conclui no todo desta mesma vida, isto é, na dimensão espiritual concernente à intuição do valor da *pessoa*, valor do *Sagrado*.

CONCLUSÃO

O apelo à renovação da religião, nesse sentido, se inicia na própria finitude humana, em seus sentimentos psíquicos de arrebatamento e/ou luto. A partir deles e

através dos movimentos dos *sentimentos espirituais*, a pessoa é capaz de transcender a dimensão psíquica, em direção à dimensão espiritual, aquela que se relaciona com os valores do *Sagrado*. Em outras palavras, a ascensão ao divino depende da concretude psíquica, mas não se resume a ela, demandando a dimensão eminentemente pessoal do fenômeno humano, qual seja, a intuição emocional dos valores, elemento que caracteriza e torna possível o personalismo ético do Max Scheler.

Daí que a pessoa funda a religião em Scheler, pois é ela a referida dimensão espiritual do humano e a condição de possibilidade da renovação religiosa que, em última análise, é o fundamento de uma fenomenologia da religião no filósofo em questão. Além de fundamento, é a pessoa a finalidade da religião, no tocante à busca existencial por sentido e por dignidade em um mundo como aquele no qual Scheler estava situado, isto é, um mundo pós-guerra.

REFERÊNCIAS

BELLO, Luiza. *A dignidade humana no modelo antropológico-filosófico de Max Scheler e seus impactos*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Filosofia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/13607>.

CADENA, Nathalie Barbosa de la. Scheler, os valores e a simpatia. In: *Revista Ética e Filosofia Política*. Número XVI, Volume II. Dezembro, 2013.

CUSINATO, Guido. Max Scheler: *Dall'antropologia filosofica del Geist all'antropologia filosofica della Bildung*. In: *Giornaledifilosofia.net*, 2010.

FRINGS, Manfred S. *The mind of Max Scheler: the first comprehensive guide based on the complete works*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2001.

GUZÓN, José Luis. La persona es un valor en sí misma. Su formación según Max Scheler. In: *XIII Jornadas de Filosofía, Max Scheler*. Orihuela, 2011.

LUTHER, Arthur. *Persons in Love: A study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*. The Hague: M. Nijhoff, 1972.

PERRIN, Ron. *Max Scheler's Concept of the Person: An Ethics of Humanism*. New York: Palgrave Macmillan, 1991.

SANDMEYER, Robert. Life and Spirit in Max Scheler's Philosophy. In: *Philosophy Compass* 7/1, 2012, p.23-p.32.

SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethiichen Personalismus. Bern: A. Francke AG - Verlag, 1916.

SCHELER, Max. *Die Wissenformen und die Gesellschaft*. Bern: Francke Verlag, 1960.

SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatia*. Tercera Edición. Buenos Aires: Editorial Losada S.A, 1943.

SCHELER, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. A New Attempt toward the Foundation of and Ethical Personalism. Evanston: Northwestern University Press, 1973

SCHELER, Max. *Probleme der Religion*. Bern: A. Francke AG -Verlag, 1921.

SCHELER, Max. Problems of Religion. In: SCHELER, Max. *On the Eternal in Man*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010.

Capítulo 7
SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA: A PUBLICIDADE DOS
SERMÕES A PARTIR DA TEORIA TRACYANA DOS
CLÁSSICOS

Rodrigo Favero Celeste

SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA: A PUBLICIDADE DOS SERMÕES A PARTIR DA TEORIA TRACYANA DOS CLÁSSICOS

Rodrigo Favero Celeste

Graduado em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Filosofia, em Curitiba (2002-2004). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo (2006-2009). Mestrando em teologia pela PUC-Curitiba, PPGT 2022-1. E-mail: rdrfavero@gmail.com

RESUMO

O tema proposto para a comunicação tem o objetivo de recuperar, a partir da teoria dos clássicos de David Tracy e o seu diálogo com a reflexão hermenêutica contemporânea, algumas contribuições teológicas de Santo Antônio de Pádua, doutor da Igreja, tão aclamado pela devoção popular, mas ao mesmo tempo preterido da reflexão teológica. O método a ser empregado é a análise bibliográfica. Grande pode ser o aporte dos Sermões para os três públicos da teoria de Tracy: a academia, a igreja e a sociedade. O sermão é considerado pelos especialistas um gênero textual-literário. Possui uma estrutura própria, cuja finalidade é convencer os leitores ou ouvintes. O sermão pode ser ancorado na arte retórica, a qual é definida como a arte de persuadir pelo discurso, fundamentado com argumentos bem ordenados e estruturados logicamente, além de poder ser enriquecido com a beleza das expressões gestuais ou das palavras, exigências que requerem habilidade em todos os níveis do trivium e do quadrivium, no contexto medieval do Santo. Enganam-se aqueles que pensam que o sermão é algo restrito às paredes dos templos religiosos. É público por excelência e, quem o escuta, afirmando de forma simplória, o torna mais público ainda! No estudo que nos propomos, abordaremos os escritos sermônicos de Santo Antônio, com vista a elucidar sua competência teológica e literária enfocando o bloco dos Sermões Festivos. Este recorte da escrita dos Sermões apresenta todo o esplendor da beleza litúrgico-mistagógica dos mistérios celebrados, elucidados com a habilidade retórica do autor, trazendo à luz princípios que atendam a idéia de clássico como aquilo que comunica algo da humanidade e seus modos de representação. Este algo é sempre novo por sua capacidade de desvelar sentidos novos para a existência, para a condição humana contemporânea, agora e em todos os tempos. Apesar de a pesquisa estar apenas iniciando, podemos concluir temporariamente que é possível alocar os Sermões de Santo Antônio em uma posição de verdadeira obra de arte não somente no campo da retórica, mas inclusive no campo da busca de sentido e verdade que todo ser humano “mendiga” para si existencial-filosoficamente, de forma a se constituir verdadeira “arte de viver”. Apraz-nos que, Santo Antônio, cognominado o “Escrínio da Sagrada Escritura”, goze de tanto acesso entre o povo simples e de pouca ou nenhuma instrução acadêmica. Um verdadeiro paradoxo: o fundador de sua Ordem, São Francisco, o pobrezinho e iletrado de Assis tem maior incidência entre os

abastados e intelectuais; Santo Antônio, o estudioso e afamado pregador, reverenciado entre os pobres e simples.

Palavras-chave: Clássicos; publicidade; público; sermões; sentido; hermenêutica

1 INTRODUÇÃO

A idéia de clássico como aquilo que comunica algo da humanidade e seus modos de representação, a partir do teólogo David Tracy, faz do clássico sempre novo por sua capacidade de desvelar sentidos novos para a existência, para a condição humana contemporânea e em todos os tempos. Nesse sentido, por exemplo, Jesus é um clássico por excelência. A Bíblia também se torna um clássico a ser explorado, tal como fizeram os Santos Padres e também se tornaram clássicos.

A interpretação e a análise dos clássicos aparecem como um verdadeiro método antropológico, pelas vias da teologia, que se preocupa com os acontecimentos do mundo contemporâneo para captar a experiência humana em diálogo com a religião e o relacionamento com Deus.

Dialogar com os clássicos medievais para reabilitá-los como públicos, em nosso tempo, a fim de recuperar o sentido subjacente em cada manifestação teológica, a partir de Santo Antônio de Pádua e dos seus Sermões, produtores não apenas de teologia, mas de tradição e eclesialidade, procurará densidade de sentidos humanos que nos podem levar a compreensão de nós mesmos, hoje. A problemática é especificamente esta apresentada neste parágrafo, com vista a um recorte ainda mais preciso de estudo a se efetuar.

2 A TESE TRACYANA

Segundo problematiza David Tracy, as tradições religiosas devem estabelecer uma estratégia teológica que articula sua posição no contexto da cultura pluralista moderna, a fim de que não seja um discurso privado, mas tenha significação pública em meio à aspiração de sentido e verdade. O intento do teólogo é instigar a reflexão teológica para o três públicos da teologia, a sociedade, a academia e a igreja propondo a imaginação analógica para estabelecer os critérios e horizontes para o diálogo (TRACY, 2006, p. 11-14).

2.1 SOBRE A PUBLICIDADE

David Tracy fundamenta a reflexão sobre a publicidade na teologia sistemática em toda a parte 1 de sua obra “A Imaginação analógica” (2006). A explanação sobre os três públicos se torna necessária, pois é nesse âmbito que o teólogo deve dirigir a produção intelectual que lhe cabe na teologia. Assim, após discorrer sobre os públicos, Tracy trata da posição teológica do teólogo e passa a estabelecer as linhas de encontro nas três disciplinas teológicas: fundamental, sistemática e prática, distintas entre si, mas relacionadas na teologia (TRACY, 2006, p. 132). Responder a questão central, se a teologia sistemática é um discurso público está explícita em toda a obra.

2.2 SOBRE OS CLÁSSICOS

Para Tracy, todo clássico deve manifestar e proclamar o sentido e a verdade e, dessa forma, eles se prestam a interpretação e não a repetição, a fim de que possam produzir expressões significativas de realismo para as pessoas em todos os tempos (LOPES, 2013, p. 62). Os clássicos podem ser “textos, eventos, imagens, pessoas, pinturas e símbolos” (TRACY, 2006, p. 110) que expressam e manifestam algo, superando a distância temporal, com capacidade de explicar a realidade atual do intérprete.

Em artigo, David Tracy (2012, p. 33), propõe o diálogo com os clássicos na dimensão daquilo que ele denomina ser a *Publicness* 2. O autor indica o diálogo como opção ao debate, como um verdadeiro fenômeno:

Reconheçamos que a conversação ou o diálogo são fenômenos que, no sentido epistemológico geral, dificilmente podem ser distinguidos do debate. Isto, porque não há conversa ou diálogo verdadeiro se não forem observados os critérios gerais válidos para toda investigação: inteligibilidade (coerência), verdade (garantias/evidências), significado certo/exato (o que você diz significa o que você quis dizer), igualdade entre todas as pessoas e todos os outros “participantes” (por exemplo, um texto: a leitura é também um diálogo). (TRACY, 2012, p. 33)

Contudo, na mesma página do referido artigo, seguindo Gadamer, Tracy defende o diálogo ou, usa ainda, de forma paralela, a expressão “conversação”, acima do debate “como forma primária de questionamento racional (...) A esfera pública é esfera de conversação civilizada antes de ser esfera do debate.”

No estrutura do pensamento de Tracy a respeito da publicidade da teologia, conforme sintetiza Zeferino (2018, p. 29), a mesma ciência tem seus públicos, os quais são a igreja, a academia e a sociedade com as quais estabelece o diálogo. Comenta sobre a opção sem exclusividade de um dos destinatários e a inter-relação na tríade.

Destarte, o diálogo com os clássicos deve se materializar em experiência realizada (LOPES, 2013, p. 63) a partir de uma hermenêutica histórica que, ao modo da tese gadameriana, em sua tese sobre a fusão de horizontes, a partir da historicidade de seus efeitos no tempo, produza certa racionalidade de sentido e verdade significativas aos três públicos, cada um com sua linguagem própria.

Sobre o diálogo com os clássicos religiosos, de modo específico, seguindo o autor de “A imaginação analógica”, afirma que

As religiões que, juntamente com as artes, proporcionam poderosas visões de Deus que valem para a sociedade são impedidas de adentrar a esfera pública, a menos que debatam em termos da ‘Publicness Um’ (como fazem nas questões de justiça social) ou em termos da razão meramente técnica. (TRACY, 2012, p. 34)

Essa manifestação de Tracy faz emergir uma reflexão quase natural da necessidade de a religião, por meio de sua ciência fundamentadora, a teologia, recuperar os seus clássicos como meio de diálogo com a sociedade. Parece que sempre foi este o objetivo final, a direção para onde a religião sempre rumou, à sociedade, ainda que na sua gênese, a religião se ocupe da pessoa em relação ao transcendente, sendo claro que está imersa em uma realidade social concreta e cultural. Dessa forma, a religião se torna uma contribuição pública (TRACY, 2012, p. 35).

3 A TEOLOGIA É HERMENÊUTICA

Claude Geffré explana com toda a clareza, afirmando que, nas últimas décadas, a teologia passou por um deslocamento teórico, o qual é do saber para a interpretação. Isto significa que houve uma “passagem da teologia como saber constituído para a teologia como interpretação plural ou ainda a passagem da teologia dogmática para a teologia como hermenêutica”. (GEFFRÉ, 1989, p. 17)

Esse “deslocamento” demanda para a teologia, em todos os seus âmbitos, uma nova postura de fala ou também, podemos dizer nos apropriando do termo de Geffré,

um deslocamento da fala do interior da teologia para o seu exterior, o que Tracy caracterizou com a tese dos “públicos da teologia”. Contudo, não há apenas uma demanda, mas esse movimento se dá por uma opção teológica clara de abertura da “rainha das ciências” ao diálogo e a interdisciplinaridade, a fim de conseguir dar conta de seus afazeres próprios. A preocupação de David Tracy, neste contexto é plausível: fazer com que a voz da religião seja também uma voz pública a partir da tradição. Para nós, vale a investida de expor quase todo o parágrafo do artigo:

A conversação com os clássicos na esfera pública é difícil, complexa – e necessária. Assim temos mais razão ainda para voltar a defender as duas reivindicações principais deste artigo: primeiro, o questionamento público não se constitui apenas no debate, mas num modelo mais amplo e flexível de questionamento público, o diálogo com os clássicos; em segundo lugar, todos nós estamos sempre interpretando a fim de buscar a compreensão – portanto, questionando –, e por isso devemos considerar o modelo de questionamento na esfera pública não apenas como debate, mas como diálogo. O questionamento público como diálogo com os clássicos, quando bem montado, ajuda qualquer comunidade pública de investigação numa esfera onde todos são em princípio iguais, todos devem ser ouvidos e todos são chamados a responder na conversação, cada um respeitando cada outro diferente. O questionamento público – tanto a “Publicness Um” como debate e a “Publicness Dois” como diálogo com os clássicos – poderia granjear um ganho modesto, mas real, mostrando como os clássicos religiosos podem funcionar na esfera pública. (TRACY, 2012, p. 44)

Porquanto, interpretar se torna a viabilidade do diálogo em teologia, pois o contexto apresenta a demanda teológica. Na teologia, a teoria interpretativa avança por conta da historicidade das gestas e escritas das quais é composta a religião. Por exemplo, no cristianismo temos não apenas os dois mil anos do evento Jesus Cristo, mas toda a tradição vetero-testamentária anterior. E temos conjuntamente os dois mil anos da tradição cristã. É nessa esteira que o jesuíta se coloca: “Entre os principais pensadores com os quais Tracy dialoga, destacam-se Gadamer, Eliot e Ricoeur” (LOPES, 2013, p. 63), teóricos da linha hermenêutica que reabilitam a posição de importância e significação à tradição como relevante para a compreensão da realidade.

4 SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA E A PUBLICIDADE DOS SERMÕES

Afirma Tracy que “a principal tarefa do teólogo sistemático é a reinterpretação da tradição para a presente situação. Toda interpretação séria da tradição para a

situação é chamada de teologia sistemática.” (TRACY, 2006, p. 103-104). E continua afirmando: “De modo análogo à arte, a religião desvenda novos recursos de sentido e verdade a qualquer pessoa que estiver disposta a correr o risco de permitir que esse desvendamento ‘aconteça’”. (p. 110)

A perícia de Antônio ao interpretar a Bíblia e os Santos Padres, aplicada a instrução do povo e ao ensino teológico, podem proporcionar orientação para haurir de seus escritos uma demasia de sentido que proporcionará para a dinâmica pastoral, em nosso tempo, novos horizontes hermenêuticos. Sua ciência bíblica o leva a ser conhecido com a alcunha imposta por Pio XII, o Doutor Evangélico, ou ainda, conforme lembra o mesmo Papa³⁹, segundo o dizer de Gregório IX, contemporâneo do Santo, “Arca do Testamento” e “arsenal das Sagradas Escrituras”. Há ainda a expressão referente ao santo como “Escrínio da Palavra”.

Mesmo que os sermões sejam originados com destinação ao ensino para a pregação homilética, vale ressaltar que os mesmos, por serem tais, têm direcionamento litúrgico-pastoral, visto que, para Santo Antônio, tudo se destinava para que os mesmos produzissem os efeitos necessários para despertar a fé e, também, o seu incremento, através de sua profundidade teológica, fundamentada no estudo dos livros sagrados e a fidelidade mística de um pensador medieval à Palavra de Deus. Podemos afirmar que a época medieval foi a que melhor soube se servir dos escritos dos Santos Padres na reflexão bíblico-pastoral, até hoje.

Afirma o eminente teólogo Clodovis Boff: “Outro franciscano, Santo Antônio, doutor da Igreja pouco aproveitado pelos teólogos, tem uma gnosiologia que vai também na linha do conhecimento místico...” (2015, p. 139). Nessa citação, Frei Clodovis, da Ordem dos Servos de Maria, propõe ao estudo acadêmico este Doutor da Igreja, devido a sua acuidade teológica e perspicácia pastoral.

Acreditamos que Antônio tem muito a contribuir com a teologia em nossos tempos no que se refere à recente proposta conceitual, devido a sua forte tendência mística centrada na Palavra de Deus, a partir dos seus sermões. Perguntamos com David Tracy:

Por que pensadores religiosos deveriam ignorar – como recurso público – os mais ricos aspectos de uma tradição (por exemplo, as narrativas escatológicas, o profeta, os santos, os místicos)? Aprender

³⁹ FONTES FRANCISCANAS. **Santo Antônio**: legendas e sermões. Braga: Editorial Franciscana. pg. 494 (*Bula Exulta Lusitania Felix*)

a discernir – interpretar – esses recursos e disponibilizá-los para a esfera pública é tarefa altamente necessária.

5 CONCLUSÃO

A título de conclusão inicial, constatamos que, a afirmação “as religiões também se tornam um clássico” é pertinente a partir do conceito apresentado por David Tracy. Neste ínterim, o estudo da obra antoniana, tendo como meta fundamental analisar as pretensões a sentido e verdade presentes no sermonário de sua autoria, proporcionará uma oportunidade de tematização das grandes questões do ser humano, a partir de sua tradição religiosa. De tal modo, buscaremos reconhecer na obra uma determinada força de sentido nesta tradição religiosa medieval-franciscana-antoniana, que pode auxiliar a pensar a vida na atualidade.

No contexto deste Grupo de Trabalho podemos nos questionar sobre a relação entre os sermões, a mística e a literatura. O sermão, como arte retórica religiosa produz uma literatura de grande importância artística, sendo que a arte, isto é, o fazer especificamente da arte retórica, pode tornar patente sentidos e significados humanos a partir da religião entendida como forma de conhecimento e de relacionamento com a realidade.

Nos termos de Tracy, a conversação com um clássico, a relação dialógica com os clássicos, é enriquecida pelas questões atuais, de relevância pública e assim atualizam os sentidos das tradições teológicas, formando um verdadeiro círculo hermenêutico, com vistas aos públicos da teologia: academia, igreja e sociedade.

Nos Sermões Festivos, o teólogo Frei Antônio traz nas inspirações litúrgicas uma amplidão além daquilo que a própria festa apresenta, através de concordâncias de outros textos e análise filológica com outra amplitude em relação ao que se apresenta de forma rápida. Por exemplo, no sermão sobre a ascensão de Jesus ao céu, Antônio afirma, de forma muito bela e até mesmo com tons poéticos: “*Foi elevado, portanto, ao céu, a fim de levar consigo a terra e fazer o céu.*” (FONTES FRANCISCANAS, 2017, p. 1955)

Queremos concluir com a afirmação de Villas Boas e Zeferino, que asseveram:

Esses clássicos religiosos resistem à dominação, de tal modo que sempre de novo podem dar origem a desvendamentos de sentido. A conversação com os clássicos, assim, coloca em risco certeza pré-

concebidas [sic], bem como ajuda na valorização das diferenças entre distintas tradições e busca evitar reducionismos. (2022, p. 10)

A distância temporal, para além da primeira problemática, se torna verdadeira auxiliadora para a hermenêutica de textos. Uma obra que possui longos anos de experiência e diversas abordagens já tem por si mesma, na base, a hermenêutica da suspeita que a sustente, sendo, tal distanciamento temporal, caminho para a atualização da tradição, o que Gadamer denominou como fusão de horizontes.

Por fim, esta comunicação apresenta o estado primeiro de uma pesquisa que buscará aprofundar algumas contribuições pertinentes dos sermões de Santo Antônio para o nosso tempo. A história dos efeitos, contudo, aparecerá implícita, sem dúvida, ao longo da investigação da obra sermônica e dos aspectos históricos envolvidos.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes. 2015..
- FONTES FRANCISCANAS. **Santo Antônio**. Braga: Editorial Franciscana. 2017.
- GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**. São Paulo: Paulinas. 1989.
- LOPES, Tiago de Freitas. **Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública a partir dos clássicos religiosos cristãos: uma leitura da obra a imaginação analógica de David Tracy**. Dissertação de Mestrado em Teologia. Belo Horizonte: FAJE. 2013
- ROCHA, Max Silva da; SANTOS, Maria Francisca Oliveira. **Análise retórica do gênero discursivo sermão oral**. Polifonia, Cuiabá-MT, v. 25, n. 37.1, p. 01-170, jan.-abril. 2018.
- TRACY, David. **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. São Leopoldo: Unisinos. 2006.
- _____. **A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte. Ano 44 - N. 122, p. 29-51, jan/abr 2012.
- ZEFERINO, Jefferson. **Hermenêutica e Teologia Pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy**. Teoliterária V. 8 - N. 15 – 2018.
- ZEFERINO, Jefferson. SINNER, Rudolf von. **A teoria teológica da religião de David Tracy**. Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 676-701, maio/ago. 2019.

ZEFERINO, Jefferson. VILLAS BOAS, Alex. **Uma leitura de David Tracy sobre a análise de modelos teológicos.** REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA. Ano XXX - Nº 101 - Jan - Abr 2022.

Capítulo 8

O ENSINO RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DO CURRÍCULO DE REFERÊNCIA DO ESTADO DE MINAS GERAIS: UMA ANÁLISE DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Mauro Rocha Baptista

Diego José Maria de Melo

Goretti Marciel Pereira Goulart

Luis Fernando Oliveira do Nascimento

O ENSINO RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DO CURRÍCULO DE REFERÊNCIA DO ESTADO DE MINAS GERAIS: UMA ANÁLISE DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Mauro Rocha Baptista

Doutor em Ciência da Religião pela UFJF, graduado em Filosofia pela UFSJ, professor da UEMG, Bolsista Professor Orientador (BPO) do Programa Institucional de Apoio à Pesquisa (PAPq) da UEMG em 2022 e 2023.

Diego José Maria de Melo

Graduado em Ciências Sociais e Pedagogia pela UEMG-Barbacena. Bolsista do Programa Institucional de Apoio à Pesquisa (PAPq) em 2022.

Goretti Marciel Pereira Goulart

Graduanda em Ciências Sociais pela UEMG-Barbacena. Bolsista do Programa Institucional de Apoio à Extensão (PAEx) em 2021, 2022 e 2023.

Luis Fernando Oliveira do Nascimento

Graduando em Ciências Sociais pela UEMG-Barbacena. Bolsista do Programa Institucional de Apoio à Extensão (PAEx) em 2022.

RESUMO

A implementação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) através da resolução No 2, de 22 de dezembro de 2017 do Conselho Nacional da Educação trouxe inúmeras mudanças para o cenário educacional nacional. Ela representou a concretização de uma nova organização para educação brasileira cumprindo aquilo que estava previsto pela Constituição Federal de 1988, cujas determinações estabelecem a educação como um direito de todos e um dever do Estado, visando o desenvolvimento humano em todas as dimensões. Assim todo o processo de abertura permitiu que estados e municípios construíssem seus próprios currículos observando as determinações da BNCC. Como exemplo deste movimento podemos citar o estado de Minas Gerias que em 2018 instituiu o Currículo de Referência (CRMG) contendo as habilidades e conhecimentos a serem desenvolvidas em todo o território mineiro no âmbito da educação básica. O que inclui o componente curricular de Ensino Religioso ramo disciplinar que busca propiciar ao indivíduo conhecimentos religiosos e culturais provenientes de diferentes vivências. Dessa Forma como parte do Projeto

de Pesquisa “O Ensino Religioso na política pública do estado de Minas Gerais a partir do Currículo de Referência de 2018” Financiado pelo Programa de Apoio a Pesquisa (PAPq) da Universidade do Estado de Minas Gerais - (UEMG) este trabalho tem o objetivo de propor uma reflexão a respeito das determinações do currículo de referência para o Ensino Religioso partindo da análise da resolução 437 que institui e orienta a implementação do currículo nas escolas estaduais assim como do parecer 937 que manifesta a respeito da estrutura a ser trabalhada no processo. A inclusão no GT se justifica ao observamos a implicação desses documentos na prática escolar cotidiana o que demanda estudos contínuos em busca de resultados que propiciem melhor desenvolvimento do processo de ensino e aprendizagem, e assim atuar na construção de indivíduos prontos para a transformação social por meio do exercício do pensamento crítico e da autonomia.

Palavras-chave: Currículo Referência; Ensino Religioso; Base Nacional Comum Curricular.

Introdução

Desde 2016 temos mantido constantes debates junto ao grupo de pesquisa “Estudos sobre Religiões e Religiosidades” da UEMG-Barbacena a respeito da área de Ensino Religioso (ER), especialmente em seu desenvolvimento no estado de Minas Gerais. Os dois primeiros projetos, desenvolvidos até 2020, visavam trabalhar diretamente com os conteúdos propostos pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC–BRASIL, 2018), que estava em desenvolvimento neste momento e representava grande mudança em relação ao Currículo Básico Comum (CBC) que estava vigente no estado de Minas Gerais até então. Com a ampliação da pandemia e o início do ensino remoto foram produzidos os Planos de Estudos Tutorados (PETs) em 2020 e 2021, objetos de análise em outros projetos da equipe. Uma constatação observada no âmbito da pesquisa com os PETs motivou o desenvolvimento desta nova proposta. Primeiro foram constatadas mudanças entre o texto nacional da BNCC e o texto produzido para o Currículo de Referência de Minas Gerais (CRMG – MINAS GERAIS, 2018). Posteriormente foi observado que nos três planos de curso disponibilizados pelo estado (2020, 2021 e 2022) para a aplicação do CRMG, existem variações consideráveis no momento de trabalho de cada habilidade, o que não permite a criação de um procedimento uniforme e homogêneo ao longo dos anos.

O objetivo manifesto nesta etapa da pesquisa é compreender a política pública do estado de Minas Gerais para o componente curricular de Ensino Religioso a partir de uma desconstrução dos documentos produzidos com a criação do CRMG de 2018.

Fazem parte desta análise o parecer nº 937 do Conselho Estadual de Educação de Minas Gerais (CEE/MG, 2018), o texto final do CRMG (MINAS GERAIS, 2018), a resolução nº 470 que homologa o CRMG (CEE/MG, 2019) e os planos de curso produzidos pela Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (SEE/MG, 2020; SEE/MG, 2021; SEE/MG, 2022).

1. Desenvolvimento do CRMG

Assumimos que o primeiro passo para compreender os princípios de uma política pública para a área de ER no estado de Minas Gerais seria o de revisar como a adaptação da BNCC, prevista como obrigatória para todos os estados da federação, foi realizada no estado. As modificações constatadas no CRMG serão apresentadas em outras publicações, assim como a análise dos planos de ensino propostos pela SEE/MG. Neste texto iremos nos concentrar nos documentos externos ao CRMG, que indicam a sua recepção no estado de Minas Gerais.

O primeiro destes documentos é o parecer 937 (CEE/MG, 2018). Este parecer tem o objetivo de manifestar a respeito do Currículo Referência do Estado de Minas Gerais visando à implementação nas escolas da Educação Infantil e do Ensino Fundamental que compõe o sistema de ensino de Minas Gerais. A elaboração do documento observou as normas estabelecidas pelo Programa Nacional de apoio à implementação da Base Comum Curricular (BNCC) e do Conselho Nacional de Educação. O Objetivo do Currículo Referência é garantir os direitos e objetivos de aprendizagem aos estudantes do sistema de ensino de Minas Gerais

Minas Gerais é um estado brasileiro com muitos municípios (oitocentos e cinquenta e três) de um total de cinco mil quinhentos e sessenta municípios em todo o Brasil. Compõe uma Unidade Federativa com grande dimensão territorial e grande diversidade de contextos o que torna a gestão educacional complexa. Cabe destacar a divisão das responsabilidades educacionais sendo que os municípios se responsabilizam com a Educação Infantil e anos iniciais do Ensino Fundamental enquanto a rede estadual anos finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio. o Censo Escolar de 2017 apontava 16.151 escolas em todo o território Minas Gerais dessas 3.622 são estaduais e 8.751 municipais. Cabe salientar que com estes números pode-se dizer que a rede pública abarca 86 % das matrículas da educação básica no estado.

A maioria das matrículas do estado se concentram na rede pública, o que evidencia o desafio da educação de qualidade. Devem se atribuir os devidos Destaques para documentos normativos como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) que é responsável por compor as habilidades e competências a serem desenvolvidas pelos estudantes da Educação Infantil e do Ensino Fundamental de todo o território nacional. A criação do documento em questão é um desdobramento das determinações da Constituição Federal de 1988 e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) DE 1996 que culminaram com a aprovação do documento em 2017.

Desde 2005 o estado conta com o Currículo Básico Comum regulamentado pela resolução nº 666/2005 da SEE- MG que visa orientar o processo de ensino e garante os direitos de aprendizagem dos estudantes em Minas Gerais. O CBC, como proposta curricular busca responder às questões: “O que ensinar? (quais conteúdos, habilidades e competências). Por que ensinar? (importância da disciplina na vida social e cultural). Quando ensinar? (faixa etária, ordenamento dos conteúdos e habilidades)”.

É importante notar que o CBC não é currículo único a ser seguido por todas as escolas, em Minas Gerais. Ele tem caráter normativo para toda a rede estadual e redes municipais sem sistema próprio. As redes privadas e municipais, com sistema próprio, têm autonomia para elaboração de seus próprios currículos.

A construção e elaboração do Currículo Básico Comum se deu por meio de um regime de colaboração dos municípios e de entidades da sociedade civil.

Como salientamos, desde 2005, o estado já possuía um currículo base comum, porém esta nova iniciativa vem para atender o previsto pela BNCC no intuito de dar o caráter contemporâneo a diversos conteúdos trabalhados. Para apoiar a implementação da BNCC, o Governo Federal criou o programa PróBNCC que visa dar o apoio técnico e financeiro aos estados. Minas Gerais ingressou no programa em 2018 e pode então contar com o apoio da união previsto nas deliberações do projeto.

O processo de implementação do documento foi composto por cinco etapas. A primeira, Etapa de Preparação, consistiu no estudo da versão homologada da BNCC, por parte dos redatores e dos professores das escolas de Minas Gerais. Neste processo destaca-se a realização do Dia D, nas escolas, ao longo do mês de abril, sendo autorizado que as escolas escolhessem a data que fosse mais conveniente, de forma a não ferir seu calendário. A Etapa de Elaboração² da Versão Preliminar consistiu na redação da primeira versão, pelos Redatores de Currículo, a partir das

contribuições recebidas das redes, no dia D, e da análise da equipe de redação. A Etapa de Encontros Municipais e Consulta Pública colocou a versão preliminar sobre crivo dos professores, em todo o estado, onde foi discutida, com profundidade, presencialmente, nos municípios, por professores e outros profissionais da educação, e por meio da Consulta Pública online.

Cabe salientar que durante o processo de elaboração do documento não foram aceitas propostas que continham: “1- Elementos que ferem a atual legislação; 2- Que demonstram incompreensão da ideia proposta; 3- Que não eram adequadas ao ano proposto, ou de alteração de ano, definido na BNCC; 4 - Solicitação de exclusão/modificação, sem justificativa ou fundamentação; 5- Sugestões que não tratam do documento (infraestrutura das escolas, formação de professores, etc.)”

A Etapa de Elaboração da Versão Final foi realizada com base na análise das contribuições da Consulta Pública e dos Encontros Municipais. A Etapa de Finalização e Distribuição contou com a impressão e envio, em meio físico e digital, do documento, às escolas, durante o ano de 2019.

A Base Nacional Comum Curricular e os currículos elaborados a partir dela têm papéis complementares para a garantia do direito à aprendizagem. O Currículo diz respeito à organização escolar. É, no currículo, que se materializa o direito a aprender, uma vez que ele define o que ensinar, o porquê ensinar e o quando ensinar. Ao abordar a Educação Integral e Integrada, o currículo reafirma a centralidade da escola como locus do processo educativo, mas não se limita a ela, propondo a exploração de outros espaços da cidade, tornando-os espaços educativos.

Durante o processo de elaboração foi feita a opção pela manutenção de um documento único e pela não separação da Educação Infantil do Ensino Fundamental, considerando que as concepções dos textos introdutórios devem permear a Educação Básica, como um todo, pensando, sempre, na integralidade do sujeito.

O currículo do Ensino Fundamental está alinhado às duas principais normativas para a etapa: a BNCC e o Parecer CEB/CNE nº 11/2010. A construção se deu através de uma visão que vê a educação como um processo que ocorre ao longo de toda a vida seguindo assim a visão da BNCC. Cabe destacar que currículo de Minas Gerais tem o intuito de seguir os seguintes caminhos: Construção de um Espaço para a diversidade observando a BNCC e os temas contemporâneos. Para os anos iniciais propõe-se uma articulação com as experiências na Educação Infantil e a valorização das situações lúdicas de aprendizagem. Já nos anos finais, o foco passa a ser a

ampliação dos conhecimentos, com desafios de maior complexidade, dando outro significado para as aprendizagens dos anos iniciais, e fortalecimento da autonomia dos adolescentes.

Como uma observação cabe destacar que documento manteve a estrutura básica da BNCC, com a separação em: Áreas de Conhecimento e suas competências específicas; Componentes Curriculares e suas competências específicas; e na estrutura dos conteúdos em Campos de Atuação, Eixos e Unidades Temáticas conforme componente curricular. Deste modo seguindo a orientação do Parecer CNE/CP nº 2, de 2017, e da LDB, o Currículo Referência de Minas Gerais possui parte diversificada integrada ao documento, respeitando a diversidade local e adaptativa a cada contexto.

Em linhas gerais o parecer 937 (CEE/MG, 2018) indica uma observância direta à BNCC e não faz menção específica às alterações presentes no componente curricular de ER. Apenas é possível inferir que, uma vez que todas as exclusões/modificações deveriam ser justificadas e fundamentadas para serem aceitas, o que foi suprimido e/ou alterado no texto final do CRMG em relação à BNCC deve ter sido aceito como pertinente pelo CEE.

O segundo documento da implementação é a resolução 470 (CEE/MG, 2019), homologando o CRMG. Documento organizado seguindo o viés de educação colaborativa desenvolvida entre estado e municípios obedecendo a documentos como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) Constituição Federal de 1988 e a resolução número 2 de Dezembro de 2017 do Conselho Nacional da Educação. Tendo como objetivo: garantir aos estudantes do estado de Minas Gerais os direitos e objetivos de aprendizagem visando o desenvolvimento integral.

Define o currículo de referência como um documento de caráter normativo, que contém atitudes e valores a serem desenvolvidos em conjunto com todos os estudantes. Que deve respeito às individualidades e as características regionais. Objetivo do documento é superar a fragmentação das políticas educacionais, aplicando-se a toda a educação básica da educação infantil ao ensino fundamental.

Está alicerçado nas seguintes competências gerais, previstas na Resolução CNE/CP nº 2/2017: “Valorização dos conhecimentos historicamente construídos; Exercício da curiosidade; Valorização da cultura local; Utilização das diferentes linguagens e manifestações; Compreender e utilizar as tecnologias de modo crítico; Valorizar a diversidade; Argumentação crítica com base em dados; Conhecer a si

mesmo; Exercitar a empatia e o diálogo; Agir pessoal e coletivamente com autonomia e protagonismo”.

Ensino deve ser pensado progressivamente em cada sujeito observando seu tempo e espaço. A etapa do Ensino Fundamental deve manter articulação com os conhecimentos construídos na Educação Infantil. Anos iniciais devem focar na alfabetização como necessidade para o uso adequado dos conhecimentos nas práticas sociais. Nos anos finais o objetivo é dialogar com estes conhecimentos superando as rupturas que surgem em cada fase da vida.

Para o componente curricular de ER se destaca que, conforme prevê a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), a oferta do ER é obrigatória no Ensino Fundamental com matrícula facultativa aos estudantes. E que, observando as competências gerais da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) o ER deve “Proporcionar conhecimentos culturais estéticos e religiosos de manifestações presentes na realidade dos estudantes. Proporcionar conhecimento sobre a liberdade de consciência. Desenvolver o diálogo e o respeito às diferenças. Propiciar aos indivíduos a construção de seus próprios sentidos de vida”. E deve garantir aos educandos o desenvolvimento das seguintes competências específicas: “Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida. Compreender, valorizar e respeitar as diferentes manifestações culturais, religiosas e filosofias de vida. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza. Conviver com a diversidade. Analisar as relações entre os conhecimentos entre os conhecimentos religiosos e culturais. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência, especialmente de cunho religioso”.

Também na homologação do CRMG não é ressaltado nada das modificações em relação à BNCC, apenas reproduzindo o texto dos objetivos e das competências, conforme eles aparecem no CRMG, inclusive com a inclusão do termo “culturais”, na segunda competência quando a BNCC trata da valorização das “manifestações religiosas e filosofias de vida”. Essa é uma das inserções repetidas diversas vezes ao lado do termo religiosa presente solitário na BNCC.

2. Planos de Curso da SEE/MG

Se os primeiros documentos analisados não auxiliaram na compreensão de uma política pública do estado de Minas Gerais para a área de ER, a análise do movimento das habilidades a serem trabalhadas em cada ano tende a mostrar, ao menos, uma falta de um maior cuidado com o componente. Os planos de curso foram produzidos nos últimos três anos e, mesmo sem o desenvolvimento de uma descrição de cada habilidade, é possível compreender o efeito desta disposição do conteúdo. Neste momento apresentaremos apenas o comparativo dos planos de curso criados para o sexto ano, ressaltamos que a análise das habilidades e dos demais planos serão desenvolvidas em outras publicações do grupo de pesquisa.

Habilidade	PC 2020	PC 2021	PC 2022
EF06ER01X	1º	1º	2º
EF06ER17MG	3º	3º	3º
EF06ER02	4º	3º	3º
EF06ER03X	2º	1º	3º
EF06ER04X	1º	2º	4º
EF06ER18MG	1º	2º	4º
EF06ER05X	4º	3º	4º
EF06ER06X	3º	4º	1º
EF06ER07X	3º	4º	1º
EF06ER19MG	4º	4º	2º
EF06ER20MG	2º	2º	2º
EF06ER21MG	2º	1º	1º

Tabela desenvolvida pelos autores a partir dos planos de curso da SEE/MG.

As habilidades são compostas pelas letras EF, indicativas do Ensino Fundamental; os dois números seguintes indicam o ano a que são destinadas, no caso o 06 indica que são do sexto ano; as letras seguintes são indicativas do componente curricular, ER indicando o Ensino Religioso; os últimos números são a posição da habilidade, neste caso do 01 ao 07 são as habilidades originais da BNCC (para cada ano as habilidades da BNCC são reiniciadas para o número 01), do 17 ao 21, habilidades criadas pelo CRMG (no caso das habilidades do CRMG segue-se uma numeração única iniciada no primeiro ano do Fundamental até o nono ano, por isso a primeira do sexto ano é a 17). A última inserção é indicativa da manutenção do texto original da BNCC, se nada for colocado após o número; da sua modificação parcial, se for incluído um X, ou da sua redação totalmente nova, se for incluído um MG.

Para o sexto ano é possível observar que, para as 7 habilidades originais da BNCC, 6 foram modificadas e ainda foram acrescentadas mais 5 pelo CRMG. O que indica uma grande atenção do CRMG ao componente curricular que foi bastante alterado em sua versão mineira.

Em teoria seria possível indicar que a sequência didática das habilidades deveria seguir a ordem original da BNCC, e mesmo as acrescentadas pelo CRMG. Mas podemos ver que, para o ano de 2022, por exemplo, a habilidade 07 da BNCC, última a ser pensada no documento nacional, aparece prevista para o primeiro bimestre letivo, enquanto a 01 vai para o segundo bimestre. Assim como a primeira habilidade acrescentada pelo CRMG, a 17, aparece no terceiro bimestre nos três anos, enquanto a última, 21, aparece no segundo de 2020 e no primeiro em 2021 e 2022.

Causa estranhamento a falta de conexão entre o documento adaptado pelo estado de Minas Gerais e homologado em 2019 e os planos de curso propostos para os anos seguintes. Não há uma diferença temporal tão grande que justifique as mudanças de ordem na apresentação das habilidades, assim como não se justifica a mudança de ordem das habilidades já criadas pelo próprio estado. Ainda que fosse compreensível a adaptação estadual das habilidades propostas pela BNCC, modificando a sequência nacional em nome de uma política pública estadual, a modificação das próprias habilidades criadas no estado revela uma falta de planejamento desta política pública.

Algo que pode ser mais agravado se se observa a fragmentação de um mesmo objeto de conhecimento. Por exemplo, as habilidades 06, 07, 19 e 20, fazem parte do mesmo objeto: “Símbolos, ritos e mitos religiosos”. O objeto de conhecimento é pensado como a parte formal que amarra as habilidades que se desejam desenvolver nos discentes, logo é compreensível que estejam aglutinadas em uma sequência didática própria, manifesta pelo próprio número das habilidades 06 e 07 na BNCC, concluindo a etapa, e 19 e 20 no CRMG, penúltimas, uma vez que é acrescentada uma unidade temática não prevista na BNCC para o sexto ano e que é contemplada pela habilidade 21. As habilidades 06 e 07 sempre estão no mesmo bimestre, contudo em 2020 estão no terceiro, 2021 no quarto e 2022 no primeiro, ou seja, não se repete, o que seria esperado, a sua presença no quarto bimestre (apenas em 2021), uma vez que são previstas como a conclusão na BNCC. Já as habilidades 19 e 20, que complementariam o mesmo objeto de conhecimento, nunca estão juntas no mesmo bimestre. A habilidade 19 está no quarto bimestre nos dois primeiros anos, e no

segundo no atual, ao menos mantendo a coerência de sempre estar imediatamente após as habilidades 06 e 07 (em 2021 no mesmo bimestre). Já a habilidade é colocada no segundo bimestre nos três anos. O que indica que ela precede a discussão do objeto de conhecimento em 2020, em 2021 está deslocada das outras três habilidades que só serão trabalhadas no quarto bimestre, e em 2022, finalmente se agrupa, mas no início do ano letivo, quando a discussão deveria ser proposta após o desenvolvimento das habilidades anteriores.

Esta imprevisibilidade da disposição dos conteúdos não é produtora para o corpo docente do componente curricular, nem parece didaticamente justificável, por isso tende a indicar uma falta de direcionamento entre o que foi proposto na adaptação da BNCC pelo CRMG e sua aplicação nos planos de curso dos anos seguintes. Os demais anos apresentam o mesmo tipo de procedimento errático.

Habilidade	PC 2020	PC 2021	PC 2022
EF07ER22MG	3º	3º	2º
EF07ER01X	3º	3º	2º
EF07ER02X	4º	4º	2º
EF07ER03X	2º	2º	3º
EF07ER04X	2º	2º	4º
EF07ER05X	1º/4º	1º/4º	4º
EF07ER23MG	1º	1º	1º
EF07ER06X	1º	1º	1º
EF07ER07X	2º/3º	2º/3º	3º
EF07ER08X	4º	4º	1º

Habilidade	PC 2020	PC 2021	PC 2022
EF08ER24MG	2º	2º	2º
EF08ER01	1º	1º	2º
EF08ER25MG	1º	1º	1º
EF08ER02X	1º	1º	2º
EF08ER03X	2º	2º	2º
EF08ER26MG	3º	3º	3º
EF08ER04	3º	3º	3º
EF08ER27MG	2º	3º	4º
EF08ER05X	3º	3º	4º
EF08ER28MG	3º	3º	3º
EF08ER29MG	2º	2º	3º
EF08ER30MG	3º	3º	4º
EF08ER06	-X-	-X-	-X-
EF08ER07X	4º	4º	1º
EF08ER31MG	4º	4º	1º
EF08ER32MG	4º	4º	1º

Habilidade	PC 2020	PC 2021	PC 2022
EF09ER01X	4º	3º	2º
EF09ER02X	4º	3º	1º
EF09ER33MG	2º/3º	2º	3º
EF09ER03X	2º	2º	2º
EF09ER04X	3º	2º	3º
EF09ER05X	3º	3º	3º
EF09ER06X	2º	1º	1º
EF09ER07X	1º	4º	4º
EF09ER08X	1º	4º	4º
EF09ER34MG	1º	1º	1º

3. Aplicação nos Planos de Estudos Tutorados

A partir destes planos de ensino foi possível confeccionar os Planos de Estudos Tutorados (PETs). Neles buscamos compreender a presença das diversas tradições religiosas, para isso organizamos a tabela de forma a destacar em cada volume as semanas previstas, as páginas desenvolvidas e o aspecto central desenvolvido nela. Quanto ao aspecto central a intenção é identificar se é trabalhada alguma tradição religiosa ou se há uma apresentação genérica tratando sobre o tema proposto sem a indicação de nenhuma religião específica. O objetivo com este levantamento era observar em que medida os PETs tratavam diretamente do tema das religiões e em que medida ele tendia para um escapamento em direção às questões puramente culturais. Tal análise se fazia necessária uma vez que entre a BNCC e o CRMG uma das principais diferenças observadas era a inclusão no segundo documento de uma relação explícita entre religião e cultura. Quando o documento nacional coloca apenas a temática da religião, o mineiro faz questão de incluir a cultura como um correlato necessário.

As primeiras páginas de cada semana dos PETs trazem uma folha de rosto com a indicação da unidade temática, do objeto de conhecimento, da habilidade, dos conteúdos relacionados, e da interdisciplinaridade indicada. Optamos por fazer a indicação de que se trata desta folha de rosto e mencionar a habilidade indicada. Destacamos ainda se as páginas seguintes são referentes ao desenvolvimento de um texto teórico ou de uma atividade, em ambos os casos trataremos como genérico aquilo que não particulariza nenhuma tradição religiosa específica. Caso haja alguma religião especificada, após a sua identificação, marcaremos na sequência se ela é apresentada por meio de imagem e/ou com algum texto explicativo, ou ainda se é

apenas uma menção simples, como uma enumeração de exemplos que não são trabalhados individualmente.

O primeiro volume dos PETs não trouxe o componente curricular de Ensino Religioso, por isso iniciamos a apresentação pelo segundo volume.

PET volume II					
Sem.	Pág.	Aspecto central	Texto	Imagem	Menção
1	119	Folha de rosto – habilidade (EF06ER18MG)			
	120	Texto genérico			
	121	Atividade genérica			
		Atividade – Matriz Indígena	X	X	
		Atividade – Matriz Africana	X	X	
	122	Atividade genérica			
2	123	Folha de rosto – habilidade (EF06ER18MG)			
	124	Texto – Lista de textos sagrados: Vedas, Tripitaka, Tao Te King, I Ching, Kojiki, Torah, Bíblia e Alcorão.			X
		Budismo	X		
		Islamismo	X		
	125	Texto – Judaísmo	X	X	
		Texto – Cristianismo	X	X	
	126	Atividade – Hinduísmo	X		
		Atividade – Rastafári	X		
3		Atividade – Islamismo	X		
	127	Folha de rosto – habilidade (EF06ER18MG)			
	128	Texto – Menção do idioma: Tao Te Ching, Alcorão e Bíblia			X
	129	Atividade genérica			
4	130	Folha de rosto – habilidade (EF06ER18MG)			
	131	Texto – Cristianismo	X		
	132	Atividade – Cristianismo	X	X	
	133	Atividade genérica			

Fonte: Tabela desenvolvida pelos autores a partir do PET vol. II, p. 119-133.

Deve-se destacar que este primeiro volume de Ensino Religioso, segundo dos PETs gerais, traz indicações de elementos religiosos em todas as semanas, além de abarcar um significativo número de tradições diferentes. A partir do volume III a folha de rosto também passa a trazer a temática e uma sensibilização. Em alguns casos até um desenvolvimento do tema. Quando necessário faremos a indicação caso alguma religião seja tratada neste espaço.

PET volume III					
Sem.	Pág.	Aspecto central	Texto	Imagem	Menção
	123	Folha de rosto geral com orientações e dicas			
1	124	Folha de rosto – habilidade (EF06ER21MG)			
	125	Atividade genérica			

2	126	Folha de rosto – habilidade (EF06ER21MG)			
	127	Texto e atividade genéricos			
	128	Atividade genérica			
3	129	Folha de rosto – habilidade (EF06ER21MG)			
	130	Texto – Menção de matriz africana			X
	131	Atividade genérica			
4	132	Folha de rosto – habilidade (EF06ER21MG)			
	133	Atividade genérica			
	134	Atividade genérica			

Fonte: Tabela desenvolvida pelos autores a partir do PET vol. III, p. 123-134.

Diferentemente daquilo que foi destacado no volume II, neste volume III se destaca apenas uma menção à religião de matriz africana, o que acaba rompendo com aquela imagem inicial de uma boa diversidade temática, além de também causar também uma quebra na expectativa de que se mantivesse de fato a temática da religião como algo central no Ensino Religioso.

PET volume IV					
Sem.	Pág.	Aspecto central	Texto	Imagem	Menção
1	120	Folha de rosto – habilidade (EF06ER03X)			
	121	Texto genérico			
	122	Texto – Catolicismo	X		
		Texto – Crenças populares (raizeiros e benzedeiras)	X		
	123	Texto e atividade genéricos			
	124	Atividade genérica			
	125				
2	126	Folha de rosto – habilidade (EF06ER03X)			
	127	Texto e atividade genéricos			
	128	Atividade genérica			
3	129	Folha de rosto – habilidade (EF06ER03X)			
	130	Texto – Matriz indígena	X		
	131	Texto e atividade – Matriz indígena	X		
	132	Atividade genérica			
4	133	Folha de rosto – habilidade (EF06ER03X)			
	134	Texto – Hinduísmo	X	X	
		Texto – Cristianismo	X	X	
		Texto – Islamismo	X	X	
	135	Atividade – Menção/Revisão Hinduísmo, Cristianismo e Islamismo			X
	136	Atividade genérica			

Fonte: Tabela desenvolvida pelos autores a partir do PET vol. IV, p. 120-136.

O quarto volume resgata uma tematização maior das religiões, porém uma das semanas também não tem qualquer menção. Outro aspecto observável é a manutenção de um eixo básico, repetindo algumas mesmas tradições religiosas (Cristianismo, Islamismo e Hinduísmo), apesar de serem algumas das maiores

tradições atuais, a diversidade inicial é reduzida sensivelmente. Um aspecto positivo é a presença de um texto sobre as tradições abordadas. É necessário lembrar que este material foi organizado para ser utilizado em REANP, ou seja, não existia a presença de um docente como facilitador do conhecimento. Muitas vezes o tratamento da diversidade apenas a partir de imagens pode cumprir um padrão expositivo do diverso, mas dificilmente consegue sensibilizar de fato os discentes.

PET volume V					
Sem.	Pág.	Aspecto central	Texto	Imagem	Menção
1	136	Folha de rosto – habilidade (EF06ER20MG)			
	137	Texto genérico			
	138	Atividade genérica			
	139	Atividade genérica			
2	140	Folha de rosto – habilidade (EF06ER20MG)			
	141	Texto genérico			
	142	Texto e atividade genéricos			
	143	Atividade genérica			
3	144	Folha de rosto – habilidade (EF06ER20MG)			
	145	Texto – Catolicismo	X	X	
	146	Texto – Catolicismo	X		
	147	Atividade genérica			
	147	Atividade – Catolicismo			X
4	148	Folha de rosto – habilidade (EF06ER20MG)			
	149	Texto genérico – presença de imagens diversas		X	
	150	Atividade – Símbolos do Judaísmo, Taoísmo, Hinduísmo, Islamismo, Cristianismo e Xintoísmo.		X	
	151	Atividade genérica			

Fonte: Tabela desenvolvida pelos autores a partir do PET vol. V, p. 136-151.

No quinto volume a redução volta a ser drástica, sendo que apenas o catolicismo é apresentado com um texto explicativo. A maior presença de diversidade é apresentada apenas em uma atividade com símbolos das tradições, mas a referência ao Xintoísmo, por exemplo, não pode ser imaginada como autoexplicativa. Os símbolos poderiam estar relacionados com uma pequena exposição sobre essa diversidade.

PET volume VI					
Sem.	Pág.	Aspecto central	Texto	Imagem	Menção
1	120	Folha de rosto – habilidade (EF06ER07X)			
	121	Texto – Matriz indígena	X	X	
	122	Texto – Matriz indígena	X		
	123	Texto – Matriz indígena	X	X	
	124	Atividade comparativa matriz indígena			X
2	125	Folha de rosto – habilidade (EF06ER07X)			

	126	Texto – Matriz indígena	X		
	127	Atividade – Matriz indígena		X	
	128	Atividade – Matriz indígena	X		
3	129	Folha de rosto – habilidade (EF06ER03X)			
		Texto – Matriz indígena	X		
	130	Texto – Matriz indígena	X	X	
	131	Atividade genérica			
4	132	Folha de rosto – habilidade (EF06ER03X)			
	133	Texto – Matriz indígena	X	X	
	134	Texto – Matriz indígena	X		
	135	Texto – Matriz indígena	X		
	136	Atividade comparativa matriz indígena			X

Fonte: Tabela desenvolvida pelos autores a partir do PET vol. VI, p. 120-136.

O sexto volume se dedica à matriz indígena, um modelo monopolista ainda não assumido em volumes anteriores. Estratégia que consegue frisar bastante um aspecto, mas que ao mesmo tempo revela o quanto outros ficam sub-representados. Ao indicar que a matriz indígena deveria ser trabalhada durante todo um volume o questionamento sobre o porquê não dedicar um volume à matriz africana surge como impacto necessário. Um melhor equilíbrio entre a diversidade poderia alcançar um efeito mais democratizante.

PET volume VII					
Sem.	Pág.	Aspecto central	Texto	Imagem	Menção
1	123	Folha de rosto – habilidade (EF06ER17MG)			
	124	Texto – Islamismo	X		
	125	Texto – Islamismo	X		
	126	Texto e atividade – Islamismo	X		
2	127	Folha de rosto – habilidade (EF06ER17MG)			
		Texto – Judaísmo	X		
	128	Texto – Judaísmo	X		
		Atividade genérica			
3	129	Folha de rosto – habilidade (EF06ER17MG)			
		Texto – Hinduísmo	X		
	130	Texto – Hinduísmo	X		
	131	Texto – Hinduísmo	X		
	132	Atividade genérica			
4	133	Folha de rosto – habilidade (EF06ER17MG)			
	134	Texto – Sobre fundamentalismo e menciona: Catolicismo, protestantismo, islamismo e judaísmo.			X
		Texto – Judaísmo e Cristianismo	X		
	135	Atividade genérica			

Fonte: Tabela desenvolvida pelos autores a partir do PET vol. VII, p. 123-135.

O volume sete amadurece e alcança um melhor equilíbrio entre a diversidade das tradições, porém retoma algumas das tradições mais enfatizadas nos outros volumes, o que demonstra uma falta de coesão interna. Essa falta de coesão faz parte de todo o contexto de excepcionalidade em que se estava vivendo quando da composição deste material, mas não se poderia deixar de demarcar tal ponto.

Feitas as tabelas de cada ano a pesquisa organizou índices remissivos que permitem visualizar os resultados quantitativos de uma forma mais direta e possível de chegar à totalizações mais coerentes. Por exemplo as referências do sexto ano podem ser ordenadas pelo volume e página em que a referência aparece:

Indígena: **II**, 121, 122; **IV**, 130, 131; **VI**, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136; **VII**, 124.
 Africana: **II**, 121, 122; **III**, 130; **VII**, 124; **PA**, 40.
 Lista de textos sagrados: Vedas, Tripitaka, Tao Te King, I Ching, Kojiki, Torah, Bíblia e Alcorão: **II**, 125
 Judaísmo: **II**, 125, 126, 127; **V**, 150; **VII**, 128, 129; **VII**, 135; **PA**, 41, 42.
 Cristianismo: **II**, 126, 127, 132, 133; **IV**, 134, 135; **V**, 150; **VII**, 135; **PA**, 41, 42.
 Hinduísmo: **II**, 127, **IV**, 134, 135; **V**, 150; **VII**, 130, 131, 132; **PA**, 42.
 Rastafari: **II**, 127
 Budismo: **II**, 127,
 Islamismo: **II**, 125, 127, **IV**, 134, 135; **V**, 150; **VII**, 124, 125, 126, 127, 128, 135; **PA**, 41, 42.
 Menção do idioma: Tao Te Ching, Alcorão e Bíblia: **II**, 129
 Catolicismo: **IV**, 122; **V**, 145, 146, 147; **VII**, 135; **PA**, 40, 42.
 Crenças populares (raizeiros e benzedeadas): **IV**, 122,
 Taoísmo: **V**, 150,
 Xintoísmo: **V**, 150,
 Protestantismo: **VII**, 135.

Pode-se observar que o eixo monoteísta está bastante representado pelas religiões do tronco abraâmico. Também é possível observar que as origens brasileiras estão bem traçadas na matriz indígena, mas nem tanto na africana. O oriente está muito mais apresentado no hinduísmo que nas religiões chinesas e japonesas. Existe também uma grande discrepância entre as referências ao catolicismo e a única referência ao protestantismo. Mais uma vez se compreende que a diversidade foi apresentada, mas que precisa de um melhor tratamento e uma maior equidade.

O sétimo ano também recebeu o mesmo tratamento, mesmo que neste texto tenhamos optado por apresentar as tabelas apenas do sexto ano. A intenção foi cumprir a análise dentro do limite de espaço deste texto. Com relação ao sétimo ano algumas diversidades poderão ser observadas nos resultados do índice abaixo.

Candomblé: **II**, 126, 128, 134, 135; **III**, 132, 133, 137; **IV**, 118.
 Catolicismo: **II**, 128, 131; **III**, 133, 134, 135, 136, 137; **IV**, 119, 121, 124; **V**, 158, 159, 160; **VI**, 131; **PA**, 43, 44, 45.
 Cristianismo: **II**, 128; **III**, 133, 136; **IV**, 117, 119, 124; **V**, 151; **VII**, 135, 143.
 Budismo: **II**, 131; **III**, 137; **IV**, 118, 124; **VI**, 131; **VII**, 137, 138, 143.
 Hinduísmo: **II**, 131; **IV**, 119, 124; **VII**, 135.
 Judaísmo: **III**, 133, 137; **IV**, 117, 124; **VI**, 131; **VII**, 135.
 Islamismo: **III**, 133, 136; **IV**, 117, 124; **VII**, 135, 143; **PA**, 44.
 Matriz Africana: **III**, 133, 137.
 Agnosticismo: **III**, 136.
 Ifa cubano: **III**, 137.
 Espiritismo: **IV**, 119; **VI**, 133, 134; **VII**, 143.
 Umbandista: **VI**, 131; **VII**, 143.
 Matriz Indígena: **VII**, 143.

Para o sétimo ano é possível observar um aumento significativo na abordagem da matriz africana. Assim como o budismo passa a ser mais bem trabalhado no oriente, apesar do hinduísmo manter sua relevância, diferentemente da diminuição de relevância da matriz indígena. O Espiritismo também passa a ser mais bem abordado, mas o catolicismo se torna também mais presente. De forma geral é possível observar que, se esse material fosse trabalhado como um complemento o sétimo ano teria complementado algumas lacunas do sexto. Mas se deve lembrar que este material foi criado neste ano, logo, aqueles que cursaram o sétimo com este material não tinham passado pela formação com o material do sexto, o que pode revelar um projeto mais de médio prazo, desconsiderando as deficiências à curto prazo.

No material proposto para o oitavo ano será possível observar uma tendência em tratar mais as religiões de matriz africana, assim como um aumento de relevância do protestantismo. Filosofias de vida não religiosas também são abordadas, o que pode indicar que determinados temas podem ter sido pensados como mais pertinentes para um grupo mais amadurecido. Tal elemento não está presente nem na BNCC, nem no CRMG.

Catolicismo: **II**, 133; **IV**, 121, 126, 127, 128, 129; **V**, 133; **VII**, 126; **PA**, 40, 41
 Protestantismo: **II**, 133, 135; **IV**, 121, 126, 127, 128, 129; **V**, 139; **VI**, 125; **VII**, 126, 138; **PA**, 41
 Budismo: **II**, 133; **III**, 136, 139, 140; **IV**, 122, 123; **PA**, 40
 Islamismo: **III**, 130; **IV**, 119; **IV**, 121, 122, 123, 130; **V**, 137, 138; **VI**, 128; **VII**, 138; **PA**, 40
 Candomblé: **III**, 136, 139; **VII**, 138
 Hinduísmo: **III**, 136, 139; **IV**, 122, 123, 124; **VII**, 126
 Cristianismo: **III**, 136, 137, 140; **IV**, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 130; **V**, 132, 137, 138; **VI**, 128; **VII**, 138; **PA**, 40
 Judaísmo: **III**, 136, 140; **IV**, 119, 121, 122; **V**, 138, 140
 Xintoísmo: **IV**, 122, 123

Espiritismo: **IV**, 128; **VI**, 125; **PA**, 41
 Umbandistas: **IV**, 128, 131, 132, 133; **VII**, 138
 Candomblecistas: **IV**, 128, 131, 132; **V**, 133; **VI**, 128
 Matriz Africana: **IV**, 130, 131, 132, 134; **VI**, 130; **PA**, 40
 Indígena: **PA**, 40
 Adventistas: **V**, 140
 Politeísmo: **IV**, 118; **PA**, 40
 Monoteísmo: **IV**, 118; **PA**, 40
 Agnosticismo: **IV**, 118, 119; **PA**, 39
 Humanismo: **IV**, 118; **PA**, 40
 Panteísmo: **IV**, 118, 123, 124; **VII**, 138
 Ateísmo: **IV**, 118, 119; **V**, 133, 138; **VII**, 39; **PA**, 40
 Deísmo: **IV**, 118

Enquanto o oitavo ano introduz uma discussão de filosofias de vida, o nono ano irá apresentar algumas tradições que ainda não tinham sido apresentadas aos discentes. Tais como o confucionismo e tradições míticas ancestrais. Neste ano a matriz indígena é resgatada com mais relevância, depois de ter grande representatividade no sexto ano.

Confucionismo: **II**, 144,
 Judaísmo: **II**, 144; **IV**, 127; **VI**, 121, 122; **VII**, 123; **VII**, 123, 124; **PA**, 45, 48.
 Budismo: **II**, 144; **VII**, 48.
 Islamismo: **II**, 144; **IV**, 127; **VI**, 121, 122; **VII**, 123; **VII**, 123, 124; **PA**, 45, 48.
 Espiritismo: **IV**, 127; **VI**, 121, 122; **PA**, 48.
 Umbandista: **IV**, 127.
 Cristianismo: **IV**, 127; **VI**, 121, 122, 124; **VII**, 123; **VII**, 123, 124, 128, 129; **PA**, 45, 48.
 Candomblé: **IV**, 128; **VII**, 132, 133.
 Hinduísta: **IV**, 128; **VII**, 123; **VII**, 123, 125, 126, 127.
 Egípcia: **IV**, 128.
 Indígena: **IV**, 128, 131, 132; **V**, 146; **VI**, 121, 125, 126; **VII**, 123; **PA**, 48.
 Grega: **IV**, 128; **VI**, 128, 129.
 Celta: **IV**, 128.
 Panteísta: **VII**, 123, 124.
 Africana: **VI**, 121; **VII**, 123, 124. (?)
 Indiana: **VII**, 123, 124. (?)
 Ancestralidade: **VI**, 121 (?)

É possível observar que uma grande gama de tradições foi tratada ao longo dos quatro anos da formação dos discentes, mas se deve ressaltar que a divisão não foi totalmente equitativa. Esta ressalva é extremamente importante se se leva em consideração que a aplicação do material não seria de forma continuada. Uma comparação entre o material produzido no primeiro ano dos PETs e aquele que se desenvolveu no segundo poderá indicar se os encaminhamentos foram ajustados. Essa análise será complementada e apresentada em futuros textos do grupo de pesquisa “Estudos sobre religiões e religiosidades” da UEMG-Barbacena.

Conclusão

Por mais que os anos de aplicação do CRMG tenham sido diretamente relacionados com um período crítico do ensino como um todo, sobretudo pelo período de Regime de Atividades Não Presenciais (REANP), 2020 e 2021, e suas consequências ainda não totalmente mensuráveis em 2022, os caminhos da recepção do CRMG e de sua aplicação na área de ER parecem demasiadamente tortuosos para a área.

Algumas das adaptações feitas no texto da BNCC são minimamente questionáveis e parecem arrefecer o caráter incisivo do método das Ciências da Religião como uma fonte basilar para o ER, em nome de uma postura mais próxima ao ecumenismo histórico do estado de Minas Gerais. Ainda que os documentos externos ao CRMG não permitam constatar, ou mesmo justificar, as alterações feitas, o simples fato de reproduzirem a inclusão do termo “cultura” como um sócio constante da religião, mantem a indicação de que se deve suavizar o peso de um estudo direto das religiões.

Enquanto isso, a análise dos planos de curso pensados como uma aplicação do CRMG, indicam que essa política pública não segue uma mesma diretriz, e mesmo que se descoordena com as indicações internas ao CRMG para uma ordenação das habilidades. O que não nos permite concluir que haja uma política pública precisa para a área, mesmo uma que indicasse a opção pelo método da Antropologia Religiosa em contraposição ao das Ciências da Religião.

Aquilo que fica presente no CRMG, não se faz sentir diretamente nos planos. O que fica mais indicado é uma falta de direcionamento, e uma oscilação sobre a qual não conseguimos supor os interesses didáticos. As pesquisas do grupo “Estudos sobre Religião e Religiosidades” tendem a seguir buscando a compreensão desta política pública, ou, ao menos, de sua falta.

A partir desta oscilação temática podemos observar a aplicação feita pelo estado nos PETs, o que indicou inicialmente um mesmo procedimento ainda não muito calcado, o que pode ser identificado pela característica mais imediatista da resposta ao ensino remoto. O desenvolvimento futuro da pesquisa tentará observar em que medida os materiais produzidos pelo estado conseguiram amadurecer a partir deste procedimento emergencial.

Referências

BRASIL. LDB. **Lei nº 9.394, de 20 de Dezembro de 1996**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>, acesso em 16 de março de 2017.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_20dez_site.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2018.

CEE/MG. *Parecer nº 937/2018*. Belo Horizonte: CEE/MG, 2018. Disponível em: <[Parecer CEE nº 937/2018 sobre o Currículo em MG \(sinep-mg.org.br\)](http://sinep-mg.org.br)>, acesso em 13 mar. 2022.

CEE/MG. *Resolução nº 470/2019*. Belo Horizonte: CEE/MG, 2019. Disponível em: <[Resolução nº 470 de 27.6.2019 Currículo Referência de MG.pdf \(educacao.mg.gov.br\)](http://educacao.mg.gov.br)>, acesso em 13 mar. 2022.

MINAS GERAIS. *Currículo Referência de Minas Gerais*. Belo Horizonte: SEE/MG, 2018. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1ac2_Bq9oDsYet5WhxzMlreNtzy719UMz/view>. Acesso em: 03 abr. 2019.

AUTORES

Adriano Pereira Jardim

Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Psicologia do Desenvolvimento (2003) e doutorado em Psicologia (2008) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente é professor adjunto na Universidade Federal do Espírito Santo, lotado no Departamento de Psicologia desde 2014. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase na abordagem fenomenológica da psicoterapia e dos processos cognitivos relacionados, atuando principalmente nos seguintes temas: efetividade psicoterapêutica, memória de eventos marcantes da psicoterapia, consciência de si e narratividade das religiões afro brasileiras. É umbandista desde 2009 e iniciado no candomblé para o Orixá Obatalá desde o ano de 2021. Integra o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UFES) e coordena desde 2015 o Religafro, Grupo de Estudos em Religiões Afro-Brasileiras.

Clara Varjão Schettini

Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP, bolsista CAPES-PROSUC, licenciada em História pela mesma instituição. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5707854035148111>.

Diego José Maria de Melo

Graduado em Ciências Sociais e Pedagogia pela UEMG-Barbacena. Bolsista do Programa Institucional de Apoio à Pesquisa (PAPq) em 2022.

Evily Lima Menezes

Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP, bolsista CAPES-PROSUC, licenciada em História pela mesma instituição. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9135196455200312>.

Fernando Vicente Rébuli Segundo

Psicólogo e Escritor. Autor dos livros "Uma outra história da loucura: Uma era de ouro dos diagnósticos" e "A Natureza Sociológica da Diferença: Meta-alteridade, medo e preconceito nas cidades". Mestre em Sociologia Política pela Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Vila Velha (UVV), com período de fomentado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES). Membro

do Grupo de Pesquisa em Religiões Afro-brasileiras (Religafro). Pós-graduado em Neuropsicologia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENI). Tem experiência de pesquisa em Ciências Políticas e Psicologia com os temas como diagnóstico, saúde mental, movimentos sociais em saúde coletiva, religiões de matrizes afro e ameríndias. Capacitado para o Desenvolvimento de materiais didáticos do ensino superior e metodologias de pesquisa. Atua principalmente na área da psicologia e dos diagnósticos em saúde mental com ação nos estudos sobre carreira diagnóstica, estigma, preconceito, loucura, transtornos mentais, desenvolvendo investigações sobre as relações entre Estado e políticas públicas em saúde.

Goretti Marciel Pereira Goulart

Graduanda em Ciências Sociais pela UEMG-Barbacena. Bolsista do Programa Institucional de Apoio à Extensão (PAEx) em 2021, 2022 e 2023.

Ingrind Vitória Cruz Silva

Historiadora graduada na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Integra o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UFES) e coordena desde 2022 o Religafro, Grupo de Estudos em Religiões Afro-Brasileiras.

José Frederico Sardinha Franco

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO, Mestre em Ciências da Religião pela Pontífice Universidade Católica de Goiás, PUC/GO, Licenciatura plena em Pedagogia pelo Instituto Wallon. Licenciatura plena em Letras pelo Instituto Wallon, Bacharel em Teologia pela Faculdade Ministério Fama (FAIFA), Pós-Graduação Latu Sensu em Teologia Sistemática pela Faculdade Ministério Fama (FAIFA), Pós-Graduação Latu Sensu em Docência do Ensino Superior pela Faculdade Ministério Fama (FAIFA). Pós-Graduação em Gestão escolar pelo Instituto Wallon, Programa de Formação de Professores (PROFOP) em Sociologia pelo Instituto Wallon, Graduação Livre em Teologia pelo Seminário (SEIFA). Email: fredericofranco@hotmail.com

Jungley de Oliveira Torres Neto

Doutorando na área de concentração em filosofia da religião pelo PPCIR UFJF. Graduado e mestre em filosofia pela mesma instituição.

Luis Fernando Oliveira do Nascimento

Graduando em Ciências Sociais pela UEMG-Barbacena. Bolsista do Programa Institucional de Apoio à Extensão (PAEx) em 2022.

Luiz Carlos Luz Marques

Doutor em Scienze della Religione, pela Università di Bologna. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, PPG-CR, da Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0026868525664989>.

Luiza Aparecida Bello Borges

Doutoranda em Filosofia do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduanda em Filosofia na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atualmente, pesquisa os temas sobre pessoa, dignidade da pessoa humana, valores, personalismo ético e religião no interior da Fenomenologia do Max Scheler. Também pesquisa o pensamento ético do Immanuel Kant e as suas implicações na contemporaneidade, especialmente na corrente fenomenológica. Seus estudos possuem ênfase em Fenomenologia, Ética e Filosofia do Direito.

Mauro Rocha Baptista

Doutor em Ciência da Religião pela UFJF, graduado em Filosofia pela UFSJ, professor da UEMG, Bolsista Professor Orientador (BPO) do Programa Institucional de Apoio à Pesquisa (PAPq) da UEMG em 2022 e 2023.

Moacir Ferreira Filho

Bacharel em filosofia pela Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM) e licenciado pela FAMOSP. Graduando em Direito pela Faculdade de Suzano (UNISUZ). Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) com programa intercalar (doutorado sanduíche) com a Universidade Católica Portuguesa (UCP - Lisboa) financiado pelo Programa PDSE/CAPES. Membro do Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa (UCP - Lisboa). Professor do Centro

Universitário FAVENI, Faculdade de Ensino Guarulhense, Centro Universitário Dom Alberto e da Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI.

Rodrigo Favero Celeste

Possui graduação em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Filosofia, em Curitiba (2002-2004). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção, atual PUCSP (2006-2009). Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Fundamental Sistemática, Pastoral. Mestrando em teologia pela PUCPR.

Sebastião Rodrigues Franco Júnior

Mestrando em Ciências da Religião pela Pontífice Universidade Católica de Goiás, PUC/GO, na linha de pesquisa Religião e Literatura Sagrada. Possui bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás UFG. Possui Seminário Teológico Paulo Leivas Macalão (STPLM), possui Seminário Teológico (EETAD) Escola de Educação Teológica das Assembleias de Deus. Email: srfjuniorfranco@gmail.com.



ISBN 978-655492005-6



9 786554 920056