

Resiane Silveira (Org.)

Pensamentos e Influências em **RELIGIAO** **e TEOLOGIA**



V. 3
2023


Editora
UNIESMERO

Resiane Silveira (Org.)

Pensamentos e Influências em **RELIGIAO** **e TEOLOGIA**



V. 3
2023


Editora
UNIMERO

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 3 /
Resiane Paula da Silveira (organizadora). – Formiga (MG): Editora
Uniesmero, 2023. 218 p. : il.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5492-027-8
DOI: 10.5281/zenodo.10266038

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/2023/09/pensamentos-e-
influencias-em-religiao-e.html](https://www.uniesmero.com.br/2023/09/pensamentos-e-influencias-em-religiao-e.html)



AUTORES

ALEXSANDRO MELO MEDEIROS
COSME JUARES MOREIRA STREGLIO
DANIEL GONÇALVES DO AMARAL FILHO
EDSON SANTOS PIO JÚNIOR
FRANK ANTONIO MEZZOMO
GILMAR TAVARES REIS
GUILHERME AUGUSTO CARVALHO
JOSÉ CARLOS MORAES
JOSÉ FREDERICO SARDINHA FRANCO
JUNGLEY DE OLIVEIRA TORRES NETO
LUCAS RAFAEL CORDEIRO MENESES
MAURÍCIO DE AQUINO
MESSIAS JOSÉ DOS SANTOS
PEDRO DUCATTI GUEDES
PEDRO FERNANDO SAHIUM
ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO
ROGÉRIO LUIS DA ROCHA SEIXAS
RUBIA CAMPOS GUIMARÃES CRUZ

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 RELIGIÃO E ELEIÇÕES PARA A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO PARANÁ: APROXIMAÇÕES ENTRE OS CANDIDATOS CATÓLICOS DO PSD E O GOVERNADOR RATINHO JÚNIOR NA CAMPANHA DE 2022 <i>Pedro Ducatti Guedes; Frank Antonio Mezzomo</i>	9
Capítulo 2 A ARTE NA EXPRESSÃO DO BELO NO CANTO DO HINO BATISMAL EM GÁLATAS 3,28 <i>José Frederico Sardinha Franco</i>	25
Capítulo 3 A DECOLONIALIDADE COMO CHAVE DE LEITURA PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO <i>Jungley de Oliveira Torres Neto; Rubia Campos Guimarães Cruz</i>	33
Capítulo 4 A FILOSOFIA DO TAO E O CAMINHO PARA A SABEDORIA <i>José Carlos Moraes; Guilherme Augusto Carvalho</i>	54
Capítulo 5 MISTICISMO FEMININO E A CONSOLIDAÇÃO DA MODERNIDADE NA ALEMANHA DO SÉCULO 19: APONTAMENTOS PARA PESQUISA <i>Robson Rodrigues Gomes Filho</i>	62
Capítulo 6 ALLAH NOS AJUDA A VIVER, O ISLÃ CHEGA AO CENTRO DO BRASIL, UMA HISTÓRIA DOS PALESTINOS EM ANÁPOLIS – GOIÁS <i>Pedro Fernando Sahium</i>	90
Capítulo 7 CONCEITO DO ESPÍRITO SANTO NO ANTIGO TESTAMENTO <i>Messias José dos Santos</i>	101
Capítulo 8 HISTÓRIA, ARTE E TEOLOGIA: OS VITRAIS DA CATEDRAL DE OURINHOS-SP <i>Maurício de Aquino</i>	117
Capítulo 9 UM OLHAR CRÍTICO SOBRE O COMPORTAMENTO DE ISRAEL NO SALMO 137 <i>Gilmar Tavares Reis</i>	127
Capítulo 10 VÁRIAS VARIÁVEIS: O ANTIJESUITISMO SE TRANSFORMA <i>Lucas Rafael Cordeiro Meneses</i>	141
Capítulo 11 A IDENTIDADE RELIGIOSA E POÉTICA NA POETISA GOIANA LEODEGÁRIA DE JESUS <i>Cosme Juares Moreira Streglio</i>	162

Capítulo 12 O HINÁRIO EVANGÉLICO COMO REFERÊNCIA DO CULTO REFORMADO NO BRASIL (1960-2000) <i>Daniel Gonçalves do Amaral Filho</i>	171
Capítulo 13 DO JUDAÍSMO EUROPEU AO ESPIRITISMO BRASILEIRO: UM DIÁLOGO SOBRE A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO E O SEU CARÁTER NÃO-VIOLENTO NA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS E JOSÉ HERCULANO PIRES <i>Edson Santos Pio Júnior; Rogério Luis da Rocha Seixas</i>	184
Capítulo 14 PARAMAHANSA YOGANANDA E PIETRO UBALDI: UM ENCON-TRO ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE <i>Alexsandro Melo Medeiros</i>	202
AUTORES	214

Capítulo 1

RELIGIÃO E ELEIÇÕES PARA A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO PARANÁ: APROXIMAÇÕES ENTRE OS CANDIDATOS CATÓLICOS DO PSD E O GOVERNADOR RATINHO JÚNIOR NA CAMPANHA DE 2022

Pedro Ducatti Guedes
Frank Antonio Mezzomo

RELIGIÃO E ELEIÇÕES PARA A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO PARANÁ: APROXIMAÇÕES ENTRE OS CANDIDATOS CATÓLICOS DO PSD E O GOVERNADOR RATINHO JÚNIOR NA CAMPANHA DE 2022

Pedro Ducatti Guedes

Graduação em História, pedroducatti20@gmail.com

Frank Antonio Mezzomo

Doutor em História Cultural, frankmezzomo@gmail.com

RESUMO

Analizamos a campanha eleitoral de 4 candidatos católicos, do Partido Social Democrático (PSD), que disputaram as eleições para a Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP), em 2022. Buscamos entender como esses pleiteantes utilizaram de elementos religiosos e se aproximaram do Governador Ratinho Jr durante as eleições. Utilizamos materiais de campanha, como flyers, santinhos, textos, fotos e vídeos publicados em suas redes sociais, *Facebook* e *Instagram*. Os resultados evidenciam diferentes maneiras de acionamento da religião no tempo da política paranaense e como se construiu as articulações dentro do próprio partido. O que se vê, em certa medida, é a sacralização da política no pleito eleitoral ao legislativo estadual.

Palavras-chaves: Religião. Política. PSD. Ratinho Jr. Campanha Eleitoral. ALEP.

ABSTRACT

We analyzed the electoral campaign of 4 Catholic candidates, from the Social Democratic Party (PSD), who contested the elections for the Legislative Assembly of Paraná (ALEP), in 2022. We sought to understand how these candidates used religious elements and approached Governor Ratinho Jr during the elections. We used campaign materials, such as flyers, advertising, texts, photos and videos published on their social networks, *Facebook* and *Instagram*. The results show different ways of activating religion in the time of Paraná politics and how the articulations within the party itself were built. What is seen, to some extent, is the sacralization of politics in the electoral contest to the state legislature.

Keywords: Religion. Politics. PSD. Ratinho Jr. Electoral Campaign. ALEP.

INTRODUÇÃO

As eleições de 2022 no Estado do Paraná foram marcadas com uma vitória expressiva do candidato Ratinho Júnior, do Partido Social Democrático (PSD). Na apuração dos votos, no dia 2 de outubro, o então governador foi reeleito no primeiro turno com pouco mais de 4,2 milhões de votos, totalizando 69,64% dos votos válidos. Entre os motivos do êxito eleitoral consta a sólida base política que se formou durante seu mandato, ratificada pouco antes do início da campanha, em julho do mesmo ano.

Acompanhando os materiais de campanha dos candidatos de seu partido, PSD, é curioso observar a recorrência na utilização do capital religioso, isto é, indivíduos cuja origem, e sobretudo dentro de uma plataforma midiática, foi montada acionando uma simbologia sacra como endosso eleitoral. É possível flagrar nos materiais, apoio de instituições, linguagem e símbolos religiosos, candidatos que declaram exercer funções na instituição eclesiástica ou que usam o nome de urna associado a alguma titulação religiosa, tais como bispo, padre, pastor, missionário, evangelista, irmã/o, etc., como aliás já vem sendo apontado pela literatura (MEZZOMO; PÁTARO, 2019).

Tendo presente essa característica presente na campanha para ALEP em 2022, procuramos nesse texto entender como os candidatos católicos do PSD se movimentaram no partido, declararam e receberam apoio do Governador e como acionaram a religião e a religiosidade nesse processo eleitoral. Vale lembrar que tais evidências ocorrem em uma República proclamada laica, onde a relação entre religião e política não parecem fazer muita cerimônia para atuarem conjuntamente (MARIANO, 2011; GIUMBELLI, 2012).

O corpus empírico é constituído por fotos, *flyers*, santinhos, vídeos e *lives* que foram extraídos dos perfis pessoais do *Facebook* e *Instagram* dos candidatos durante o período de início da campanha eleitoral até um dia após as eleições, isto é, de 20 de julho a 03 de outubro de 2022. Os materiais coletados totalizaram mais de 4.737 publicações salvas e que se encontram arquivados no banco de dados do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder, que vem acompanhando as eleições estaduais e municipais desde 2008, atentando-se, em especial, pelos cruzamentos entre o campo religioso e o campo político, expressos nas campanhas e mandatos dos eleitos¹.

¹ Outros projetos do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder podem ser acessados em no site do grupo, disponível em: <http://culturaepoder.unespar.edu.br/>

O texto está dividido em dois momentos, sendo o primeiro voltado para um panorama das eleições de 2022, quando apresentamos o cenário das eleições nacionais e estadual. Na sequência, a atenção é voltada para a análise da campanha de quatro candidatos católicos do PSD que acionaram o elemento religioso em sua campanha. Após apresentar um breve histórico da carreira política do candidato, nos dedicamos a analisar os materiais utilizados, de que forma esses recursos foram apresentados e como o catolicismo foi acionado no pleito eleitoral.

AS ELEIÇÕES MAJORITÁRIAS E PROPORCIONAIS NO BRASIL

A eleição presidencial de 2022 no Brasil contou com 11 candidatos e, como nenhum obteve 50% + 1 voto, tivemos um segundo turno ainda mais polarizado entre os dois mais votados: Jair Messias Bolsonaro (PL) e Luiz Inácio Lula da Silva (PT). As eleições foram marcadas não somente por ataques entre os dois pleiteantes ao Palácio do Planalto, como entre os simpatizantes e militantes partidários, tendo sido identificados em todo o território nacional, conflitos, agressões e mortes de eleitores. Bolsonaro recebeu um grande apoio da comunidade evangélica, participou de rodas de orações, recebeu pastores no Palácio da Alvorada e utilizou de lemas como “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e “Deus, Pátria e Família”. Já do outro lado, Luiz Inácio Lula da Silva (PT), vencedor do primeiro e segundo turnos, participou de eventos religiosos católicos e de matriz africana e se apresentou como “candidato que representa todas as religiões”. Não obstante a derrota de Bolsonaro, seu partido, o PL, teve um aumento significativo de cadeiras na Câmara dos Deputados e no Senado, elegendo 99 deputados e 8 senadores, sendo que muitos deles utilizaram os mesmos lemas religiosos.

Já para o Governo do Estado do Paraná o pleito foi menos acirrado entre os candidatos. Concorreram para o executivo 9 candidatos, sendo Ratinho Jr (PSD) reeleito no primeiro turno com 69,64% dos votos válidos, cuja pauta é marcadamente conservadora quanto a descriminalização das drogas e do aborto. Também se apresenta como um candidato da “nova política” que combate a “velha política”, cujo lema foi “Para frente Paraná”. Com muitas características em comum, Ratinho Jr apoiou e participou da campanha do Bolsonaro, fazendo constantes acenos para os eleitores que apoiavam o então presidente. Enquanto o seu oponente direto, Roberto Requião (PT), o segundo mais votado, apresenta ideias diferentes e alinhando-se ao

presenciável Lula, utilizando o lema “Quem é Requião é Lula” e “Volta Requião”, se referindo ao seu segundo mandato, findado em 2010 pelo PMDB. Mesmo com apoio do presidente eleito, Requião não teve muito sucesso com o eleitorado paranaense, recebendo 26,23% dos votos válidos.

Olhando para o histórico das candidaturas de Ratinho Jr, é possível notar seu contato com a religião. De 2010 até 2014 Ratinho Jr foi candidato do Partido Social Cristão (PSC), um partido que tem suas pautas políticas fundamentadas estritamente em ideais cristãos e constantemente faz indicações de candidatos religiosos para cargos do executivo e legislativo, embora essa não seja uma marca exclusiva do PSC. Uma pesquisa realizada pelo G1, em conjunto com Tribunal Superior Eleitoral (TSE), identificou que 649 candidatos religiosos participaram das eleições em 2022, um aumento de 31% em comparação às eleições de 2018 (VASCONCELLOS, 2022).

ELEIÇÕES PARA A ALEP E OS CANDIDATOS CATÓLICOS DO PSD

Para a Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP), 890 candidatos disputaram uma das 54 cadeiras. 80,50% do eleitorado compareceu às urnas, totalizando 6.130.878 votos válidos, 445.946 brancos e 238.865 nulos. O PSD foi o partido mais contemplado com vagas na ALEP, já que de 6 cadeiras em 2018 passou para 15 em 2022, mais que dobrando o número de seus eleitos. O PT, partido do presidente eleito, Luiz Inácio Lula da Silva, teve aumento de 3 cadeiras, enquanto o União Brasil permaneceu com as suas 7 vagas. Já o PL, partido do ex-presidente Jair Bolsonaro, aumentou em 3 o número de eleitos e o PP aumentou em 2. Os restantes dos partidos demonstraram queda, sendo a mais significativa a do PSC que oscilou de 4 para zero. Essa movimentação dos partidos nas eleições para a Assembleia Legislativa do Paraná pode ser visualizada na tabela 1.

Tabela 1 – Composição partidária da ALEP em 2018 e 2022

Partido	2018	2022
PSD	6	15
UNIÃO	7	7
PT	4	7
PL	2	5
PP	1	5
REPU	1	3
PSDB	3	2
MDB	3	2
PROS	2	2

PODE	1	2
PSB	5	1
CIDA	3	1
PDT	2	1
SD	0	1
PSC	4	0
PV	3	0
PATRI	1	0
PCdoB	1	0
PMN	1	0
PRTB	1	0
PTB	1	0

Fonte: Site UOL

É interessante notar que dos 15 eleitos do PSD, três são candidatos que foram identificados como católicos e utilizaram a religião de algum modo em suas campanhas, são eles: Cobra Repórter, Evandro Araújo e Gugu Bueno. Já o quarto candidato religioso, Adelino Ribeiro, conseguiu 26.770 votos e, mesmo sendo uma quantidade expressiva de votos, não foi eleito e ficou como suplente do partido. Também é válido mencionar que os quatro políticos, mesmo que de formas e intensidades diferentes, participaram e ajudaram na campanha do Governador Ratinho Jr e na conquista de votos para o partido.

Tabela 2 – Candidatos eleitos do PSD

Nome de urna	Reeleito/Eleito	Nº de votos
Alexandre Curi	Reeleito	237.033
Marcio Nunes	Reeleito	126.006
Traiano	Reeleito	116.810
Tiago Amaral	Reeleito	112.731
Romanelli	Reeleito	101.175
Hussein Bakri	Reeleito	97.681
Secretária Márcia	Eleito	75.659
Artagão Júnior	Reeleito	65.195
Cobra Repórter	Reeleito	60.730
Gugu Bueno	Reeleito	44.852
Marcelo Rangel	Eleito	42.002
Adão Fernandes Litro	Eleito	38.020
Tercilio Turini	Reeleito	37.704
Evandro Araújo	Reeleito	35.432
Cloara Pinheiro	Eleito	35.151

Fonte: Site UOL.

Os quatro candidatos postaram materiais em suas redes sociais, tais como fotos, *flyers*, vídeos, *lives* e santinhos, embora, como veremos a seguir, cada um apresentou particularidades no acionamento dos elementos religiosos, com intensidades e estilos próprios, além de diferentes formas como declara e recebe apoio de Ratinho Jr e seu partido político.

Adelino Ribeiro

Adelino Ribeiro, residente em Cascavel, foi eleito como Deputado Estadual do Paraná em 2010 pelo PSL com 30.244 votos, e renovando seu mandato em 2014 quando conquistou 42.924 votos e, em 2018, agora pelo PRP, conquistou terceiro mandato, obtendo 37.875 votos. Nas eleições de 2022, pelo PSD, disputou novamente uma vaga para a ALEP e, com 26.770 votos, mas não foi eleito. Adelino Ribeiro se apresenta como católico e participa da Pastoral da Política da Arquidiocese de Cascavel, instância da Igreja católica que frisa seu caráter apartidário e ecumênico. A finalidade da Pastoral da Política é de reforçar as pautas cristãs e lançar orientações de como o parlamentar deve proceder com as distribuições de verbas durante o mandato. Dentre todos os outros candidatos desta pesquisa, Adelino Ribeiro é o que apresenta uma quantidade pequena de postagens em suas redes sociais, embora fique explícito as ativações religiosas. Em seu *flyer* de apresentação se identifica como católico, defensor da família e fala sobre a sua própria, tira fotos com esses familiares dentro de igrejas e em missas (Figura 1).

Em relação ao PSD, não demonstrou muita coisa, resumindo sua interação com o partido ao evento de lançamento de candidatura. Dentro das redes sociais de Adelino Ribeiro é praticamente inexistente uma relação de apoio com o atual Governador Ratinho Jr. Pode-se dizer que sua campanha foi um pouco solitária, que suas ativações religiosas eram apenas acenos ao eleitorado católico que se identifica com as pautas defendidas. É válido destacar que o acionamento da religião por esse candidato, mesmo que pouco frequente, não ocorre de maneira fortuita, mas demarca a religião como um dos elementos – embora não central – da imagem pública do candidato em campanha (MEZZOMO; PÁTARO, 2019).

Figura 1 – Material de campanha do candidato Adelino Ribeiro



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Cobra Repórter

Devanil Reginaldo da Silva, cujo nome de urna é Cobra Repórter, reside em Apucarana, é radialista, presidente da CRIAI (Comissão de Defesa da Criança, do Adolescente, do Idoso e do Deficiente) e foi vice-líder do Governo na ALEP. Foi eleito Deputado Estadual em 2014, começando sua carreira política pelo PSC. Em 2018 entrou no PSD junto ao Ratinho Jr. Em 2022 foi reeleito com 60.730 votos.

As fotos e os *flyers* representam a grande parte do material coletado do Cobra Repórter, chegando a 1166 imagens postadas entre 20 de julho e 03 de outubro de 2022. As imagens são mais comuns dentro das redes sociais dos outros candidatos, porém é interessante notar de que forma esses candidatos religiosos utilizam esse recurso. O Cobra Repórter publicou diariamente retratos de eventos que ele participava, sempre ao lado de apoiadores, isso de certa forma o ajudou no engajamento em suas redes sociais e, voluntariamente ou não, fez criar uma imagem de uma pessoa carismática que está presente nos municípios do Paraná. Em relação a religião Ratinho Jr posta imagens de figuras religiosas, padres e santos com o seu nome de campanha. Também postou conteúdos com familiares dentro de igrejas e utilizou o lema “Deputado da Família”. O Deputado também fez contínuas postagens demonstrando seu engajamento sobre a proteção dos animais domésticos.

Figura 2 – Material de campanha do candidato Cobra Repórter



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Referente às declarações de apoio, Cobra Repórter é bastante claro em suas postagens nas redes sociais. Apoio à campanha do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro em alguns vídeos de um evento de campanha do ex-presidente. Já com o Governador Ratinho Jr fica evidente a colaboração entre os dois. São várias as fotos que Cobra Repórter aparece ao lado do Ratinho Jr, sendo imagens apresentadas com os nomes de urnas dos dois candidatos, algumas contêm *slogans* de campanha como “O Paraná não para”, “Trabalhando pelo Paraná”, “Cobra é Ratinho e Ratinho é Cobra” e “Parceria que dá certo”. A logo do PSD é algo bastante recorrente junto ao *slogan* do Governo “Paraná pra frente”.

Essa parceria deixa bem claro que as pautas dos candidatos estão bastante alinhadas e esse tipo de parceria faz com que um auxilie na formação da imagem do outro. O Cobra Repórter se apresenta como um candidato cristão, defensor da família e dos animais, logo essas características são atribuídas, voluntariamente ou não, ao candidato que está ao lado dele. Ou seja, as pessoas que se identificam com essas pautas morais cristãs do Cobra Repórter, vão atribuir essas características também ao Governador, e os eleitores do Ratinho Jr vão atribuir outros valores ao Cobra Repórter. Isso pode ser entendido como uma “Protocooperação”, sendo benéfico para os dois lados.

Figura 3 – Material de campanha do candidato Cobra Repórter e Ratinho Júnior



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

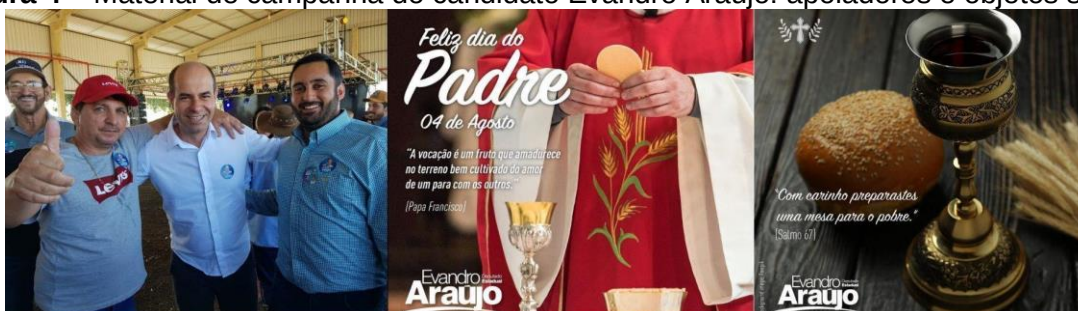
Evandro Araújo

Evandro José da Cruz Araújo, residente em Marialva, é professor e membro da Renovação Carismática Católica (RCC) desde 1991. Foi cofundador do Projeto Jesus no Litoral – considerado o maior no âmbito de evangelização da costa brasileira –, coordenador estadual do Ministério Jovem e da Secretaria Matias, e fundou os grupos de oração Ágape, em Marialva, e Fonte da Misericórdia na ALEP (NASCIMENTO; MEZZOMO; ANJOS, 2023).

Começou sua vida política em 2004 se candidatando como vereador de Marialva. Na ocasião estava vinculado ao Partido Humanista da Solidariedade (PHS), onde conseguiu ser eleito e, em 2008, foi eleito vice-prefeito no mesmo município pelo mesmo partido. Em 2010, passa a tentar o cargo de Deputado Estadual, ainda vinculado ao PHS, quando conseguiu uma vaga como suplente. Em 2014, tentou novamente para o cargo na ALEP, só que filiado ao PSC, ficou como suplente e depois assumiu oficialmente uma vaga no legislativo estadual. Conseguiu ser eleito em 2018, ainda pelo PSC, tendo obtido 64.767 votos. Em 2022, tentou a reeleição como deputado, mas agora com o PSD, onde conseguiu ser reeleito com 35.432 votos.

Semelhante ao Cobra Repórter, Evandro Araújo tem uma grande concentração de fotos e *flyers*, mas não produziu muitos vídeos durante a campanha. Evandro Araújo apresenta uma abordagem de publicações diárias similar ao candidato Cobra Repórter, postagens contínuas de retratos com familiares e apoiadores e publicações de *flyers* com conteúdo religioso. Normalmente é um salmo ou uma data festiva religiosa acompanhada com o nome de urna dele junto com objetos de significado para os católicos, como pão e vinho, crucifixos ou uma Bíblia. Todas essas postagens, de maneira voluntária ou não, constroem sua imagem pública como um homem católico que está com a família e apoiadores, assim chamando a atenção de um eleitorado mais “conservador”.

Figura 4 – Material de campanha do candidato Evandro Araújo: apoiadores e objetos sacros



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Contudo, Evandro Araújo se diferencia dos outros candidatos quando o assunto se refere à declaração de apoio. Durante 2022, se apresentou como um candidato focado somente em sua campanha, não declarou abertamente apoio a nenhum outro candidato, nem aos colegas de seu partido ou ao Governador Ratinho Jr. Divulgou apenas uma foto junto com o governador, por ocasião da criação do Fórum Regional de Paiçandu, região onde costuma fazer campanha. Em um *flyer*, Evandro Araújo demonstra somente o seu número de urna, deixando os outros cargos vazios, dando mais um indício que foi uma campanha solitária dentro PSD. Isso, de certa forma, demonstra uma falta de alinhamento da sua agenda com a do atual governador.

Figura 5 – Número de campanha de Evandro Araújo e evento com o Governador



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Evandro Araújo pode até ser um pouco solitário na campanha junto ao PSD, mas sua verdadeira base de apoio se encontra dentro da Igreja Católica. Várias vezes, durante a época de campanha, foi convidado para prestigiar nomeações de padres e bispo, sempre sendo bem recebido por tais figuras religiosas. Vale destacar o dia que o deputado foi convidado a acompanhar a ordenação episcopal do monsenhor Marcos José dos Santos, onde abraçou e tirou fotos com vários bispos e padres presentes. Tudo isso, mesmo que sem intenção, acaba auxiliando na construção de uma imagem de candidato religioso, que está sendo “abraçado” pela Igreja, demonstrando, em alguma medida, que sua força política não está exclusivamente dentro do partido, mas sim na religião. É interessante notar que são poucos os candidatos que recebem um apoio tão explícito de figuras relacionadas à Igreja Católica. Essa postura mais seletiva

da Igreja pode ser interpretada como uma forma de proteger a sua imagem contra escândalos políticos, isso porque o problema de ligar religião com política/poder é que, quando ocorrem erros ou controvérsias em um destes campos, isto termina por contaminar a ambos (CAMURÇA, 2020). Ou seja, se a figura política comete algum erro ou participa de algum escândalo político, isso pode afetar diretamente a instituição religiosa a qual o candidato está vinculado.

Figura 6 – Fotos do candidato Evandro Araújo com figuras religiosas



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Gugu Bueno

Aldino Jorge Bueno, residente em Cascavel, é advogado, ex-vereador no mesmo município e foi vice-líder do Governo do Ratinho Jr em 2018. Em 2008, iniciou a sua vida política se candidatando, como vereador, onde reside pelo Republicanos (PR), mas não conseguiu a vaga. Em 2012, tentou novamente para o mesmo cargo, só que dessa vez foi eleito, e em 2016 conseguiu novamente. Em 2020, tentou uma vaga como Deputado Estadual, mas não conseguiu a vaga. Já em 2022, agora com PSD, foi eleito com 44.852 votos.

Em comparação com Evandro Araújo e o Cobra Repórter, Gugu Bueno apresenta uma frequência de postagens em suas redes sociais bem mais baixa. Sua campanha se assemelha a de um candidato que não ativa a religião, porém em *flyers* em que se apresenta, faz acenos constantes ao eleitorado cristão, se demonstrando como cristão e dizendo ser um defensor dos princípios da família cristã.

Figura 7 – Material de campanha do candidato Gugu Bueno



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Gugu Bueno, dentre os quatro candidatos, é o que mais apresenta a figura do Governador Ratinho Jr e que mais interage com o PSD. Publicou rotineiramente *flyers* que apresentavam feitos do Governo de 2018 e fotos ao lado do Ratinho Jr. Gugu Bueno também faz postagens de eventos do PSD. Demonstrando usar mais de influências do partido do que a influência religiosa, faz alguns acenos para o eleitorado cristão. Nesses casos, não é possível afirmar que o candidato constrói sua imagem política sobre uma identidade religiosa, mas que a religião aparece de modo periférico em sua campanha, possivelmente como uma estratégia política (MEZZOMO; PÁTARO, 2019).

Figura 8 – Gugu Bueno e Governador Ratinho Jr



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Considerações finais

No Brasil contemporâneo, quando o assunto é política/religião e candidatos/eleição, são os evangélicos que dominam a cena, lançando candidaturas de pastores, bispos ou fiéis, apoiados por suas igrejas e fazendo uso explícito de símbolos sacros nas campanhas (SEXUGI; MEZZOMO; PÁTARO, 2018). Porém, esses quatro políticos apresentados pelo texto demonstram que os católicos não querem ficar fora do mundo político. O que vimos foi que candidatos católicos, vinculados ao PSD, partido do governador do Paraná, também candidato à reeleição, utilizaram de ancoragens religiosas para, de alguma maneira, catapultar suas campanhas com vistas a conquistar uma vaga na Assembleia Legislativa do Paraná.

Os quatro pleiteantes apresentaram diferentes abordagens em relação à utilização do religioso dentro da campanha. Gugu Bueno e Adelino Ribeiro se apresentam como católicos, utilizaram de figuras sacras e de pautas morais, como a defesa da família e combate ao aborto, com o intuito de fazer acenos para um eleitorado cristão e conservador. Já o Evandro Araújo utiliza muita mais das estruturas da Igreja católica como base de sustentação política, tirando fotos como padres e bispos e fazendo parte da RCC. Embora não seja possível criar uma relação imediata entre a conquista de uma vaga no legislativo e o eleitorado católico, parece certo dizer que a utilização de elementos religiosos auxilia na formação de alianças e de apoios para potencializar sua campanha eleitoral (MEZZOMO; PÁTARO, 2019).

Como somente a utilização do espectro religioso não garante o êxito eleitoral, candidatos como o Cobra Repórter e Gugu Bueno parecem acionar de diferentes formas a figura do Ratinho Jr em suas campanhas, com o intuito de chamar a atenção de outros tipos de eleitores, assim adquirindo, intencionalmente ou não, parte do eleitorado do Governador. Esse tipo de movimentação faz com que esses candidatos religiosos não fiquem limitados a um “nicho eleitoral”, “isso porque, há sempre outros grupos/setores – de natureza não necessariamente religiosa – com os quais se faz alianças, em vista de obter maior quantitativo de votos” (MEZZOMO; PÁTARO, 2019).

É interessante notar que a presença desses candidatos religiosos pode ser benéfica também para o partido que os abriga. Tanto o PSD como o Governador parecem ganhar eleitoralmente, apoiando a campanha desses políticos cristãos. Além de solidificar uma boa imagem dentro de uma política polarizada, conquistam votos de um eleitorado mais religioso que, muitas vezes, apresentam baixo engajamento

político. Esses ganhos não passaram despercebidos pelos partidos, afinal a presença dessas figuras religiosas dentro da política vem cada dia sendo mais notória e as organizações políticas, como o PSD, parecem notar esses avanços e as vantagens de abrigar esses religiosos sob seus tetos.

FONTES

Apuração das eleições 2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2022/apuracao/1turno/parana/>. Acesso em: 3 ago. 2023.

VASCONCELLOS, Fábio. Cresce número de candidatos religiosos eleitos em 2022. Publicado em: G1 03/10/2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2022/eleicao-em-numeros/noticia/2022/10/03/cresce-numero-de-candidatos-religiosos-eleitos-em-2022.ghtml>. Acesso em: 3 ago. 2022.

Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder. Disponível em: <http://culturaepoder.unespar.edu.br/>

Tribunal Superior Eleitoral – TSE –. Brasília, 2022. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-2022>. Acesso em: 3 ago. 2023.

REFERÊNCIAS

CAMURÇA, Marcelo. Um poder evangélico no Estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. **Revista NUPEM**, v. 12, n. 25, p. 82-104, jan./abr. 2020.

GIUMBELLI, Emerson. Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). **A religião no espaço público: atores e objetos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

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.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. Religião católica, evangélica e afro-brasileira em disputa eleitoral: acionamento de elementos religiosos na campanha à Assembleia Legislativa do Paraná. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 11, n. 26, p. 456 - 485, jan./abr. 2019.

NASCIMENTO, Lara Pazinato; MEZZOMO, Frank Antonio; DOS ANJOS, Brandon Lopes. O Ministério Fé e Política nas Eleições à Assembleia Legislativa do Paraná em 2018. **Estudos de Religião**, v. 37, n. 1, p. 217-245, 2023.

SEXUGI, F.; MEZZOMO, F. A.; PÁTARO, C. S. de O. À imagem e semelhança: simulacro e hagiografia nas propagandas eleitorais de políticos religiosos. **Todas as Letras**, v. 20, n. 1, p. 1-12, 2018.

Capítulo 2

**A ARTE NA EXPRESSÃO DO BELO NO CANTO DO
HINO BATISMAL EM GÁLATAS 3,28**

José Frederico Sardinha Franco

A ARTE NA EXPRESSÃO DO BELO NO CANTO DO HINO BATISMAL EM GÁLATAS 3,28

José Frederico Sardinha Franco

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: fredericofranco@hotmail.com

RESUMO

O Frei Confaloni trabalhou através da pintura e da arte as diferenças existentes entre as classes sociais de sua época. Ele trouxe à sociedade goiana as características que marcaram a história das minorias desde o período bíblico. Ele denunciou o processo de simetria existente entre o povo goiano através da arte, e o belo, através dos desenhos bíblicos que falavam ao coração das minorias. É, a partir deste relato, que o texto bíblico traz uma discussão acerca do belo no canto do hino batismal apresentado pelo apóstolo Paulo durante o período dos cristianismos originários e em Gálatas 3,28, quando ele denuncia que não pode haver diferenças entre judeus e gentios, escravos e libertos e entre homens e mulheres. Neste artigo será apresentado principalmente as diferenças existentes entre homem e mulher por que elas foram sem dúvidas as grandes prejudicadas de sua época, pelo fato de serem mulheres, por serem consideradas impuras durante seu ciclo menstrual e por não participarem do culto litúrgico judaico. O belo será apresentado pelo canto do hino batismal, um hino bem mais antigo do que o apóstolo Paulo que denunciava as desigualdades sociais existentes em sua época.

Palavras-chave: Frei Confaloni. Pintura e Arte. Teologia da Libertação. Gálatas 3,28. Não há homem e mulher.

INTRODUÇÃO

A arte como expressão do belo pode ser encontrada no canto do Hino batismal utilizado pela comunidade crista paulina, que fazia uso deste Hino como uma arte capaz de denunciar a opressão vivida pelas minorias no período dos cristianismos originários. O objetivo desta pesquisa, se pauta na possibilidade de poder entender como um Hino antigo podia fazer frente ao processo de desigualdade social existente entre a comunidade crista paulina. Será utilizado como metodologia de estudo, a

pesquisa bibliográfica, desenvolvida com base em materiais já publicados. Provavelmente, este Hino era bem mais antigo do que o próprio apóstolo Paulo, e que passou a ser cantado por diversas comunidades durante suas reuniões litúrgicas, bem como, pela comunidade crista Paulina. Era um Hino batismal ou um fragmento de um credo bem conhecido pelas primeiras comunidades cristãs, e que passou a ser cantado durante seus rituais de batismo. Nestas comunidades, judeus e gentios, escravos e livres, homens e mulheres, cantavam junto o Hino batismal em suas cerimônias religiosas. Paulo ao ouvir este Hino, passou a fazer uso dele. Ele deu dignidade às mulheres, aos gentios e aos escravos, ao inseri-los em sua carta aos Gálatas 3,28. O Hino batismal serviu de parâmetro para manter o equilíbrio de uma sociedade amplamente desigual e que buscava manter seus privilégios. Ao conhecer este belo e significativo cântico, Paulo disponibiliza este Hino para que ele pudesse fazer parte da sua liturgia. Nas comunidades cristãs, a mulher, o gentio e o escravo, não estão mais à margem de sua sociedade. São apóstolos, profetas e mestres. Marta e Pedro estão no mesmo patamar de igualdade, pois ambos confessam que Jesus é o Cristo (Jo 11,27; Mt 16,16).

1 O CANTO DO HINO BATISMAL COMO ARTE NA MENSAGEM CRISTÃ PAULINA

A leitura sociológica pelo modelo conflitual no ajudará a perceber os fracos, humildes e marginalizados no texto bíblico. É necessário saber escolher, ler, e reler, para que o método seja utilizado de forma satisfatória pelo pesquisador bíblico. Juntamente com a utilização do método histórico-crítico é que se deve descobrir o dinamismo do texto (se houver conformismo é preciso detectá-lo) e da vida dos que estão inseridos em sua sociedade. É necessário decodificar o texto (os símbolos, as imagens, as categorias), ou até mesmo, desconstruí-lo, através do estudo da vida cotidiana de quem está inserido na mensagem bíblica, manifestando os conflitos existentes na literatura sagrada (FERREIRA, 2009).

Os cristianismos originários são, foram, e serão motivo de análise de muitos estudiosos e pesquisadores bíblicos. A escolha pela utilização do método conflitual de análise bíblica, surge da necessidade de se poder entender a relação existente entre a mulher, os cristianismos, os judaísmos, o império romano e o helenismo. Também se deve estabelecer alguns parâmetros que possam identificar a real situação vivida pelo feminino desde o período dos cristianismos originários, até a elaboração do

discurso de simetria entre os gêneros promovido pelo apóstolo Paulo no recorte de Gálatas 3,28c.

A conquista social das mulheres em outras esferas da vida, não condiz com o entendimento sociorreligioso que se construiu ao longo dos anos. Isto ajudou a estabelecer uma certa divisão entre o âmbito social e o religioso (PAVANI, 2020, p. 318). Há anos, a religião se tornou incapaz de estabelecer uma diretriz que pudesse entender o feminino dentro do contexto em que o texto bíblico foi redigido. O método conflitual de análise bíblica, nos dará parâmetros para que se possa entender o sofrimento vivido pelas mulheres durante o período em que os cristianismos se constituíram. É necessário dar voz ao feminino, a fim de que possamos entender os seus relatos, posicionamentos, sofrimentos e necessidades existentes no período do primeiro século d.C.

Segundo Dreher (1990, p. 274) a mulher é apresentada com desprezo pela história cristã primitiva, e traduzida como um advento legítimo pelos nossos líderes religiosos. A mulher foi esquecida pela literatura neotestamentária, por apresentar fatos que ligam a figura de seus atores, como Jesus, os apóstolos, os profetas, os mestres e os missionários, à figura do masculino. Até mesmo alguns conceitos como santos, eleitos, irmãos e filhos são designados também às mulheres, mas com atribuições puramente masculinas.

Segundo o entendimento de Conick (2013, *apud* BRAGA, 2016, p. 39) foi no cristianismo que o feminino passou a exercer suas práticas religiosas entre os membros de sua comunidade. O Espírito Santo passou a ter uma conotação feminina pelos cristãos primitivos, que passaram a utilizar a expressão hebraica *ruah*, como descrito no Evangelho aos Hebreus e no Evangelho apócrifo de Felipe de *Nag Hammadi* (NHC II 51,29-86,19).

O cristianismo primitivo passou a entender que a mulher sofria de forte opressão. É a partir de então, que começa o processo de integração social entre o masculino e o feminino dentro dos cristianismos originários. As boas novas são anunciadas e são as mulheres as mais beneficiadas. Elas se aproximam dos homens para rezarem, recebem os dons, o Espírito Santo, e ajudam a sua comunidade (At 2,1-4.17-18;6,1). Desta forma, o cristianismo foi se destacando por promover a simetria entre os gêneros em um período de desigualdade social. Desde então, as mulheres foram ocupando o seu espaço, a partir da criação das “igrejas domésticas”,

possibilitando uma maior participação do feminino dentro do contexto sociorreligioso cristão de sua época.

Para Paulo, o canto do Hino batismal deveria anunciar o fim da simetria que existia entre os gêneros, além de propor uma maior interação entre o masculino e o feminino no período do primeiro século d.C. Provavelmente, o livro de 1 Timóteo foi escrito por uma comunidade posterior à de Paulo,² por não concordar que a mulher deveria ocupar o mesmo lugar que os homens, porque cabia somente ao bispo (homem) o dever de ser irrepreensível e marido de uma só mulher, [...], e que deveria ser capacitado para ensinar (somente os homens ensinavam). O bispo deve também governar bem a sua própria família (o homem como chefe de família) [...]. Se alguém não sabe governar sua própria família, como poderá cuidar da Igreja de Deus? (cabia ao homem o dever de cuidar da Igreja. Era proibido ensinar a *Torah* a uma mulher) (1 Tm 3,2-5).

Existem também alguns textos do Novo Testamento que nos mostram a empatia que Paulo tinha com as mulheres. Na epístola aos Romanos 16,1-2 Paulo recomenda à Igreja em Roma que receba uma senhora de nome Febe, uma mulher que tinha ajudado muita gente, inclusive o próprio Paulo: “Recomendo-vos, pois, Febe, nossa irmã, a qual serve na igreja que está em Cencréia, para que a recebais no Senhor, como convém aos santos, e a ajudeis em qualquer coisa que de vós necessitar; porque tem hospedado a muitos, como também a mim mesmo” (FOULKES, 1995 *apud* FERREIRA, 2010, p. 36). Febe é apresentada como diaconisa *diákonos* (gênero masculino), provavelmente uma líder da Igreja em Cencréia, uma mulher que assumiu uma posição antes ocupada somente pelos homens.

Dentre os cristianismos originários foram se formando duas comunidades distintas. Uma delas se caracterizava pela busca do princípio igualitário, propondo a autonomia do feminino e a diminuição da necessidade delas em relação ao masculino. Já em outras comunidades cristãs, como no caso de algumas epístolas pastorais, existiam homens que queriam prevalecer a sua autoridade sobre as mulheres. Dentre os dois modelos de cristianismos existentes, é na região mais distante de Roma (Ásia

² Provavelmente, as epístolas pastorais são obras inteiramente pseudônimas e que algum admirador de Paulo que incorporou suas observações autênticas em epístolas que escreveu depois de sua morte. Paulo é o escritor aparente da epístola, porém isso tem sido questionado nos últimos duzentos anos. Outra alternativa proposta, é de que um discípulo íntimo de Paulo tenha escrito as cartas, no entanto, alguns estudiosos acreditam que elas não foram escritas por nenhum discípulo e sim por um comentador simpatizante desejoso de fortalecer a organização da igreja local contra o gnosticismo (BROWN, 2012, *apud* CHÁVEZ, 2015).

Menor), que se encontravam algumas comunidades mais igualitárias (ACEBO, 1998, p. 119).

Paulo não teve problemas somente com a teologia cristã de sua época. Para Dreher (1990, p. 285) a própria sociedade romana não via com bons olhos o sistema de igualdade idealizado pelo apóstolo Paulo. Para Roma, este ideal paulino representava a criação de um novo modelo revolucionário em potencial, podendo levar toda a sociedade a se rebelar contra eles. Isto afetava de forma indireta o culto a deusa *Isis* e ao deus Dionísio. É por isso, que alguns filósofos como Celso, criticavam os cristãos.

As duras críticas que Paulo recebeu dos filósofos de sua época, por sua mensagem de igualdade encontrada em Gálatas 3,28, talvez tenha influenciado a comunidade paulina a sugerir em 1 Coríntios 11,7, que a mulher voltasse a ser reconhecida como um ser inferior ao homem, exaltando novamente o sistema de desigualdade (patriarcalista) existente em sua época, negando a simetria entre os gêneros proposta por Paulo em sua carta aos Gálatas 3,28c. Para eles, o homem não deveria cobrir a sua cabeça, porque ele é a “imagem e a glória de Deus”, e a mulher, passaria novamente a representar “a imagem do homem, exaltando novamente o público masculino” (ACEBO, 1998, p. 122).

O sistema piramidal praticado pelo judaísmo no tempo de Paulo estava vivo na sua memória, e por isso, não tinha espaço no novo entendimento de sociedade que estava sendo apresentada pelos cristianismo paulino, em que judeus e gentios, escravos e libertos e homem e mulher poderiam desfrutar dos mesmos direitos de igualdade social. Algo bem diferente do que acontecia no perímetro do império romano e na comunidades em Jerusalém.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, através de sua obra: “*En memoria de ella*”, fala da reestruturação do papel da mulher no cristianismo primitivo. Para Fiorenza, devemos compreender o papel evangelizador da Igreja no processo de recuperação da figura da mulher (VIVAS, 2002, p. 694). A preocupação de Fiorenza é com a tradição patriarcalista existente dentro das hermenêuticas bíblicas. Isto pode gerar uma interpretação masculinizada dos textos bíblicos.

Percebe-se que o cristianismo paulino se inicia tendo as mulheres como parte fundante no seu processo de evangelização. É importante ressaltar que elas deixam de ser um problema para a sua comunidade e passam a integrar o trabalho evangelístico apresentado por Paulo. É difícil perceber nos textos bíblicos um

cristianismo sem a presença das mulheres. Elas representavam a força do cristianismo. Os cristianismos originários³ se voltaram a elas através do canto do Hino batismal descrito em Gálatas 3,26-28, e da mensagem de assimetria entre os gêneros encontrada em Gálatas 3,28c: “[...] Não há homem e mulher”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando a problematização do tema abordado, este artigo procurou fazer uma relação entre a arte e belo apresentada pelo Frei confaloni e a proposta apresentada pelo apóstolo Paulo, que tentou através da arte do canto do hino batismal, denunciar as diferenças sociais que existiam em sua época. Tanto Paulo, quanto o frei Confaloni participavam dos mesmos ideias, de um mundo mais justo e igualitário.

Este artigo tentou reproduzir o momento de esperança que ambos os autores tentaram introduzir na sociedade de cada época em que a arte foi elaborada. Um, através da pintura com arte e o outro através do canto de hino anunciado por toda a sua comunidade que participava dos mesmos ideias que o seu. A igualdade entre todos (gênero, social e etnia).

REFERÊNCIAS

ACEBO, Isabel Gómez. Cristianismo y mujer. *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades*, v. 8, n. 15, p. 115-130, 1998.

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.

BRAGA, Eliézer Serra. *A representação da mulher entre Jesus de Nazaré Paulo de Tarso no Cristianismo Primitivo: (I Século EC)*. 2016. 121p. Tese de Doutorado

³ Nesta pesquisa decidimos chamar de cristianismos originários, a comunidade cristã que surgia no período do primeiro século d.C. Dentre alguns termos exposto pelos estudiosos bíblicos podemos citar alguns, como: Cristianismo Originário, Proto-Cristianismo (*Urchristentum*), Cristianismo Primitivo, Cristianismo Antigo, Novo Testamento, variações de alguns desses nomes no plural (Cristianismos Originários), entre outros (DE SOUZA NOGUEIRA, 2015, p. 35).

(Programa de Pós-Graduação em História). Faculdade de Ciências e Letras de Assis, UNESP – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2016.

CHÁVEZ, David Eliazar Silverio. *A alimentação no contexto da apostasia: Um estudo exegético de 1 Timóteo 4,4 e 5*. 2015, 46p. Seminário Adventista (Mestrado em Teologia Bíblica). Seminário Adventista Latino Americano de Teologia. Engenheiro Coelho, 2015.

DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. *Antíteses*, v. 8, n. 16, p. 31-49, 2015.

DREHER, Carlos A. O Novo Testamento escrito por homens, e a mulher na história da Igreja. *Estudos Teológicos*, v. 30, n. 3, p. 273-287, 1990.

FERREIRA, Joel Antonio. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. “Em que batismo fostes batizados?” (At 19, 3): os testemunhos bíblicos do batismo cristão. *Estudos bíblicos*, v. 28, n. 108, p. 94-106, 2010.

PAVANI, Roney Marcos. “Que queres de mim, mulher”? (Jo 2,4) O papel feminino nas comunidades cristãs dos primeiros séculos. *Dimensões*. n. 45, p. 316-341, 2020.

VIVAS, María del Socorro. La misión de las mujeres en la Biblia. *Theologica Xaveriana*, n. 144, p. 683-697, 2002.

Capítulo 3

**A DECOLONIALIDADE COMO CHAVE DE LEITURA
PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

Jungley de Oliveira Torres Neto

Rubia Campos Guimarães Cruz

A DECOLONIALIDADE COMO CHAVE DE LEITURA PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Jungley de Oliveira Torres Neto⁴

Doutorando na área de Filosofia da Religião pelo PPCIR (UFJF), mestre em Filosofia e graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora – MG; bolsista CAPES; jungleyjf@hotmail.com

Rubia Campos Guimarães Cruz⁵

Doutoranda na área de Filosofia da Religião pelo PPCIR (UFJF), mestre em Ciência da Religião (UFJF), especialista em Ciência da Religião (UFJF), bacharel em Ciências Humanas (UFJF) e Licenciada em Ciência da Religião (UFJF); bolsista CAPES; rubiacamposgc@gmail.com

RESUMO

O pensamento decolonial, ao questionar a visão ontológica da totalidade como ‘verdades incontestáveis’ e universais, impostas pela modernidade, possibilita a abertura para o diálogo; principalmente no que diz respeito às tradições religiosas. Nesse sentido, busca-se partir do seguinte problema: como o pensamento decolonial abre portas para o diálogo inter-religioso? Buscamos com essa questão, pensar em alternativas que não se limitem a produzir e reforçar discursos hegemônicos, mas que busquem pontos de contato e mediação, através da perspectiva dialógica e plural. É clara, em nossa sociedade, a necessidade de superar hierarquias opressivas e preconceitos nas sociedades contemporâneas. E, neste percurso, reconhecemos que a perspectiva pluralista irá desempenhar um papel fundamental, ao promover a compreensão mútua e o respeito entre diferentes tradições religiosas, abrindo espaço para o diálogo e desafiando visões estereotipadas e preconceituosas, promovendo a colaboração e cooperação entre grupos religiosos diversos. Para alcançar os objetivos propostos, a investigação terá como base uma pesquisa textual/ bibliográfica de autores como Walter Mignolo que traz a perspectiva de pensamento liminar; Glória Anzaldúa, que imprime o pensamento de fronteira/entrelugar e Cláudio Ribeiro e

⁴ Doutorando na área de Filosofia da Religião pelo PPCIR (UFJF), mestre em Filosofia e graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora – MG; bolsista CAPES; jungleyjf@hotmail.com

⁵ Doutoranda na área de Filosofia da Religião pelo PPCIR (UFJF), mestre em Ciência da Religião (UFJF), especialista em Ciência da Religião (UFJF), bacharel em Ciências Humanas (UFJF) e Licenciada em Ciência da Religião (UFJF); bolsista CAPES; rubiacamposgc@gmail.com

Kwok Pui-lan que nos abrem perspectiva à abordagem pluralista e de diálogo. Objetiva-se, deste modo, investigar a intersecção entre a decolonialidade, o diálogo inter-religioso e o pluralismo no campo da Ciência da Religião, a fim de compreender como essas abordagens podem contribuir para uma maior inclusão e respeito mútuo entre diferentes tradições religiosas.

Palavras-chave: decolonialidade; diálogo; religião.

Introdução

À guisa de introdução, é válido esclarecer que o termo decolonial no presente trabalho se refere à abordagem crítica e transformadora que busca questionar as heranças do colonialismo em suas diversas manifestações, promovendo a autodeterminação, a diversidade cultural e a igualdade em sociedades que foram afetadas por esse período histórico, os países subalternizados. O que significa, então, assumir uma postura crítica diante das influências e domínio das potências coloniais sobre os povos colonizados, bem como questionar as formas de conhecimento, cultura e poder que foram impostas durante o período colonial.

Neste sentido, o pensamento decolonial representa um ponto de virada nas discussões contemporâneas, desafiando conceitos tidos como inquestionáveis. Por conseguinte, questionando a visão ontológica da totalidade, anteriormente imposta como “verdades incontestáveis” e universais pela modernidade. Mais notavelmente, essa abordagem desempenha um papel fundamental na promoção do diálogo inter-religioso, oferecendo uma alternativa à produção e reforço de discursos hegemônicos.

O propósito deste trabalho é refletir sobre a relação entre religião e modernidade e, por conseguinte, a relação de poder subjacente nesse contexto. Neste sentido, serão questionadas as estruturas de poder que moldaram a compreensão de religião, o que converge na postura crítica que o trabalho assume. O ponto de partida desta reflexão são os elementos presentes na geografia histórica do sistema moderno/colonial, que se destaca pela colonização nas esferas econômicas, políticas, culturais e religiosas, donde acontece o processo de colonização que resulta na subjugação e marginalização de diversos povos. Nesse desiderato, buscar-se-á pensar a relação entre colonialidade e epistemologia e o fato de que existe na história vozes que foram silenciadas.

Diante do que foi mencionado, buscar-se-á abordar a problemática: como o pensamento decolonial pode se tornar uma chave de leitura para o diálogo inter-religioso? Em um mundo onde as sociedades contemporâneas enfrentam a necessidade premente de superar trajetórias opressivas e preconceitos enraizados, uma perspectiva pluralista emerge como uma bússola moral. Ela não apenas fomenta a compreensão mútua entre diferentes tradições religiosas, mas também cria espaço para desafiar estereótipos arraigados e preconceitos.

Neste contexto, para alcançar nossos objetivos nesta investigação, fundamentaremos nosso estudo na pesquisa textual/bibliográfica, explorando as contribuições de autores como Walter Mignolo, que traz uma perspectiva do pensamento liminar; Glória Anzaldúa, que nos leva ao território do pensamento de fronteira/entrelugar; e Cláudio Ribeiro e Kwok Pui-lan, que nos conduzem à abordagem pluralista, de diálogo e de busca pela paz. Outrossim, objetiva-se explorar a interseção entre a decolonialidade, o diálogo inter-religioso e o pluralismo no campo da Ciência da Religião, com a intenção de compreender como essas abordagens podem contribuir para uma sociedade mais inclusiva e respeitosa, em que diferentes tradições religiosas podem coexistir harmoniosamente.

Em síntese, buscar-se-á no presente trabalho pensar a decolonialidade como chave de leitura útil para o diálogo inter-religioso, na medida em que está implicada uma leitura crítica que desafia as estruturas de poder que moldaram as relações entre as tradições religiosas ao longo da história. Promovendo, portanto, um diálogo mais inclusivo, respeitoso e igualitário.

1. A modernidade e os discursos hegemônicos: a decolonialidade como chave de leitura para o diálogo

Pretende-se, no presente tópico textual, refletir sobre as ideias, concepções e argumentos que permitem o questionamento da naturalidade, ou, pelo menos, das narrativas amplamente aceitas como teorias hegemônicas, que, produzidas em determinados contextos geo-históricos e devido a essa origem, apresentam supremacia sobre às demais teorias locais – localizadas às margens do mundo moderno. Tais teorias são advindas de países como Inglaterra, França, Alemanha – Europa Central – ou Estados Unidos, abrangendo o que se denomina de Norte global, caracterizado por reunir países ricos economicamente, que têm acesso a tecnologias

avançadas, que possuem pensamentos ou epistemologias estabelecidas, reconhecidas mundialmente, muitas vezes incontestáveis, e que se tornam projetos universais. Já outras teorias produzidas no Sul global, em países que possuem a estrutura social e econômica marcada por grandes desigualdades, a partir de línguas e histórias locais subalternizadas, como é o caso de teorias produzidas na Bolívia, na Argentina ou no próprio Brasil, são vistas com desconfiança em relação a uma “pretensa validade” de saber oriundo de seu próprio local e contexto.

Existe uma questão fundamental a ser investigada, a saber: a partir de suas origens, será que as teorias têm a mesma validade ou correspondência geo-histórica em países dos quais elas migram? Ou será que existem narrativas de “colonialidade de poder” que configuram historicamente a “história dos vencedores” e que se estabelecem no mundo como verdades irrefutáveis?

O fato é que existe um imaginário ao longo da formação do sistema moderno/colonial do qual desponta a colonização, tanto econômica e política quanto epistemológica. Portanto, a relação entre colonialidade e epistemologia é o fio condutor de nossa reflexão. A primeira constatação a se fazer é que existem histórias locais que foram silenciadas. Para refletir essa constatação, podemos fazer menção de alguns autores: Enrique Dussel, Walter D Mignolo, Frantz Fanon e Aníbal Quijano (sem a pretensão de analisá-los detalhadamente, reconhecendo a brevidade de um artigo) os quais indicam possibilidades de se pensar na “liberação” da história hegemônica europeia, em suas narrativas, rumo à “transformação”, ao exercício de se repensar a história do ponto de vista não apenas teórico/epistemológico, mas também ontológico e prático.

Outrossim, a crítica à modernidade não se limita ao escopo teórico, mas, do ponto de vista prático, representa o que Dussel chama de “transformação” e/ ou de “transmodernidade”, aquilo que não se limita à receptividade da narrativa histórica moderna, pois ao utilizar o prefixo “trans”, que significa não apenas “além de”, mas também “antes de”, Dussel propõe uma abordagem que vai além da narrativa da modernidade, e possibilita a perspectiva de uma releitura crítica da história. Ao adotar essa postura de revisitação histórica, é possível identificar certos “encobrimentos” que precisam ser expostos para que se possa refletir de forma completa. Dessa forma, Dussel toma partido dos vencidos e denuncia a história contada pelos vencedores. (NETO, 2023, p. 120). A crítica tem como ponto de partida a autonarrativa eurocêntrica, percebida em narrativas de fatos históricos como: “renascimento,

quando os europeus se conceberam a si mesmos como o centro do mundo. Essa autonarrativa traz a visão antropocêntrica, racional e impulsionadora do progresso e a Europa seria a responsável por levar essa racionalidade às outras culturas” (DUSSEL, 2015, p. 51).

Considerando esta afirmação de Dussel, é importante refletir sobre meios práticos e eficazes para alcançar a “libertação”. Dussel apresenta a “Ética da Libertação”, que não se trata simplesmente de uma ética filosófica euro-americana, nem se restringe a uma ética do “outro”, mas é uma ética das vítimas. Para o pensador argentino, é necessário examinar o sistema-mundo sob a perspectiva da libertação das vítimas. Diante dessa abordagem, a professora Cristina Borges aponta que Dussel “propõe uma ética que afirme a vida humana, ante as barbáries para as quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo” (BORGES, 2017, p. 192).

É, então, imprescindível e fundamental o diálogo intercultural. Em face dessa necessidade, o grupo Modernidad/Colonialidad⁶ nos estimula à releitura da história, o que conflui com a “hermenêutica da recepção e com o legado de tudo que nós herdamos”, entretanto, “não significa se desapropriar do que existe, dos eventos planetários, porém, de modo dinâmico e através de uma visão crítica, assumir uma interpretação daquilo que se coloca diante de nós” (NETO, 2023, p. 119). Mais precisamente, não podemos nos colocar como “senhores da história”, mas, antes, reconhecer nossa pertença a ela. Assumir este fato é um passo decisivo em direção à decolonialidade.

De acordo com Dussel, é crucial “situar tal problemática no horizonte planetário, para tirá-la da tradicional interpretação meramente helenocêntrica ou eurocêntrica” (DUSSEL, 2007, p. 19). Por conseguinte, é fundamental ter uma postura de abertura para o diálogo, de colocar-se na postura de verdadeiramente ouvir e refletir diante de um eventual confronto de ideias e, mais do que isso, não somente dar voz para esse “outro”, mas reconhecer o protagonismo dele na história. O que conflui com a necessidade de irmos além de nossas fronteiras, que, do ponto de vista simbólico, é caracterizada por valores preconcebidos sobre algo/alguém e pela postura de

⁶ Um dos grupos mais influentes de pensamento crítico coletivo na América Latina inclui pensadores como Aníbal Quijano (que aborda a questão da colonialidade), Walter Dignolo (que se concentra na diferença colonial) e Enrique Dussel (cuja crítica à modernidade é baseada na abordagem da transmodernidade).

silenciarmos este “outro” e sua trajetória, silenciando, assim, muitos saberes e expressões culturais e religiosas.

Para situar o debate, deve-se reconhecer que é inexequível pensar a modernidade sem levar em conta a colonialidade, pois não é possível pensar no progresso e nas conquistas da Europa, por exemplo, sem considerar sua colonialidade de poder. De modo mais categórico, a colonialidade é uma parte constituinte e produto direto da modernidade e existe, inegavelmente, um lado sombrio que foi suprimido ao longo da história e, por isso, faz-se necessário pensar em pontos de contato, mediação e em perspectivas de diálogo. Nesse sentido, o pensamento fronteiriço se torna uma condição de possibilidade para projetos de desocidentalização e decolonialidade. Destarte, é importante destacar que a decolonialidade é uma questão de “criar dentro”, não se trata de “descartar”, de “jogar fora” todo o conhecimento construído pela humanidade, mas de repensar a história a partir de sua localidade.

A decolonialidade não consiste em um “novo-universal”, porém, antes, ela parte da história local, que se apresenta em seu “lugar de fala” buscando superar qualquer tipo de narrativa pré-definida. Em outros termos, não significa se desapropriar de conhecimentos que são grandes ganhos para história, mas, no mínimo, ressignificar esses conhecimentos a partir de realidades locais e a partir de vozes que não tiveram “vozes na história” ou que não tiveram suas histórias contadas e, por isso, é importante a:

Decisão de situar o argumento dentro do modelo do mundo colonial/moderno e não de acordo com a cronologia linear que vai do moderno precoce ao moderno e ao moderno tardio prende-se à necessidade de ultrapassar a linearidade no mapeamento geo-histórico da modernidade ocidental. A densidade geo-histórica do sistema mundial colonial/moderno, suas fronteiras internas (conflitos entre impérios) e externas (conflitos entre cosmologias) não podem ser apreendidas e teorizadas de uma perspectiva inerente à própria modernidade, como ocorre com a análise do sistema mundial, a desconstrução e as diferentes perspectivas pós-modernas (MIGNOLO, 2003, p. 11).

Nesse sentido, no que diz respeito à colonialidade do poder, Mignolo apontamos que as populações dominadas têm suas identidades submetidas à hegemonia eurocêntrica, que define o que é conhecimento. Por conseguinte, o imaginário é construído ao longo da formação de um sistema colonial/moderno e resulta na mutilação epistemológica de outros saberes que não foram provenientes da Europa,

na qual estabelece a dominação hegemônica de pensamento em âmbito ocidental-planetário. É urgente, então, a constatação de Mignolo, de que é necessária a libertação epistemológica (MIGNOLO, 2020, p. 197). O autor reconhece que seu objetivo não é redentorista, isto é, de salvação, mas de descolonização e transformação de pensar as “fronteiras epistêmicas e territoriais” além das inflexibilidades “estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder, durante o processo de construção do sistema mundial colonial/moderno” (MIGNOLO, 2023, p. 35).

Nesse desiderato, de modo a exemplificar, mesmo não sendo precisamente um “decolonial”, pois essas abordagens da colonialidade se despontam em finais dos anos de 1990, Frantz Fanon tem uma postura “anticolonial”, que pode ser percebida no capítulo 5, denominado “A experiência vivida do negro”, da obra *Pele negra, máscaras brancas*, na qual ele traz a perspectiva de que o olhar do outro poderia libertá-lo. O autor nos aponta a relação de “ser para-o-outro” (FANON, 2008, p. 103). Faz-se necessário ver o “outro” (podemos ler como o não europeu) para além de um objeto, de um colono, subalternizado e escravizado, ver o “outro” além de um “outro”, isto é, além de alguém minúsculo e/ou destituído de história, o que pode trazer condições de possibilidade de perspectiva de diálogo. Fanon nos faz refletir que, na relação entre o “eu” e o “outro”, o negro não tem apenas de ser negro, mas também de sê-lo diante do branco. A problemática que surge para Fanon é que, aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica (FANON, 2008, p. 104). Observa-se que o desafio de ser visto como um “outro” não se limita apenas a expressar sua própria voz, rosto e história, mas também a ter uma resistência existencial como esse “outro” que, no caso de Fanon, diante do branco colonizador. Neste sentido, é importante notar que Fanon, mesmo sendo preto e engajado com as vítimas do sistema escravista colonial, recorre a autores europeus como Sartre, Heidegger, Freud, entre outros.

Na obra de Fanon, *Os condenados da Terra*, mais precisamente, no prefácio escrito por Sartre, pode-se observar que os valores europeus não se adequavam à realidade das vidas de muitos não europeus, tanto na América, entre os povos indígenas, como no continente africano. Sartre aponta que, embora o humanismo pretenda ser universal, as práticas racistas persistem, tornando-o particular (NETO, 2023, p. 119). Para que haja um diálogo verdadeiro da Europa e de suas grandes nações com suas “colônias”, é necessário um movimento duplo. De um lado, aqueles

que foram silenciados e nunca tiveram voz devem ser ouvidos, como: os povos indígenas sacrificados, os negros escravizados, as mulheres oprimidas e os pobres, resumidamente os derrotados da história; por outro lado, é preciso que aqueles que estão em posição de poder, a Europa (ou o Norte global), se abram para o diálogo e para além de suas narrativas protegidas epistemologicamente, pois: “a operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois” (FANON, 2008, p. 180-181).

Sendo assim, faz-se necessário o confronto com o grande desafio que se coloca à decolonialidade: de “liberação” da verdade pré-estabelecida através de narrativas eurocêntricas, para, assim, ressurgir, reemergir e reexistir, uma vez que, tal como reconhece o pensador Boaventura de Sousa Santos, foram cometidos epistemicídios: “a destruição de algumas formas de saber locais” (BOAVENTURA, 2009, p. 183). Nota-se que não se trata de resistir, pois, se assim o fosse, seria admitir que as regras do jogo são controladas por alguém a quem resistimos, mas, a partir do reconhecimento de que houve epistemicídios, destruição e silenciamento de saberes, é necessária a desconstrução de um padrão/narrativa proveniente da “modernidade-eurocêntrica” à libertação da matriz colonial de poder; mais precisamente, é necessário reexistir a partir do “lugar de fala” subalternizado, mesmo que esse lugar tenha ficado às margens da modernidade.

Diante da necessidade de se pensar a história além da narrativa moderna-eurocêntrica, Mignolo indica a emergência de um pensamento liminar, que nos aponta a reflexão crítica sobre a produção de conhecimento pautada na colonização da ciência eurocêntrica. A produção de conhecimento nos liminares nos aponta às fronteiras e isso diz respeito a “um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento e da legitimação da diferença colonial (MIGNOLO, 2003, p. 35.) O pensamento liminar na perspectiva da subalternidade é, para Mignolo, uma “máquina para descolonização intelectual e, portanto, para a descolonização política e econômica” (MIGNOLO, 2003, p. 76). Em outros termos, o pensamento liminar é o “*lócus* dicotômico de enunciação, e, historicamente, situa-se nas fronteiras (interiores + exteriores) do sistema mundial colonial/moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 126).

Existe o reconhecimento de o espaço-mundo ser um lugar diverso, complexo e multicultural, e nele existe uma rede global interdependente, uma rede histórico-estrutural que é econômica, política e epistêmica (QUIJANO, 2005, p. 118). Se, por

um lado, existe um evento moderno planetário que tem, sim, suas inegáveis e, por vezes, irreversíveis consequências, de que não se dá para “abrir mão” de todo o legado, deve-se, por outro lado, abrir-se às perspectivas de mediação e de pontos de contato, de diálogo em questões fundamentais, as quais contribuem para o avanço da humanidade.

De modo mais preciso, constata-se, no presente tópico textual, a necessidade de ouvir aqueles que não tiveram vozes na história e que foram apenas narrados, de olhar aqueles que não foram vistos na história, como os indígenas sacrificados, os negros escravizados, as mulheres oprimidas e os pobres. Em síntese, os vencidos da narrativa histórica moderna/eurocêntrica. É de extrema importância considerar alternativas que não se restrinjam a reproduzir ou fortalecer a hegemonia europeia, que se tornou um fenômeno global. É fundamental pensar em epistemologias “extra-europeias” e em movimentos identitários étnicos, tais como as identidades indígenas, suas crenças, mitos, saberes e sensibilidades espirituais, bem como as identidades africanas e suas manifestações culturais e religiosas, que são vistas como uma forma não apenas de resistência, mas de reexistência à colonialidade.

1.2O pensamento fronteiriço como espaço de encontro

Na relação entre o “eu” e o “outro”, Ser tolerante não se limita apenas a compreender as diferenças e reconhecer que o “outro” é diferente, é preciso também reconhecer a herança das trajetórias individuais e coletivas que moldam essas diferenças, como: história, cultura, saberes, sensibilidades e manifestações desse designado “outro”. Existe uma fronteira que separa o “eu” do “outro”, mas essa mesma fronteira permite o ponto de contato entre essas duas partes. A fronteira, que não se limita à noção espacial e/ou física, aponta-nos à sua condição de possibilidade de mediação. Nesse sentido, podemos recorrer à autora Gloria Anzaldúa e à sua obra *La Frontera*, na qual são abordados os processos de violência que ocorrem na fronteira entre o México e os Estados Unidos. Algumas das consequências que isso teve foi o fato de que os povos que resistiram foram estigmatizados e chamados de chicanos – “chicano” ou “chicana” que tanto aponta para a identidade dos mexicanos-americanos, como para uma categorização “racista” usada para designar os mexicanos como povos de subcultura

Nesse propósito fronteiriço, é nos apontado que a fronteira indica, metaforicamente, a ferida aberta, um corte que não dá simplesmente para costurar, uma espécie de tecido vivo dilacerado do qual jorra o sangue da vida e, nesse sangramento, há sabedorias, cosmovisões, misturas religiosas, multiculturas e cosmovisões. Fundamental, deixar sangrar é perpetuar a multiplicidade do ser, deixar sangrar é abrir-se ao diálogo, conforme percebido nos versos escritos da poetisa e pensadora Glória Anzaldúa (ANZALDÚA, 1999, p. 103-115). Por essa razão, os projetos decoloniais denominam-se aquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de sociologias das emergências, pois é urgente tornar essas possibilidades plurais em algo concreto e articular essas diferenças e equivalências (SOUSA SANTOS, 2019, p. 53).

Diante do que foi exposto e da perspectiva plural e dialógica, surge a questão: é possível pensar em possibilidades de uma teologia cristã decolonial? Em chave hermenêutica, podemos pensar que o cristianismo possui o seu jeito de ser, mediante a sua localidade, compreensão existencial e interpretação situada do sujeito. Nesse sentido, uma teologia decolonial nos remete pensar no “Deus dos países subdesenvolvidos”, no “Deus dos pobres”, dos “menos favorecidos”, das pessoas que precisam de alguém que possa, quiçá, intervir por eles. Em síntese, a perspectiva de uma teologia decolonial nos conduz a pensar em possibilidades de contar a história e/ou as trajetórias daqueles(as) que foram subjugados(as) pela modernidade/colonialidade e seu projeto de hegemonia de poder – e, por que não dizer, pela própria teologia tradicional.

Podemos pensar, por exemplo, na Teologia da Libertação que, ao considerar a análise crítica da realidade social, não prescinde de pensar na libertação dos oprimidos e subalternizados. Em outros termos, a Teologia da Libertação assume a perspectiva crítica da estrutura opressiva e busca promover a justiça social em seus discursos e práticas. Nesse sentido, ambas as abordagens: Teologia da Libertação e decolonialidade enfatizam a necessidade de pensar a realidade a partir dos oprimidos. Outrossim, Boaventura, à guisa de exemplo, em sua obra *E se Deus fosse um ativista dos direitos humanos?*, afina-se com a visão de Deus ser “um deus de escravos e não de conquistadores” e estar na presença de Deus é “estar presente nessas lutas” (SOUSA SANTOS, 2013, p. 92), o que constata que, se Deus está envolvido nas lutas contra a opressão dos povos, como concebem as teologias progressistas e a

perspectiva decolonial, logo essas contribuem, sem dúvida, para ajudar as pessoas e os grupos sociais a mudarem os valores e as relações sociais e políticas existentes.

Entretanto, é válido reconhecer os limites dessa crítica inserida neste artigo, a partir da teologia da libertação. Por um lado, a perspectiva da teologia da libertação tem uma forte preocupação com os subalternos; porém, por outro lado, reconhece-se que a teologia da libertação assume um olhar de fora para dentro, isto é, postula-se uma libertação que parte de uma aceitação ao Cristo e ao cristianismo, ocidental, colonial e europeu. Reforçando, assim, a necessidade de se pensar a crítica em lentes decoloniais, o que consiste em um olhar de dentro, que se direciona àqueles que foram subjugados e apagados na história, como os pobres, os pretos, os indígenas, a população LGBT e outros grupos subalternizados.

Desse modo, a perspectiva decolonial, em sua chave hermenêutica de reconhecer a pluralidade, contribui para se repensar a história, a teologia e a humanidade, e, manifestando-se contrária às diferentes formas de opressão pelas quais passaram e passam vários povos e culturas nas diferentes regiões do planeta, abre condições de possibilidades e perspectivas ao diálogo inter-religioso, conforme o especialista Faustino Teixeira diz:

Há uma dimensão ética envolvida no diálogo inter-religioso que não pode ser escamoteada. As religiões têm muito a contribuir em favor da paz mundial, da renovação espiritual e da afirmação de um horizonte de sentido. Elas são portadoras de um importante patrimônio de valores capazes de conferir a todos uma fidelidade de fundo e uma essencial energia de alegria e esperança. O diálogo inter-religioso ganha hoje um significado prático fundamental, em favor de uma ecumene da solidariedade e da compaixão. Firma-se como base catalizadora dessa ecumene planetária a candente questão do sofrimento humano e do grito da terra (TEIXEIRA, 2012, p. 192).

Desse modo, reconhece-se nas “religiões” e/ou nas múltiplas manifestações de saberes, para além das narrativas modernas/da colonialidade do poder, a possibilidade de relacionar a perspectiva de diálogo inter-religioso com a decolonialidade. Em que esta última se torna chave de leitura descolonizada e descolonizadora, que não se limita a conceber o cristianismo, em seus moldes de projeto de dominação e de colonização, como a “religião” detentora da verdade, mas, antes, abre-se às multiplicidades e pluralidades religiosas e à valorização das manifestações culturais “extraeuropeias” – o que corrobora com a ruptura do monopólio de uma religião, de uma ciência, de uma narrativa, de uma única

perspectiva, e possibilita o diálogo entre as mais variadas culturas, saberes, entendimentos, manifestações, sensibilidades e suas expressões.

2. Da decolonialidade ao diálogo inter-religioso

Na tarefa de superar as estruturas rígidas de pensamento que constituem a nossa sociedade, o pensamento decolonial abre portas para o verdadeiro diálogo; que busca enxergar, dando voz e espaço ao diferente, não buscando impor determinada verdade. E, tudo isso, de igual forma, pode ser aplicado ao campo da religião, uma vez que o pensamento decolonial pode nos conduzir ao diálogo inter-religioso.

Em vista disso, nossa tarefa aqui é questionar, como isso é possível? O que nos leva à questão inicial deste capítulo: como o pensamento decolonial abre portas para o diálogo inter-religioso? E, acreditamos que o pluralismo é a via que torna essa abertura possível. Portanto, agora, vamos pensar brevemente sobre o princípio pluralista e sua aplicabilidade neste contexto.

O conceito de pluralismo se assenta sobre dois pilares conceituais, são eles:

(i) a **perspectiva decolonial** dos estudos culturais, especialmente a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser; e (ii) a **visão teológica de alteridade ecumênica**, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas e com destaque para a noção de polidoxia, considerando os diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações inter-religiosas e interculturais (RIBEIRO, 2020, p. 6; grifo nosso).

Partindo então, desta perspectiva decolonial que abre portas para o pluralismo, enquanto proposta de “elemento de cooperação na tarefa de melhor compreensão da pluralidade religiosa e de outros aspectos antropológicos que se destacam no cenário atual” (RIBEIRO, 2020, p. 6) podemos, então, pensar sobre o pluralismo religioso, sendo este um conceito importante, pois, o mesmo, dá um passo além da pluralidade. A pluralidade visa apenas situar a vida religiosa, enquanto o pluralismo religioso analisa a diversidade religiosa presente nas sociedades.

Nesse sentido, Roberlei Panasiewicz (2020) aponta que o pluralismo religioso, muito presente nas sociedades globalizadas, desafia as religiões a fazerem uma nova leitura a respeito de si mesmas. Esse pluralismo religioso pode ser encontrado de duas formas, enquanto pluralismo de fato e de princípio. O pluralismo de fato

reconhece que existe na humanidade uma diversidade religiosa, sem visar a promoção do outro; já o pluralismo de princípio reconhece o outro em sua verdade, e o compreende como pertencente do mesmo âmbito. É então, a partir deste último, que todas as religiões são assumidas como válidas. Ou seja, quando o pluralismo se apresenta, faz-se necessário reconhecer o outro, e quando se reconhece o outro é preciso coexistir com o mesmo. Coexistir não apenas no sentido de viver lado a lado, mas no sentido de viver em paz com o diferente. Sendo assim, conforme o próprio autor nos mostra, a paz entre as religiões é algo extremamente necessária, pois só assim “haverá paz entre as nações” (2020, p. 28).

Entretanto, para abirmos espaço à perspectiva decolonial, dando voz e espaço às fronteiras / entre-lugares, e para experimentarmos um pluralismo de princípio capaz de reconhecer o outro em sua verdade e pertencente do mesmo âmbito, o diálogo precisa se apresentar. Diálogo enquanto promoção de conhecimento e de respeito ao outro.

Neste sentido, Panasiewicz, em seu verbete, *Diálogo inter-religioso* situado no *Dicionário do Pluralismo Religioso* (2020), cita Martin Buber que destacou dois tipos de diálogo. O primeiro é o diálogo “humanizante (ou relacional)”, movido pela relação “Eu-Tu” (2020, p. 28), esse diálogo possibilita a abertura ao outro, permitindo que o outro se manifeste de forma livre. Em que um escuta e promove o outro. Por isso essa é uma relação humanizadora. O segundo tipo de diálogo, o “objetivante (ou instrumental)”, movido pela relação “Eu-Isso” (2020, p. 28), deriva de interesses e serviços solicitados ao outro. Sendo, portanto, uma relação instrumental. Esses dois tipos de relação podem se inverter. Conforme Panasiewicz mostra: “o Eu-Tu pode se transformar em Eu-Isso quando o Tu é instrumentalizado pelo Eu [...] Por outro lado, o Eu-Isso pode se tornar Eu-Tu quando possibilita que uma relação com um desconhecido se torne humanizante” (2020, p. 28). Ou seja, a relação com o outro sempre pode ocorrer de duas formas, podendo ser ou uma relação humanizante que vai promover edificação e reconhecimento mútuo, ou uma relação exploradora, que vai discriminar e rebaixar o outro. A partir disso, podemos entender que o tipo de diálogo esperado é o diálogo humanizante, não totalitário, mas sim um diálogo que avança para poder compreender o outro.

Portanto, a partir de um diálogo que é humanizante, as diferentes religiões poderão se abrir “para reconhecer o pluralismo religioso e a diferença como valor” (2020, p. 29). É a partir do diálogo que tanto os monopólios religiosos, quanto os

monopólios culturais serão superados. Sendo assim, a partir do verbete de Panasiewicz, podemos pontuar que o diálogo inter-religioso é a prática dialogal que ocorre entre as tradições, em um ambiente que visa promover a alteridade e a valorização da diferença, e não um lugar para provocações, violência e estímulos para guerra. E esse diálogo “exige um espírito aberto para as novidades que o encontro promove” (2020, p. 29). Nesse sentido, o autor ainda nos mostra que dentre os variados objetivos do diálogo inter-religioso dois se destacam entre os demais: “um pelo estímulo à reflexão que provoca no interior de cada religião e espiritualidade (ad intra), e outro em relação a ações ante o mundo externo (ad extra)” (2020, p. 29). Ou seja, o diálogo tem um papel interno e outro externo. Interno no sentido de fazer a própria tradição se avaliar, refletir sobre si mesma, e buscar seu próprio aperfeiçoamento. E externo no sentido de reconhecer o outro na sua singularidade, e a partir disso buscar ações que reflitam e gerem o bem-estar de todos ante a sociedade.

Algo extremamente importante apontado por Panasiewicz, é o fato de que o “diálogo inter-religioso não visa à conversão das pessoas” (2020, p. 29). Ou seja, ninguém, ou nenhuma tradição deve ir para o diálogo com uma intenção proselitista, de converter aqueles que ali estão. Pelo contrário, se vai para o diálogo com o propósito de se abrir, para si mesmo e para o reconhecimento do outro. E para que a partir desse diálogo a promoção dessa paz seja construída. O diálogo é para permitir a coexistência e o respeito mútuo. Portanto, ele não pode visar a mudança de tradição religiosa. Em complemento a isso, Panasiewicz ainda nos mostra que para participar do diálogo as pessoas precisam de “disposições internas para poder perceber o outro” (2020, p. 29). A pessoa que se apresenta ao diálogo vai sim levar “seu estilo, seu jeito de ser, suas convicções” (2020, p. 30), mas ela também deve levar a abertura (a si, ao outro, à verdade e ao Mistério), a clareza de identidade (o conhecimento de si para poder contribuir e aprender com o diálogo) e a tolerância (“atitude de preservação do diferente e das diferenças”; 2020, p. 31). O diálogo inter-religioso é, portanto, a condição que permite que as religiões trabalhem juntas para a construção da paz. Quanto mais pessoas e tradições se empenharem para que esse diálogo ocorra, mais benefícios a sociedade irá experimentar.

Neste sentido, o diálogo se apresenta como o desafio mais essencial do presente século, conforme colocado por Faustino Teixeira (2017). E, para que o mesmo possa se apresentar e resistir às dificuldades que se interpõem ao percurso,

a hospitalidade deve caminhar de mãos dadas com o mesmo. Para dialogar é necessário “deixar-se hospedar pelo outro” (2017, p. 19). E este é exatamente um exercício decolonial.

Sendo assim, é necessário que exista entre os diferentes pares cooperação e intercâmbio, e é aí que entra a hospitalidade. “A hospitalidade envolve uma gama de intrincadas relações, e diz respeito à acolhida do outro e da aceitação da diferença” (2017, p. 20). Segundo Teixeira (2017), existe uma relação mútua entre hospitalidade e diálogo, uma vez que o diálogo exige/reclama a hospitalidade. Pois, embora o diálogo vise à coexistência, ele também vai para além disso, ele envolve “o reconhecimento e o respeito pelas diferenças” (2017, p. 21). Nesse sentido, o espírito do diálogo, segundo o autor, vai envolver uma atitude de respeito e amizade. E neste contexto, vai exigir também humildade daquele que participa. Uma vez que “a abertura ao outro exige esse desprendimento, essa consciência da contingência e da vulnerabilidade” (2017, p. 23), é preciso o esvaziamento de si mesmo, a simpatia e a atenção para com o outro. Em conclusão, não existe diálogo sem que um se abra ao outro, a partir de uma percepção alargada de irmandade. Sendo assim, “dialogar é traçar um novo modo de ser com as espécies companheiras” (2017, p. 35).

2.1 Do caminho dialógico à promoção da paz

Pensar sobre este novo modo de ser com as espécies companheiras é pensar sobre a paz. E é exatamente isso que o diálogo inter-religioso deseja proporcionar, ele se anuncia “como exigência e condição de possibilidade para que as religiões e espiritualidades se articulem e colaborem para que as nações trabalhem em vista da construção da paz mundial e da justiça” (PANASIEWICZ, 2020, 31). Portanto, ele provoca a interculturalidade pelo viés religioso, o que posteriormente permite a transformação da sociedade (PANASIEWICZ, 2020, p. 33).

Ao promover o diálogo entre diferentes tradições religiosas, estamos, outrossim, promovendo a interculturalidade, pois as religiões frequentemente representam aspectos essenciais da cultura de um grupo. Quando essas culturas e opiniões se encontram em um ambiente de diálogo e respeito mútuo, a interculturalidade surge naturalmente. Através desse diálogo religioso, somos capazes de transcender as barreiras culturais e religiosas, e isso, por sua vez, tem o potencial de transformar a sociedade em sua totalidade.

Esse movimento dialógico é transformador e não se limita ao âmbito espiritual, mas também se estende à esfera social e política. À medida que diferentes tradições religiosas se unem em busca da paz e da justiça, elas podem influenciar as nações e as políticas, tornando-se agentes ativos na construção de uma sociedade mais justa e compassiva. O diálogo inter-religioso, assim, não é apenas uma conversa sobre fé; é um caminho para a mudança e a construção de um mundo onde a paz, a justiça e o respeito para todas as formas de vida sejam valores fundamentais.

Esse diálogo inter-religioso se configura em quatro níveis⁷, e o nível ético (segundo nível) diz exatamente sobre a paz, ou seja, o mesmo

[...] aponta para a promoção da vida, da paz, da justiça nos ambientes sociais. O humano não pode ser instrumentalizado em aspecto algum, por isto o cuidado, a solidariedade e a eficácia em sua promoção caracterizam o espírito ético. O diálogo inter-religioso possibilita que as religiões e espiritualidades se encontrem nesta promoção do humano através de ações (✓) políticas, sociais, culturais, econômicas e de uma educação para a fé transformadora e cuidadora da vida, em suas variadas concepções e instâncias (PANASIEWICZ, 2020, p. 32).

A construção dessa paz deve ser um dos principais focos do diálogo (PUI-LAN, 2015, p. 72).

Se antes a religião era campo de monopólio e disputa, a partir do diálogo elas são convidadas a se abrirem para outra realidade de convivência. Neste sentido, Kowk Pui-Lan (2015) nos apresenta o pensamento de Mark Juergensmeyer que estudou o surgimento do terrorismo religioso:

[...] ele diz que há três razões por que a violência tem acompanhado a renovada presença da religião na esfera política no momento atual. A primeira é a propensão da religião a absolutizar e a projetar imagens de guerra cósmica; a segunda é o grande abismo entre os que têm e os que não têm, e as tensões sociais que exigem alguns tipos de reparação e soluções absolutas; a terceira é a sensação de humilhação pessoal experimentada por algumas pessoas, que exigem que sua dignidade e integridade sejam reconhecidas e restauradas nas mudanças globais de poder (PUI-LAN, 2015, p. 88).

Por fim, ele ressalta que “a violência só acabará com alguma moderação na paixão religiosa e algum reconhecimento da religião na elevação de valores sociais e espirituais da vida pública” (PUI-LAN, 2015, p. 88). E, Pui-Lan complementa que é só

⁷ O primeiro nível é o existencial, que diz respeito à forma que a pessoa vive e testemunha sua experiência de fé; o terceiro nível é o místico, que abarca a abertura do humano à acolhida do mistério; e, por fim, o quarto nível é o teológico que considera a especificidade de cada religião e espiritualidade (PANASIEWICZ, 2020, p. 32).

o diálogo que “pode contribuir para a promoção da boa-vontade e do reconhecimento mútuo de vários grupos religiosos e cívicos na vida pública. Em vez de deixar os fundamentalistas de direita ou fanáticos religiosos falarem por suas tradições” (PULLAN, 2015, p. 88-89).

Nesse sentido, a justiça e a paz só será possível quando cada tradição, convidada ao diálogo, for capaz de “dispor-se a refletir sobre suas tradições afirmando os seus valores, como também considerar a posição do outro e das diferentes formas de religiosidade, reconhecendo também a autenticidade e a significação delas” (RIBEIRO; LUCKNER, 2020, p. 84).

E este diálogo está muito além das meras palavras ou teorias, “quando o diálogo é estabelecido, não só se experimenta uma preocupação teórica (quem dialoga conosco), mas também é manifestado um compromisso prático, que, ademais, exige uma compreensão mútua” (SANTA ANA, 2010, p. 112 *apud* RIBEIRO; LUCKNER, 2020, p. 84). E, compreender o outro é o mesmo que caminhar para a preservação da vida. Uma vez, que não estou em guerra com o diferente, mas sim o acolho como sendo um comigo.

Se prestarmos atenção, ao longo da nossa história,

[...] o ser humano se embrenhou em um processo de descobertas e de invenções, o que resultou na lógica do capitalismo e do consumismo e na errônea ideia de que a terra possui recursos inesgotáveis e que o progresso tecnológico não conhece limites. Produzir, consumir, acumular, lucrar, investir, entre outras, são as ações categóricas da atualidade e que está levando a natureza à exaustão e comprometendo a sustentabilidade da vida. A natureza está em relação com o ser humano na busca da justiça e paz, e diante dessa devastação é que diversas frentes de ação, envolvendo grupos e representantes de diversas religiosidades e espiritualidades, círculos teológicos e cientistas da religião, estão pautando os principais pontos sobre o tema, visando “uma nova aliança que englobe todos os seres vivos”, voltada para ética que não submete a natureza, mas faça com ela uma aliança. (LIBANIO, 2015, p. 89). O papel das religiões e do diálogo entre elas são fundamentais neste processo de preservação da vida (RIBEIRO; LUCKNER, 2020, p. 88).

Nesse contexto, as religiões desempenham um papel fundamental. O diálogo entre diferentes tradições religiosas é um espaço onde valores éticos, espirituais e morais podem ser compartilhados e fortalecidos em prol da preservação da vida e da promoção da justiça ambiental. As religiões têm o potencial de mobilizar comunidades e indivíduos em ações concretas para proteger o meio ambiente e buscar um equilíbrio

sustentável entre as necessidades humanas e a integridade do ecossistema planetário.

Igualmente, diante dos desafios impostos pela exploração desenvolvida da natureza, a busca por uma nova aliança entre humanidade e natureza, sustentada por princípios éticos e espirituais, é crucial para garantir a preservação da vida e a construção de um mundo mais justo e pacífico. O diálogo inter-religioso desempenha um papel significativo nesse esforço, unindo diferentes tradições na defesa de um futuro sustentável e em harmonia com a natureza.

Considerações finais

A intenção do presente trabalho não é esgotar o assunto, decolonialidade como chave de leitura para além das narrativas modernas – eurocêntricas –, mas, pelo contrário, é reconhecer que existem muitas leituras e desdobramentos sobre o tema e que eles são necessários à reflexão. Propõe-se, diante da perspectiva que aqui foi adotada, pensar o movimento intelectual latino-americano como um movimento contra-hegemônico da colonialidade do poder sociopolítica, econômica, cultural e, fundamentalmente, epistêmica do sistema mundo moderno/colonial de matriz europeia.

Diante desse corolário, a decolonialidade foi proposta como possibilidade teórico-metodológica à abordagem da relação entre modernidade e religião. Para além da religião cristã, com sua perspectiva de evangelização no contexto das Grandes Navegações (século XV – XVI) e em seu uso instrumentalizado à colonização das Américas, onde poder e religião se entrelaçam e se confundem. Almejou-se, portanto, pensar no presente trabalho, em uma perspectiva pluriversal que desafia o ser humano a viver de forma respeitosa com o “diferente”, sem a pretensão de colonizá-lo, mas, antes, de abrir-se às diversas cosmovisões, ao diálogo e aos saberes que foram subalternizados durante a história.

Finalmente, a partir da perspectiva aqui apresentada, buscamos por fim responder à questão: como o pensamento decolonial abre portas para o diálogo inter-religioso? E uma possível resposta para essa questão é pensar que a decolonialidade, que nos permite deixar para trás o pensamento colonial revelando a nós as fronteiras / entre-lugares, nos conduz ao princípio pluralista (enquanto elemento que nos permite compreender o outro), que consequentemente nos conduz

a um pluralismo religioso (ou seja, à análise da diversidade religiosa) onde o diálogo inter-religioso se apresenta enquanto instrumento para promoção de conhecimento, de respeito ao outro e de construção da paz.

Referências

ANZALDÚA, Glória. **Borderlands / La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

BOAVENTURA, S. S.; Meneses, M.P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra. Almedina, 2009.

BOAVENTURA, S. S. **E se Deus fosse um ativista dos direitos humanos?** São Paulo: Cortez, 2013.

BORGES, C. A crítica descolonial em Enrique Dussel: desmitificação da modernidade europeia. In: **Revista Poiesis**. v. 15, n. 2, pp. 184-195, 2017.

DUSSEL, E. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2007.

DUSSEL, E. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. Ano 1, Nº 4, 2015. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdil/collect/clacso/index/assoc/D1200>> Acesso em: 16 de abr. de 2023.

DUSSEL, E. **O encobrimento do outro**. A origem do mito a modernidade. São Paulo: Vozes, 1992.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: UFBA, 2008.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

HÉRITIER, F. O eu, o outro e a intolerância. In: **BARRET-DUCROCQ**: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HOCK, K. **Introdução à C. da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

MIGNOLO, W. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. In: **Revista Lusófona de Educação**, V. 48, n.48, 2020.

MIGNOLO, W. **Histórias locais - projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NETO, J. O. Reflexões hermenêuticas e filosófica à decolonialidade: possíveis contribuições às teorias da religião. *In: Pensamentos e Influências em Religião e Teologia*, v. 1, p. 107 -123, 2023.

PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo Inter-religioso. *In: Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo Interfé**/ Kwok Pui-Lan; [tradução Paulo Ferreira Valerio] - São Paulo: Paulus, 2015. - (Coleção Novos caminhos da teologia).

QUIJANO, A. **A colônialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005

RIBEIRO, Claudio de O; LUCKNER, Rita de C.S. Justiça e Paz. *In: Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. O debate sobre o princípio pluralista: Um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações. *In: Cadernos teologia pública* / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2020), p. 5-49.

TEIXEIRA, Faustino. Malhas da hospitalidade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, jan./mar. 2017 – ISSN 2175-5841.

TEIXEIRA, F. O imprescindível desafio da diferença religiosa. *In: Remhu*, v. 20, p. 181-194, 2012.

Capítulo 4
A FILOSOFIA DO TAO E O CAMINHO PARA A
SABEDORIA

José Carlos Moraes
Guilherme Augusto Carvalho

A FILOSOFIA DO TAO E O CAMINHO PARA A SABEDORIA

José Carlos Moraes

Mestre em Teologia pela PUC PR. Professor na graduação em Ciências da Religião, no Centro Universitário Internacional Uninter. Contato: moraes.tesoureiro4398@hotmail.com

Guilherme Augusto Carvalho

Mestrando em Filosofia pela UEM PR. Professor na graduação em Ciências da Religião, no Centro Universitário Internacional Uninter. Contato: guilhermehaw@gmail.com

RESUMO

A busca pela sabedoria é um tema por demais abordado. Definir o que é sabedoria, bem como, encontrar a melhor fórmula para encontrá-la, é sempre um desafio. A proposta deste trabalho, é justamente prescrutar o caminho proposto por Lao Tsé, entender sua filosofia e as técnicas que ajudam alguém a conseguir a apropriação desta sabedoria, partindo desta forma do seu livro Tao Te Ching e das obras de comentadores especializados. Como resultado, constatamos como o Taoísmo tem como premissa a sabedoria. Trata-se de uma corrente filosófica originada na China, durante o período intitulado Reinos Combatentes, e três grandes escritos a representam: O *Tao Te Ching*, o *Chuang Tzu* e o *I Ching*. Lao Tsé, pode ser ou não, o principal compilador desta filosofia, pois, o *I Ching* (um dos mais antigos escritos da China), já existia muito antes de sua vinda, e já destinava o *Tao* como a atuação entre o yin e o yang. Na obra Tao Te Ching, Lao Tsé fala sobre o caminho da sabedoria e propõe este caminho, para que o sábio consiga encontrá-la. Segundo ele, partindo da vida simples, aliado a uma ética primária, é possível cultivar uma vida sábia. Lao Tsé, não obteve o mesmo sucesso obtido por outro grande mestre chinês, Confúcio, entretanto, sua sabedoria tem um diferencial, a simplicidade, descrita por meio de ideogramas (escrita chinesa), e se obtém este ensino, por meio dos estudiosos contemporâneos, sendo um entendimento teórico desta corrente nos mais variados idiomas. O *Tao Te Ching*, livro em que acampa os ensinamentos da sabedoria, possui oitenta e um poemas, é permeado de pura sabedoria e direcionamento ético, algo que suplanta questões mais íntimas e sensoriais da psiquê humana. O *Tao* significa a Essência das coisas, o Uno, o Tudo; o *Te* mostra o caminho para os adeptos; e o *Ching*, corresponde ao livro. Tudo embasado e de difícil

tradução, o *Tao* causa divergência entre os tradutores, Deus, caminho, razão, verbo, logos, seriam possíveis significados para a palavra *Tao*, pois, Lao Tsé criou algo transcendente, fatores primordiais para se compreender a essência para este caminho. O simbolismo do *Tao*, é representado pela figura intitulada *Tei-gi*, um círculo vazio que recebeu a inserção do *yin* e *yang*, uma lei de princípios opostos que governam o universo, (exemplificando: bem e mal, masculino e feminino, sol e lua), e este *Tao*, como caminho, remete a três sentidos: uma realidade praticamente imperceptível aos humanos; o caminho que move todas as coisas e finalmente, o caminho por onde trafega a vida humana, um modo de se viver corretamente e, dentro do Taoísmo, principalmente, viver de forma mística e sábia. Ao entendermos estes princípios, delimita-se os passos desta caminhada a fim de percebermos o ponto de partida para que a sabedoria do *Tao* vire uma ação prática e frutifique em um modo de vida sábio.

Palavras-chave: Sabedoria. Essência. Simplicidade.

1. Introdução

Da mesma forma que Platão e Aristóteles influenciaram o seu meio na antiga Grécia, tal qual na China, Confúcio e Lao Tsé inspiraram o cerne do pensamento chinês e ofereceram um caminho para o seu consecutivo desenvolvimento, os dois sábios existiram meio que perto do mesmo período, distante apenas de uma geração. À vista disso, não podemos afirmar que um tenha sido discípulo do outro. Contudo, ambos os pensadores, caso partamos da tradição chinesa (visto que há um embate sobre o fato de Lao Tsé ter existido ou não), tiveram contato um com o outro (STÖRING, 2022, p. 75).

Cumino (2008) relata que a cultura chinesa, tem sua forma de expressão para o nome Deus, em três vertentes: Na primeira, o *Tao*, que é algo de muita amplitude nesta cultura, transcendendo aos conceitos intelectuais; o *Pan Ku*, deus criador, que saiu do ovo da criação, após a luta dos princípios Yin e Yang; e *Chang Ti* para os antigos chineses, onde o imperador representa Deus na terra. Explicando, o Yin e Yang, para Becker (2019), são duas forças cosmológicas contrárias da filosofia chinesa, onde todas as coisas se subordinam.

Ao princípio Yin corresponde o negativo, o feminino, o obscuro, a terra, a passividade, a umidade, a linha interrompida; ao princípio Yang o positivo, o masculino, a claridade, o céu, a atividade, o seco, a linha contínua. Os dois princípios representam a polarização na qual foi separada a unidade primordial. São representados como um círculo

simetricamente dividido por uma linha serpenteada. Dos dois campos resultantes um é escuro, o outro claro, mas têm no centro um ponto na cor do campo oposto, para indicar a recíproca dependência dos dois princípios. (BECKER, 2019, p. 301).

Ao observar este conceito, compreende-se que as forças cósmicas, Yin e Yang, não se opõem com hostilidade, mas se encontram e influenciam, aumentando ou diminuindo esta influência em períodos temporais.

O Tao Te Ching, conforme explica Norden (2018, p. 158), é uma clássica e famosa obra da literatura do mundo. E em conjunto com a Bíblia e o Bhagavad Gita, é um dos três livros que mais foram traduzidos, sendo que a abrangência da sua filosofia é muito grande em várias culturas. [...] Apesar disso, o livro possui uma propensão de ser interpretado de forma equivocada, além das próprias adaptações indevidas. Isso acontece, particularmente, por conta do fato que, por mais que ele tenha sido traduzido para muitos idiomas diferentes, a obra em muitos momentos possui uma tradução equivocada.

A obra intitulada de Tao Te Ching, é a fonte no qual o Taoísmo se fundamenta, a obra é denominada de Tao e Te. Sendo que Tao significa ordem, norma do mundo e Te significa força vital, sendo tais ensinamentos conceitos da China antiga, dos quais o próprio Confúcio terminou por formular uma interpretação diferente do Taoísmo (GAARDER et al, 2001, p. 80).

O livro é uma pequena obra com não mais do que 25 páginas, estando desta forma dividido em 81 capítulos. O autor do livro é desconhecido, mas segundo a lenda, o autor foi o pensador Lao Tsé, tendo ele vivido no século VI a. C., sendo ele um filósofo que viveu na mesma época de Confúcio (GAARDER et al, 2001, p. 80).

2. Breve Biografia de Lao Tsé

Para Cumino (2008), o Taoísmo surge na China em torno de 570 a.C. A corrente iniciada por Lao Tsé, (que significa jovem sábio, ou adolescente maduro), que viveu na corte imperial da China, por aproximados 40 anos, trabalhando como historiador e bibliotecário. Fontes (2019) afirma que Lao Tsé, conhecido também por Li Tan, grande erudito em sua época, por ser bibliotecário, teve contato com muitos textos clássicos da época; depois, abandonou a vida pública e fez como todos os pensadores da época, foi para perto da natureza, residia em uma choupana próxima do Rio Lo, ao lado das montanhas, pensar nas questões existenciais do ser humano. Lao Tsé tem

em sua doutrina, uma preocupação com a humanidade e suas intrigas, como partes da natureza, sendo equilibrados, se guiados pelo Tao.

Lao Tsé, segundo Andrade (2020), é alguém que não gostava de honrarias, possivelmente nascido em 604 a.C., esta data é criticada por muitos, que afirmam sua existência no tempo das Cem Escolas de Pensamento, dois séculos após 604 a.C. e sua estátua presente em templos taoístas, é venerada por muitos seguidores.

3. O Tao e o caminho da sabedoria

Wu (2001) afirma que o I Ching teve sua escrita entre 5577 a.C. e 479 a. C., e durante este período, houve a compilação de quatro sábios neste escrito, e que em muito, influenciou a cultura chinesa. É o Tao do sentido do universo e do caminho do homem. Esta influência se apresenta com os ensinamentos presentes em duas Escolas: Confucionismo e Taoísmo.

Diante do Taoísmo, ao estudar esta corrente, compreende-se que a ideia central do pensamento de seu fundador, Lao Tsé, é o Tao, tendo um significado primário de caminho, e razão como significado secundário. A filosofia do Tao partindo da ideia de caminho ou como lei celeste, surge em um primeiro momento na religião da antiga China; sendo que tal conceito é também usado por Confúcio e a sua doutrina, no entanto, tendo outra definição; sendo que em sua filosofia o termo não é o cerne de seu pensamento, como foi para a filosofia de Lao Tsé. O ensino de Lao Tsé e a sua doutrina filosófica (e também religiosa) que existiu em seu país é denominado de Taoísmo, um termo oriundo da palavra Tao (STÖRING, 2022, p. 76).

No amago do termo, o Tao é o pilar infinito do mundo. Ele é a lei no qual se originam todas as outras leis, sendo ela o padrão de todos os padrões. E em um primeiro momento, veremos como a filosofia de Lao Tsé é bem diferente da filosofia de Confúcio, à proporção que o termo segue por uma via muito mais metafísica (o homem se guia pelos padrões terrenos, a terra se guia pelos padrões do céu, e o céu pelo Tao, sendo que o Tao se guia por um padrão próprio). Ao passo que o Tao se fundamenta em si, seu significado pode ser traduzido pelo termo “absoluto”. Além do fato da palavra ser inteligível e difícil de nominar (STÖRING, 2022, p. 76).

Colli (2019) argumenta, que o Tao não é deus, não é algo pessoal, mas sim, uma filosofia de vida, um compilado de regras da ética e moral, e vale frisar, que as origens do Taoísmo, são ainda mais antigas que a compilação do Tao por Lao Tsé.

Quanto a transformações que aconteceram no Taoísmo, é preciso esclarecer, no tocante a correntes que se desmembraram, e instauraram uma religião nesta Filosofia:

O taoismo só se transformou em religião entre os séculos I e VII de nossa era, quando os ancestrais rituais mágicos e a filosofia uniram-se à devoção. Isso se deu por influência de Zhang Daoling, um guia espiritual carismático. Seus descendentes completaram a tarefa de transformar uma filosofia em uma religião organizada, dotando o taoismo de um sistema completo, com liturgias e sacerdócio. (COLLI, 2019, p. 100).

Não é possível nem contactar e muito menos identificar o Tao, é possível ao menos interiorizar o conceito dado que com humildade e submissão percebemos a sua atividade por meio das leis da natureza e no decurso do universo onde o Tao se torna a medida e a diretriz pelo qual seguimos. Contudo, tal ação exige que se afaste da nossa mente, tudo o que pode atrapalhar a nossa caminhada rumo ao Tao e de todas as distrações que nos afasta dele, é assim que o ser humano mesmo entre as suas atitudes exteriores no mundo, estando ele livre interiormente, consegue se abrir a força que governa tanto o céu quanto a terra. É desta forma, que as pessoas conseguem se voltar para a ética do Tao Te King (STÖRING, 2022, p. 76-77).

O indivíduo que não consegue perceber como as coisas não tem valor algum, com exceção do Tao, não está apto de instruir alguém sobre uma ética dos desejos de agir por si ou do agir em busca do êxito. A base da filosofia de Lao Tse não é uma vida de ascese ou uma vida desligada do mundo. O seu propósito é ensinar sobre um ponto central no pensamento chinês, que seria o correto meio. Um indivíduo precisa viver e agir em seu meio, de tal forma em seu âmago, como se ele não fosse desta terra (STÖRING, 2022, p. 77).

A ética do Tao parte de uma palavra central que é a vida simples. A simplicidade evita o lucro, a astúcia, o luxo, o egocentrismo e o anseio por objetos superiores. O indivíduo que é realmente perfeito, anseia não ter desejos, não valoriza a posses que são difíceis de se obter. Se alguém conseguir alcançar este grande vazio, conseguirá cultivar aquela segura serenidade (STÖRING, 2022, p. 77). Lao Tse complementa:

Em vez de persistir e ficar cheio de si, é melhor parar. Não se consegue preservar uma lâmina sempre afiada. Não se pode conservar uma sala cheia de ouro e jade. Riqueza, opulência e arrogância causam infelicidade. Retirar-se quando realizada a obra: assim é o Dao do Céu (2022, p. 25).

A pessoa iluminada é alguém que não tem preocupação e regressa ao florescimento da criança. Tal indivíduo é alguém livre, macio, e exatamente por conta disso, ele consegue enfrentar todos os embates da vida. Visto que o que é macio supera a dureza [...]. Os atributos da pessoa nobre são justamente a capacidade de se despojar de si e o desapego (STÖRING, 2022, p. 78).

Desta forma, Colli (2019) argumenta que o Taoísmo insere em seus membros, o discernimento para distinguir os mestres e os falsos mestres. As três virtudes abundantes para um mestre, se constituem de três pilares: sinceridade em primeiro lugar, o que sucede entre o discurso de alguém e a sua prática, em segundo lugar, simplicidade, afinal, a verdade é algo simplório e não requer nenhum culto ou ritual prático, e o terceiro, o bom humor, a alegria, um estado de espírito natural que exala do ser naturalmente. Neste interim, se apresenta o mestre verdadeiro com seu caráter sábio, pacificador e que tem a palavra certa que o momento exigirá.

O Tao é infinito, não muda e não se alterna, e manter a chama acesa, mostra ao ser o caminho reto e devido que o homem seguirá em sua trajetória nesta terra, as boas práticas são cruciais, a vida simples e tranquila, faz bem ao ser, acrescentando o fato de se estar consonante com a natureza do universo, e a sabedoria de Lao Tsé tinha conexão com a natureza, e esta contemplação era quem trazia paz de espírito, com a ajuda do Tao, nas forças do yin e yang, seriam o aspecto que traria o estado harmônico que acontece no equilíbrio destas forças.

4. Conclusão

Ao chegar aos oitenta anos, Cumino (2008) relata que Lao Tsé cruza a fronteira da China, e entrega, a pedido do guarda da fronteira, um resumo de sua filosofia, que se constitui no Tao Te Ching, e após este momento, nunca mais se teve notícias deste sábio. Andrade (2020) relata que existem opiniões de estudiosos, onde Lao Tsé simplesmente saiu de cena sem deixar vestígios, devido a desilusão com o sistema de governança, imaginando o conhecimento como algo ruim, e ainda, a existência da questão de uma vida em período de contemplação, por volta de meio século, ouvindo a natureza e o universo. Entretanto, existem ainda relatos de que fora para a Índia, ter contato com Buda. De qualquer forma, Lao Tsé não tinha preocupação alguma com a fama, ou a riqueza e sua morte, é uma incógnita até hoje. A grande contribuição deste mestre, para a atualidade, consiste no entendimento da harmonia e o caminho de

forma universal, pois o ser humano está impregnado de obrigações, precisando assim, gerenciar com plenitude a sua existência, e este caminho, encontra-se dentro de cada pessoa, uma vida simples para se adquirir e preservar a paz, e estar ligado à natureza. Enfim, a milenar frase de Lao Tsé resume tudo: “Minhas palavras são muito fáceis de entender e de colocar em prática, embora ninguém consiga entendê-las ou colocá-las em prática.” (Lao Tsé).

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Joachim. **Taoísmo: o caminho de sabedoria da China**. Curitiba: InterSaberes, 2020.

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Paulus, 2019.

COLLI, Gelci André. **Religiões do Oriente: China e Japão**. Curitiba: InterSaberes, 2019.

CUMINO, Alexandre. **Deus, deuses, divindades e anjos: teologia, mitologia e angeologia**. São Paulo: Madras, 2008.

FONTES, Augusto. **O pensamento do extremo oriente: uma introdução filosófica**. Curitiba: InterSaberes, 2019.

HELLERN, Victor.; NOTAKER, Henry.; GAARDER, Jostein. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LAOZI. **Dao de Jing: O livro do Tao**. São Paulo: Mantra, 2022.

NORDEN, Bryan W. Van. **Introdução à filosofia chinesa clássica**. Petrópolis: Vozes, 2018.

SCHWIKART, Georg. **Dicionário ilustrado das religiões**. Aparecida: Editora Santuário, 2001.

STÖRING. Hans Joachim. **História geral da filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2022.

TSÉ-Lao. **Tao te Ching: O livro que revela Deus/Lao-Tsé**. (Tradução e notas Huberto Rohden). São Paulo: Martin Claret, 2013.

WU, Jyh Cherng. **I Ching: a alquimia dos números**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

Capítulo 5
MISTICISMO FEMININO E A CONSOLIDAÇÃO DA
MODERNIDADE NA ALEMANHA DO SÉCULO 19:
APONTAMENTOS PARA PESQUISA
Robson Rodrigues Gomes Filho

MISTICISMO FEMININO E A CONSOLIDAÇÃO DA MODERNIDADE NA ALEMANHA DO SÉCULO 19: APONTAMENTOS PARA PESQUISA⁸

Robson Rodrigues Gomes Filho

Doutor em História em Regime de dupla-titulação pela Universidade Federal

Fluminense e Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemanha).

Professor do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da

Universidade Estadual de Goiás.

Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-

Goiás. E-mail: robson.filho@ueg.br. <http://lattes.cnpq.br/0607553880634591>

RESUMO

O século 19 pode ser descrito de maneiras absolutamente diferentes e divergentes. Se, por um lado, é considerado por Erick Hobsbawm como a “Era das Revoluções”, por outro, pode ser considerado também o “século da ciência, do racionalismo, do academicismo”. Do ponto de vista religioso, entretanto, o século 19 é também o século do ocultismo, das sociedades secretas, do espiritismo e ainda do reavivamento religioso cristão. É neste contexto tão divergente que se situa o presente artigo, cujo recorte se dá especificamente na Alemanha e toma como objeto o misticismo católico feminino. Ainda que seja pouco conhecido, o fenômeno do misticismo estigmata registrou, entre 1775 e 1900, pelo menos 130 casos apenas na Europa ocidental. Se estendermos este recorte até 1957, somam-se 221 casos, dentre os quais 212 (96%) são mulheres. Em face disso, nossa problemática de pesquisa se detém numa apresentação e apontamentos sobre três casos de mulheres místicas estigmatas alemãs do século 19 (Anna Katharina Emmerick, 1774-1824, Louise Beck, 1822-1879, e Viktoria Hecht, 1840-1890) no intuito de compreender de que forma as singularidades e generalidades dos seus casos representam uma resistência católica à consolidação da modernidade na Alemanha oitocentista. Como fundamentação propomos a revisão de uma extensa, importante e, no Brasil, pouco conhecida bibliografia sobre o tema, especialmente nas línguas inglesa e alemã. Como fontes, tomamos alguns conjuntos de publicações hagiográficas sobre os casos que tomamos por objeto,

⁸ Artigo publicado em versão inédita na Revista Temporis(ação). Dossiê Raça, Gênero e Sexualidades no Espaço do Sagrado. v 22 | n 2 | jul. / dez. | 2022

além de publicações de instituições responsáveis pela manutenção de sua memória.

Palavras-chave: misticismo, feminino, século XIX.

ABSTRACT

The 19th century can be described in absolutely different and divergent ways. If, on the one hand, it is considered by Erick Hobsbawm as the “Age of Revolutions”, on the other, it can also be considered the “century of science, rationalism, academicism”. From a religious point of view, however, the 19th century is also the century of occultism, secret societies, spiritism and even Christian religious revival. It is in this very divergent context that this article is located, whose focus is specifically in Germany and takes as its object the Catholic female mysticism. Although little known, the phenomenon of stigmata mysticism registered, between 1775 and 1900, at least 130 cases in Western Europe alone. If we extend this section to 1957, there are 221 cases, among which 212 (96%) are women. In view of this, our research problem is focused on a presentation and brief notes on three cases of 19th century German stigmata mystical women (Anna Katharina Emmerick, 1774-1824, Louise Beck, 1822-1879, and Viktoria Hecht, 1840-1890) in the in order to understand how the singularities and generalities of their cases represent a Catholic resistance to the consolidation of modernity in nineteenth-century Germany. As theoretic and methodologic fundamentation, we propose a review of an extensive, important and, in Brazil, little known bibliography on this subject, especially in English and German. As sources, we took some sets of hagiographic publications on the cases that we took as our object, in addition to publications from institutions responsible for maintaining their memory.

Keywords: mysticism, feminine, 19th Century.

1. INTRODUÇÃO

O misticismo, enquanto fenômeno religioso presente em praticamente toda religião, tem no cristianismo uma importância singular. Por um lado, no período medieval, era considerado “místico” aquele que se dedicava à uma forma de religiosidade isolada do mundo (ascetismo) e de “contemplação pessoal e imersão (contemplatio), cujo propósito era o conhecimento de Deus.” (GERSCHEL, 2016, p. 23) Esta forma de designação do “místico” sofreu sua primeira transformação conceitual a partir do século 12, quando, segundo Peter Dinzelbacher (1995), uma nova forma de misticismo, de raízes provavelmente pagãs, tornou-se popular. Para o medievalista austríaco, é neste contexto que cunhou-se o termo *unio mystica*, cujo significado referia-se a uma experiência pessoal de união com o divino. Assim, “o

encontro pessoal com Deus torna-se uma experiência que também pode ser sentida e descrita. Este novo misticismo é, portanto, também denominado ‘experiência mística’’. (GERSCHEL, 2016, p. 24)

Por outro lado, embora o misticismo medieval tenha produzido importantes nomes para a tradição religiosa cristã – como Mestre Eckhart, Tauler, Seuse, dentre outros, para nos restringirmos ao espaço linguístico alemão – é a partir do século 16, com místicos reconhecidos pela Igreja Católica como “doutores”, como João da Cruz e Tereza D’Ávila, que de fato se fala, no espaço institucional católico, em uma “tradição mística”. (CERTEAU, 2015) Tal tradição, diferentemente do que ocorria no período medieval – quando o místico, especialmente em se tratando de mulheres, era visto com profunda desconfiança pela Igreja – passou a se pautar, segundo Michel de Certeau, em dois aspectos que lhes são constitutivos: pragmático e metalinguístico. (CERTEAU, 2015) Pragmático, uma vez que, o que antes se disseminava como um adjetivo (aquele indivíduo, ou aquela experiência *mística*), a partir do século 16, processualmente, torna-se um substantivo: *a mística*; ou seja, passa a buscar-se na palavra a unidade de uma tradição baseada num tipo específico (e, controlado, do ponto de vista eclesiástico) de experiência com o sagrado, como se o “verdadeiro místico” estivesse restrito àquelas formas de experiência transcendental descritas e aprovadas pelos “doutores” da “mística” em seus escritos diversos. Por outro lado, Certeau dá profunda importância no aspecto “metalinguístico” que ganha o misticismo a partir do século 16, cuja produção de um tipo específico de literatura, com uma forma muito singular de linguagem, passou a ser o *topos* por meio do qual se guiariam as diversas personagens que nos séculos seguintes reivindicaram a classificação de “místico, ou mística”. Assim, “poder-se-ia dizer que a literatura mística logra, mediante a experiência extática de entrega e renúncia em função e em direção ao Outro, uma vivência, não somente do autor, mas do texto enquanto técnica capaz de traduzir o inexpressável.” (BEZERRA, 2012, p. 252)

A ascensão dessa “literatura mística”, a partir do século 16, levou à separação necessária – antes, no período medieval, impensada – entre mística e escolástica, e mesmo entre mística e ascese. Segundo Eduardo Losso:

Se a separação entre mística e escolástica não faz sentido no final da Idade Média (como insiste Kurt Flasch), a mística, no entanto, vai sendo obrigada a se separar tanto da escolástica como da ascese, para ser, em parte, propriamente definida e canonizada, no século XVII (segundo Michel de Certeau), e, finalmente, sufocada tanto pelo

racionalismo iluminista como pelo controle eclesiástico. Se, já no século XVII, os clássicos da mística cristã foram elencados justamente para retirar a possibilidade de sua renovação dentro da Igreja, a tendência esotérica e hermética foi, de outro lado, crescendo paulatinamente, a partir da influência de Ficino, Raimundo Lúlio, Giordano Bruno, Paracelso e Jakob Böhme, até chegar à minuciosa e ousada descrição do mundo sobrenatural por Emmanuel Swedenborg. (LOSSO, 2016, p. 10)

Portanto, ainda que o misticismo enquanto fenômeno religioso (também, mas não somente) cristão tenha suas raízes ainda no período medieval, é possível afirmarmos que seu estatuto e consolidação enquanto parte da instituição cristã somente se deu entre os séculos 16 e 17. Todavia, a tentativa de controle sobre tais fenômenos por meio de sua canonização, gerou, em contrapartida, a necessária perseguição dos místicos e místicas que fugissem ao permitido e aceito pela Igreja, levando aos muitos casos de perseguição inquisitorial do período moderno.

No século 18, o misticismo e sua função “experimental” do discurso religioso passou a ser um dos alvos mais notáveis do racionalismo e iluminismo. Mesmo dentro da Igreja Católica, movimentos como o “Iluminismo Católico” travaram embates diretos à religiosidade popular e ao misticismo em suas mais diversas esferas, taxando-os todos como “superstição”.⁹ A consequência mais expressiva desta contenda se deu, especialmente, no século 19, quando “a ascensão do positivismo, em especial a introdução da psiquiatria, patologizou as experiências místicas; a teologia, por sua vez, talvez por tal pressão, tornou-se cada vez mais racionalista e, por isso mesmo, reforçava sua condenação da mística.” (LOSSO, 2016, p. 11)

Esta sequência narrativa sobre a mística no mundo moderno (ascensão e consolidação nos séculos 16 e 17, seguida de uma condenação, perseguição e declínio nos séculos 18 e 19), todavia, esconde um paradoxo fundamental sobre a história do misticismo cristão na modernidade. Foi justamente na passagem do Setecentos para o Oitocentos que os fenômenos místicos individuais cristãos ganharam maior força e expressividade numérica, especialmente no que tange a mística feminina e os fenômenos do visionarismo e estigmatização. Para se ter uma ideia, ao tabularmos algumas informações básicas do *Biographical Dictionary of Stigmatics*, compilado por Tine van Osslaer, (OSSLAER, 2021) percebemos que, entre 1775 e 1900, foram documentados pelo menos 130 casos de místicos estigmatas apenas na Europa ocidental. Se estendermos este recorte até 1957,

⁹ Sobre o iluminismo católico, especialmente alemão, ver: Michel Printy (2009).

somam-se 221 casos, dentre os quais 212 (96%) são mulheres. Em termos de beatificações e canonizações, os números são ainda mais expressivos. Segundo apurou Cassandra Paiter, somente entre os anos de 1789 e 1945, a Igreja Católica beatificou/canonizou 704 pessoas, dentre as quais: 18 alemães/austriacos, 19 holandeses, 167 ingleses, 195 italianos e 305 franceses. (PAINTER, 2018, pp. 393ss) Este número mais expressivo no país sede da primeira grande revolução decorrente do pensamento iluminista não se deu por acaso.

Em face disso, o presente artigo tem por intento discutir a contraposição entre misticismo feminino e a consolidação da modernidade na Alemanha do século 19. Nossa problemática central, portanto, gira em torno dos seguintes questionamentos: de que maneira podemos relacionar a expressiva ascensão dos fenômenos místicos em mulheres no século 19 com o avanço do discurso liberal-moderno racionalista e antirreligioso? De que maneira estes fenômenos, portanto, expressam um processo de resistência à consolidação do mundo moderno? De que modo estariam eles ligados à movimentos maiores, como o romantismo e o ultramontanismo? E por que razão foi o seguimento feminino quem mais se destacou?

Como objeto de pesquisa, recortamos três casos específicos do contexto alemão para breves apontamentos: Anna Katharina Emmerick (1774-1824), Louise Beck (1822-1879) e Viktoria Hecht (1840-1890). Como fundamentação propomos a revisão de uma extensa, importante e, no Brasil, pouco conhecida bibliografia sobre o tema, especialmente nas línguas inglesa e alemã. Como fontes, tomamos alguns conjuntos de publicações hagiográficas sobre os casos que tomamos por objeto, além de publicações de instituições responsáveis pela manutenção de sua memória.

2. O MISTICISMO COMO TEMÁTICA DE PESQUISA HISTÓRICA.

A produção acadêmica sobre misticismo é um desafio singular. Por um lado, diversas áreas do conhecimento, como a filosofia, a antropologia e, evidentemente, a teologia e a ciências da religião, têm se debruçado desde o século passado a tentar compreender os fenômenos místicos a partir da experiência religiosa em si. Ainda que metodologicamente a fenomenologia da religião permita tal acesso, de fato, a literatura produzida pela experiência mística é de difícil interpretação. Como bem nos lembram Maria Clara Lucchetti Bingemer e Marcus Reis Pinheiro, no prefácio de

Narrativas místicas: Antologia de textos místicos da história do cristianismo (2016), um dos mais importantes resultados acadêmicos do Grupo de Pesquisa Apofatike¹⁰:

os místicos são os melhores teóricos de sua experiência [...] eles e elas têm a capacidade de narrar o que experimentaram em contato e união com o Mistério Divino. A partir dessa experiência, tornaram-se “logotetas”, como diz Roland Barthes: inventaram um novo alfabeto, criaram linguagem e abriram novos universos para dizer o Absoluto em palavras finitas. (BINGEMER; PINHEIRO, 2016, p. 4)

Esta expressa dificuldade de “transgressão da linguagem”, numa perspectiva wittgensteiniana, especialmente por parte de quem se aproxima da mística para analisá-la, mas não necessariamente experimentá-la, torna o sujeito místico e sua experiência transcendental um objeto escorregadio, que insiste em escapar às análises estruturais, conjunturais e, principalmente, conceituais. Por conta de tais dificuldades, há setores da Academia que resistem em aceitar a fenomenologia da experiência mística. Como bem sinaliza Eduardo Losso,

No embate bruto entre místicos que desprezam o eruditismo exibicionista e o materialismo objetivista da academia, e os acadêmicos que desprezam crenças e encantamentos abraçados dos místicos, é preciso refletir sobre as razões profundas por trás do mero antagonismo, e a série de riquíssimas questões ainda pouco exploradas que daí advém. (LOSSO, 2016, p. 15)

À despeito dos referidos embates entre o misticismo e a Academia, no Brasil um importante grupo de filósofos, teólogos e cientistas da religião tem se destacado nas pesquisas acadêmicas sobre o tema, com destaque para nomes como Faustino Luiz Couto Teixeira, Luiz Felipe Pondé, Maria Clara Bingemer, Marcus Reis Pinheiro e Jimmy Sudário Cabral. Todavia, fora do espectro filosófico-teológico, no campo da historiografia propriamente dita há ainda uma imensa lacuna a ser preenchida sobre o tema, em especial sobre o misticismo cristão católico. Fora alguns casos isolados de medievalistas brasileiros que se arriscaram sobre o tema, se destacam de fato mais filósofos com formação inicial em História, como o caso do Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira (UFRJ), do que historiadores com formação verticalizada.

Neste sentido, o presente projeto tem como uma das suas principais contribuições científicas trazer para o campo da História um debate que, fora do país, tem fôlego, mas que carece de produções historiográficas nacionais. O foco analítico

¹⁰ O Grupo de Pesquisa *Apofatike*, é registrado no CNPq pela Universidade Federal Fluminense, sob a liderança do Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro.

na relação entre os fenômenos místicos oitocentistas e a consolidação da modernidade europeia, em especial alemã, traz, portanto, ao campo propriamente histórico de análise um objeto de estudo que, no Brasil, tem se restringido somente ao campo teológico, filosófico e das ciências da religião.

3. MODERNIDADE E O FEMININO MÍSTICO

As relações entre a experiência/prática mística e o mundo moderno é marcada, antes de tudo, pela contradição. Se, por um lado, sua singular expressão na literatura mística do século 16 constitui “documentos decisivos que testemunham o processo de constituição da subjetividade moderna” (LOSSO, 2016, p. 12), por outro, segundo Michel de Certeau, é justamente a experiência do “Outro”, portanto a consciência da unidade perdida pelo avanço da modernidade, que compõe o drama da eterna busca da mística cristã ocidental:

Na modernidade o tronco foi cortado e não há mais comunicação entre as folhas e a raiz. Como consequência passa-se da relação do Mesmo à relação com o Outro (CERTEAU, 1989a, p. 148). Michel de Certeau chega a declarar que os místicos seriam portadores de uma “saude brasileira” em confronto com a terra deixada para trás. (ALMEIDA, 2019, p. 214)

Mais que isso, ainda que sem a mística dos anacoretas e cenobitas do deserto, da contemplação da vida monástica, do ascetismo intramundano de franciscanos e jesuítas, ou mesmo da radicalização do isolamento carmelita, seja impossível se imaginar o desenvolvimento do cristianismo ocidental, esse mesmo cristianismo, a partir da plena e baixa Idade Média, “resolveu se desatar desse investimento integral na espiritualidade e preparar a racionalidade moderna com a escolástica, preparar o domínio burguês com regimes disciplinares (o que chamo aqui de ascese dissecada de mística, ou ascese vulgar) para, depois, resistir ao esclarecimento com o reforço do dogmatismo.” (LOSSO, 2016, p. 12) Portanto, ainda que o misticismo esteja na base da formação do cristianismo ocidental, foi justamente o seu processo de racionalização, seja por meio da teologia escolástica, seja pelos processos inquisitoriais, típicos do início da Era Moderna (*Neuzeit*), que levou essa mesma religião outrora mística a resistir aos ataques do racionalismo liberal e se adaptar ao vitorioso mundo moderno. Assim, “a mística, se começou essencialmente inserida no centro do desenvolvimento da espiritualidade cristã, foi progressivamente repelida e

abandonada a um mundo cada vez mais dominado pela racionalidade técnica, ou seja, ainda mais hostil a ela que o ‘corpo místico’ da Igreja inquisitorial.” (LOSSO, 2016, p. 12) Este processo, contraditoriamente, se deu concomitantemente ao desenvolvimento da mística mais institucionalizada, dos “doutores” da Igreja e da literatura canonicamente aceita.

No contexto específico do nosso recorte, qual seja, o século 19 europeu, é possível notarmos um movimento igualmente contraditório com relação à mística. Por um lado, o Oitocentos, como apresentamos acima, viu florescer como nunca antes os personagens reivindicadamente místicos, tanto cristãos, como advindos do chamado “ocultismo”. Por outro, foi a própria Igreja Católica (promotora dos mais de setecentos processos de beatificação entre a Revolução Francesa e a Segunda Guerra Mundial) aquela a negar a autenticidade da maior parte dos fenômenos místicos (com destaque para o estigmatismo) da época.¹¹ Basta lembrar que, dentre os 18 alemães/austriacos canonizados pela Igreja Católica no citado período, nenhum era fruto desse mesmo contexto. Mais que isso, dentre os 18 acima citados, apenas 4 eram mulheres.¹² Por outro lado, dentre os 44 místicos estigmatas alemães/austriacos do mesmo recorte temporal, portanto, não canonizados pela Igreja, apenas três eram homens.¹³

Isso decorre, segundo nos parece, de dois fatores fundamentais. Primeiramente, é preciso lembrar que os “místicos estão situados à margem da religião e da sociedade, incorporando uma ‘alteridade subversiva’ que desafia o sistema.” (GRAUS, 2018, p. 22) Tal condição do(a) místico(a) se dá pelo fato de que, em termos de acesso ao sagrado/divino, tais indivíduos dispensam a mediação institucional ou sacramental para o fazer, arranhando irremediavelmente o monopólio institucional da Igreja de acesso à divindade. No caso específico do século 19, momento em que o discurso de fundação nacional, racionalismo, cientificismo e liberalismo em suas mais diversas vertentes, estavam em franca ascensão, o convívio com forças abertamente contrárias a estas características tipicamente modernas de civilização se fazia cada vez mais difícil. Assim,

¹¹ Andrea Graus relata, por exemplo, o caso da estigmata alemã Catherine Filljung (1848-1915) que teve a apuração canônica de seus estigmas impedido pelo bispo de Metz por mais de 10 anos e, após intervenção direta da Santa Sé, teve sua autenticidade negada. Cf. Graus (2018)

¹² São elas: Christina of Stommeln (1242-1312), Hemma of Gurk (980-1045), Hl. Irmengard (831-866), Maria Crescentia Höss (1682-1744) e Hl. Notburga (-1313).

¹³ São eles: Ferdinand Güttler (1829-1898), Arthur Otto Moock (1902-) e Johann Baptist Reus (1868-1947).

Os tribunais criminais na Europa não foram os únicos a levar os místicos à Justiça. Às vezes, a iniciativa de prender um místico partia da própria Igreja Católica. As autoridades eclesiásticas frequentemente viam o entusiasmo em torno de um suposto místico como um sinal de fanatismo. Ao intervir, eles pretendiam conter o entusiasmo popular. Um inquérito eclesiástico frequentemente precedia e às vezes desencadeava uma investigação judicial. Em várias ocasiões, clérigos incrédulos recusaram-se a examinar o suposto místico. (GRAUS, 2018, p. 27)

Neste sentido, ainda que a Igreja Católica tenha se utilizado largamente de místicos e místicas ao longo da sua resistência à modernidade,¹⁴ o fato é que a independência e carisma de uma liderança mística, especialmente feminina, tornou ainda mais complexa essa relação e contexto que pretendemos analisar. Mais que isso, é importante lembrarmos que, face à ascensão do secularismo liberal e de muitos outros aspectos políticos, sociais e culturais advindos do processo de consolidação da modernidade, a Igreja Católica promoveu por toda a Europa, entre o final do século 18 e ao longo do 19, um verdadeiro reavivamento espiritual e eclesiástico baseado na visão romântica¹⁵ de um passado perdido na era medieval.¹⁶

Um segundo, mas não menos importante, fator que explica a contraditória e complexa postura católica face ao misticismo no século 19 diz respeito à forte ascensão da figura feminina no misticismo Oitocentista.

Concomitantemente, mas não coincidentemente, no mesmo período de reavivamento do catolicismo clerical alemão, outros importantes movimentos agitaram a sociedade civil alemã e europeia em geral, dentre eles o movimento feminista.¹⁷ Em contrapartida, nas décadas de se sucederam às agitações de 1848 a Igreja Católica aproveitou-se do contexto particularmente favorável às reivindicações femininas para direcionar seus esforços sobre as mulheres em duas direções.

¹⁴ No caso que iremos analisar de Louise Beck, por exemplo, até o bispo mais famoso por sua postura ultramontana na Bavária, Karl August von Reisach, se tornou “filho” espiritual de Beck, sendo-lhe submisso mesmo em assuntos eclesiásticos. Cf. Otto Weiss (2016).

¹⁵ A visão “romântica” aqui destaca se refere ao próprio movimento do Romantismo alemão, especialmente em sua fase inicial, quando muito se aproximou do catolicismo ultramontano, com destaque para a figura de Friedrich Schlegel e o redentorista Klemens Maria Hoffbauer. Sobre o assunto, ver: Robson Gomes Filho (2019a)

¹⁶ Sobre tal reavivamento, discutimos em uma publicação recente que “podemos apontar 3 elementos sem os quais tal reavivamento não seria possível: 1) as revoltas populares de 1848 e 1849, a partir das quais a abertura do Estado para a ação efetiva da Igreja foi possível; 2) a nova geração de clérigos (padres e bispos) formados sob o olhar ultramontano a partir da década de 1830; 3) as congregações religiosas missionárias, que foram o veículo principal de conquista da grande massa de fieis.” (GOMES FILHO, 2019a, p. 50). Também sobre o assunto, ver: Blackbourn (1998); Sperber (1984).

¹⁷ Segundo Michel B. Gross, “não foi apenas o reavivamento católico popular, mas também o movimento das mulheres alemãs teve sua origem na década de fervor ideológico, religioso e político que culminou na Revolução de 1848.” (GROSS, 2011, p. 187).

Em primeiro lugar, houve um significativo reforço da figura da “mãe” e “dona de casa” como aspectos fundamentais para a santidade da mãe leiga. Analisando o caso da beata italiana Isabella Canori Mora, Andrea Graus concluiu que:

Em meados do século XIX, Canori Mora tornou-se uma dona de casa exemplar. Posteriormente, em 1928 foi declarada Venerável e em 1994 foi beatificada pelo Papa João Paulo II. Por mais de um século, a idealização católica da maternidade doméstica estava em ascensão, e os perfis dos futuros santos frequentemente refletiam os ideais que a Igreja queria promover. No entanto, a história de Canori Mora é mais complexa do que a mera promoção de uma mãe católica a um nível de santa. Como veremos, mães santas são raras. No caso de Canori Mora, enfatizar sua maternidade e estado de casado parece ter ocorrido em paralelo com a minimização de seu perfil místico como profetisa e estigmática (isto é, alguém que carregou as feridas de Cristo). (GRAUS; OSSELAER; ROSSI, 2017, p. 169-170)

Neste sentido, é preciso se atentar ao duplo movimento discursivo da Igreja Católica com o caso das (não poucas) mulheres místicas no século 19. Como Graus deixa claro, a valorização e posterior beatificação de Canori Mora reforçaram não seu aspecto místico e de estigmata, mas, sobretudo, seu papel de mãe e dona de casa exemplar. O caso de Canori não foi uma exceção. Longe disso, sua canonização é que pode ser considerada um ponto fora da curva, uma vez que, segundo Andrea Graus,

Os estigmas não foram tão raros como se imagina. Centenas de casos foram relatados em toda a Europa durante o século XIX e o início do século XX. A maioria deles eram mulheres. Em contraste com as épocas anteriores, na modernidade muitas eram mulheres leigas em vez de freiras de clausura. Em outras palavras, os estigmas modernos viviam uma vida “comum”, embora repleta de episódios místicos. (GRAUS; OSSELAER; ROSSI, 2017, p. 170)

Agindo assim, a Igreja reforçava o papel da mulher mãe e casta, aumentando em especial a devoção mariana (exemplo mais evidente do modelo projetado pelo cristianismo católico). Como consequência (e ao mesmo tempo, motor), a quantidade de supostas aparições da Virgem Maria nos principais países da Europa aumentou exponencialmente no século 19, chegando a ter somente neste período uma quantidade de aparições exponencialmente maior que nos séculos anteriores, e mais que triplicando novamente no século seguinte.¹⁸

¹⁸ Entre os séculos 1 e 15 foram registradas 8 supostas aparições da Virgem Maria. Entre os séculos 16 e 18 este número subiu para 13. Somente no século 19 registraram-se 14 supostas aparições e no

Assim, ao passo que a Igreja Católica reforçava o papel de mãe e dona de casa para as mulheres ao longo de todo o século 19, igualmente seu chamado a povoar os mosteiros de ordens e congregações religiosas ganhou forte apelo no período. Por um lado, isso se dá pela incompatibilidade histórica, via discurso católico, entre a santidade e a vida feminina ordinária. Para se ter uma ideia, segundo Andrea Graus,

Das mulheres estigmatas, as mães são uma minoria. Dos cerca de 270 casos registrados em cinco países europeus (Itália, Espanha, França, Alemanha e Bélgica), apenas 18 tiveram filhos. Além disso, várias delas teriam preferido não ter se casado. Edith Challan, mais conhecida como Madame Royer (1841-1924), Domenica Nunziata Paiano (1924-1980) e Natuzza Evolo (1924-2009) foram obrigadas a se casar, embora tivessem preferido uma vida de castidade. Mais revelador ainda é o caso da italiana Anna Rosa Gattorno (1841-1900), que jurou castidade após a morte do marido e fundou uma instituição religiosa. Escolher uma vida religiosa significava não mais cuidar de seus próprios filhos, mas ela fez esse sacrifício abraâmico depois que o Papa disse a ela que Deus cuidaria de seus filhos. (GRAUS, 2017, p. 171)

Em termos numéricos, esta forte investida da Igreja Católica na figura feminina teve um importante retorno. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, somente na Prússia em 1869 havia 6 ordens monásticas femininas, com um total de 41 conventos de reclusão, além de 690 congregações religiosas femininas com 4.497 freiras e 867 noviças e irmãs leigas dedicadas ao ensino de meninas e mulheres e a cuidar dos pobres, órfãos e doentes. (GROSS, 2011, p. 133)¹⁹

Enfim, é possível se destacar, por meio do que foi argumentado até aqui, a importância da figura feminina, especialmente a mística ao longo de todo o século 19 europeu e, para o destaque dado no presente trabalho, alemão. Assim, acreditamos ser possível se pensar a complexa relação entre a figura da mulher mística e a consolidação da modernidade na Alemanha, de modo a compreendermos de que forma esta expressão religiosa representou uma tentativa de enfrentamento das perspectivas políticas, sociais e culturais vencedoras do iluminismo e liberalismo modernos ao longo do século 19.

século 20 mais 48. Sobre o impacto das aparições marianas no século 19, especialmente na Alemanha, ver: Blackbourn (1998).

¹⁹ Segundo Michel B. Gross (2011), cerca de 90% destas congregações e ordens religiosas se estabeleceram na Prússia somente após 1848.

4. A CONSOLIDAÇÃO DA MODERNIDADE NA ALEMANHA E A QUESTÃO FEMININA

A consolidação da modernidade na Alemanha no século 19 se deu por meio de um processo marcado por inúmeras variáveis, mas cujo eixo central girou em torno basicamente de duas esferas: a *industrialização*, como espaço de transformações práticas e técnicas que, como em todo o restante do ocidente, afetou as experiências e concepções temporais dos sujeitos a ela submetidos, e a *nação*, enquanto componente político e cultural a partir do qual as lutas tanto por espaços de poder, quanto pelo domínio simbólico do que deveria ser a identidade alemã, se deram e se deflagraram ao longo de todo o Oitocentos.

Neste espaço de pouco mais de um século tanto as transformações de ordem industrial, quanto culturais e simbólicas, ocorreram em um campo de conflitos políticos, sociais e também religiosos. Diferentemente do caso francês, por exemplo,²⁰ os componentes simbólicos, políticos e culturais de fundação da *nação* pesaram mais para a construção da modernidade alemã do que a *industrialização* em si, uma vez que foram a unificação dos reinos germânicos, bem como os ideais liberais do que deveria ser um Estado e nação modernos, que deram o tom sobre a maneira como a cultura alemã deveria se firmar como identidade nacional e moderna. Este processo, no entanto, deveria passar por uma luta não somente política, mas especialmente cultural, cujo alvo central foi o aspecto que em quase tudo representava o antigo regime político e a medievalidade que se almejava superar: o catolicismo.

A Igreja Católica na Alemanha pode ser entendida como uma das instituições de maior importância no processo de consolidação da nação e da modernidade do país, pois, para além da disputa política no império nascente, o catolicismo representou o inimigo a ser vencido na “última guerra pela unificação alemã, travada não com artilharia e sabres, mas com as armas da legislação e da autoridade do Estado.” (GROSS, 2011, p. 246) Esta guerra final, intitulada pelos seus próprios sujeitos combates como *Kulturkampf* [luta cultural], não deve ser entendida, no entanto, como uma disputa apenas religiosa, mas como o arremate final do processo de modernização e consolidação do próprio império alemão.

²⁰ Para uma comparação entre casos alemão e francês no contexto da relação entre catolicismo e modernidade, ver: Gomes Filho (2019b)

Neste contexto, os avanços políticos conquistados pelo liberalismo no parlamento prussiano a partir da década de 1850 impulsionaram uma acirrada oposição às campanhas missionárias em toda a Alemanha, justificada, fundamentalmente, pelo perigo que os missionários representariam não somente para o Estado, mas também para a própria identidade protestante. Especialmente a partir da década de 1860, uma série de correlações e enredos foram criados, cuja trama central colocava os missionários como agentes conspiradores contra o Estado moderno, contra a sociedade alemã e em favor da conquista política do país para o papa. Assim, “tanto liberais, quanto protestantes acreditavam em uma colossal e fantástica conspiração [dos missionários católicos] para conquistar o mundo.” (GROSS, 2011, p. 89)

Em uma série de publicações protestantes e liberais estas supostas conspirações apareciam especialmente representadas pelos jesuítas e redentoristas. Segundo os autores de tais publicações, os missionários utilizavam-se especialmente das mulheres durante as confissões para convencê-las a ganharem seus maridos pela causa católica contra o Estado prussiano protestante e contra o liberalismo. Em uma publicação de 1881, o pastor protestante Johann Bluntschli, lembrando-se da ação missionária católica das décadas anteriores, afirmou que

[...] a influência indireta de muitos confessores e padres da corte sobre a administração e a política ainda prevalece em muitos estados. Se eles não conseguem conquistar os chefes de estado propriamente ditos, muitas vezes eles sabem como para agitar o coração feminino e usar mulheres para influenciar seus maridos. (BLUNTSCHLI, 2011, p. 205)²¹

Para o pastor Karl von Leibbriand a campanha missionária para restaurar a moralidade era apenas uma farsa, pois na verdade as autoridades ultramontanas da Igreja Católica teriam supostamente chamado os jesuítas como parte do plano para reafirmar o poder do papa nos estados alemães. Segundo o pastor protestante, os missionários

[...] varreram todos os cantos do sudoeste da Alemanha e agora eles estão lançando um ataque ao norte. O catolicismo é uma enchente que ameaça inundar a Alemanha em superstição e estupidez. O catolicismo é um oceano que só pode ser contido por uma barragem protestante construída para proteger a população contra a

²¹ Além desse, outras obras protestantes podem ser citadas com o mesmo teor e argumentação, por exemplo: Andrae (1865); Bergmann (1853).

intolerância, o proselitismo e conversão. (LEIBBRAND, Apud: GROSS, 2011, p. 92)

A oposição protestante ao reavivamento católico uniu-se aos ideais liberais em uma campanha cujo mote central foi o risco que o catolicismo representava para a consolidação da modernidade alemã. Em linhas gerais, o discurso protestante e liberal contra o catolicismo afirmava que o caminho para o progresso material e moral alemão deveria passar necessariamente pelo filtro do liberalismo e protestantismo. Nesta perspectiva, ao longo das décadas de 1850 a 1870 diversos artigos acadêmicos ou científicos, bem como obras de filósofos, historiadores, teólogos e outros ramos da intelectualidade alemã, foram publicados reforçando o já conhecido argumento em favor da relação estreita entre o protestantismo e o avanço da modernidade e progresso. Em 1855, por exemplo, o conhecido filósofo e teólogo Christian Carl Josias von Bunsen, na introdução do seu *Die Zeichen der Zeit*, argumentou que a Alemanha se encontrava em um momento crucial em que deveria escolher entre o progresso protestante ou o atraso católico, entre a Igreja medieval ou o Estado moderno. Nas palavras do autor,

O que os sinais dos tempos querem nos dizer? Trata-se de uma maré vazante ou uma inundação? Será que estamos na Alemanha e na Europa que avança ou que retrocede? [...] O que triunfará, Igreja ou Estado? Clero ou nação? [...] A visão jesuítica do mundo [...] é o assassino do princípio da individualidade outorgada por, e pertencente a, Deus. O jesuitismo é uma broca, não uma construção; uma escravização, não uma libertação, que incentiva entre o povo, não a independência e desenvolvimento próspero, mas uma flutuação ruínosa entre anarquia e o despotismo, como também entre o ceticismo e a superstição. Não é apenas um ataque à liberdade do indivíduo, mas um movimento irremediavelmente hostil à liberdade, ciência e humanidade. (BUNSEN, 1855, p. 282-283)

Desse modo, o anticatolicismo tornou-se a partir da década de 1860 uma maneira de reorientação e reforço das identidades liberal e protestante, de modo que a criação de um inimigo interno dentro das fronteiras da própria nação alemã em construção, legitimava um projeto político, social, econômico, cultural e religioso específico de um conjunto de grupos que, apesar de divergências sociais e políticas muitas vezes evidentes, comungavam de um desejo de aceleração temporal em direção a um futuro progressista, moderno e nacional. Assim, o argumento intelectual do liberalismo, fundamentava-se basicamente em discursos dicotômicos de progresso

e atraso, ou antigo e moderno, típicos das transformações, sobretudo, da consciência histórica do século 19.

No que tange à dicotomia “homem vs. mulher”, em publicação datada de 1869, o jurista e político suíço Johann Caspar Bluntschli argumentou que, tal como as mulheres, as massas eram irracionais, propensas à excitação, e predispostas ao fanatismo religioso e foram, portanto, facilmente manipuladas pelo clero. (BLUNTSCHLI, Apud: GROSS, 2011, p. 233) Este imaginário anticatólico, para além da peleja contra as atividades missionárias, portanto, se sustentou em dois elementos principais: o antimonasticismo e a misoginia.

Desde o início do reavivamento católico, a partir de 1849, a quantidade de congregações e ordens religiosas na Alemanha aumentou significativamente, e, com elas, o número de religiosos consagrados. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, na diocese de Colônia, em 1850 havia apenas 272 monges e monjas. Em 1872, entretanto, o número de religiosos e religiosas em mosteiros e abadias, somente nesta diocese, subiu para 3.131, um aumento, portanto, de mais de 1.000% em apenas duas décadas. Na mesma direção, nas dioceses de Breslau, Posen-Gnesen e Kulm até 1853 havia um total de apenas 236 monges e freiras. Em 1872, entretanto, o número saltou para 1.986, computando um aumento de mais de 800% em menos de 20 anos. Na Prússia, enquanto em 1855 o número de mosteiros era de 69, em 1864 este número saltou para 243 e em 1866 chegou a 481; em 1855 havia 976 monges e monjas prussianos, enquanto em 1864 este número quintuplicou para 5.259; números significativos, especialmente em se tratando de um Estado essencialmente protestante.

As razões para um aumento tão expressivo no número de religiosos no clero regular alemão durante estas duas décadas são variadas e necessitariam de um espaço apropriado para serem mais bem debatidas. Entretanto, ressaltamos neste contexto alguns pontos que são relevantes para a nossa pesquisa. O primeiro deles refere-se ao sucesso das missões religiosas naquilo que ficou conhecido pela historiografia especializada como “reavivamento católico”.²² A partir das atividades missionárias fortemente voltadas para o teor psicológico e emocional dos fiéis, o aumento de vocações religiosas pode ser encarado como um resultado natural do aumento do pietismo católico.

²² Ver: Margareth Anderson (1995)

As consequências desses expressivos números no clero regular católico, entretanto, levaram ao reforço ainda mais bem fundamentado dos argumentos liberais contra os perigos que catolicismo representava para a ainda insipiente modernidade alemã. Por um lado, intelectuais liberais reforçavam ainda mais os argumentos de que os novos monges ultramontanos reconheciam somente a autoridade papal de Roma e, portanto, representavam agentes estrangeiros no interior do país.²³ Por outro, o mosteiro representava exatamente o oposto de uma sociedade industrial voltada para a produção, uma vez que a vida de reclusão em nada produziria para o país em termos de recursos materiais e tecnológicos. Seguindo esta linha de raciocínio, em Dresden, em meados do ano de 1869, uma resolução, fruto de um comício que contou com mais de 5.000 participantes, determinou que a vida monástica católica era completamente incompatível com as necessidades do mundo contemporâneo. Segundo o documento: “a vida monástica, por ser uma instituição obsoleta e perigosamente hierárquica, vai em todos os aspectos diretamente contra as demandas humanas do nosso tempo.” (*National Zeitung*, 22 Sept. 1869. Apud: GROSS, 2011, p. 179)

Conjugado ao expressivo crescimento no número do clero regular católico na segunda metade do século 19, outra preocupação marcou presença nas publicações liberais contra o catolicismo na Alemanha: o significativo aumento de congregações e vocações religiosas femininas. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, somente na Prússia em 1869 havia 6 ordens monásticas femininas, com um total de 41 conventos de reclusão, além de 690 congregações religiosas femininas com 4.497 freiras e 867 noviças e irmãs leigas dedicadas ao ensino de meninas e mulheres e a cuidar dos pobres, órfãos e doentes. (GROSS, 2011, p. 133)²⁴

Este expressivo aumento de religiosas consagradas em congregações e ordens católicas gerou um imaginário ainda mais representativo da identidade moderna do liberalismo alemão. A oposição ao catolicismo revelou gradativamente ao longo das décadas de 1860 e 1870 uma misoginia intrínseca ao pensamento liberal-burguês bastante interessante às análises que propomos. Representado como irracional, dependente e indigno de confiança, o catolicismo foi comparado no imaginário liberal com a mulher. Em geral, o argumento era de que “assim como todos

²³ Para um interessante exemplo de obras com argumentos desse teor, ver: Schulte (1872).

²⁴ Segundo o historiador, cerca de 90% destas congregações e ordens religiosas se estabeleceram na Prússia somente após 1848.

os seres humanos eram, por natureza, macho ou fêmea, também o Estado e a Igreja eram dois sexos diferentes.” (GROSS, p. 2011, p. 200) Neste sentido, sendo o Estado o sexo masculino e a Igreja o sexo feminino, a instituição católica passou a ser representada no imaginário liberal alemão como uma mulher sedutora que, usando de seus truques femininos, ludibriava o Estado para adquirir vantagens para si. Segundo o liberal e pastor protestante Johann Bluntschli, em 1872,

Se o estado é um homem, então a Igreja é como uma mulher, ou mais precisamente um vampiro, que dá a aparência de inocência, mas sabe muito bem como influenciar um homem num caminho com seus encantos [...]. Ela pode não ter energia suficiente para lançar uma cruzada santa como ela fez na Idade Média, mas ela tornou-se uma senhora muito elegante que ainda pode chicotear confusão dentro do Estado. (BLUNTSCHLI, Apud: GROSS, 2011, p. 201)

Se, por um lado, a representação imaginária da Igreja comparava-a a uma mulher velha, mas ainda sedutora, contraposta a um Estado liberal jovem e masculino, na prática, por outro, o argumento central recaía na acusação de que a Igreja Católica utilizava-se do seu domínio sobre as mulheres para minar o Estado alemão em favor do papa. Segundo os editores do jornal *Grenzboten*, em edição publicada em 1875, a mulher seria “a barricada atrás da qual o sacerdote se protege, caso ele não possa alcançar diretamente o marido.” (*Grenzboten*, 1875, n. 72. Apud: GROSS, 2011, p. 203) Para A. C. Stachelstock, autor de *Licht und Finsterniss*, as mulheres teriam sido recrutadas pela Igreja para serem “espiões dentro da família.” (STACHELSTOCK, Apud: GROSS, 2011, p. 204) Aproveitando-se dos conflitos políticos com a França, já no final da década de 1860, intelectuais liberais como o jurista renano Johann Friedrich von Schulte conjecturavam que os conventos e congregações femininas na Alemanha eram muitas vezes controlados por madres francesas. (SCHULTE, 1872)

Neste sentido, é importante ressaltarmos a relevância que o imaginário anticatólico criado por intelectuais e, principalmente, pela imprensa liberal desempenhou na maneira como o catolicismo foi encarado como alteridade à identidade alemã desejosa do progresso e da modernidade. As imagens do mosteiro como pertencente a um passado para o qual não se desejava voltar, ou mesmo da Igreja-Mulher, como agente irracional que perturbaria a ordem racional de funcionamento do Estado, reforçavam uma identidade cada vez mais calcada nos valores liberais e modernos.

5. ANNA KATHARINA EMMERICK, LOUISE BECK E VIKTORIA HECHT: BREVES APONTAMENTOS PARA PESQUISAS

Para finalizar nossa discussão, indicamos três casos de mulheres místicas alemãs do século 19 como apontamentos para pesquisa. Tal escolha não se deu por acaso, ainda que as opções de personagens nestas mesmas condições estejam na casa das dezenas somente na Alemanha. A escolha aqui realizada por estes três casos, portanto, levou em conta três situações especiais: o caso de uma freira, o caso de uma leiga e o caso de uma “santa sofredora”.

1) *Anna Katharina Emmerick*, nascida em Coesfeld, região da Vestfália, em 1774, supostamente estigmatizada em 1812 e falecida em 1824, foi freira da ordem agostiniana, e, portanto, não se casou e não teve filhos. Supostamente tinha visões de anjos, santos e afirmava ser levada em espírito a momentos do passado, cuja descrição ela fez em várias obras, como em passagens bíblicas do antigo e novo testamento. Muitas de suas visões e descrições são consideradas por grupos mais radicais católicos como heréticas. Todavia, Emmerick foi beatificada, a contragostos e protestos, pelo Papa João Paulo II em 2004.

O caso de Anna Katharina Emmerick é indicado aqui como apontamento para pesquisa primeiramente por se tratar de um dos primeiros casos alemães do século 19, tornando-se uma importante referência para leituras místicas, femininas e masculinas. Seu caso influenciou muitos outros. Segundo Otto Weiss (WEISS, 2016), teólogos especialistas em misticismos se dedicaram a publicações, teológicas e biográficas sobre Emmerick e suas revelações, como o caso do redentorista Karl Erhard Schmöger, que “em suas publicações sobre Anna Katharina Emmerick, tentou explicar o significado mais profundo de suas miraculosas revelações em longas introduções.” (WEISS, 2016, posição 713)²⁵ Mais que isso, as revelações de Anna Katharina Emmerick, ao longo de todo o século 19, ganharam tal importância no imaginário místico-religioso alemão que, segundo Orlando Fidei, “o resultado disso foi aquilo que alguns alemães do tempo chamaram de ‘quinto evangelho’”. (FIDEI, 2019, p. 15)

Suas visões e revelações, entretanto, mesmo no século 19 estão permeadas de críticas, debates e desconfianças, especialmente em torno daquele que

²⁵ Trata-se aqui especialmente da biografia de Anna Katharina Emmerick escrita por Karl Schmöger (1870).

transcreveu suas revelações, o poeta romântico Clemens Brentano. Segundo Orlando Fideli,

Os primeiros biógrafos de Brentano, os jesuítas Diel e Kreiten, questionaram se Brentano fizera realmente uma reprodução fiel das revelações de Katharina Emmerick. Em contrapartida, o Pe. Schmöger defendia a absoluta fidelidade do poeta ao que a freira lhe revelara. Nesse tempo, ainda não se sabia a que profundos cortes e censuras o Pe. Schmöger submetera os manuscritos originais. Foi em 1898 que apareceu num jornal paroquial de Salzburg (n. 53 a 57), um artigo do Pe. Raffle dando a público a opinião do Pe. Rigler sobre as visões de Anna Katharina Emmerick e os escritos de Brentano. (FIDELI, 2019, p. 17)

Já no século 20 o início do processo de canonização de Anna Katharina Emmerick foi paralisado quando o Pe. Windried Hümpfner, responsável pela análise de seus escritos, concluiu que “a obra de Brentano era mistificação científica intencional e que Brentano era responsável por quase tudo o que havia nas visões de Katharina Emmerick.” (FIDELI, 2019, p. 18)

Por se tratar de uma freira católica, ainda que seja mais comum a canonização de freiras do que de mulheres leigas, a não aceitação de Emmerick na comunhão dos santos e santas católicos se torna digno de profunda pesquisa e estudos, uma vez que a presença de Brentano revela, por um lado, a desconfiança católica ultramontana não-alemã nas tendências nascidas da modernidade, como o romantismo, e, por outro, por tratar-se da suposta mácula masculina na santidade feminina, representada por uma freira enferma e estigmata que, no contato demasiado íntimo com um homem (não sacerdote), perdera sua dignidade de santa em potencial.

2) *Louise Beck*, foi uma jovem bávara nascida em 1822, supostamente estigmatizada em 1846 e falecida em 1879. Casada e com filhos, Beck não entrou para qualquer congregação religiosa. Antes, depois de uma gravidez que terminou com o bebê natimorto, a jovem afirmou estar possuída por demônios e, quando exorcizada por padres redentoristas, revelou se tratar do espírito da falecida esposa do superior da referida congregação, Pe. Franz von Bruchmann. A partir daí iniciou-se um intenso movimento religioso (conhecido por *Höhere Leitung*) em torno das orientações espirituais de Louise Beck, que passou a ser chamada de *das Kind* (a filha), uma vez que o espírito de Juliana ficou conhecido como *Die Mutter* (a mãe). Em torno de si criou-se um círculo forte de seguidores, dentre eles os superiores redentoristas, a Princesa Leopoldine von Löwenstein e o próprio arcebispo de

Munique, e principal nome do ultramontanismo alemão do período, Karl August von Reisach. Por meio de suas revelações, Beck se envolveu em debates e conflitos políticos e teológicos, vindo a falecer em 1879, deixando desamparados inúmeros “filhos”, dentre nomes expressivos do clero bávaro.

A razão desta aceitação (e mesmo devoção) por parte do clero ultramontano ao misticismo feminino – ainda que pareça estranho àqueles que partem do pressuposto de que o ultramontanismo seria avesso ao misticismo e à religiosidade popular – pode ser explicado pelo compromisso assumido pelo movimento ultramontano com uma postura radicalmente antimoderna. Apropriar-se de elementos não-rationais, como o misticismo, a crença em milagres, relíquias, etc., (denunciados pelo liberalismo como “medievais”, e, por isso, signo de “atraso”) foi um caminho encontrado pelo ultramontanismo alemão para se contrapor aos valores e marcha da modernidade em consolidação na Europa. Para a comunicação com os espíritos, os estigmas,²⁶ e mesmo casos descobertos de frequentes relações sexuais de Beck com seu confessor, o redentorista Pe. Johann Baptist Schöfl, supostamente à mando do espírito de Juliana, (ANDERSON, 1991, p. 702) os teólogos católicos da época talharam as mais criativas adaptações teológicas, como a afirmação de que o misticismo e visionarismo feminino alemão oitocentista tratar-se-ia de expiações divinas por meio das mulheres. (ANDERSON, 1991, p. 703)

O caso de Louise Beck, além trazer importantes debates sobre o papel do ultramontanismo no processo de peleja entre o catolicismo e a modernidade no século 19 europeu, tem ainda o potencial de pesquisa no Brasil pelo fato de não haver, ainda, qualquer trabalho acadêmico em língua portuguesa sobre o assunto. É ainda digno de nota o fato de que Louise Beck teve acesso às obras de Anna Katharina Emmerick por meio de um de seus confessores, o redentorista Carl Ehrhard Schmöger, por nós referido no caso de Katharina Emmerick.

3) *Viktoria Hecht* nasceu em 1840, em Haller na região da Alta Suábia, supostamente foi estigmatizada em 1869 e faleceu em 1890. Hecht não possui feitos notáveis em sua história de vida. Quando jovem, sofreu um acidente e, em decorrência dele, ficou acamada por 30 anos. Durante esse período carregou supostamente os estigmas de Cristo por cinco anos e morreu em fama de santidade, conhecida como

²⁶ Segundo Margareth Anderson, para iniciação no movimento de Louise Beck (algo semelhante a um batismo), era necessário beijar-se a ferida aberta no seio esquerdo de Beck, que nunca sarava, e era considerada um estigma de Cristo. (ANDERSON, 1991, p. 702)

a “Virgem Sofredora de Wolpertswende” (região em que viveu acamada). Em 2012 foi fundado o Freundeskreis Viktoria Hecht; grupo de seguidores e admiradores que buscam seu processo de canonização.

O caso de Viktoria Hecht é por nós apontado como digno de pesquisa pelo fato de se tratar, ao contrário dos dois casos acima abordados, de uma mulher sem qualquer feito de santidade. Ainda que, assim como as demais, tenha supostamente sido estigmatizada, Hecht representa uma imagem feminina da “não-mulher”, fundamental para se compreender a ideia de “virgem sofredora”, ou seja, a mulher enquanto expiadora dos pecados humanos por meio da negação de sua sexualidade (virgindade como sinônimo de pureza) e dos seus sofrimentos. Hecht, portanto, representa, por um lado, o ideal da mulher religiosa (freira e santa) que não sofreu a mácula do ato sexual, mas, por outro, representa também a mulher cristã comum, martirizada no cotidiano da dona de casa, cuidadora de filhos e maridos e zeladora do lar.

Estes três casos foram escolhidos, por fim, como indicações/apontamentos para pesquisas sobre o tema aqui exposto por se tratarem de personagens que, embora tenham em comum o espaço físico e temporal alemão oitocentista, o misticismo e o estigmatismo, desenvolveram sua espiritualidade e influência de modos muito distintos. Uma foi freira, a outra casada e a terceira uma virgem sofredora. Uma foi beatificada, a outra não tem qualquer pretensão de santidade e a terceira almeja canonização. Uma produziu obras que se tornaram influentes,²⁷ a outra desenvolveu e usou em vida enorme influência política e social, e a terceira apenas teve admiradores e devotos que até hoje a veneram.

Enfim, nossa pretensão com os três casos é indicar a possibilidade, por meio da micro-história de cada uma, de se analisar de que forma desenvolvimentos místicos tão distintas podem lançar luz interpretativa sobre a relação entre o misticismo feminino oitocentista e a consolidação da modernidade na Alemanha e, especialmente, trazer para a língua portuguesa e a historiografia brasileira contribuições importantes da historiografia internacional sobre temas que são caros à análises também sobre a relação entre religião, modernidade e feminino no Brasil.

²⁷ O filme “A Paixão de Cristo” (2004), dirigido por Mel Gibson, foi inspirado nas revelações de Anna Katharina Emmerick.

6. CONSIDERAÇÕES

O presente artigo consiste em um resultado parcial de uma pesquisa em andamento. Como o leitor pôde perceber, o intento aqui não foi ainda apresentar as análises finais do objeto de pesquisa, mas apontar os caminhos possíveis para sua execução, especialmente no que tange a apresentação da problemática da mística enquanto objeto de estudos historiográficos, bem como do próprio contexto de desenvolvimento dos fatos na Alemanha oitocentista.

Neste sentido, é de fundamental importância três considerações finais sobre o assunto que, justamente por se tratar ainda de um resultado parcial de pesquisa, abrem-se a caminhos possíveis, tanto para a conclusão da pesquisa em andamento, quanto para novas e futuras análises sobre o tema.

A primeira delas se refere ao tema da mística enquanto objeto da historiografia. Como vimos ao longo deste artigo, a mística não é um tema que tem sido recorrente nos estudos historiográficos. Por um lado, o tema parece ser objeto mais privilegiado pelas Ciências da Religião e teologia, por razões óbvias. Por outro, os fenômenos místicos, por sua singularidade, mesmo dentro das análises religiosas, são de difícil apreensão por uma análise histórica que não leve em conta um diálogo profícuo com áreas que não lhes são naturalmente correlatas. Assim, uma compreensão histórica da mística exige do historiador um pragmatismo analítico claro: enveredar-se pela ceara teológica da “experiência com o absoluto”, seja por meio da própria teologia, antropologia ou linguística, seja pela fenomenologia da religião, pode representar um risco que poucos conseguiram transpor com a eficiência que o fez Michel de Certeau; por outro, limitar-se às conjunturas estruturais, conjunturais e contextuais para lidar com fenômenos tão complexos, pode levar a uma análise histórica que não dá conta da apreensão mínima do objeto em si. Portanto, o pragmatismo acima mencionado refere-se precisamente a, de um lado, abrir-se ao diálogo possível (e necessário) com áreas que dão conta da complexidade das experiências aqui referidas e, de outro, não abrir mão das especificidades analíticas exigidas pelo método histórico, qual sejam, a sólida fundamentação em fontes e sua devida crítica, a relação estrutural, conjuntural e contextual do objeto em seu meio, e, por fim, o agnosticismo metodológico em relação à crença expressa pelo seu objeto de pesquisa.²⁸

²⁸ Sobre este agnosticismo metodológico na pesquisa histórica sobre religiões, ver: Mata (2010).

A segunda consideração refere-se à relação entre a consolidação da modernidade e o fenômeno místico na Europa e Alemanha oitocentista. Ainda que a modernidade tenha sido há muito vista a partir do prisma da secularização,²⁹ e o próprio misticismo não seja um fenômeno propriamente moderno, o fato é que o tipo de misticismo desenvolvido na Europa do século 19 está diretamente relacionado à consolidação da modernidade. Por um lado, como ressaltamos acima, a mística (como substantivo), enquanto uma tentativa de sistematização e controle das múltiplas experiências para-institucionais de indivíduos, é fruto do contexto de fundação do mundo moderno no século 16. Por outro lado, a resistência à fase de consolidação da modernidade (filosófica, científica, industrial, capitalista e cultural), entre os séculos 18 e 19, se deu tanto no discurso institucional católico, via ultramontanismo, quanto no reavivamento religioso católico nas suas mais diversas manifestações, das aparições marianas e fundação de novas romarias e devoções, ao estigmatismo proliferado, especialmente entre mulheres, ao largo de toda a Europa ocidental. Neste sentido, podemos aferir, mesmo que preliminarmente – pelas condições da pesquisa em andamento aqui esboçada – que o misticismo oitocentista europeu é, paradoxalmente, uma manifestação ao mesmo tempo moderna (enquanto fruto das condições de pluralização/individualização religiosa), e antimoderna, enquanto manifestação de resistência aos valores modernos que ameaçavam o universo mágico-religioso, cuja expressão artística e intelectual do romantismo também tem muito a nos dizer.

A terceira consideração, por fim, refere-se à mulher enquanto personagem central do misticismo católico oitocentista. Ainda que, nos limites dessa pesquisa em andamento e das páginas do presente artigo, não tenhamos podido nos debruçar sistematicamente sobre nosso objeto de pesquisa, as informações e análises preliminares até aqui nos apontam para o fato de ser o misticismo oitocentista europeu um fenômeno essencialmente feminino. Dessa constatação despontam duas reflexões que nos parecem fundamentais:

1) A atenção especial voltada à mulher no século 19 pela Igreja Católica, seja com o expressivo aumento de ordens e congregações religiosas femininas, seja com o reforço da figura da Virgem Maria por meio das muitas aparições marianas, não foi despropositada. É importante lembrarmos que um dos importantes e expressivos frutos da modernidade cultural, social e política do século 19 foi o início dos

²⁹ Sobre o assunto, ver a importante autocrítica da teoria da secularização de Peter Berger: Berger (2017).

movimentos feministas, culminando na chamada “primeira onda feminista”, ou “feminismo sufragista”, que teve importante reação dos mais diversos setores sociais (do liberalismo antifeminista, ao conservadorismo/reacionarismo católico). Este fruto moderno, segundo nos parece, teve importante impacto no reavivamento religioso, cuja importância dada à mulher, como âncora da família e do lar, como bem demonstrou Michel B. Gross, (GROSS, 2011) ainda carece de investigações históricas;

2) Por outro lado, conforme apresentamos em alguns dados no presente artigo, quando comparamos a quantidade de canonizações de mulheres e de homens, autodenominados místicos, entre os séculos 19 e 20, temos uma disparidade assustadora. Se nos atermos ao nosso recorte da Alemanha (composta no século 19 também pela região da atual Áustria), entre 1789 (data da Revolução Francesa) e 1945 (fim da Segunda Guerra Mundial), foram contabilizados 44 casos de místicos estigmatas por Cassandra Paiter. (PAINTER, 2018) Destes, apenas 41% foram canonizados e 59% não o foram. Dentre os canonizados, todavia, 78% são homens e apenas 22% são mulheres. Ora, face a todo o contexto e discussão aqui apresentados, é imperiosa a constatação de que há um claro projeto institucional de não apenas forjar um modelo de mulher (mãe, esposa e “do lar”) a partir da imagem da Virgem Maria, mas de impedir que estas sejam exaltadas a ponto de sombrear o protagonismo masculino. Ou seja, como bem demonstrou Andrea Graus, (GRAUS; OSSELAER; ROSSI, 2019) o culto ao feminino promovido pela Igreja Católica no século 19 se resumiu à maternidade e casamento, mas não se estendeu à canonização, uma vez que se fez incompatível o misticismo canônico com a vida familiar (leia-se, sexualizada).

Face a estas reflexões, esperamos ter apresentado ao leitor não apenas uma análise do que permeia nosso objeto de pesquisa, mas principalmente a potencialidade analítica da pesquisa ainda empreendida e, a partir disso, de inúmeras e necessárias pesquisas vindouras sobre a temática aqui proposta.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Gabriel Antunes Ferreira de. Mística como poética social: a fábula de Michel de Certeau. *Teoliterária*. Vol. 9, n. 17, 2019

ANDERSON, Margareth Lavinia. The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany. *Historical Journal*. n. 38, 1995

ANDERSON, Margareth. *Piety and Politics*: Recent Work on German Catholicism. *Journal of Modern History*. n. 63, dec. 1991

ANDRAE, O. *Die verderbliche Moral der Jesuiten in Auszügen aus ihren Schriften*. Ruhrort: Andreae, 1865

BERGER, Peter. *Múltiplos altares da modernidade*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017.

BERGMANN, H. A. *Die geheimen Instructionen für die Gesellschaft Jesu. Oder: die Staat und Kirche beadrohenden Pläne des Jesuitenordens*. Erfurt: Hennings und Hopf, 1853

BEZERRA, Cícero Cunha. Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da experiência mística. *Revista Mirabilia*. Vol. 14, 2012

BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Orgs.). *Narrativas místicas*: Antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016

BLACKBOURN, David. *Marpingen*: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany. New York: Oxford University Press, 1998

BUNSEN, Christian Carl Josias. *Die Zeichen der Zeit*: Brief an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1855

BURKE, Peter. *A escola dos Annales*: 1929-1989: A revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora da UNESP, 1992

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*: séculos XVI e XVII. Vol. 1. Rio de Janeiro: Forense, 2015

DINZELBACHER, Peter. *Heilige oder Hexen?* Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit. Artemis & Winkler: Zürich, 1995

FIDELI, Orlando. *Elementos místicos e cabalísticos nas visões de Anna Katharina Emmerick*. São Paulo: Flos Carmeli, 2019.

GERSCHEL, Sarah. *Weibliche Autorität beanspruchen*: Zur Selbstlegitimierung bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg. Masterarbeit. Universität Wien: Wien, 2016

GOMES FILHO, Robson R. Carisma e Dominação Carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica nos estudos de religiões. *Expedições: Teoria da História & Historiografia*. Vol. 5, n. 1, janeiro-julho, 2014

GOMES FILHO, Robson. *Kulturkampf: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século 19*. Curitiba (PR): CRV, 2019a

GOMES FILHO, Robson. Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 796-817, set/dez. 2019b

GRAUS, Andrea. Mysticism in the courtroom in 19th-century Europe. *History of the Human Sciences*. Vol. 31, n. 3, 2018

GRAUS, Andrea; OSSELAER, Tine van; ROSSI, Leandro. Virgin mothers and alteri Christi: stigmatic women and the cult of motherhood in Europe. In: VANDERPELEN-DAGRE, Cécile; SÄGESSER, Caroline. (Orgs.) *La Sainte Famille: sexualité, filiation et parentalité dans l'Eglise catholique*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2019

GROSS, Michel. *The war against Catholicism: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany*. Michigan: The University of Michigan Press, 2011

LOSSO, Eduardo. Prefácio. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Orgs.). *Narrativas místicas: Antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016

MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

NUNES, Radamés Vieira. *Francisco Ayres, lembranças de um porvir*. Porto Nacional e a modernização no norte de Goyaz. Tese (doutorado em História), Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História. Uberlândia, 2016

OSSELAER, Tine van; GRAUS, Andrea; ROSSI, Leonardo; SMEYERS, Kristof. *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950: Between Saints and Celebrities*. Numen Book Series, Volume: 167. Boston: Brill, 2021

PAINTER, Cassandra. *The Life and Afterlife of Anna Katharina Emmerick: Reimagining Catholicism in Modern Germany*. Dissertation (PhD in History). Nashville, Tennessee (EUA): e Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, 2018

PRINTY, Michael. *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*. Cambridge University Press, 2009

SCHMÖGER, Karl E. *Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerick*. 2 Vol. Herder, Freiburg im Brisgau, 1870.

SCHULTE, Johann Friedrich von. *Die neueren katholischen Orden und Congregationen besonders in Deutschland*. Berlin: C. G. Lüderitzsche Verlagsbuchhandlung, 1872

SPERBER, Jonathan. *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*. New Jersey: Princeton University Press, 1984

VANDERPELEN-DIAGRET, Cecile; SÄGESSER, Caroline. *La Saint Famille: Sexualité, filiation et parentalité dans l'Eglise catholique*. Bruxelles: Editions de L'Universite de Bruxelles, 2017

WEISS, Otto. *Die Macht der Seherin von Altötting: Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts* (Topos Taschenbücher). Topos, 2016. Kindle edition.

Capítulo 6

**ALLAH NOS AJUDA A VIVER, O ISLÃ CHEGA AO
CENTRO DO BRASIL, UMA HISTÓRIA DOS
PALESTINOS EM ANÁPOLIS – GOIÁS**

Pedro Fernando Sahium

ALLAH³⁰ NOS AJUDA A VIVER, O ISLÃ CHEGA AO CENTRO DO BRASIL, UMA HISTÓRIA DOS PALESTINOS EM ANÁPOLIS – GOIÁS

Pedro Fernando Sahium

Doutor em Ciências da Religião, PUC - GO

*Pesquisador do tema “Cultura Midiática, Economia Religiosa e Juventude” -, e
Professor de Didática e Metodologia no ensino de História - Universidade Estadual
de Goiás (UEG) - psahium@hotmail.com*

RESUMO

Os minaretes, o templo e sua geometria sagrada, os arabescos nas paredes internas, os tapetes estendidos em todo espaço reservado às orações para que os fiéis não fiquem em contato com a terra, e a reunião de todos os fiéis na sexta-feira a partir das 13 hs, completam uma paisagem religiosa diferente de todo o entorno católico romano e evangélico da cidade de Anápolis-GO. A mesquita, local de oração islâmica, foi erguida numa porção elevada da cidade. Estabelecido por imigrantes palestinos que vieram para o centro-oeste brasileiro no final dos 1940, anos de origem do conflito no oriente entre Israel e Palestina, o islamismo já tinha adeptos em Anápolis que rezavam nas residências e nas lojas comerciais de palestinos. Faltava-lhes à época, uma mesquita. Ressalta-se aqui o fator eminentemente coletivo da religião (DURKHEIM, 2008, p. 79) que é verificado num universo humano que não é apenas social, mas também antropológico (GEERTZ, 1989, p. 4), e por isso mesmo cultural. O artigo aqui escrito, fruto da pesquisa sobre os árabes do centro oeste brasileiro, mostra a imigração árabe (libanesa, síria e palestina) ressaltando que de todos os primeiros árabes imigrantes do Líbano e da Síria, nenhum era islâmico, e esta religião só se instalou em meados do século XX com a vinda dos árabes da região da Palestina. A religião cristã (ortodoxa, maronita e católica romana) e islâmica serviu de espaço de integração naqueles tempos de mudanças profundas e a pesquisa etnográfica, ainda em desenvolvimento, apontou para uma ligação profunda entre a instalação do islamismo em Anápolis com a resistência e luta dos árabes pela criação do estado da Palestina. Os pioneiros palestinos e islâmicos instalados em Anápolis contavam com a Organização para a Libertação da Palestina (OLP) no intento de construir a mesquita e fortalecer a luta política. A princípio, estranho e irregular. o apoio à OLP aparece em

³⁰ Escolhemos a grafia de Allah (simplesmente “o Deus”), com dois “l” e com “h”, como escrito na tradução feita para o português no “Nobre Alcorão”, realizada por Dr. Helmi NASR, professor de Estudos Árabes e Islâmicos na Universidade de São Paulo.

paralelo a construção da mesquita de Anápolis. Caminham *pari passu*. Não faria parte da religião uma certa idealização cultural? (GEERTZ, 1989, p. 85-86). Os palestinos que imigraram para o território central do Brasil, juntamente com a religião também trabalharam/trabalham pela materialização e realização de um modelo cultural? A busca do sagrado, neste contexto, e para os palestinos, pode “ser a resposta ao ser humano que busca o poder, pelo fato de ter a consciência de não o possuir?” (BELLO, 1998, p. 164). O artigo dá respostas a estas questões, por meio da história da religião islâmica praticada pelos imigrantes árabes do século XX nesta parte do Brasil.

Palavras-chave: Religião; Islamismo; Árabes; Palestina; Centro-Oeste brasileiro.

ABSTRACT

The minarets, the temple and its sacred geometry, the arabesques on the inner walls, the carpets spread throughout the space reserved for prayers so that the faithful are not in contact with the earth, and the gathering of all the faithful on Friday from from 1 pm, complete a religious landscape different from all the Roman Catholic and Evangelical surroundings of the city of Anápolis-GO. The mosque, a place of Islamic prayer, was built on an elevated part of the city. Established by Palestinian immigrants who came to the Brazilian Midwest at the end of the 1940s, years of the origin of the conflict in the East between Israel and Palestine, Islam already had adherents in Anápolis who prayed in Palestinian homes and shops. At the time, they lacked a mosque. The eminently collective factor of religion (DURKHEIM, 2008, p. 79) is highlighted here, which is verified in a human universe that is not only social, but also anthropological (GEERTZ, 1989, p. 4), and therefore cultural. The article written here, the result of research on Arabs from the Brazilian Midwest, shows Arab immigration (Lebanese, Syrian and Palestinian) emphasizing that of all the first Arab immigrants from Lebanon and Syria, none was Islamic, and this religion only became installed in the middle of the 20th century with the arrival of Arabs from the Palestine region. The Christian (Orthodox, Maronite and Roman Catholic) and Islamic religion served as a space for integration in those times of profound changes and ethnographic research, still in development, pointed to a deep connection between the installation of Islam in Anápolis with the resistance and struggle of the Arabs for the creation of the state of Palestine. The Palestinian and Islamic pioneers installed in Annapolis relied on the Palestine Liberation Organization (PLO) in an attempt to build the mosque and strengthen the political struggle. At first, strange and irregular. support for the PLO appears in parallel with the construction of the Anápolis mosque. They walk “*pari passu*”. Wouldn't a certain cultural idealization be part of religion? (GEERTZ, 1989, p. 85-86). Did the Palestinians who immigrated to the central territory of Brazil, along with religion, also work/work for the materialization and realization of a cultural model? Can the pursuit of the sacred, in this context, and for the Palestinians, “be the answer to the human being

who seeks power, because he is aware of not having it?” (BELLO, 1998, p. 164). The article gives answers to these questions, through the history of the Islamic religion practiced by the Arab immigrants of the 20th century in this part of Brazil.

Keywords: Religion; Islam; Arabs; Palestine; Brazilian Midwest.

A CHEGADA DOS ÁRABES EM ANÁPOLIS

No imaginário popular do Brasil Central parece ter existido, e ainda perdura, a ideia de que todo árabe é muçulmano³¹, como se todo árabe fosse da religião islâmica³², ou como se todo islâmico fosse necessariamente árabe. A título de informação, países como a Indonésia, localizado no Sudeste Asiático, e a Índia, no Sul da Ásia, possuem uma imensa população de religião islâmica (das maiores do mundo). Mesmo assim, muitos ainda fazem uso da palavra árabe e islâmico como se fossem sinônimos. No entanto, na contramão desse pensamento, nos é possível afirmar que *todos os árabes (pioneiros) que chegaram em Anápolis eram cristãos*, nenhum islâmico. O memorialista anapolino Asmar (2010, p. 60), registrou o seu conhecimento e convívio com os primeiros imigrantes, ou, com os seus descendentes diretos, e inferiu isto. A atual pesquisa levantou os registros que apontam definitivamente para esse fato.

Asmar (2010), e outros memorialistas, registraram que o árabe pioneiro na região de Anápolis, chegando aqui em 1903, foi Joaquim Spir (Ésper) - Charrud (originário da Síria), conhecido na região como “Joaquim Turco”³³. A pesquisa confirmou a origem cristã desse pioneiro pois encontramos pistas (depoimentos orais) de seu *apadrinhamento religioso católico romano*, de algumas crianças nascidas em Anápolis. Dentre outras ele apadrinhou Jorge Sahium e se tornou compadre do seu amigo libanês Antonio Jorge Sahium, ou, “combadre” (português com sotaque árabe).

³¹ Muçulmano é o fiel, seguidor da religião islâmica; na língua árabe significa “Aquele que se entrega a Deus”, ou também, “submetido a Deus” (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 102).

³² O islamismo é uma religião monoteísta, também conhecida como “religião abraâmica” por ser referenciada na história do patriarca Abraão, assim como o judaísmo e o cristianismo. O livro sagrado do islamismo é o Alcorão, ou, corão, e significa literalmente a “revelação”, ou “Palavra de Deus”, contendo as revelações de Allah – o Deus – trazidas pelo Arcanjo Miguel e entregues ao profeta Muhammad, ou, Maomé.

³³ Confusão comum que perdurou até recentemente, tem como fato a vinda de sírios e libaneses e outros árabes que chegaram no Brasil no final do século XIX e começo do XX com passaporte ou autorização para viagem do governo dos Turcos (Otomanos) que dominaram toda a região antes da Primeira Guerra Mundial (1914-18). Daí serem chamados de turcos.

Dos arquivos do Instituto Jan Magalinski, o seu presidente e historiador Jairo Alves Leite nos cedeu o documento que reitera a filiação religiosa de Joaquim Éser:

FIGURA N. 1 - PROGRAMA DOS FESTEJOS DE S. BOM JESUS DA LAPA



Fonte: Instituto Jan Magalisnki, Anápolis – GO

O documento acima mostra a organização dos festejos anuais do Bom Jesus da Lapa (em Anápolis) no ano de 1918, e na comissão formadora da festa estão os árabes: Joaquim Spir, Elias José Isaac, Jorge Miguel, Miguel João Alves e José João. Com exceção deste último, que não encontramos registros, todos os outros são contados pela literatura anapolina como pioneiros da imigração árabe para Anápolis. Todos eram cristãos.

Há que se observar que a pesquisa constatou também que alguns árabes, que eram cristãos, e que naquele princípio tiveram comunhão com a Igreja Católica Romana, eram no Líbano e na Síria membros da Igreja maronita³⁴. Casos de Antonio Jorge Sahium e de sua esposa Júlia, bem como de membros da família Isaac.

³⁴ Inspirados na vida e nos ensinamentos do monge anacoreta Maron, nascido no século IV, os seus discípulos construíram vários mosteiros e se espalharam pela síria e pelas montanhas do Líbano. Assim se define parte de sua história: “A Igreja Católica possui duas raízes: a ocidental ou romana e a oriental. Dentro desta segunda, quatro são as sedes patriarcais que marcaram sua história: Jerusalém, Alexandria (Egito), Antioquia e Constantinopla. Dentro do grupo de Igrejas antioquenas existem dois grupos: sírio-ocidental e sírio-oriental. A Igreja Maronita forma parte do grupo sírio-ocidental, sendo o siríaco sua língua litúrgica. Integra-se, pois, na tradição cristã oriental, sendo seu povo das raízes mais antigas de toda a Cristandade”. Consulta realizada em 16/04/2023 <http://www.igrejamaronita.org.br/conteudos/?eFh4fDExNO==>

A pesquisa bibliográfica, e as entrevistas com descendentes dos pioneiros constatou o ano de chegada e a filiação religiosa de todos eles, e que segue adiante: Joaquim Éesper (1903/04); Miguel João Alves (1905); Antonio Miguel (1910); os irmãos Sahium: João, Gabriel, José, Antonio e Elias (1910); os irmãos: Achilles, Carlos e Razem Elias (1918); Abrahão Jorge Asmar (1919); Elias José Isaac (1913/14); George Michel (1912) dentre outros.

Este último, Georges Michel, foi presidente da Associação Beneficente da Igreja Ortodoxa de Anápolis. A *Igreja Ortodoxa de Antioquia São Jorge de Anápolis* foi construída nos anos 1950 e o primeiro pároco foi o padre Youssef (José) Homsí. Em décadas subsequentes destacaram-se na fé religiosa cristã de origem Ortodoxa os seguintes imigrantes árabes e suas famílias: Jorge Farah Pedreiro, Salim Caied, Zakhour Georges Zachour, Kasser Toufic Bittar, Elias Zaczac, Halim Helou dentre outros. Estes estiveram e contribuíram para a construção desta Igreja (que na cidade foi muitas vezes chamada *igreja dos sírios*). Atualmente a Igreja está sob a direção do Padre Firas Bistati, natural de Mashta na Síria. O templo localizado no centro da cidade conta com um imponente iconostácio trabalhado em madeira de mogno, fruto do trabalho do artesão Constantino Fitanides.

A HISTÓRIA DOS ÁRABES ISLÂMICOS EM ANÁPOLIS - GO

Dito isso, falemos da chegada dos árabes islâmicos em Anápolis³⁵. O final dos anos 1940 e começo dos anos 1950 são os de chegada de muitos daqueles que trabalharam para o surgimento do islamismo e subsequente construção da mesquita. Todos trabalhavam na manutenção da cultura, dos valores e da fé islâmica. Todos eram palestinos³⁶. Alguns deles foram: Youssef Moussa Youssef (1949-50), Abdel

³⁵ Árabes são aqueles que se identificam com a língua, a cultura e os valores dos árabes, e são muçulmanos aqueles que seguem a religião do islã, fundada por Maomé (GRINBERG, 2000, p. 101).

³⁶ Os árabes que viviam na Palestina no início do século XX contavam cerca de 1 milhão, e estiveram sob a direção dos britânicos até o fim da I Guerra Mundial. O sentimento nacional palestino cresceu na luta contra os britânicos e depois contra a imigração israelense. Muitos palestinos foram expulsos da região no período da guerra árabe-israelense (1948-49), os que ficaram foram dominados e se submeteram a limitações civis impostas por Israel. Muitos migraram nesse período para outras nações árabes (Líbano, Síria, Jordânia, Egito). Como salienta Magnoli (1996, pp. 204, 205): "Em 1959 surgia a primeira organização militar palestina, a AL Fatah, liderada por Yasser Arafat e voltada para a criação de um Estado palestino. Em 1964, na Conferência de Cúpula Árabe de Alexandria, os líderes do Egito, da Argélia e da Tunísia patrocinaram o surgimento da Organização de Libertação da Palestina (OLP), que passava a ter a Al Fatah como braço armado. Na Carta de fundação da OLP ficava definida sua posição histórica contra a existência de Israel e pela formação de um estado palestino laico em toda a

Kader (1952), Khaled Rachid (1952), Atiyeh Mohamad Mustafá Ibrahim Subhie (1954), Hassan Abdul Majed El Zein (1953), Mohamad Allan (1955), Abdel Ghaffar (1955), Hassan Habash (1955), Awad Mahmud Odeh (1964), Mounir Abushara (sem registro).

Os anos de imigração coincidem com o acirramento das guerras árabe-israelenses. Embora a guerra tenha se deflagrado nos anos 1948-49³⁷, a tensão antes disso já era sentida na região da Palestina. Os entrevistados pela pesquisa relataram a tensão crescente da chegada israelense e do deslocamento dos palestinos (árabes da Palestina). Embora quase todos os entrevistados tenham narrado sobre a imigração dos pais, tios e avós por causa das condições de emprego, e também pela busca de melhores condições de vida, anotamos o desconforto deles em relação à chegada israelense e o agravamento das condições de trabalho. Alguns nos relataram que migraram por que os israelenses lhes tomaram empregos (Awad M. Odeh), tornaram a vida na região mais difícil, cara e violenta (relato dos descendentes).

Enquanto a situação se agravava no Oriente Médio, os árabes islâmicos, que migraram da região da Palestina continuavam a exercer a fé muçulmana em Anápolis, mas também se engajaram na luta pela organização da nação Palestina.

FIGURA N. 2 – ORAÇÕES CERIMONIAIS REALIZADAS EM RESIDÊNCIA



1974 - Orações da sexta-feira, na casa de Abdel Kader, Anápolis - GO

região". Em 1969, Yasser Arafat, líder nacionalista palestino assumia a direção da OLP. Em 2012, a ONU decidiu que a designação de "Estado da Palestina" deveria ser utilizada pela secretaria em todos os documentos oficiais das Nações Unidas.

³⁷ O ano de 1948 é o ano da criação formal do Estado de Israel e marca também a guerra que eles nomearam de "guerra da independência" ou "guerra da liberação" contra os árabes da região.

A frente Abdel Kader. Primeira fila da esquerda para a direita, os jovens Rhade Ghaffar e Mahmoud Qasqas, Abder Alrahman, Hassan Hamida, Youssef Moussa, Davi Mahmud, não identificado.

Na segunda fila, esquerda para a direita: Ali Hussein, Mahmod Massoud, não identificado, Kamal Hamideh, não identificado, não identificado;

Terceira fila, esquerda para a direita: Hassan El Zein, Dahoud Allan, Marouf, Mohamad Youssef Ahmad Mahmud, não identificado, Awad Odeh e Jasser;

Última fila: Abdo Ghani, Rachid Habash, não identificado, não identificado, Aziz Mustafá, Fouad Raduan e Mohamad Allan.

Fonte: arquivo particular de Fátima Youssef.

O caráter coletivo da religião já foi bem trabalhado pela sociologia, desde Durkheim (2008), e o valor das religiões foi por ele enfatizado na conclusão de que, “todas (as religiões) são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana” (DURKHEIM, 2008, p. 31).

Uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem. O segundo elemento que aparece na nossa definição não é menos essencial que o primeiro; pois, mostrando que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, faz pressentir que a religião deve ser coisa eminentemente coletiva (DURKHEIM, 2008, p. 79).

Transcrevi diretamente a citação de Durkheim (2008) porque vejo que esse caráter “coletivo” e “adaptativo” das religiões, ‘ajustado’ às necessidades humanas, se constituem nas razões do sucesso da implantação do islamismo em Anápolis. Allah nos ajuda a viver em terras distantes, nos mantém unidos e “mata” a saudade da nossa terra original, seria a máxima Palestina em terras goianas.

Este “sucesso” acompanhou a “lógica” que por muito tempo marcou a transmissão das crenças religiosas e que podia ser sintetizada na expressão: “Como os nossos pais acreditavam, também nós acreditamos”. (HERVIEU-LÉGER p.30). Essa lógica pode até ter se modificado com o avanço da modernidade (modificado nas suas características, como afirmou Hervieu-Léger), mas não entre as décadas de 1940-1970, na chegada dos imigrantes palestinos. Vimos, somados à essa continuação de uma “linhagem crente” que passava a fé tradicional aos filhos dos imigrantes, o fator “*coesão social em ação*” que é como eu chamei o fato de que as viagens até a Palestina, ou até o Líbano e/ou Síria, provocavam uma comunicação, por meio de cartas e encomendas variadas, entre os parentes que lá ficavam e os que

no centro do Brasil tentavam a nova vida. Cada chegada de um viajante gerava encontros, jantares e muitas horas de conversa. As lembranças vivas da vida deixada para trás (isso também valeu para os cristãos ortodoxos).

Um fato já estudado pela Hervieu-Léger (2008), e que a pesquisa pode verificar previamente foi de que a identidade religiosa trazida pelos imigrantes se modificou quando da passagem desta mesma fé para os filhos nascidos no Brasil. Poucos são os filhos (as) destes imigrantes que seguiram a fé dos pais. Essa modificação não significou o desaparecimento das crenças religiosas tradicionais, mas implicou numa valorização das crenças baseadas em “experiências individuais”, quebrando a corrente de transmissão tradicional da fé.

Existe uma dispersão individualista do crer, pela disjunção das crenças e das pertencas confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas por “crentes passeantes”. Esta pulverização das identidades religiosas individuais não implica o apagamento ou até mesmo o desaparecimento a prazo de todas as formas de vida religiosa comunitária. Bem pelo contrário, enquanto os aparelhos das grandes instituições religiosas parecem cada vez menos capazes de regular a vida dos fiéis que reivindicam a sua autonomia de sujeitos crentes, assiste-se a uma eflorescência de grupos, redes e comunidades no seio das quais os indivíduos trocam e validam mutuamente as suas experiências espirituais (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 32).

Pelo menos a metade dos entrevistados na pesquisa (ainda em andamento) disseram da escolha livre de outras religiões (evangélica, católica e outras) entre os filhos e netos dos imigrantes, ao invés de seguirem a religião dos pais pioneiros. Um fator considerado importante pela pesquisa, e que ao final, na nossa avaliação, colaborou para a inicial manutenção e avanço da fé muçulmana foi a proximidade física e profissional entre os imigrantes. Todos eles foram trabalhar no comércio (primeiramente foram mascates e depois tiveram lojas). A Rua General Joaquim Inácio (chamada de “Rua dos Turcos”) centro comercial da cidade, recebeu a maioria das lojas, como exemplo: Cairo Magazine, Casa 3 Irmãos, Casa Amir, Casa Damasco, Continental Calçados, Casa Jerusalém, Casa Mounir, Casa Nacional, Casa Nasser, Casa Miami, Casa Palestina, Casa da Felicidade, Casa Real, Condor Calçados, Sapataria Ali babá, Torra Tudo, Zein Tour, Casa Rosa Branca, Casa Feliz, Calçopé.

De acordo com a pesquisa a imigração palestina, tanto de indivíduos quanto de famílias, se deu por múltiplas causas: 1) A busca de melhores condições de vida e de trabalho para sustento pessoal e das famílias; 2) Insatisfação quanto ao deslocamento

de indivíduos e famílias palestinas devido a chegada e a compra de terras efetuadas por israelenses que para lá imigraram; 3) A chegada, na Palestina, de jovens israelenses vindos de diversos lugares do mundo e que limitou a chance dos locais ocuparem vagas de trabalho devido a melhor formação cultural e técnica dos imigrantes israelenses. Essas questões nos foram apresentadas nas entrevistas e apontam o sentimento e a percepção ulterior demonstradas pelos descendentes.

Em conjunto com o esforço de instalação do islamismo e da construção da mesquita em Anápolis, os palestinos pioneiros se engajaram na luta e organização de libertação da Palestina (OLP), assim que isso se configurou na aparição e trabalhos do líder Yasser Arafat. O destaque foi o documento apresentado pela família El Zein que demonstra, após uma viagem ao Líbano, Palestina e demais locais a indignação, o engajamento e a vontade de liberdade palestina demonstrada pela filha do pioneiro muçulmano Hassan El Zein em carta lida no encontro promovido em São Paulo (SP) dos árabes residentes no Brasil e que clamavam por justiça em defesa dos palestinos. Abaixo alguns trechos desta carta, de autoria de Magda El Zein, publicada posteriormente no jornal AL-Anbá em dezembro de 1980

Em julho passado (1980), fui ao Líbano com meu pai, para visitar nossa família que mora em Saida (no sul do Líbano). (...) Tive oportunidade de ver de perto os bárbaros ataques da aviação sionista sobre inocentes e indefesos palestinos e libaneses, ataques esses que mutilaram famílias palestinas e libanesas que não tinham possibilidade alguma de se defender. Destruíram pontes, refinarias de petróleo que abastece o país todo; ataques bárbaros, selvagens, covardes. E o que significam esses ataques? Não era uma ação militar contra posto militar, mas foi um bombardeio criminoso a civis. É a política sistemática de 30 anos que visa a exterminar o povo palestino: o nome disso é genocídio. Atacando-nos com o arsenal mais sofisticado do mundo ocidental. (...) Por 15 dias do mês de Ramadan vi de perto coisas que nunca pensei que ainda pudesse existir. Ninguém se escondia ou se abrigava, ninguém fugia, pelo contrário, enfrentavam com seus corpos, seu sangue e com sua inabalável determinação, em manter viva a luta pelo retorno à nossa Terra Palestina. (...) Como Palestina, luto aqui pela nossa causa com os meios de que dispomos, porque uma guerra tem várias frentes. Faço um apelo aos exmos. senhores representantes dos governos da nação árabe e por que o faço? Porquê da mesma maneira que me impressionou o que vi no Líbano junto aos meus irmãos e irmãs também me impressionam o silêncio, a omissão, o comodismo, enquanto nesse exato momento o sangue árabe-palestino corre na frente de batalha, pela libertação da pátria. (...) Particularmente, a oportunidade que tive de participar dessas cenas e acontecimentos só veio aumentar a minha vontade de muito em breve chegar à cidade de Jaffa, cidade natal de meu pai e colher de um pomar palestino uma laranja, de uma laranjeira plantada

por uma palestina, cultivada por palestinos, em terra palestina e com o saber da liberdade Palestina. **(Fonte: Acervo da família EL Zein, Jornal Al-Anbá, dezembro de 1981).**

A Associação Beneficente Muçulmana de Anápolis foi fundada em 1975 e canalizou todo o esforço palestino para a institucionalização definitiva da fé islâmica na cidade. O terreno para a construção foi conseguido nos anos 1970 e a sua construção, sob a liderança do Sr. Youssef Moussa, se deu com a colaboração das embaixadas árabes muçulmanas em Brasília. Hoje, 2023, as atividades de oração e culto se dão às sextas feiras e contam com, no mínimo, regularmente, 20 fieis. Na festa de encerramento do mês sagrado do Ramadã o lugar ficou ocupado por uma centena de fiéis vindos de outras cidades

REFERÊNCIAS

ARBEX JÚNIOR, José. **Islã: um enigma de nossa época**. São Paulo: Moderna, 1996.

ARMSTRONG, Karen. **O islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ASMAR, João. **Os árabes no sertão**. Goiânia: Kelps, 2010.

BELLO, Ângela Ales. **Culturas e religiões**. Bauru: EDUSC, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 2008, 3ª Edição.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Lisboa, Portugal; Gradiva, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Ltda, 1989.

MAGNOLI, Demétrio. **O mundo contemporâneo, relações internacionais 1945-2000**. São Paulo: Ed. Moderna, 1996.

Tradução do sentido do nobre alcorão para a língua portuguesa. Al-Madinah: Complexo do Rei Fahd. 2023.

Capítulo 7
CONCEITO DO ESPÍRITO SANTO NO ANTIGO
TESTAMENTO

Messias José dos Santos

CONCEITO DO ESPÍRITO SANTO NO ANTIGO TESTAMENTO

Messias José dos Santos

Pastor da Igreja Batista Regular Boas Novas em Diadema

Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista Logos

Pos-graduado em Docência do Ensino Superior - unopar

Mestrando em Teologia Pela Faculdade Teológica Sul Americana – FTSA

RESUMO

No Antigo Testamento temos uma dificuldade maior de identificar a ação do Espírito Santo, como conhecemos pelas páginas do Novo Testamento, especialmente pelo fato de que o monoteísmo judaico teria uma enorme dificuldade de aceitar um Deus em três pessoas, o que levaria a natural acusação de politeísmo. A tarefa a ser empreendida nestas páginas visam mostrar o conceito Veterotestamentário do Espírito Santo e sua atuação. A pessoalidade do Espírito de Deus nunca foi aceita pelos judeus como uma interpretação legítima dos textos bíblicos, e quando Jesus ensinou aos discípulos sobre a vinda do Espírito Santo, ele não o identificou explicitamente com o Espírito de Deus do Antigo Testamento. O conceito de Espírito Santo no Antigo Testamento ainda não está completo, algumas lacunas só são preenchidas com a revelação progressiva através das lentes do Novo Testamento. Naturalmente que o material que temos escrito na Palavra de Deus no Velho Testamento, nos deixaria tal como os judeus e os cristãos do primeiro século sem uma doutrina formada sobre o Espírito Santo. Espero assim, de alguma forma, contribuir para esse assunto que se faz necessário no presente tempo, especialmente pelo parco material teológico, em face a tamanha relevância, sobre o assunto em língua portuguesa. Quando fazemos uma pesquisa simples sobre a “teologia do Espírito Santo” sobressalta os livros e artigos pentecostais que raramente tem alguma ênfase teológica e na sua maioria uma ênfase experientialista. A vida e a espiritualidade cristã só pode ser vivida na sua integralidade conhecendo àquele que dá o sopro da vida.

ABSTRACT

In the Old Testament, we have greater difficulty to identify the work of the Holy Spirit as we know from the pages of the New Testament, especially due to the fact that the Jewish monotheism would have a huge difficulty in accepting a God in three persons which would lead to a natural accusation of polytheism. The task to be undertaken in these pages aims at showing the Old Testament concept of the Holy Spirit and his work. The personal nature of the Spirit of God was never

accepted by the Jews as a legitimate interpretation of the biblical texts, and when Jesus taught his disciples about the coming of the Holy Spirit, he did not explicitly identify him with the Spirit of God of the Old Testament. The concept of Holy Spirit in the Old Testament is not yet complete, some gaps are only filled in with the progressive revelation through the lenses of the New Testament. Of course, the content we have written in the Word of God in the Old Testament would leave us just like the first century Jews and Christians without an established doctrine about the Holy Spirit. This way, I hope to contribute somehow to this subject, which is necessary at the present time, especially for the sparse theological content in face of such relevance about that issue in Portuguese language. The number of Pentecostal books and articles, which rarely have some theological emphasis and for the most part an experiential emphasis, startles when we make simple research about “Theology of the Holy Spirit”. Christian life and spirituality can only be lived in its completeness by getting to know the one who gives the breath of life.

A doutrina do Espírito Santo foi praticamente esquecida nos primórdios da igreja, especialmente pelo fato de que a doutrina mais atacada, e, portanto, com maior necessidade de defesa foi à doutrina de Cristo. Os primeiros séculos de formação teológica cristã estavam preocupados em definir a pessoa e a natureza de Cristo. Segundo Gerald Bray (2017, pg.671) “até hoje, a centralidade da obra de Cristo é uma característica marcante da tradição ocidental”.

No Antigo Testamento temos uma dificuldade maior de identificar a ação do Espírito Santo, como conhecemos pelas páginas do Novo Testamento, especialmente pelo fato do monoteísmo judaico que teria uma enorme dificuldade de aceitar um Deus em três pessoas, o que levaria a natural acusação de politeísmo.

A tarefa a ser empreendida nestas páginas visam mostrar o conceito Vetero-testamentário do Espírito Santo e sua atuação. A Palavra no Antigo Testamento usada principalmente para designar o Espírito de Deus é *ruach*. A palavra *Ruach* refere-se à atmosfera, especialmente ao vento, que é um poder invisível, irresistível e nas palavras de Merrill Teney (2008, pg. 536) “algumas vezes benigno e benéfico, outras vezes furioso e destruidor”.

A palavra era aplicada ao fôlego humano, e visto que a respiração humana é evidência de vitalidade e ao mesmo tempo o veículo do pensamento, a palavra significa tanto princípio de vida, quanto o princípio espiritual distintivo do homem. Valendo-me de Teney (2008, pg. 537) novamente “Deus é descrito como sendo ou

tendo o *ruach*; como Espírito essencialmente, a fonte daquele fôlego da vida pela qual todas as criaturas vivas são animadas, e o doador daquelas qualidades únicas que torna o homem como ele mesmo”.

É notável pensar que somente o Credo Niceno, de 381 d.C., expandiu uma seção para falar algumas poucas linhas sobre o Espírito Santo e segundo Bray (2017, pg. 675), “Basílio de Cesareia foi o primeiro a escrever um tratado teológico importante exclusivamente devotado ao Espírito Santo”.

Quando se trata então do Antigo Testamento, em relação ao Novo Testamento, uma vez que não temos uma exposição tão clara sobre o Espírito Santo, temos então uma maior dificuldade e uma abrangência de clareza não tão notada. Sendo essa a questão a ser delineada pelas próximas páginas, nos voltamos para ver essa questão ora abordada.

Assim sendo vou avaliar aqui o termo *Ruach* que entendo ser ele de suma importância, a participação da criação, na providência histórica sendo o agente de Deus em ações específicas (na formação e preservação, na condução dos líderes e também com os profetas do povo de Deus), a inspiração do Antigo Testamento e por fim concluir o dito assunto.

Espero assim, de alguma forma, contribuir para esse assunto que se faz necessário no presente tempo. Especialmente pelo parco o material teológico, em face a tamanha relevância, sobre o assunto em língua portuguesa. Quando fazemos uma pesquisa simples sobre a “teologia do Espírito Santo” sobressalta os livros e artigos pentecostais que raramente tem alguma ênfase teológica e na sua maioria uma ênfase experiencialista.

I. O Ruach Como Espírito de Deus

Essa palavra é traduzida como vento ou espírito. Espírito de Deus ou Espírito do Senhor é mencionado repetidamente em todas as partes do Antigo Testamento. O termo parece não ter sido usado para definir claramente que o Espírito é uma pessoa distinta do Pai e do Filho. O significado trinitário como o conhecemos hoje está mais ligado aos eventos do pentecoste. Tenney (2008, pg. 537) argumenta que “o Espírito é santo, não porque ele é o “Espírito Santo” em distinção ao Pai e ao Filho, mas porque o Espírito pertence a Deus e vem de Deus que é Santo”.

O Dicionário Internacional de Teologia do Antigo testamento define o *Ruach*:

“Pode-se assinalar que a expressão “Espírito Santo” só é usada duas vezes no Antigo Testamento: Salmo 51.11; Isaías 63.10. A terminologia mudou de “Espírito do Senhor” para Espírito Santo (expressão também utilizada nos MMM) durante o período intertestamentário, talvez em parte para evitar o emprego do nome sagrado. O uso em Daniel de “espírito dos deuses santos” talvez tenha contribuído para a expressão que posteriormente passou a existir”³⁸.

Os israelitas da antiguidade acreditavam que Deus era “espírito” (*ruach*) e parecia haver alguma conexão entre esse espírito e a alma humana, mas o hebraico usa um outro termo, *nephesh*, para referir-se a alma humana.

A pessoalidade do Espírito de Deus nunca foi aceita pelos judeus como uma interpretação legítima dos textos bíblicos, e quando Jesus ensinou aos discípulos sobre a vinda do Espírito Santo, ele não o identificou explicitamente com o Espírito de Deus do Antigo Testamento.

Mas a despeito do uso de *Ruach* de diversas formas, especialmente como vento, para os fins deste escrito quero dar atenção especial a esta palavra como Espírito de Deus. Esse *ruach* é o ‘espaço vital’ no qual o homem se move e respira. Este significado primordial do termo prepara de alguma forma para a Teologia do Novo Testamento a pessoa do Espírito Santo.

Esse espaço vital que o Espírito Santo prepara para o homem é visto na sua maneira de agir com a capacitação dada pelo *Ruach*. No Novo Testamento observamos que o Espírito capacita o crente com os dons, mas podemos inferir, a partir de uma leitura do Velho Testamento, que o Espírito de Deus capacita o homem para agir de acordo com sua vontade e usa essa capacitação a fim de cumprir os fins necessários.

Entendo que as formas utilizadas para referir-se ao Espírito de Deus, ou Espírito Santo (Salmo 51:11; Isaías 63.10) está vinculada ao conceito plenamente desenvolvido no Novo Testamento da terceira pessoa da Trindade. Podemos ver que uma das formas de entendermos o Espírito Santo como uma pessoa é o fato de que em Is. 63.10 ele é contristado pelo comportamento humano.

Grudem (1999, pg. 531 e 532) nos ajuda a compreender o *Ruach* quando afirma que “Ele dá vida. No domínio da natureza, é papel do Espírito Santo dar vida a todas

³⁸R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., Bruce K. Waltke; Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (São Paulo: Edições Vida Nova, 1998) pg. 1736

as criaturas animadas na terra, no céu ou no mar” e prossegue mais adiante “Vemos aqui o papel do Espírito Santo dando e sustentando a vida humana e animal”.

Já Paul Tillich (1967) na parte que trata do Espírito, o reduz a uma mera presença como um símbolo de Deus na vida do homem e nas ações divinas, assim relegando ao Espírito Santo uma parcela irrisória nas obras de Deus e nada tendo em partícipe direto da criação como o “fôlego” divino.

Mas a despeito da teologia liberal de Tillich o termo *Ruach* ocorre mais de cem vezes como *ruach elohim* (Espírito de Deus) e mais de vinte e cinco vezes como Espírito do Senhor. O Espírito de Deus realiza a vontade divina no mundo, influenciando o homem na criação e na natureza sendo sempre visto como uma atividade do *Ruach*.

Fica muito evidente também a ação do *Ruach*, Espírito de Deus, na era profética, na vida dos reis e anteriormente na vida dos juízes e gradativamente vemos essa ação do Espírito em todo o Antigo Testamento de maneira que assim Deus vai se revelando a si mesmo e seu poder por meio do *Ruach*.

II. O Poder Criativo do Espírito Santo

O Espírito de Deus é a natureza divina considerada como energia vital, sendo essa energia vital emanada de Deus ela pode ser relacionada tanto ao mundo, ou seja, a criação, ou especialmente ao homem que é a coroa da criação, o vice regente de Deus para a terra.

Gênesis 1.2 diz que “Era a terra sem forma e vazia; trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas” (Bíblia Sagrada, NVI 2016). O que vemos aqui é que no início da criação o Espírito de Deus ali estava sobre o caos inicial. A partir deste surge o cosmos e vemos portanto o Espírito de Deus como a fonte de toda energia e vida.

“Uma vez que a criação tenha sido alcançada, o mesmo Espírito conserva, renova e retira a vida através de um processo contínuo no domínio da natureza. Dessa maneira, o Antigo Testamento justifica o epíteto, “o Único que torna vivo”, usado para descrever o Espírito no Credo de Nicéia”³⁹.

³⁹ Merrill C. Tenney; Enciclopédia da Bíblia, volume 2 (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008) pg. 537

Já no que diz respeito ao homem, sua vida depende de uma doação especial do “fôlego de vida” e por trás dessa força vital está o Espírito divino, ou o fôlego de Deus é a fonte da razão, dos dons, das habilidades e ainda no que tange do Velho Testamento a astúcia para a guerra, o heroísmo, a sabedoria, profecia, discernimento religioso e na inspiração para a Escritura.

Retomando o ponto inicial desta parte, na narrativa da criação, a declaração de Gênesis 1.2 (supra citada), foram interpretadas pelos cristãos primitivos de acordo com Bray (2017, Pg. 676) “em termos pessoais”. Por outro lado para os judeus a pessoalidade do Espírito de Deus nunca foi aceita.

Assim os cristãos primitivos não tinham problemas em reconhecer que Deus, por natureza, era um espírito diferente de qualquer de suas criaturas e assumiam que o Espírito de Deus “se movendo sobre a face das águas” era uma referência direta a assim conhecida terceira pessoa da Trindade.

Hoje, mais uma vez valendo-me de Gerald Bray (2017, pg. 678) “grande parte dos exegetas discordaria do antigo consenso e diria que a referência ao Espírito de Deus em Gênesis 1 é um modo de se referir ao próprio Deus”, assim segundo essa visão não há uma indicação da ação do Espírito Santo nesse episódio e tornaria esse pensamento harmônico com a interpretação judaica tradicional.

Carson (2009, pg. 101) faz a seguinte afirmação sobre Gênesis 2.1: “O v. 2 descreve o mundo como escuro e abandonado, coberto de água e com o misterioso Espírito (ou vento) de Deus que pairava sobre o oceano. A ideia aqui é de um poder dentro da Trindade”. Que segue a mesma ideia de Irineu;

Deus é Espírito e, assim, ele adornou todas as coisas por meio de seu Espírito, como o profeta também diz: “Mediante a palavra do Senhor foram feitos os céus, e os corpos celestes, pelo sopro de sua boca”. Porque a Palavra faz o que é dito, ele trabalha corporalmente e confere existência sobre as coisas, enquanto o Espírito arranja e forma os vários sopros ou poderes, o Filho é corretamente chamado a Palavra e o Espírito, a Sabedoria de Deus”.⁴⁰

Diante de todas essas informações entendo que na esfera da criação, o Espírito Santo age como o doador da vida. Em toda a obra da criação podemos observar uma ação trinitária, naturalmente com uma maior atuação do Pai, mas o Espírito é aquele que dá “o toque final”, porque toda a qualificação para as tarefas humanas, segundo

⁴⁰ Gerald Bray; História da Teologia Cristã (São Paulo: Shedd Publicações, 2017) pg. 678 – Citando a obra de Irineu de Lião, *De praedicatione apostólica*, 1.5.

Ferreira e Myatt (2007, pg. 688), “tais como o trabalho na ciência e nas artes, entre outros é uma doação do Espírito Santo”.

O Espírito é o poder criativo de Deus, tudo o que é formado, ou criado, teve a ação do Espírito de Deus e além de criar Ele também faz parte da sustentação de todas as coisas na vida do homem e no universo. Nas palavra de Chafer (2003, pg. 374), “é significativo que os dois primeiros versículos da Bíblia duas pessoas da divindade sejam mencionados – Deus e o Espírito de Deus”.

O Espírito Santo estava vivo e ativo no Antigo Testamento e especialmente na obra da criação de um modo muitíssimo relevante, podemos assim afirmar que a obra da criação também é obra do Espírito Santo. A obra da criação não é uma obra aparte do Espírito. Nas palavra de Merrill (2009, pg. 112), “A flutuação do Espírito sugere o cuidado amoroso de Deus pelo que está para fazer, comandar a ordem do caos e a luz das trevas”.

Naturalmente que não podemos afirmar que o Espírito aqui é visto como no Novo Testamento, mas é clara a ação e manifestação do Espírito Santo na obra da criação.

III. O Agente de Ações específicas

Este assunto mereceria um estudo muito mais profundo, mas se torna impossível estudá-lo à exaustão no presente contexto, apenas será brevemente abordado três pontos de atuação do Espírito Santo no Antigo Testamento, na formação e preservação do Povo de Deus (a nação de Israel), a Liderança do Povo de Deus e na atuação do profetas.

1. A formação e a Preservação do Povo de Deus

De gênesis 11:27 a 12:9 temos o relato do chamado de Deus à Abraão, esta seção começa com uma breve introdução sobre Abrão, sua família e sua terra natal e descreve seu chamado de uma forma que apresenta-se como um sumário de sua peregrinação no caminho da fé.

Destaca-se aqui um importante ponto, Sarai esposa de Abrão era estéril o que o impediria de ter uma geração e assim cumprir o propósito para o qual foi chamado. Entretanto a história bíblica nos conta que já na velhice Sarai dá luz a Isaque que gera

Jacó e esse por sua vez gera doze filhos que seriam no futuro as doze tribos, de quem também descenderia o Messias.

O que podemos ver é que durante toda a história de Israel, o “Espírito estava ativamente envolvido nas fases específicas da experiência da nação” (Hildebrandt, 2004, pg. 85). Mas isso é visto mais especificamente na intervenção do Espírito do Senhor libertando o povo do cativeiro do Egito e posteriormente os estabelecendo na terra prometida.

“Na geração subsequente, Davi suas vitórias como rei da nação para a intervenção de *Yahweh* pelo *ruach*” (Hildebrandt, 2004, pg. 85) bem como o mesmo foi feito pelos profetas que também reconheceram o *Ruach* no estabelecimento, preservação, juízo e restauração do povo de Deus.

O estabelecimento do povo como nação dá-se após o êxodo, mas nas palavras de Merrill (2009, pg. 254) “o povo de Israel, antes do êxodo, já fora reconhecido não só como um povo, mas como “povo de Deus”, ou seja, um povo escolhido por Ele antes da inauguração da aliança mosaica”.

Mas nesse processo de estabelecimento como nação, as libertações e a maneira como Deus cuidou de Israel sempre está regada com a presença do Espírito do Senhor assim como diz Merrill (2009, pg. 205), “O Espírito de Deus moveu-se sobre a toda a cena até que o Senhor reuniu às águas em um lugar e terra seca apareceu”, ele usa esta cena para mostrar como Deus agiu em relação a libertação do seu povo do Egito e como o Espírito do Senhor os guiou por todo o tempo que levaram para se estabelecer como nação na terra prometida.

Deus através de seu Espírito cuidou de maneira especial para que todas as coisas fossem possíveis para seu povo afim de se estabelecer como nação, Deus lhes concedeu muitas bênção físicas e também espirituais, Deus lhes deu todas as provisões necessárias em todo o tempo, os conduziu sempre com sua presença por meio do seu Espírito e lhes deu líderes e profetas para lhes conduzir no caminho da obediência.

2. A liderança do Povo de Deus

Deus concedeu diversos líderes a seu povo e os principais nomes foram sempre homens cheios do Espírito de Deus, como Moisés, Josué, vários juízes, Davi e até mesmo Salomão, além de outros reis do reino do sul como Ezequias e Josias

(por exemplo), até o ímpio Saul foi de alguma forma guiado pelo Espírito do Senhor, não necessariamente habitado, mas tendo o Espírito o ungido como rei, e estabelecido o seu reinado, de alguma maneira se fez presente na vida dele durante seu reinado e deixando-o quando não mais tinha a unção de Deus para governar seu povo, por causa das suas ímpias atitudes.

Destacando alguns desses líderes, infelizmente não será possível falar de todos, e mesmo dos que forem destacados será apenas uma pouca demonstração da atuação do Espírito Santo de modo a contribuir no entendimento de como ele fora conceituado no Velho Testamento.

Moisés agiu sob a direção auspiciosa do Espírito de Deus, seu chamado incomum e sua liderança foram conduzidas de maneira que fica evidente que ele fora guiado pelo próprio Senhor ou seu Espírito, naturalmente para a mente judaica e para os propósitos do tempo em questão vemos sempre a menção sobrenatural da presença de Deus.

A maneira como Deus guia seu povo pelo deserto e a presença de Deus no tabernáculo revelam de forma incipiente, o que só fica claro a partir de uma leitura do Novo Testamento, e ainda que com pouca iluminação, temos aqui a presença do Espírito do Senhor agindo nesses anos de peregrinação, obviamente vemos uma ação trinitária que para os autores do Velho Testamento é a atuação do Senhor, que fica de alguma forma subtendido por meio de seu Espírito.

Josué também foi um grande líder constituído por Deus para guiar seu povo na entrada da terra prometida e no estabelecimento da nação, Josué sempre esteve ao lado de Moisés quando o Senhor lhe falava na tenda da congregação. “Ele aprendeu com Moisés sobre o valor da unção do Espírito de Deus quando ele proibiu alguns anciãos de profetizarem em Números 11:27-29 (TENNEY, 2008, Pg. 727).

Quando foi dito a Moisés que ele morreria em vez de liderar os israelitas para Canaã, Moisés pediu a Deus para dar a comunidade de Yahweh um novo pastor (Nm. 27.12-17). Foi dito a Moisés que escolhesse Josué, um homem cheio do Espírito, Moisés o ordenou formalmente na presença de Eleazar, o sacerdote, e de toda a comunidade e “lhe conferiu Espírito de sabedoria pela imposição das mãos” (TENNEY, 2008, Pg. 727).

Após o período de liderança de Josué temos o período dos juízes e não vou aqui me ater e nenhum deles em especial, apenas podemos ver que o Espírito de

Deus estava sobre eles quando chamados para serem os juízes de Israel e libertar o Povo de Deus das mãos dos opressores.

Um período marcado pelo, declínio moral, político e religioso e nesse tempo esses homens foram ungidos pelo Espírito para suas tarefas e que segundo Tenney (2008, Pg. 779) “a unção carismática do período de Juízes era um propósito limitado, porém definido”. Em outro lugar Tenney acrescenta:

“Não deve ser compreendido como paralelo à doutrina do Espírito Santo no NT, que invariavelmente é associada a santidade de vida. O Senhor fez dos juízes um canal do seu poder ou o meio de sua revelação, sem necessariamente qualquer influência direta sobre seu caráter moral. Em outros lugares do AT Deus empregou agentes improváveis, como Balaão, um profeta profissional (Nm. 22.24); Nabucodonosor o Rei da Babilônia que ele chamou de seu servo; e o persa Ciro é descrito como “meu pastor” e “seu ungido” ... Ele pode usar um homem como Sansão, cuja curta carreira estava concentrada sobre seus relacionamentos ilícitos com mulheres filisteias, algumas das quais de caráter dúbio”.⁴¹

Esses são alguns poucos exemplos de atuação de como podemos ver o Espírito Santo em ação na liderança do povo de Deus no Antigo Testamento, dois outros exemplos que poderíamos contrastar, mas não há espaço para isso, seria os dois primeiros reis de Israel, Saul e Davi e de que maneira vemos a atuação do Espírito Santo na vida deles e creio que Saul não dá um bom exemplo da unção apenas para o reinado e quanto a Davi podemos inferir uma habitação permanente do Espírito em sua vida, não apenas ungindo-o como rei, mas estando presente em todo o tempo na vida dele, mas esse trabalho ficará para uma próxima oportunidade.

Concluo que a atuação da liderança do povo Deus é uma atuação guiada pelo Espírito de Deus e que nesse quesito podemos inferir que o Espírito Santo guiou a mente e as ações desses líderes de modo a cumprir os desígnios soberanos do Senhor, vendo ainda que obscuramente o Espírito Santo agindo e como em outros pontos já discutidos, podemos inferir uma ação trinitária na liderança do povo de Deus cumprindo os propósitos de Deus.

3. A Atuação dos Profetas

Jesus ensinou aos discípulos sobre a vinda do Espírito Santo, ele não o identificou explicitamente com o Espírito de Deus no Antigo Testamento. Ele não disse

⁴¹Merrill C. Tenney; Enciclopédia da Bíblia, volume 3 (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008) pg. 779

aos discípulos especificamente que seriam cheios do Espírito do modo como Elias e outros profetas o foram. Seus discípulos com certeza fariam muito do que aqueles profetas fizeram, conforme nos é apresentado no pentecoste, por exemplo.

No Antigo Testamento o Espírito não fora derramado sobre todos os salvos concedendo dons, até porque numa visão não continuísta os dons foram dados para o uso da igreja. Os grandes homens de Israel da antiguidade conheceram movimentos poderosos do Espírito de Deus neles e entre eles, ou seja o Espírito Santo ainda não é visto como uma pessoa, mas nas palavras de Bray (2017, pg. 677) “o Espírito de Deus, no Antigo Testamento era mais uma força em operação em indivíduos especialmente escolhidos e encarregados de trazer o poder de Deus para ter ligação com a nossa vida”, e neste específico destacam-se os profetas.

Tanto os profetas anteriores como os profetas posteriores, profetizaram sobre a égide do Espírito Santo, a importância teológica disso é que o Espírito Santo estava inspirando (e veremos isso com um pouco mais de detalhes no próximo ponto) os profetas para produzir a Bíblia hebraica, ele tinha que estar ativo neles e até podemos concluir habitando nos mesmos, quando o profeta Ezequiel escreveu “o Espírito de Deus ergueu-me e em visão levou-me aos que estavam exilados na Babilônia” (Ez. 11.24), não podemos excluir a possibilidade de que ele se referisse a terceira pessoa da Trindade, ainda que não a reconhecesse dessa maneira.

A palavra profetizar no Antigo Testamento carrega a conotação de uma atividade de receber a mensagem do Espírito do Senhor ou do próprio Senhor, indicando que uma vez que essa mensagem fora recebida deveria agora ser levado aos seus destinatários na expectativa de que a Palavra de Deus por meio dos profetas fossem ouvidas e aplicadas ao contexto da apresentação daquela palavra.

Assim o profeta pode ser definido como o porta-voz de Deus para transmitir uma mensagem divina, essa mensagem nem sempre fica claro se ela é da parte do Pai especificamente ou do Espírito de Deus que na maioria das vezes pode ser identificado como o Espírito Santo.

Esse não é assunto que se exaure nessas poucas palavras, mas apenas firma-se o propósito de que o Espírito de Deus ou Espírito Santo é aquele que está agindo na atividade profética, na revelação progressiva vemos então de maneira incipiente para os nossos olhos a terceira pessoa da trindade no trato com o ensino e na palavra dos profetas vetero-testamentário.

IV. Inspiração do Antigo Testamento

Não há espaço para uma investigação pormenorizada da inspiração pelo Espírito Santo do cânon hebraico, portanto vou me ater a dar apenas alguns poucos vislumbres do assunto, crendo ser esse um assunto que renderia somente ele, um bom espaço de tempo e avaliação, mas para os fins do presente trabalho, quero apenas apresentar como podemos ver a ação da terceira pessoa da trindade na vida dos profetas e de todos os escritores do Velho Testamento.

A única menção à Obra do Espírito Santo no Credo Niceno-constantinopolitano credita a ele, Segundo Bray (2017, pg. 813) “a inspiração da Bíblia, descrevendo-o como aquele que ‘fala pelos profetas’”. Podemos inferir essa declaração ao Novo Testamento fundamentada em 2 Pedro 1.21, passagem que diz: “Jamais a profecia teve origem na vontade humana, mas homens falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo. Bray mais uma vez afirma que:

“Não havia dúvida nas mentes judaicas que a Bíblia hebraica (Antigo Testamento) foi inspirada por Deus, e Jesus referiu-se com frequência a ela desse modo, quer diretamente quer por implicação, durante seu ministério terreno, mas só a passagem de 2 Pedro 1.21 afirma que essa inspiração era obra particular do Espírito Santo. De acordo com Pedro, a terceira pessoa da Trindade estava revelando Deus para seu povo séculos antes do Filho vir ao mundo, mas é impossível dizer se os recipientes originais de sua Palavra entendiam isso”.⁴²

Creio que ninguém em Israel dos tempos antigos ficaria surpreso com a informação de que o Espírito de Deus inspirava os profetas, mas não entenderiam isso em termos pessoais como o NT revela. Além disso, para os cristãos primitivos, o Espírito Santo não só inspirou as Escrituras, mas também as interpretava.

O Espírito Santo, ao inspirar os profetas, estava preparando o caminho para a vinda do Salvador “que cumpriria o que eles predisseram e provaria além de qualquer dúvida que as palavras deles vinham de Deus” (Bray, 2017, Pg. 815).

Não há dúvida que a inspiração é uma obra sobrenatural do Espírito Santo e quanto ao Velho Testamento temos o inegável testemunho de Jesus, Paulo e Pedro apresentando que o que nele está contido é obra do Espírito Santo, mas que para o povo do tempo que recebeu a Palavra e os primeiros cristãos essa realidade era apenas uma realidade incipiente.

⁴²Gerald Bray; História da Teologia Cristã (São Paulo: Shedd Publicações, 2017) pg. 813

V. Conclusão

O conceito de Espírito Santo no Antigo Testamento ainda não está completo, algumas lacunas só são preenchidas com a revelação progressiva através das lentes do Novo Testamento. Naturalmente que o material que temos escrito na Palavra de Deus no Velho Testamento, nos deixaria tal como os judeus e os cristãos do primeiro século sem uma doutrina formada sobre o Espírito Santo.

Apesar das assertivas acima nossa visão está mais clarificada por causa dos Escritos no Novo Testamento o que nos deixa em certa vantagem, mas ainda assim é possível observar uma ação do Espírito Santo de maneira clara desde o início de todas as coisas. E ainda com a formação, preservação, liderança, inspiração podemos ainda mais ter essa convicção.

Naturalmente é impossível cobrir esse vasto assunto nestas poucas páginas, mas podemos ter um vislumbre da terceira pessoa da Trindade agindo com o Pai e o Filho em diversos momentos e em diversas pessoas no Antigo Testamento. Com todas as dificuldades que esse assunto promove, fica claro que ainda que o estudemos à exaustão não chegaremos a um pleno entendimento.

Mas podemos afirmar categoricamente a presença do Espírito Santo com o Pai e o Filho movendo todas as coisas para o bem do seu povo e para o cumprimento especial da vinda do Salvador e Messias, que reconhecemos claramente como aquele que se encaixa perfeitamente nas promessas do Antigo Testamento. E assim confirma-se o poder soberano e diligente da Trindade.

VI. Referências

ALEXANDER, T. Desmond, **ROSNER**, Brian S., *Novo Dicionário de Teologia Bíblica*, Editora Vida, tradução de Willian Lane, São Paulo, 2009

ARCHER, Gleason L. Jr., *Merece Confiança o Antigo Testamento*, Edições Vida Nova, tradução de Gordon Chown, São Paulo, 1984

BRAY, Gerald, *História da Teologia Cristã*, Shedd Publicações, tradução de Regina Aranha, São Paulo, 2017.

BOICE, James Montgomery, *Fundamentos da Fé Cristã*, Editora Central Gospel, tradução de Eduardo M. Oliveira, Eliane Albuquerque, Hivana Malafaia e Joel Macedo, Rio de Janeiro, 2011.

CARSON, Donald A., ***Comentário Bíblico Vida Nova***, Edições Vida Nova, tradução de Carlos E. S. Lopes, James Reis, Lucília Marques P. da Silva, Márcio L. Redondo e Valdemar Kroker, São Paulo, 2009.

CHAFER, Lewis Sperry., ***Teologia Sistemática Tomo 2***, Editora Hagnos, tradução de Heber Carlos de Campos, São Paulo, 2013

COENEN, Lothar, **BROWN**, Colin, ***Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento***, Edições Vida Nova, tradução de Gordon Chown, São Paulo, 2000.

DILLARD, Raymond B., **LONGMAN**, Tremper III, ***Introdução ao Antigo Testamento***, Edições Vida Nova, tradução de Sueli da Silva Saraiva, São Paulo, 2006.

FEINBERG, John S., ***Continuidade e Descontinuidade***, Editora Hagnos, tradução de Onofre Muniz, São Paulo, 2013.

FERREIRA, Franklin, **MYATT**, Alan, ***Teologia Sistemática***, Edições Vida Nova, São Paulo, 2007.

GRUDEM, Wayne, ***Teologia Sistemática***, Edições Vida Nova, tradução de Norio Yamakami, Luci Yamakami, Luiz A. T. Sayão e Eduardo Pereira e Ferreira, São Paulo, 1999

HARRIS, R. Laird, **ARCHER**, Gleason L. Jr., **WALTKE**, Bruce K., ***Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento***, Edições Vida Nova, tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto, São Paulo, 1998.

HILDEBRANDT, Wilf, ***Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento***, Editora Academia Cristã, tradução de Élcio Bernardino Correia, Santo André, 2004.

KAISER, Walter C., ***Teologia do Antigo Testamento***, Editora Vida Nova, tradução de Gordon Chown, São Paulo, 2007.

LASOR, Willam S., **HUBBARD**, David A., **BUSH**, Frederic W., ***Introdução ao Antigo Testamento***, Edições Vida Nova, tradução de Lucy Yamakami, São Paulo, 1999.

MERRILL, Eugene H., ***Teologia do Antigo Testamento***, Shedd Publicações, tradução de Helena Aranha e Regina Aranha, São Paulo, 2009.

OLSON, Roger, ***História da Teologia Cristã***, Editora Vida, tradução de Gordon Chown, São Paulo, 2001.

OSWALT, John, ***Comentários do Antigo Testamento – Isaías, volume 2***, Editora Cultura Cristã, tradução de Valter Graciano Martins, São Paulo, 2011.

TILLICH, Paul, ***Teologia Sistemática***, Edições Paulinas e Editora Sinodal, tradução de Getúlio Bertelli, _____, _____.

RICHARDSON, Alan, *Introdução à Teologia do Novo Testamento*, Editora Aste, tradução de _____, São Paulo, 1966.

TENNEY, Merrill C., *Enciclopédia da Bíblia Cultura Cristã – Volume 2, 3 e 4*, Editora Cultura Cristã, tradução de Equipe de Colaboradores da Cultura Cristã, São Paulo, 2008.

VIELHAUER, Philipp, *História da Literatura Cristã Primitiva*, Editora Academia Cristã, tradução de Ilson Kayser, Santo André, 2005.

Capítulo 8
HISTÓRIA, ARTE E TEOLOGIA: OS VITRAIS DA
CATEDRAL DE OURINHOS-SP

Maurício de Aquino

HISTÓRIA, ARTE E TEOLOGIA: OS VITRAIS DA CATEDRAL DE OURINHOS-SP⁴³

Maurício de Aquino⁴⁴

Professor Associado de História no Centro de Ciências Humanas e da Educação, Campus Jacarezinho, da Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP. Possui doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP/Campus Assis; licenciatura em História pela UENP/Campus Jacarezinho; e bacharelado em Teologia pela Faculdade João Paulo II, de Marília-SP. E-mail: mauriaquino12@uenp.edu.br

RESUMO

A construção da Catedral de Ourinhos-SP, entre 1940 e 1960, retrata a presença divina em um ambiente urbano moderno e é um testemunho da herança artística e cultural da região e exemplifica o significado dos vitrais na arquitetura neogótica do século XX em São Paulo. O objetivo deste estudo é refletir sobre os significados associados a essas expressões artísticas em relação à história, à arte e à teologia, revisitando o contexto histórico do Ateliê de Vitrais Casa Conrado.

Palavras-chave: Catedral de Ourinhos; Vitrais; História; Art; Teologia.

ABSTRACT

The construction of the Cathedral of Ourinhos-SP, between 1940 and 1960, depicts the divine presence in a modern urban environment and is a testimony of the artistic and cultural heritage of the region and exemplifies the significance of stained glass windows in 20th century neo-Gothic architecture in São Paulo. The aim of this study is to reflect on the meanings associated with these artistic expressions in relation to history, art and theology, revisiting the historical context of the Casa Conrado Stained Glass Studio.

Keywords: Cathedral of Ourinhos; Stained Glass; History; Art; Theology.

⁴³ Trabalho resultante das atividades do projeto de pesquisa “História sociocultural e eclesiástica das catedrais de Jacarezinho (PR) e de Ourinhos (SP)”, registrado no SECAPEE-UENP sob o nº 5312, coordenado pelo autor.

⁴⁴ Maurício de Aquino: Professor Associado de História no Centro de Ciências Humanas e da Educação, Campus Jacarezinho, da Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP. Possui doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP/Campus Assis; licenciatura em História pela UENP/Campus Jacarezinho; e bacharelado em Teologia pela Faculdade João Paulo II, de Marília-SP. E-mail: mauriaquino12@uenp.edu.br

Introdução

A atual igreja Catedral de Ourinhos, cidade situada na região centro-oeste do interior do estado de São Paulo, foi construída entre meados dos anos 1940 e o início dos anos 1960, em estilo neogótico, com um precioso conjunto de vitrais confeccionados nos moldes do histórico ateliê Casa Conrado (MELLO, 1996), à época executados pela Companhia de Vidros Brasil (CVB). Nesses vitrais despontam valiosas expressões artísticas do sagrado, que ressoam a experiência religiosa católica, a partir dos quais pretende-se desenvolver uma breve reflexão nas interfaces entre história, arte e teologia.



Figura 1 – Foto externa da Catedral de Ourinhos-SP com destaque para os arcos e ogivas típicos do neogótico. 2021.

Na arte dos vitrais, segundo Denise Michelotti, os vitrais podem ser definidos como “objetos compostos por fragmentos de vidro segmentados, combinados e fixados por tiras de metal soldadas entre si, em uma composição” (MICHELOTTI, 2011, p. 10). E acerca de seu processo de produção, Raquel Contier explica que:

A montagem do vitral incluía, além da fabricação do vidro, a concepção do painel, o corte do vidro, a pintura, a colocação nos perfis e a colocação *in-loco*. A tarefa começava por dispor sobre uma superfície horizontal plana, em que havia um modelo, as peças de vidro cortadas. Os nuances de luz e sombra de figuras eram dados por uma pintura sobre as placas de vidro brancas ou coloridas, que se chama *grisaille*, ou grisalha, feita a base de óxidos de metal, farelo de vidro e urina ou vinho. O vidro pintado a frio voltava ao forno para absorver a pintura. Era frequente o uso de óxido de prata para a pintura, que atribuía a

peça um tom amarelo. Após cortados e pintados os vidros eram contornados por perfis de chumbo em forma H, bastante maleáveis, soldados depois com estanho, formando como uma rede, um tecido, com os pedaços de vidro. Por fim os panos podiam ser colocados nos vãos, montados em caixilhos ou entre barras metálicas espaçadas regularmente que auxiliam o pano a suportar seu próprio peso ou os esforços do vento. (CONTIER, 2014, p. 34-35).

Em história, os vitrais podem ser ao mesmo tempo ricos objetos de estudo e preciosas fontes de informação histórica. (cf. BURKE, 2004). Para o historiador Roger Chartier (1993), no verbete “Imagens”, que escreveu para o Dicionário das Ciências Históricas, a imagem permaneceu por muito tempo como um objeto de análise circunscrito à história da arte. Como parte da renovação historiográfica ocorrida a partir de meados do século XX, a imagem passou a ser objeto de estudos históricos sobre temas de história social, de história política, de história cultural ou mesmo de história econômica. Nos estudos considerados clássicos, a imagem é tratada preponderantemente pelo que é “proporcionado à vista e posto em representação figurada”. (CHARTIER, 1993, p. 406). Enfatiza-se, uma “força pedagógica ou aculturante atribuída às imagens” e um “traço das mentalidades coletivas”. (CHARTIER, 1993, p. 406).

Atualmente, esses elementos do tratamento clássico da imagem têm sido ressignificados e ampliados para uma análise que incorpore métodos diversificados e as questões de enraizamentos sociais de mecenato e processos de produção, as relações entre imagens e textos, bem como uma variedade de funções rituais, pedagógicas etc. Partindo do referencial trabalho de Michael Baxandall, historiador social da arte, Roger Chartier expõe o que considera fundamental no estudo historiográfico das imagens:

A imagem é então apreendida como um documento histórico cujas propriedades técnicas, estilísticas, iconográficas ligam-se a um modo particular de perceber, a uma maneira de ver moldada por toda a experiência social e posta em prática para a interpretação do quadro, da gravura, da estátua. É, portanto, essa maneira de ver que se torna o objeto primeiro da pesquisa, apreendida na confrontação entre os códigos e convenções da representação figurada e os traços outros de um sistema de percepção próprios a uma época dada. (CHARTIER, 1993, p. 407).

No campo da teologia, João Manuel Duque considera que a arte, e especificamos nela a arte dos vitrais, oferece à teologia um proceder que favorece destacar a “dimensão corpórea, histórica, particular e afetiva da fé”. (DUQUE, 2011,

p. 25). Por sua vez, Silvana Suaiden, ao abordar a arte sacra das catedrais góticas, explica que:

As catedrais góticas são marcadas pelos vitrais, que permitiam vazar a luz para o interior da igreja e elevavam a beleza da construção como inspiradora da meditação e da fé dos fiéis. Com sua construção gótica, na qual a ilusão da verticalidade dava à altura real uma dimensão de profundidade e continuidade superior, a catedral se tornava um verdadeiro texto sagrado, ornamentada por esculturas, tapeçarias e vitrais que se pareciam mais com gigantescos manuscritos iluminados. (SUAIDEN, 2011, p. 63).

Tendo considerado inicial e brevemente as relações entre história, arte e teologia, o texto se desenvolve com a apresentação dos aspectos históricos e artístico-teológicos associados aos vitrais da Catedral de Ourinhos.

Aspectos históricos da Catedral de Ourinhos

A atual igreja Catedral de Ourinhos começou a ser construída no ano de 1944. No ano anterior, em 25 de julho de 1943, foi constituída a Comissão Diretora da Construção da Nova Igreja Matriz do Senhor Bom Jesus de Ourinhos. Seria o terceiro templo católico dedicado ao Senhor Bom Jesus na cidade. O primeiro, rústico e provisório, ficava próximo da estação ferroviária, na parte de baixo da linha, e não era conhecido como capela do Senhor Bom Jesus da Estrada de Ferro. Com a emancipação político-administrativa de Ourinhos, em 13 de dezembro de 1918, e a elevação da referida capela à condição de paróquia, em 20 de junho de 1919, em um contexto de aumento demográfico, fez-se necessário construir um templo católico adequado do ponto de vista estrutural e capaz de acolher um número maior de fiéis, sendo que no Natal de 1925 foi celebrada a primeira missa no novo templo. (cf. AQUINO, 2011, p. 29-30).

Entre 1925 e meados dos anos 1940 a cidade de Ourinhos passou por vertiginosas mudanças. A sua população “saltou de quatro mil e quinhentos habitantes para cerca de quinze mil.” (AQUINO, 2011, p. 32). O novo contingente populacional ourinhense exigia a construção de novos templos, principalmente um novo templo para a sua igreja matriz. Daí a criação da Comissão Diretora da Construção da Nova Igreja Matriz do Senhor Bom Jesus de Ourinhos no ano de 1943, com o lançamento da pedra fundamental em 29 de julho de 1944, em missa campal presidida por dom frei Luiz Maria de Sant’Ana, bispo da Diocese de Botucatu à qual então pertencia a

paróquia de Ourinhos. E na Vigília de Natal (24 de dezembro) do ano de 1949 foi celebrada a primeira Santa Missa na nova e ampla igreja matriz sob a presidência do padre Eduardo Murante, pároco, idealizador e animador do projeto da construção do novo e amplo templo em estilo neogótico. O sr. Tomás Lopes (1916-1988) foi o mestre de obras da construção dessa igreja sob a responsabilidade geral de Henrique Tocalino. (cf. TOMÁS LOPES, 2009).



Figura 2 - Natal de 1949. Celebração da Primeira Missa na nova igreja matriz de Ourinhos, ainda em construção, atual Catedral de Ourinhos-SP. 1949.

A construção do novo templo da matriz prosseguiu até meados dos anos 1960 quando foram encerradas as obras internas e externas do edifício. (cf. A PRAÇA, 2015). Em 30 de dezembro de 1998, o papa são João Paulo II erigiu a Diocese de Ourinhos. Com isso, a igreja matriz da cidade foi elevada à condição de Catedral, sendo assim oficialmente dedicada como catedral em 30 de dezembro de 2008. (cf. AQUINO, 2011, p. 83). O termo Catedral advém do latim “Cathedralis”. Remonta à palavra “cathedra”, isto é, cátedra, no sentido de assento, sede, cadeira. Na linguagem eclesial, a cátedra é a sede do bispo diocesano. A cátedra, situada no fundo da abside, passou a definir o templo que a abrigava por meio do termo catedral. (cf. PASTRO, 2010).

Aspectos artístico-teológicos dos vitrais da Catedral de Ourinhos

Os vitrais da Catedral de Ourinhos trazem a marca do histórico ateliê Casa Conrado, como podemos observar na figura 1, que apresenta, no detalhe do rodapé do vitral do tema do Sagrado Coração de Jesus, a assinatura da Casa Conrado.

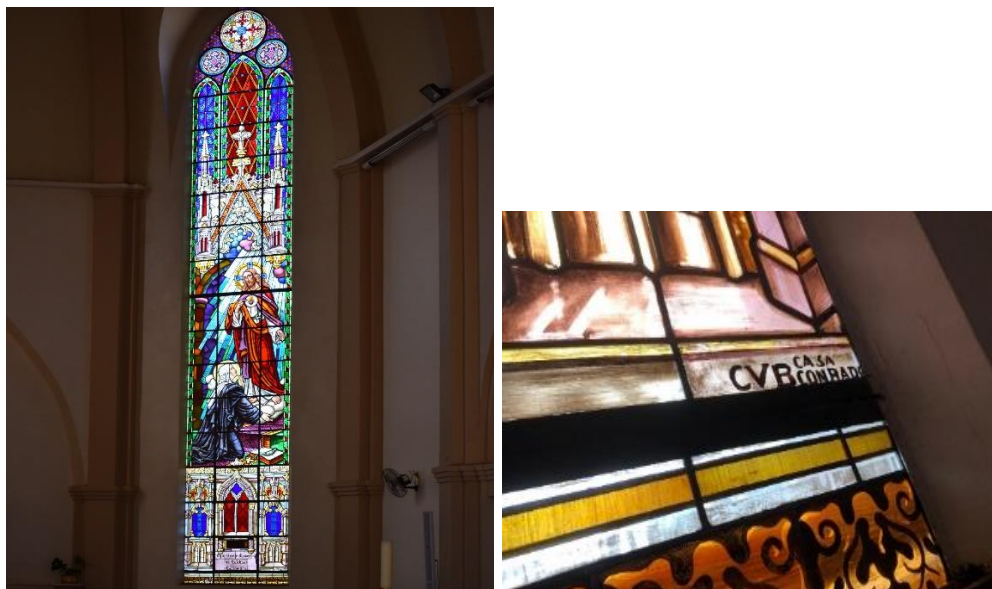


Figura 3 - Vitral Sagrado Coração de Jesus. No detalhe, a assinatura da CVB Casa Conrado. Catedral de Ourinhos. Final dos anos 1940 e início dos anos 1950. 2021.

A história da Casa Conrado no Brasil começou em 1874 quando o artesão Conrado Sorgenicht, oriundo da Renânia católica, Alemanha, chega em São Paulo, abrindo uma pequena oficina. Com a expansão da cidade e, com efeito, de sua clientela, além de oferecer serviços de pintura de ornamentos e tapeçarias, o estabelecimento também começa a produzir a elaborada arte dos vitrais. Em 1889, é fundada a Casa Conrado, pioneira na artesanaria vitralista do Brasil. (cf. MELLO, 1999, p. 22-30).

Consigo a Casa Conrado trazia, portanto, a tradição cristã católica da região natal do fundador do ateliê, em sintonia com a própria origem cristã católica da arte vitralista medieval. Apesar da forte coligação entre o elemento religioso e a fabricação artística, grande parte dos vitrais criados pelo ateliê ornamentaram e, em alguns casos até hoje ornamentam, espaços profanos, isto é, não religiosos, como a Bolsa de Valores de Santos, a Faculdade de Direito do Largo de São Francisco em São Paulo e também o Mercado Municipal de São Paulo. (cf. MELLO, 1999).

Primeiro ateliê de vitrais do Brasil, fundado em 1889, a Casa Conrado realizou mais de 600 obras espalhadas pelo Brasil, com destaque para o estado de São Paulo. Ela foi dirigida por três gerações: Conrado Sorgenicht I (1836-1901), Conrado Sorgenicht II (filho, 1870-1935) e Conrado Sorgenicht III (neto, 1902-1994). Como escreveu Regina Mello sobre a Casa Conrado: “Em cem anos de atividade, o ateliê viveu dois períodos áureos, aproximadamente de 1920 a 35, e de 1950 a 65, quando foram feitos os vitrais mais interessantes.” (MELLO, 1996, p. 12). Em 1942, os sócios

majoritários da Casa Conrado decidem vender o negócio para a CVB – Companhia Comercial de Vidros do Brasil, criada em 1940, e que então procurava dominar o comércio de vidros no Brasil. Como se observa na figura 1, o vitral é assinado como *CVB Casa Conrado* a indicar sua confecção nesse período, provavelmente no final dos anos 1940. (cf. MELLO, 1996, p. 99).

Regina Mello analisou em sua dissertação que a Casa Conrado tinha regras para a criação dos vitrais em igrejas. Do ponto de vista artístico, os vitrais deveriam estar em sintonia morfológica com o estilo arquitetônico predominante do templo. No caso da igreja de Ourinhos, o estilo gótico. (MELLO, 1996, p. 121-122). Na base do vitral vê-se um molde temático a lembrar um templo gótico no interior do próprio vitral, um molde semelhante ao utilizado pela Casa Conrado na capela de estilo gótico do Seminário Premonstratense na cidade de Pirapora do Bom Jesus, SP. (VITRAIS, 2015). Do ponto de vista teológico, os vitrais deveriam seguir o tema central que era dado pelo padroeiro (a) da igreja. No caso de Ourinhos, o Senhor Bom Jesus. (MELLO, 1996, p. 123-124). Por essa razão, a partir do tema central, isto é, do padroeiro Senhor Bom Jesus (em destaque na rosácea), cuja devoção tem profundas raízes na tradição religiosa católica luso-brasileira (cf. AZZI, 2008, p. 53), se desenvolve a partir dele e em relação a ele os demais vitrais e sua disposição.

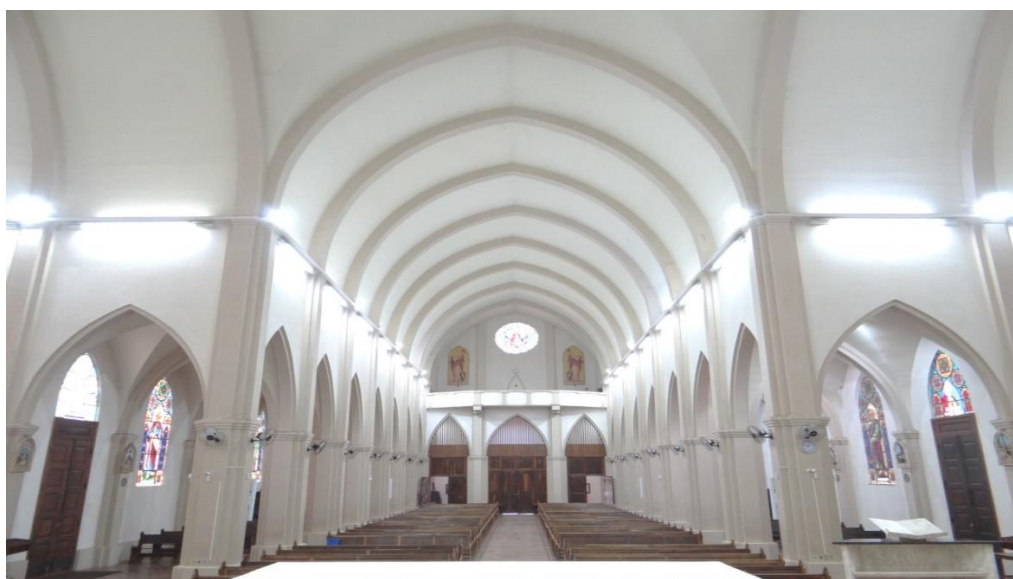


Figura 4 - Nave central da Catedral de Ourinhos-SP desde o presbitério sendo os vitrais dispostos nas naves laterais. 2021.

Considerações finais

Ao encerrar este breve texto, põe-se em relevo a potencialidade das relações entre história, arte e teologia. No caso em estudo, dos vitrais da Catedral de Ourinhos, como sucintamente apresentado ao longo deste trabalho, percebem-se as possibilidades de abertura ou renovação de análises de algumas temáticas, como o do histórico ateliê de vitrais Casa Conrado, o da história da Catedral por meio de seus vitrais que também oferecem percepções teológicas e devocionais associados ao Senhor Bom Jesus.

Neste sentido estético-teológico, é significativo que os fiéis na nave da igreja (figura 3) estão envolvidos pelos apóstolos e evangelistas, participando assim do mistério da Igreja. E mais próximo do presbitério, os vitrais da última ceia, da Paixão de Cristo e do Sagrado Coração de Jesus remetem ao Sacrifício de Cristo e aos santíssimos efeitos que se renovam na Santa Missa, confirmando a arte como elemento mediador de iniciação e experiência do sagrado mistério cristão.

Referências

A PRAÇA Prefeito Camargo. **Memórias de Ourinhos**. 2015. Disponível em: <https://ourinhos.blogspot.com/2015/10/a-praca-prefeito-camargo-uma-homenagem.html> Consultado em: 28/05/2023.

AQUINO, Maurício de. **História e Devoção**: a construção social do culto a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado de Ourinhos-SP (1954-2004). Bauru, SP: Edusc, 2011.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: História e Imagem. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru: EDUSC, 2004.

CHARTIER, Roger. Imagens. In: BURGUIÈRE, André (org.). **Dicionário das Ciências Históricas**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 405-408.

CONTIER, Raquel Furtado Schenkman. **Do vitral ao pano de vidro**: o processo de modernização da arquitetura em São Paulo através da vidraçaria. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2014.

DEL RIOS, Jefferson. **Ourinhos**: memórias de uma cidade paulista. 2. ed. rev. aum. Cornélio Procopio, PR: UENP, 2015.

DUQUE, João Manuel. Teologia e arte: fundamentos epistemológicos. In: MARIANI, Ceci B.; VILHENA, Maria Ângela (orgs.). **Teologia e Arte**: expressões de transcendência, caminhos de renovação. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 15-27.

MELLO, Regina Lara Silveira. **Casa Conrado**: cem anos do vitral brasileiro. Dissertação (Mestrado em Artes). Campinas, SP, UNICAMP, 1996.

MICHELOTTI, Denise. **Arte em vitrais**: a salvaguarda, a extroversão e a sociomuseologia. Dissertação (Mestrado em Museologia). Lisboa, Portugal, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2011.

PASTRO, Cláudio. **A Arte no Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2010.

SUAIDEN, Silvana. Arte Sacra no Ocidente: uma mirada histórica. In: MARIANI, Ceci B.; VILHENA, Maria Ângela (orgs.). **Teologia e Arte**: expressões de transcendência, caminhos de renovação. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 58-70.

TOMÁS LOPES, o mestre de obras. **Memórias de Ourinhos**. 2009. Disponível em: <https://ourinhos.blogspot.com/2009/01/toms-lopes-o-mestre-de-obras.html>
Consultado em: 28/05/2023.

VITRAIS no Seminário Premonstratense (Pirapora do Bom Jesus). **Patrimônio belga no Brasil**. 2015. Disponível em: <http://www.belgianclub.com.br/pt-br/heritage/vitrais-na-capela-do-semin%C3%A1rio-premonstratense-pirapora-do-bom-jesus>
Consultado em: 28/05/2023.

Capítulo 9
UM OLHAR CRÍTICO SOBRE O COMPORTAMENTO
DE ISRAEL NO SALMO 137
Gilmar Tavares Reis

UM OLHAR CRÍTICO SOBRE O COMPORTAMENTO DE ISRAEL NO SALMO 137

Gilmar Tavares Reis

Mestrando em Ciências da Religião - PUC/Goiás.

E-mail: contatogilmartavares@gmail.com

RESUMO

Este resumo acadêmico explora o tema do exame crítico em relação ao comportamento de Israel, conforme retratado no Salmo 137. A análise se concentra em quatro tópicos principais: "Ansiando pelo amuleto da idolatria: Jerusalém", "Perdoado muitas vezes, mas não perdoou", "Desejando o mal sobre aqueles que os prejudicaram" e "Equívoco sobre o que é felicidade". Ao aprofundar esses tópicos, o objetivo é lançar luz sobre a natureza complexa das ações e atitudes de Israel no contexto do Salmo 137. Ansiando pelo Amuleto da Idolatria: Jerusalém: Esta seção investiga o sentimento expresso no salmo em relação à Jerusalém como um amuleto de idolatria. Ele investiga o anseio emocional e o apego à Jerusalém, analisando as implicações de tal anseio dentro do contexto religioso e cultural mais amplo de Israel. Perdoado muitas vezes, mas não perdoou: Examinando o tema do perdão, este tópico explora a natureza paradoxal do comportamento de Israel. Apesar de receber o perdão de Deus várias vezes, Israel falha em estender o mesmo perdão aos outros. As implicações dessa recusa em perdoar são examinadas à luz de considerações éticas e morais. Desejando prejudicar aqueles que os prejudicaram: Esta seção investiga os aspectos mais sombrios do comportamento de Israel no Salmo 137, especificamente seu desejo de vingança e dano contra aqueles que lhe infligiram sofrimento e dor. Os motivos por trás de tais desejos vingativos são explorados, levando em consideração o contexto histórico e cultural em que o salmo foi composto. Equívoco sobre o que é felicidade: Com foco no conceito de felicidade, este tópico aborda o possível mal-entendido de Israel sobre a verdadeira felicidade, conforme retratado no Salmo 137. Ele investiga se o desejo de vingança e a destruição de outras pessoas reflete uma percepção equivocada de felicidade e realização, considerando perspectivas alternativas para encontrar a alegria genuína e paz. Ao examinar criticamente o comportamento de Israel no Salmo 137 por meio desses tópicos-chave, este artigo visa fornecer uma compreensão mais profunda das complexidades e motivações subjacentes ao salmo. Ele oferece *insights* sobre os desafios de interpretar e analisar textos antigos, destacando a natureza multifacetada das emoções, desejos e percepções humanas em contextos religiosos e culturais.

Palavras chave: Exame crítico, Comportamento de Israel, Jerusalém, Perdão

ABSTRACT

This academic summary explores the theme of critical examination regarding Israel's behavior as portrayed in Psalm 137. The analysis focuses on four key topics: "Longing for the Idolatry Amulet: Jerusalem," "Forgiven Many Times, Yet Did Not Forgive," "Wishing Harm upon Those Who Harmed Them," and "Misconception of What Happiness Is." By delving into these topics, the aim is to shed light on the complex nature of Israel's actions and attitudes within the context of Psalm 137. Longing for the Idolatry Amulet: Jerusalem: This section investigates the sentiment expressed in the psalm regarding Jerusalem as an idolatry amulet. It delves into the emotional longing and attachment to Jerusalem, analyzing the implications of such yearning within the broader religious and cultural context of Israel. Forgiven Many Times, Yet Did Not Forgive: Examining the theme of forgiveness, this topic explores the paradoxical nature of Israel's behavior. Despite receiving forgiveness from God multiple times, Israel fails to extend the same forgiveness to others. The implications of this refusal to forgive are examined in light of ethical and moral considerations. Wishing Harm upon Those Who Harmed Them: This section delves into the darker aspects of Israel's behavior in Psalm 137, specifically their desire for revenge and harm against those who inflicted suffering upon them. The motives behind such vengeful wishes are explored, taking into account the historical and cultural context in which the psalm was composed. Misconception of What Happiness Is: Focusing on the concept of happiness, this topic addresses Israel's potential misunderstanding of true happiness as portrayed in Psalm 137. It investigates whether their desire for vengeance and the destruction of others reflects a misguided perception of happiness and fulfillment, considering alternative perspectives on finding genuine joy and peace. By critically examining Israel's behavior in Psalm 137 through these key topics, this study aims to provide a deeper understanding of the complexities and underlying motivations within the psalm. It offers insights into the challenges of interpreting and analyzing ancient texts, highlighting the multifaceted nature of human emotions, desires, and perceptions within religious and cultural contexts.

Keywords: Critical examination, Behavior of Israel, Jerusalem, Forgiveness

1. INTRODUÇÃO

Olhar para os Salmos contidos na Bíblia Sagrada é observar as características do Senhor Deus, que são elogiadas. Os problemas e as preocupações individuais e

sociais, que levam à oração, são vistas até mesmo no estilo de linguagem transmitida. Por isso, existe a identificação dos leitores dos Salmos com o texto sagrado.

Nos Salmos encontramos acrósticos, vida após a morte, a criação, louvor, adoração pessoal, adoração no templo, princípio da retribuição, metáforas sobre: chifre, juiz, rei, redentor, rocha, pastor, escudo, refúgio, fortaleza, guerreiro; e muitos lamentos.

Os lamentos podem ser declarações pessoais de desespero, tais como as encontradas em Salmo 22.1-21, hinos fúnebres após a morte de uma pessoa importante (a elegia de Davi a Saul em 2 Sm 1.17-27) ou prantos coletivos em tempos de crise, como o Salmo 137. (WALTON, 2003, p. 525)

É pensando no lamento dos judeus no Salmo 137 que decidimos imprimir um olhar crítico, não sobre o texto belíssimo, mas procurando entender as razões do lamento. Para isso destaco: Saudade do amuleto de idolatria: Jerusalém; Perdoados muitas vezes, não perdoaram; Desejando o mal de quem lhes fez o mal; Conceito errado do que é felicidade; Texto empapuçado de 70 anos de dor, mágoa, raiz de amargura...; O Deus abscondito contribuiu para essa tragédia de Israel?

Os lamentos pessoais de desespero podem ser encontrados no Salmo 22.1–21. *O Lamento pela Destruição de Ur, que relembra a conquista da cidade pelo governante elamita Kindattu em 2004 a.C., é o lamento mais conhecido da Mesopotâmia pré-histórica*, afirma Walton (2003, p. 525).

O Livro dos Salmos contém mais de um terço de lamento, a maior parte pessoal. As duas queixas expressas com mais frequência são a doença e a opressão do inimigo. Os lamentos muitas vezes vêm acompanhados de súplicas, e essas petições contêm rogos por orientação, defesa, favor, atenção do Senhor Deus, alívio de obstáculos, intervenção, reaproximação, cura e vida longa.

Contudo, no Salmo 137 acontece um fenômeno textual. O texto é formidável, entretanto, as explicações dos judeus, os desejos, as vontades... são horríveis. Se não, vejamos:

2. SAUDADE DO AMULETO DE IDOLATRIA: JERUSALÉM

De onde vem a sofrimento? Por que estamos sofrendo? O que significa a dor? Existem várias, numerosas e incompletas soluções. Talvez pela própria complexidade do assunto e diversidade dos sofrimentos.

No artigo *Respostas da Bíblia ao sofrimento humano*, Luiz Alexandre Solano Rossi e Valmor da Silva, entram neste assunto e destacam: *O sofrimento como pedagogia na literatura sapiencial*.

...a Bíblia afirma que o sofrimento faz parte da pedagogia divina, porque Deus repreende, como um pai, o filho a quem ele ama. Essa explicação, dispersa por várias partes da Bíblia, se concentra mais na tradição sapiencial, especificamente nos livros de Provérbios, Salmos e Eclesiástico ou Sirácida. (ROSSI, 2021, p. 7.)

Se o sofrimento é pedagógico, o Senhor Deus quis ensinar aos judeus antes, durante e pós o cativeiro babilônico? O Salmo 137 na sua poesia, demonstra que houve aprendizagem por parte dos judeus?

Quem mais bem fala sobre o cativeiro babilônico é o Profeta Jeremias. Jeremias previu no capítulo 25 que Judá seria subjugado pela Babilônia porque o povo havia desconsiderado suas profecias e as dos profetas anteriores. Jeremias também predisse que Judá serviria a Babilônia por 70 anos antes que a Babilônia fosse derrubada por outro reino.

O texto diz: “Junto aos rios da Babilônia nós nos sentamos e choramos com saudade de Sião” (Salmos 137.1). Os filhos de Israel foram conduzidos junto aos rios da Babilônia para uma terra estranha muito distante de seu próprio país, de onde foram levados como prisioneiros de guerra. A terra da Babilônia, agora, era a casa da escravidão desse povo, como o fora o Egito no início da história deles. Seus conquistadores os aquartelaram junto aos rios com o intuito de usá-los lá e de mantê-los no trabalho de suas galeras.

Nessa passagem, os cativos sentem as dores do cativeiro, a filha de Sião encoberta por uma nuvem e habitando com a filha da Babilônia; o povo de Deus está em lágrimas, mas semeando em lágrimas. A postura dos cativos era pesadosa em seus assuntos e espírito. (HENRY, 2022, p. 682)

Nesse viés, algo interessante de se observar é que o salmo fala constantemente de choro, lamento, dor, sofrimento, porém, o foco é Sião, não é o Senhor Deus ou arrependimento por seus pecados.

O texto mostra: “Ali, nos salgueiros penduramos as nossas harpas”; (Salmos 137.2) Harpas penduradas? Elas não deveriam ser tocadas para chamarem atenção do Senhor Deus e dos babilônicos?

O texto indica: “...ali os nossos captores pediam-nos canções, os nossos opressores exigiam canções alegres, dizendo: ‘Cantem para nós uma das canções de Sião!’” (Salmos 137.3) São os babilônicos que estão interpelando os judeus acerca de sua função? Isso é de deixar qualquer fiel corado de vergonha. Estavam tão chafurdados na dor, que 70 anos estavam passando e eles, representantes do Senhor Deus, não percebiam o disciplinamento intenso no cativeiro.

O texto destaca: “Como poderíamos cantar as canções do Senhor numa terra estrangeira?” (Salmos 137.4). Eles responderam os babilônicos com outra pergunta. Esse questionamento dos judeus contraria os ensinamentos do Senhor Deus, pois Ele sempre quis que os judeus fossem embaixadores de seu Reino em terra estranha.

O texto grita: “Que a minha mão direita defina, ó Jerusalém, se eu me esquecer de ti! Que a língua se me grude ao céu da boca, se eu não me lembrar de ti, e não considerar Jerusalém a minha maior alegria!” (Salmos 137.5-6). Percebe-se, portanto, que os judeus não aprenderam nada. Eles foram arrancados do templo, de Jerusalém e da terra prometida justamente porque transformaram Jerusalém em um amuleto de idolatria.

Esta é a palavra que veio a Jeremias da parte do Senhor: “Fique junto à porta do templo do Senhor e proclame esta mensagem: ‘Ouçam a palavra do Senhor, todos vocês de Judá que atravessam estas portas para adorar o Senhor. Assim diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel: Corrijam a sua conduta e as suas ações, eu os farei habitar neste lugar. Não confiem em palavras enganosas: Este é o templo do Senhor, o templo do Senhor, o templo do Senhor!’” (Jeremias 7.1-4)

Repetir a frase “Este é o templo do Senhor, o templo do Senhor, o templo do Senhor!” (Jeremias 7.4) e “...Jerusalém a minha maior alegria!” (Salmo 137.6) sem comprometimento com o Senhor Deus são meramente palavras jogadas ao vento e que denotam nenhuma aprendizagem com a dor sentida no cativeiro.

Se lermos o Salmo 137 sem analisarmos cada palavra da poesia e sem conhecimento histórico, daremos razão aos judeus. Não obstante, o apego deles com Jerusalém era idolátrico.

3. PERDOADOS MUITAS VEZES, MAS NÃO PERDOARAM

Como os Salmos eram divididos? Por título? Assunto? Palavra chave? Archer no livro “*Merece confiança o Antigo Testamento?*” afirmou: “Não se sabe com certeza

como os Salmos eram originalmente divididos” (2008, p. 401). Contudo, o salmo estudado fala de problemas, experiências, crenças, perdão ou da ausência dele: “Lembra-te, Senhor, dos edomitas e do que fizeram quando Jerusalém foi destruída, pois gritavam: ‘Arrasem-na! Arrasem-na até aos alicerces!’” (Salmos 137.7). Samuel J. Schultz, no seu livro “*A História de Israel no Antigo Testamento*”, fez uma abordagem muito interessante a esse respeito:

Nessa literatura estão refletidos os problemas, as experiências, as crenças, as filosofias e as atitudes dos israelitas. Tão larga variedade de interesses se exprime ali, que esses escritos têm uma atração praticamente universal. Seu uso frequente por parte do povo comum, através do mundo inteiro, e a volumosa literatura escrita a respeito, desde os dias do Antigo Testamento, indicam que os livros poéticos abordam problemas e verdades com os quais a humanidade toda está familiarizada. Não obstante as diferenças de tempo, cultura e civilização, as ideias básicas expressas pelos escritores israelitas, em sua interpretação da vida, continuam sendo vitalmente importantes para os homens de toda parte. (SCHULTZ, 1995, p. 265.)

O poético Salmo 137.7 é riquíssimo em detalhes. Sua poesia fala do Senhor, dos edomitas, dos judeus em oculto, de Jerusalém e da expressão da falta de perdão, 70 anos depois de sua desgraça. No Salmo, a interpretação da vida apresenta o lado obscuro do ser humano, a ausência de perdão e os problemas que daí decorrem.

Só para lembrar, os edomitas eram da linhagem de Esaú. Os judeus eram da linhagem de Jacó. Portanto, parentes. Quando a Babilônia chegou em 586 a.C. conquistando com mão forte, os edomitas chegaram junto e delataram os judeus em seus refúgios e gritavam: “Arrasem-na! Arrasem-na até aos alicerces!” (Salmos 137.7). Essas palavras martelaram na mente dos judeus por 70 anos.

O entendimento correto do ensino da Escritura sobre o perdão vai longe no sentido de clarear outras doutrinas da Bíblia. Por causa do fato deste tema ser muito constantemente mal-entendido, deve ser dada uma atenção especial a ele. (CHAFER, 2003, p.199)

A poesia dos Salmos mostra muitas vezes arrependimento (Salmos 6, 32, 38, 51, 102). São pedidos insistentes por alívio:

1. Senhor, ouça minha oração;
2. Deixe você ouvir meus gritos de socorro;
3. Não esconda seu rosto de mim;
4. Preste atenção em mim, e quando eu ligar, não hesite em responder;
5. Meus dias se foram como fumaça, e meus ossos queimam como brasas;
6. Deixo de comer porque meu coração está apodrecido e murcha como a grama;

7. Estou reduzido a pele e ossos como resultado do meu gemido alto;
8. Pareço uma coruja no deserto ou uma coruja entre as ruínas;
9. Pareço um pássaro empoleirado sozinho em um telhado;
- 10.(...)

Quem pede por perdão, espera ser perdoado. Esta é a lógica da composição do texto sagrado. E quando o pedido de perdão não vem, o ofendido não vai perdoar? Ele vai carregar consigo 70 anos, a vida toda... essa mágoa?

4. DESEJANDO O MAL DE QUEM LHES FEZ O MAL

O fato de que os babilônios trataram brutalmente os judeus - apesar de serem o instrumento que Deus escolheu para punir o povo de Judá (Isaías 47.1–7 e 51.22–23) - é um problema que geralmente é negligenciado. Eles cometeram atos de:

- 4.1. Abuso de idosos;
- 4.2. Assassinato de bebês e crianças;
- 4.3. Estupro de mulheres; e
- 4.4. Assassinatos indiscriminados. (WIERSBE, 2006, p. 342.)

A Babilônia chegou a extremos de desumanidade, apesar do fato de que essas ações eram consideradas padrão em conflitos antigos (2 Reis 8.12; 1 Samuel 15.16; Isaías 13.16; Neemias 3.10). Todavia, devemos ser honestos e admitir que outras nações, chocadas, agora vêm exigir justiça quando as nações modernas perpetram horrores, como o Holocausto. Por que a resposta do salmista deveria estar incorreta se pensamos que a nossa está correta?

Esse é o grande desafio: dar o que se tem no coração e entender que cada um recebe com o coração que tem. O coração de quem viveu ou vive em ambiente de guerra é disposto a clamar por justiça, como fora com os judeus: “Ó cidade de Babilônia, destinada à destruição...” (Salmos 137.8a)

Só lembrando que meu olhar é crítico ao posicionamento dos judeus naquele momento. A questão aqui vai muito além do clamar por justiça, do olho por olho, do dente por dente, do desejar o mal de quem fez o mal, da lei da época. Qual foi a Palavra do Senhor Deus aos Judeus no cativeiro?

Construam casas e habitem nelas; plantem jardins e comam de seus frutos. Casem-se e tenham filhos e filhas; escolham mulheres para

casar-se com seus filhos e deem as suas filhas em casamento, para que também tenham filhos e filhas. Multipliquem-se e não diminuam. Busquem a prosperidade da cidade para a qual eu os deportei e orem ao Senhor em favor dela, porque a prosperidade de vocês depende da prosperidade dela. (Jeremias 29.5-7)

Jeremias, a mando do Senhor Deus, deu uma ordem aos judeus e dentro de tudo que Ele falou, orar pela prosperidade da Babilônia era necessário. Ou seja, o desafio era obedecer e não desejar o mal de seus opressores. Obedecer era o Calcanhar de Aquiles ⁴⁵ dos Judeus e de todo homem, desde Adão e Eva. O que dizer dessas poesias sapienciais?

- a. Desvie-se do mal e faça o bem; e você terá sempre onde morar. (Salmos 37.27);
- b. Quem retribui o bem com o mal, jamais deixará de ter mal no seu lar. (Provérbios 17.13); e
- c. O coração do sábio se inclina para o bem, mas o coração do tolo, para o mal. (Eclesiastes 10.2).

Qual Bíblia Judá estava lendo para desejar o mal da Babilônia? O profeta Daniel não seria um modelo para Judá? Ele viveu os horrores das levas para o cativeiro, o cativeiro pelo lado de dentro do poder e não desobedeceu ao Senhor Deus, sempre em oração:

Ó Senhor, nosso Deus, que tiraste o teu povo do Egito com mão poderosa e que fizeste para ti um nome que permanece até hoje, nós temos pecado e somos culpados. Agora Senhor, conforme todos os teus feitos justos, afasta de Jerusalém, da tua cidade, do teu santo monte, a tua ira e a tua indignação. Os nossos pecados e as iniquidades de nossos antepassados fizeram de Jerusalém e do teu povo motivo de zombaria para todos os que nos rodeiam. Ouve, nosso Deus, as orações e as súplicas do teu servo. Por amor de ti, Senhor, olha com bondade para o teu santuário abandonado. Inclina os teus ouvidos, ó Deus, e ouve; abre os teus olhos e vê a desolação da cidade que leva o teu nome. Não te fazemos pedidos por sermos justos, mas por causa da tua grande misericórdia. Senhor, ouve! Senhor, perdoa! Senhor, vê e age! Por amor de ti, meu Deus, não te demores, pois a tua cidade e o teu povo levam o teu nome. (Daniel 9.15-19.)

⁴⁵ Calcanhar de Aquiles é uma expressão popular que significa o ponto fraco de alguém e transmite a ideia de fraqueza e vulnerabilidade. É o ponto onde uma pessoa se sente mais frágil, não possuindo domínio suficiente para controlar uma determinada situação. Conferir: <https://www.significados.com.br/calcanhar-de-aquiles/>

Após essa oração, o Anjo Gabriel, foi ao profeta na hora do sacrifício da tarde enquanto ele falava e orava, confessando as culpas e os pecados de Israel. O Anjo falou a Daniel que fora para lhe dar discernimento e compreensão. É isso que todo o Judeu do Salmo 137 precisa? Discernimento e compreensão para vencer o mal, desejando o bem?

5. CONCEITO ERRADO DO QUE É FELICIDADE

Os Salmos são um recurso fantástico para entender a felicidade na existência humana. Há muitas maneiras diferentes de expressar alegria no Saltério, desde a alegria exultante do louvor e gratidão até o deleite mais reflexivo de refletir sobre a lei de Deus. Os salmistas entendem que um relacionamento íntimo e duradouro com Deus é a fonte da verdadeira felicidade, e não riqueza, poder ou sucesso material. Eles usam as bênçãos, a segurança e a paz resultantes de manter um relacionamento saudável com Deus para descrever sua felicidade, geralmente utilizando diversos recursos de linguagem.

Neste texto poético, entretanto, a linguagem é totalmente denotativa: "...feliz aquele que lhe retribuir o mal que você nos fez! Feliz aquele que pegar os seus filhos e os despedaçar contra a rocha!" (Salmos 137.8,9) A palavra feliz aparece duas vezes neste Salmo, em um tom totalmente diferente do que é a verdadeira felicidade.

Quem entra nesse assunto são o editor geral Tokunboh Adeyemo, os editores teológicos Solomon Andria, Issiaka Coulibaly, Tewoldemedhin Habtu, Samuel Ngewa e os consultores teológicos Kwame Bediako, Isabel Apawo Phiri, Yusufu Turaki, também escritores do "*Comentário Bíblico Africano*." Eles afirmam que "O lindo salmo termina com um terrível pedido de vingança" (ADEYEMO et al., 2010, p. 762). Vingança da pior maneira possível, pois os israelitas querem que os filhos dos babilônicos - que não tiveram nada a ver com sua dor -, sejam esmagados contra as rochas.

Será que eles não entendiam que a felicidade não é um estado fixo de justiça, mas algo que precisa ser buscado e promovido ativamente, causando o perdão e a paz? Na hora da dor, os Judeus não se lembraram que a felicidade é uma variedade de comportamentos e pontos de vista que podem resultar em prazer, incluindo fé em Deus, confissão e perdão, desenvolvimento de sabedoria, humildade e todas as portas fechadas para vingança.

Estariam eles influenciados pela antiga Lei de Moisés, em que retaliações aos ofensores era algo permitido e até regulamentado? Aonde estava a sapiência dos Judeus adquirida ao longo de sua história?

A Bíblia define os limites em que se podia fazer a retaliação: olho por olho, dente por dente, mão por mão, etc. (21.23-25). Nunca poderia ultrapassar a lesão original. Creem alguns que mais tarde essa lei ficou restrita a veredictos de tribunais; mas o fato é que inicialmente regulamentava a prática de vinganças pessoais. (COLEMAN, 1991, p. 311-312)

Ora, sabemos que o povo de Israel estava sofrendo muito. E, de certa forma, pela visão carnal, é até compreensível que desejassem algum tipo de reparação histórica com o povo babilônico. Porém, o que não pode ser perdido de vista é o fato de que o próprio povo de Israel tinha se colocado nessa situação, pois havia rejeitado o seu Deus, a sua principal fonte da felicidade.

Aqui percebe-se que o cativo babilônico é um momento que deveria gerar um grande aprendizado para os israelitas, de que só o Deus da Bíblia é aquele que provê tudo em todos os aspectos da vida dos homens e, por isso, só na presença Dele, os homens são plenos e felizes. Porém, o povo estava bastante rancoroso e desejoso por vingança, pois não estava enxergando nada além de sua triste situação.

As relações humanas são complexas. Quando se comete um crime, alguém sai perdendo e quando se aplica a lei, alguém sai perdendo. Tudo indica que os Judeus não queriam obedecer a direção que o Senhor Deus estava dando. O que queriam mesmo era continuar brigando eternamente com seus opressores, como um povo sem temor a Deus.

O que vale mais, a justiça ou obediência para não contrariar ao Senhor Deus? Os Judeus estavam tão cheios de raiva, dor, ira, que priorizaram a justiça imediata. Vida por vida, velho por velho, jovens por jovens, criança por criança... é feliz quem cumprir a lei.

6. PARECER FINAL

Neste ir para o final do artigo, Gusso em sua tese "*As maldições do Salmo 137*", aponta o princípio da reciprocidade na justiça do Antigo Testamento como chave bíblica para a interpretação; o autor destaca: "O salmo, realmente, é marcante e tem

chocado muitos de seus leitores no decorrer dos séculos devido à violência de suas palavras...” (GUSSO, 2007, p.244)

Clive Staples Lewis, mais conhecido por suas iniciais C.S. Lewis, foi um conhecido autor e acadêmico britânico que explica o seu parecer sobre os Salmos de vingança: “...o espírito de ódio com o qual nos defrontamos é como o calor da boca de uma fornalha” (LEWIS, 2015, p. 27)

O que Gusso e Lewis explicam é que nenhuma das categorias literárias do Saltério se aplica estritamente ao Salmo 137. O Salmo 137 é peculiar e enfático na humanidade dos Judeus. Poderíamos esperar essa disposição dos babilônicos, mas a expectativa era outra em relação aos Judeus. Por que é tão difícil obedecer ao Senhor Deus? Por que é mais fácil se identificar com a maldade, com a vingança, enfim, demonizar-se?

O teólogo e filósofo Santo Agostinho, geralmente conhecido como Agostinho de Hipona, figura bem conhecida no final do Império Romano, personalidade importante do cristianismo ocidental, vai nos agraciar com uma belíssima conclusão do Salmo 137, que na *Patrística, Comentário dos Salmos 101-150*, encontra-se no Salmo 136.

Irmãos, que os instrumentos não deixem de soar; cantai uns para os outros os cânticos de Sião (...). Mas suspirai pela Jerusalém eterna. Vossa vida acompanhe a esperança que vos precede. Lá estaremos com Cristo. Agora Cristo é nossa Cabeça; governa-nos lá do alto (...) O cativo passará, virá a felicidade, será condenado o maior dos inimigos e com nosso rei, livres da morte, triunfaremos. (AGOSTINHO, 2004, p. 466-467)

Agostinho fecha o assunto. Ele consegue fazer uma leitura que não vi em outro autor. Não aprova os Judeus e ao mesmo tempo apela para os javistas, seguidores de Javé, irmãos de todos os tempos, que nunca deixem de tocar e cantar seus louvores ao Senhor Deus mesmo em terra estranha, afinal de contas, nossa vida vai além do terreno. As tribulações em vida, a mentalidade humana, os desejos carnis não podem nos tirar o que, de fato, nos importa, a nossa plenitude em Deus. O perdão, de preferência o perdão gracioso, que nos constrange a voltar a caminhar juntos, com o entendimento correto do que é realmente ser feliz. Ser feliz é vencer o mal com o bem.

7. REFERÊNCIAS

ADEYEMO, Tokunboh. *Comentário Bíblico Africano*. Tradução Heloisa Martins, Jair Rechia, Judson Canto, Susana Klassen, Vanderlei Ortigoza. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

AGOSTINHO, Santo. *Patrística*. Comentário dos Salmos 101-150, vol. 9/3. São Paulo: Paulus, 2004.

ARCHER Jr., Gleason L. *Merece Confiança o Antigo Testamento*. Tradução Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CHAFER, Lewis Sperry. *Teologia Sistemática*. Tradução Heber Carlos de Campos. São Paulo: Hagnos, 2003.

COLEMAN, William L. *Manual dos Tempos e Costumes Bíblicos: o contexto cultural, social, político e religioso das terras e dos povos da Bíblia, com base nas mais recentes descobertas arqueológicas*. Tradução de Myrian Talitha Lins. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1991.

ELLISEN, Stanley A. *Conheça Melhor o Antigo Testamento: esboços e gráficos interpretativos*. Traduzindo por Emma Anders de Sousa Lima. São Paulo: Editora Vida, 1991.

GUSSO, Antônio Renato. *As maldições do Salmo 137: o princípio da reciprocidade na justiça do Antigo Testamento como chave bíblica para a interpretação*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, p. 244, 2007.

HENRY, Matthew, *Comentário Bíblico Antigo Testamento: Jó a Cantares de Salomão edição completa*. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

KAISER, Walter C. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução Gordon Chown. 2. ed. - São Paulo: Vida Nova, 2007.

LEWIS, C.S., 1898-1963. *Lendo os Salmos I*; tradução Jorge Camargo. - Viçosa, MG: Ultimato, 2015.

PACKER, James L.; TENNEY, Merril C.; JR, William Whiter. *O Mundo do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 1988.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; SILVA, Valmor da. Respostas da Bíblia ao sofrimento humano. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 37, n. 143, p. 76-89, jan./jun. 2021. Disponível em <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/10/10>. Consulta em 09/05/2023.

SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. Tradução João Marques Bentes I. São Paulo: Vida Nova, 1995.

WALTON, John H. *Comentário bíblico Atos: Antigo Testamento* / John H. Walton, Victor H. Matthews, Mark W. Chavalas; tradutor Noemi Valéria Altoé. Belo Horizonte: Editora Atos, 2003.

WIERSBE, Warren W. *Comentário Bíblico Expositivo: Antigo Testamento: volume III, Poéticos*, Warren W. Wiersbe; traduzido por Susana E. Klassen. Santo André: Geográfica Editora, 2006.

Site:

<https://www.significados.com.br/>

<https://brasilecola.uol.com.br>

Bíblias:

A BÍBLIA SAGRADA: *Antigo e Novo Testamentos*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, ed. rev. e atualizada no Brasil, 2. ed., São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, ed. Paulo Bazaglia: Paulus, 2002.

Capítulo 10
VÁRIAS VARIÁVEIS: O ANTIJESUITISMO SE
TRANSFORMA

Lucas Rafael Cordeiro Meneses

VÁRIAS VARIÁVEIS: O ANTIJESUITISMO SE TRANSFORMA

Lucas Rafael Cordeiro Meneses

Graduado em

*História pela UPE-Campus Garanhuns e Mestre em História
pelo PPGHIS-UFMA. E-mail: lucasmenesesr10@gmail.com*

RESUMO

A relação entre Igreja Católica e Estado Brasileiro durante o século XIX é bastante conturbada. O ápice dos enteveros se deu com a Questão Religiosa (1872-1875), resultado de um amplo processo, por um lado, de estruturação do Estado Imperial Brasileiro, que buscava cada vez mais autonomia e, por outro, a Igreja e o Catolicismo, também buscando a manutenção de seu projeto de hegemonia religiosa, com raízes antiquíssimas. Nesse meio, as posições políticas liberais do século XIX, a despeito da amplidão do movimento, pretendiam a religião em âmbito privado, e a laicidade, referindo-se à formação de um Estado desvinculado de qualquer grupo religioso. Nesse sentido, pressionam a Igreja Católica, que responde com o ultramontanismo, movimento em parte adotado pela Igreja e por Bispos, com intuito de solidificar uma conexão direta com Roma, objetivando enfrentar o regalismo imperial, que, unilateralmente, regulava cada vez mais as ações da Igreja. Os jornais do período, grandes veículos de debate político em fins do XIX, dão palco para todos esses debates, articulando diversos conceitos políticos, a fim de descreditar, em grande medida, as posições ultramontanas também ditas conservadoras, e se colocar em favor do liberalismo. Ao ultramontanismo, associaram o jesuitismo como sinônimo de concepções políticas retrógradas, conservadoras, perigosas e conspiratórias, para as quais era necessário um debate firme em busca da ilustração. Aprofundamos aqui todos esses conceitos, bem como a forma como estes foram instrumentalizados no debate político de fins do século XIX nos veículos de imprensa do Maranhão.

Palavras-chave: Antijesuitismo, Ultramontanismo, Laicidade, Secularização, Brasil Oitocentista.

ABSTRACT

The relationship between the Catholic Church and the Brazilian State during the 19th century was quite turbulent. The apex of the disputes occurred with the Religious Question (1872-1875), the result of a broad process, on the one hand, of structuring the Brazilian Imperial State, which sought increasingly more autonomy and, on the other, the Church and Catholicism, also seeking to maintain its project of religious hegemony, with ancient roots. In this environment, the liberal political positions of the 19th century, despite the scope of the movement, intended religion in a private sphere, and secularism, referring to the formation of a State disconnected from any religious group. In this sense, they put pressure on the Catholic Church, which responds with ultramontanism, a movement partly adopted by the Church and Bishops, with the aim of solidifying a direct connection with Rome, aiming to confront imperial regalism,

which, unilaterally, increasingly regulated the actions of the Church. The newspapers of the period, great vehicles for political debate at the end of the 19th century, provided the stage for all these debates, articulating different political concepts, in order to discredit, to a large extent, the ultramontane positions, also called conservative, and to put themselves in favor of liberalism. . To ultramontanism, they associated Jesuitism as a synonym for retrograde, conservative, dangerous and conspiratorial political conceptions, for which a firm debate in search of illustration was necessary. Here we delve deeper into all of these concepts, as well as the way in which they were used in the political debate of the late 19th century in the press in Maranhão.

Keywords: Anti-Jesuitism, Ultramontanism, Secularism, Secularization, 19th century Brazil.

INTRODUÇÃO

Grosso modo, o antijesuitismo se configurou como um movimento que se colocava contrário ao projeto católico tridentino de centralização e reafirmação dos dogmas que haviam sido contestados pela Reforma Protestante. Os Jesuítas surgiram no contexto da Contrarreforma Católica, essencialmente defensores de Roma e do Papado. O Regalismo pombalino, ou seja, a concepção política de submissão da Igreja ao Estado não via com bons olhos a força que a Ordem de Santo Inácio tinha para empreender a propagação da mensagem tridentina e a defesa de um catolicismo romano ou ultramontano, como viria a ser difundido também no mesmo período. No Brasil oitocentista, a Questão Religiosa da década de 1870 foi interpretada como um conflito no qual orbitaram essas posições políticas, interpretação bastante elementar, ultramontanas ou jesuítas e maçons ou defensores da laicidade do Estado. A leitura da obra do historiador Ítalo Domingos Santirocchi *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, além da sua vasta produção em artigos foram fundamentais para perceber que, na verdade, houve dois projetos de reforma do catolicismo no Brasil oitocentista: um de fato ligado e influenciado pelo iluminismo pombalino tendenciosamente liberal, que deu ao clero a verve revolucionária que gerou a inquietação primeira para a pesquisa; outro, conservador, tridentino e ultramontano, favorecido pelo governo no Regresso Conversador, com o objetivo de manter a ordem e evitar mais revoltas, como as que ocorreram na primeira metade do oitocentos e que tinham como presença fundamental os padres.

O trabalho, então, segue essas indicações, tem o foco na Questão Religiosa de 1872, com base nos jornais do período, enxergando-os como fonte-objeto que “assim como todas as outras fontes, é repleto de intencionalidade em todo o seu processo de construção: idealização, redação, manutenção, circulação etc” (ARAÚJO, 2008, p. 10). Por esse motivo, entendemos a atividade jornalística do período como concentradora de uma intelectualidade que, por meio dos jornais, registrou, por meio de um olhar intencional, os grandes debates públicos da época, se preocuparam em defender um projeto liberal secularista, entendendo que

a secularização seria um fenômeno social, intelectual e cultural, no qual as influências da religião sobre o comportamento das pessoas vão diminuindo. Todavia, esse processo acaba por influenciar a ambiência política, contribuindo para a elaboração de propostas que defendem a separação entre Igreja e Estado. [...] A laicidade, derivaria do Estado e não da religião, sendo um fenômeno político. (SANTIROCCHI, 2017, p. 171)

Essa diferenciação é fundamental para perceber que, quando usamos a laicidade do Estado, anteriormente concordamos com a ideia de que a laicidade é advinda do Estado enquanto o ideal secularista e liberal se concentra na sociedade culturalmente, o que pode ser observado nas discussões intelectuais do jornal. Logicamente os jornais não só foram usados por representantes desse projeto secularista, os ultramontanos, fossem leigos ou integrantes do clero, também buscaram reforçar o projeto da igreja católica principalmente para

desafiar cada vez mais abertamente o regalismo do Estado e a questionar a legitimidade do padroado imperial [...] o fortalecimento da autoridade pontifícia serviu para intensificar a sua capacidade de concorrer com outros projetos de modernidade. [...] A Igreja passou a concorrer com Estado pelo controle das consciências e a questionar ostensivamente o regalismo imperial. (SANTIROCCHI, 2017, p. 176)

O bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, manteve por muitos anos o jornal *O Apóstolo*, Dom Vital Maria Gonçalves De Oliveira, bispo de Olinda, preso durante a Questão Religiosa, por publicar um documento pontifício sem a necessária autorização do Governo Imperial aos documentos, escreveu a obra *A Maçonaria e os Jesuítas: Instrução Pastoral do Bispo de Olinda aos seus Diocesanos*, condenando a maçonaria e repetindo a mesma lógica do mito conspiracionista que também funcionava sobre os maçons. Ou seja, a atividade de

escrita, fosse jornalística ou não, funcionava como forte arma do debate político da época.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Como o enfoque da História da Religião se deu por meio do debate político, esse trabalho buscou se integrar metodologicamente à história do pensamento político e à história dos conceitos, entendendo que o contextualismo linguístico de Quentin Skinner busca fugir de interpretações que por vezes incorrem no “erro frequente de projetar expectativas do presente sobre o estudo de autores do passado, produzindo interpretações que não correspondem ao que esses autores de fato pretenderam comunicar através de seus escritos” (JASMIN; FERES Jr, 2006, p. 15), essencialmente observar os “contextos em que a linguagem foi enunciada e na dos atos de fala e de anunciação efetuados no e sobre o contexto oferecido pela própria linguagem e outros contextos em que ela se situava” (POCOCK, 2013, p. 35). Em linhas gerais, essa concepção procura demonstrar que cada situação histórica em que os conceitos foram resgatados sugerem também formas nas necessariamente novas para a utilização do conceito, impõem novos objetivos para operar com tais conceitos e por isso é possível conceber a existência de movimentos antijesuíticos heterogêneos.

Por meio da análise de discurso, baseada no trabalho de Michel Foucault, Roberta Lobão Carvalho, na tese *“A RUÍNA DO MARANHÃO”: a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759)*, chega a uma conclusão parecida, ao buscar “[re]fazer ‘de algum modo o plano dessas lutas diversas, restituir esses confrontos e essas batalhas, reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e de saber” (CARVALHO, 2018, p. 32), acreditando numa rede discursiva na qual o antijesuitismo pombalino, por exemplo, funcionava como uma “reconfiguração dos discursos anteriores que assumiram diversas formas” (CARVALHO, 2018, p. 219) e assim sucessivamente, dando origem a pelo quatro tipos de antijesuitismo que ela descreve em seu trabalho. A partir disso, tentando perceber um quinto tipo de antijesuitismo em fins do século XIX durante a Questão Religiosa, adaptado e reconfigurado de experiências anteriores, de acordo com os novos objetivos políticos do período estudado.

METODOLOGIA DA PESQUISA

As contribuições metodológicas skinnerianas são importantes na análise dos conceitos aventados aqui. Em linhas gerais, Skinner retomou o alvo preferido dos historiadores de Cambridge⁴⁶, ao atacar “a história das grandes ideias retiradas de seus contextos de origem” (SILVA, 2010, p. 303), em outros termos, tinha a preocupação de expor as fragilidades de suposições que prevaleciam no estudo da história do pensamento político, sendo a primeira:

[...] a suposição de que a compreensão de certos textos, especialmente de autores clássicos, requeria uma atenção exclusiva ao próprio universo do texto, sem que o comentador precisasse ater-se ao contexto de enunciação do autor estudado. A segunda era a suposição de que uma história satisfatória poderia ser construída a partir de “ideias-unitárias” contidas nos textos ou, ainda, “ligando tais textos em uma cadeia de supostas influências” (SILVA, 2017, p. 140)

Essas bases teóricas discordam do que, para Skinner, se configurava como mitologia da doutrina referente aos “enunciados dos autores clássicos [...] forçosa e sistematicamente enquadrados em doutrinas” (SILVA, 2010, p. 304) que acabavam possuindo um significado para além de cada contexto em que o conceito fora empregado, ou seja, se preocupando em combater “o estudo da dimensão “intemporal” das ideias dos autores clássicos. Sob a influência do filósofo inglês Robin Collingwood, Skinner argumentava que não há problemas perenes na história do pensamento” (SILVA, 2009, p. 130). Cada teórico, ator-pensador, colocado em seu contexto, respondia questões candentes ao seu ambiente político-intelectual.

Um outro elemento de divergência é direcionado à “crítica a explicação causal como técnica esgotadora da compreensão histórica” (REGASSON, 2020, p. 70). O teórico anglófono também rejeitava as explicações causais, quando estas eram favoráveis à consideração de que as ideias possuem qualidade de epifenômenos⁴⁷, expressões ou reflexos de uma ‘realidade material’ ontologicamente anterior” (SILVA, 2010, p. 305).

Em outra análise, essa discordância por parte do historiador inglês, se refere também à

⁴⁶ Peter Laslett (1956), John Pocock (1962), John Dunn (1968).

⁴⁷ Concepção que faz da consciência um fenômeno acessório e secundário, um simples reflexo, sem influência sobre os fatos de pensamento e de conduta. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 84)

ideia de que a razão pela qual um agente realiza uma ação, e que a explica, é considerada sua causa, estipulando uma relação causal ordinária. [...] A posição de Skinner é a de que a redescritção ilocucionária através da recuperação da razão (intenção) da ação serve como explicação da ação. Porém, esta razão não equivale a uma causa, sendo antes um mergulho nas convenções governantes da força ilocucionária acoplada à sentença e, destarte, não se dando por generalização indutiva (como explicações causais normalmente o fazem) (COAN, 2013, p. 48).

Ou seja, a preocupação de Skinner está em discordar com a noção de que a razão pela qual o agente efetua um ato, por si só explica a causa da ação. Contrário a isso, Skinner se preocupa na ação ilocucionária, como citado, para ir até a intenção que levou ao empreendimento de uma ação, considerando também certas convenções e delimitações temporais inerentes ao autor que está preso ao seu contexto. Além deste elemento, o britânico busca compreender que a

ação é algo mais do que entender condições causais antecedentes a esta ação, é também entender *o ponto da ação para o agente que a performou*. Toda ação performada pressupõe condicionantes causais, uma intenção de realização e uma intenção ao realizar (REGASSON, 2021, p.254, grifos no original).

Para ele, há o objetivo de demonstrar que o argumento se torna insuficiente no sentido que há uma incompletude da explicação proposta baseada na ideia de causalidade. É importante ainda frisar que, retornando aos argumentos de Ricardo Silva

[...] essa concepção do texto como registro da ação intencional de seu autor permite a Skinner estabelecer um foco analítico mais centrado nos agentes (autores, no caso), e no próprio agir, do que nas causas ou nos resultados da ação, afastando o determinismo e o funcionalismo dominantes nas ciências sociais nas décadas de 1960 e 1970 (SILVA, 2009, p. 130).

Em síntese, no contextualismo linguístico, o autor deve ser considerado em seu ambiente, ou seja, as convenções governantes, principalmente aquelas que se referem às convenções linguísticas e normativas. Não deve, porém, ser desconsiderada a sua intencionalidade e autonomia na elaboração de ideias diante das preocupações político-sociais que lhe atingem, ou seja, em reforço, Skinner “atribuiu um sentido histórico e contingente para as crenças que herdamos do passado, na medida em que sua historiografia ressaltou a importância das descontinuidades na história das ideias políticas.” (SILVA, 2009, p. 6).

Com relação à análise do antijesuitismo em si, de início nos debruçamos sobre a análise de Roberta Lobão Carvalho, da qual apresentamos aqui de forma sistemática, os vários modelos de antijesuitismos. A autora se preocupa em olhar para estes, explicitando suas reconfigurações e destacando “a rede discursiva constitutiva do antijesuitismo” (CARVALHO, 2018, p. 31). O movimento de combate discursivo empreendido na região amazônica estudada pela autora, serviu de base para o movimento pombalino, sendo aqueles discursos “anteriores que assumiram diversas formas, tanto na corte como na colônia” (CARVALHO, 2018, p. 219). De forma dissertativa, a autora apresenta os argumentos que apresentamos listados abaixo para fins mais delimitadores, seguindo a lógica temporal, tem-se:

1. o antijesuitismo contra o monopólio dos jesuítas sobre os índios, que levou às revoltas e expulsões em 1661 e 1684; (2018, p. 219)
2. o antijesuitismo de negociação, em que a Coroa fazia a mediação dos conflitos entre moradores, camarários e jesuítas, já que necessitava das missões para garantir o território no século XVII; (2018, p. 219)
3. o antijesuitismo encabeçado por Paulo da Silva Nunes, durante a primeira metade do século XVIII, parte de um projeto de governo com feições protonacionalistas; (2018, p. 219)
4. o antijesuitismo pombalino, possuidor de contornos mais demarcados e com uma abrangência internacional. Este último culminou com a expulsão da Ordem de Portugal e de todas as suas terras, seguida pela França e Espanha e, por último, a sua extinção confirmada pelo Breve do papa Clemente XIV no ano de 1773. (2018, p. 219)

O conceito assume, com base em novos objetivos, roupagens diferentes, o que nos encaminha ao cuidado de analisá-lo de acordo com essas particularidades. Em sua linha metodológica, Roberta Lobão Carvalho lançou mão da abordagem baseada na análise do discurso foucaultiana, que traz em seu bojo a arqueologia e genealogia. Essas duas ferramentas são fundamentais, pois são tomadas por Quentin Skinner ao longo do seu trabalho-resposta aos críticos de sua metodologia⁴⁸, não se tornando uma incongruência lançarmos mãos dessa conexão teórico-metodológica construída até aqui.

⁴⁸ Essas discussões são melhor aprofundadas no artigo *Da história do pensamento político à teoria política histórica: variações da hermenêutica do conflito de Quentin Skinner*.

Apresentamos de forma sistemática a estrutura acima, para assim acrescentarmos um quinto ponto ligado a essa mesma lógica conceitual. O jesuitismo como conceito político com uma considerável transversalidade, ou seja, a utilização do termo em fins do século XIX se apresenta acoplado a um contexto maior, no qual se busca deslegitimar cada vez mais as correntes católicas ultramontanas por tudo aquilo que elas representavam. Quem se utilizava desse discurso, em linhas gerais, estava num espectro liberal, regalista com matizes brasileiras explicitadas anteriormente, laicista e republicano, e usava desses conceitos de forma bastante pejorativa.

ANÁLISE DE DADOS

Em busca de observar todos esses apontamentos tratados anteriormente na materialidade de textos jornalísticos em fins do século XIX, nos debruçamos sobre os jornais. Assim que iniciamos a análise do primeiro texto da edição de março de 1874 do jornal *Diário do Maranhão* intitulado *O ultramontanismo*, nos deparamos com o seguinte trecho: “É debalde que o ultramontanismo rola o seu rochedo de Sispho contra a consciência humana e as prerrogativas da soberania dos povos. Se a rocha se alue por instantes é para se precipitar com mais força sobre os apóstolos da papolatria romana.” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874, grifos do original). É importante frisar que este texto não é de autoria do *Diário*, ao publica-lo fizeram questão de referenciar o local de onde retiraram a produção original, neste caso, o jornal *A fraternidade do Ceará*. Esse fenômeno, naturalmente, é muito comum em diversas outras edições do periódico, o que nos demonstra o diálogo entre esses novos espaços de sociabilidade, “nas sociedades literárias, nas lojas maçônicas, nos clubes, nos cafés, enfim nos novos espaços que surgiram no século XVIII, burgueses, nobres, setores médios se reuniam, se encontravam, tendo como grande marca distintiva a prática da discussão [...]” (BARATA, 2002, p.31). Estes espaços, com um pouco de protagonismo maior para a imprensa, se pretendiam construtores ou influenciadores da opinião pública aceito, basicamente, como “expressão que desempenhou papel de destaque na constituição dos espaços públicos e de uma nova legitimidade nas sociedades a partir de meados do século XVIII” (MOREL, 2003, p. 22) e, novamente, a imprensa se configura como esse espaço de discussão que, em

rede, dialogando entre si divulgava grande quantidade de textos e formas de pensamento.

Em síntese, o trecho que evocamos acima ilustra, em certa medida, as discussões e debates que permeavam a imprensa. Escolhemo-nos como início deste tópico por representar bem a discussão que trilhamos até aqui, ou seja, o jesuitismo, a despeito da utilização em outros contextos, mantendo, no limite, os significados pejorativos, aparece aqui como um acessório transversal, como elemento de uma discussão político-ideológica maior. Na citação, aparecem apenas o ultramontanismo e o termo papolatria e a partir de uma releitura do mito de Sísifo, o ultramontanismo içava o rochedo e ao desmoronar, atingia a consciência humana e os direitos fundamentais relativos à soberania dos povos.

Retomando o texto do jornal, ficou claro que o foco de ataque se direcionava para o ultramontanismo. No entanto, como até consideramos aqui, jesuitismo e ultramontanismo foram facilmente associados. Mais adiante, neste mesmo artigo, em rápida definição, sustentam que “o jesuitismo se patenteia de uma maneira uniforme desde o seu começo” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874).

Observamos a expressão de duas concepções que se complementam no texto, a primeira se refere à negação dos percalços históricos, ao resumir que os padres da Companhia mantiveram condutas uniformes ao longo de sua história, elencando que esses objetivos se expressavam pela redução da razão mediante o obscurantismo e oposição contra a consciência, razão e ciência. Em oportunidade anterior, pudemos destacar que o obscurantismo foi um elemento bastante utilizado na composição do antijesuitismo, porém, em outro momento, na construção textual, novas circunstâncias são acrescentadas ao que seria o *modus operandi* jesuíta. Num dado momento, utilizando-se de artifícios retóricos, questionam se há possibilidade de existir “diferença essencial entre as doutrinas jesuíticas e os princípios socialista da comuna?”. Com base em argumentos claramente anticomunistas, jesuitismo e ultramontanismo reforçam o perigo que representam enquanto força totalizante, capaz de ameaçar a liberdade de consciência e a ciência.

No contexto geral, a argumentação se delineava a partir do anúncio da “luta pela manutenção da autonomia e a luta contra a nacional vermelha na Europa”, proclamadora da negação da propriedade; não é de se espantar que na memória

daquelas pessoas estivesse tão vívida a lembrança das revoluções de 1848, sobre as quais Toqueville dizia serem um vulcão sobre o qual dormiam⁴⁹.

O ultramontanismo e o comunismo se abraçavam com o mesmo intuito. O texto segue citando a sublevação de Cartagena e a perturbação na França pela marcha das forças clericais. Essas ideias e movimentos que, por sua pluralidade, apresentavam-se opostas, na verdade para o texto, se coadunavam em: “reduzir a razão pelo obscurantismo e pela sede de raciocínios a capitular ante a palavra do mestre e a autoridade do sacro colégio romano, ou amordaçar a consciência e a vontade para que eles não protestem contra o regime, [...]” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874).

O texto se dedica a indicar mais elementos que ligariam o jesuitismo ao comunismo. O jesuitismo “realizaria o completo desapego as coisas mundanas pela anulação da família, da propriedade e da dignidade humana;” enquanto o socialismo comunista seguia os mesmos propósitos prescrevendo a propriedade individual e a cisão entre família e indivíduo. Continuando a estabelecer paralelos entre ambos, desta vez destaca que ambos causavam o enclausuramento do homem ao pretendê-lo e torná-lo antissocial. O autor comparava-os ao falanstério de Fourier, com as comunidades da seita romana, que mesmo diferente em organização interna, assemelham-se aos “resultados que têm em vista e os fins a que se propõem”. A explicação resumida era a de que “o falanstério seria é o convento do comunismo; assim como o claustro romano é o falanstério da internacional de sotaina.” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874).

É importante deixar demarcado que, da mesma forma que o século XIX foi o período no qual “diversas correntes de defesa do internacionalismo floresceram amplamente [...] em especial nos embates entre capital e trabalho” (CAMPOS; DIAS; GODOY, 2018, p. 235), também foi o período de intensa globalização e de estruturação da autoridade papal. Ítalo Domingos Santirocchi e Pryscylla Cordeiro Rodrigues Santirocchi pensam a Congregação da Missão nesse contexto em que o florescimento das ordens religiosas aconteceu em resposta às exigências pluralistas da modernidade. Os autores deixam claro no artigo *Os desafios para a universalização da Congregação da Missão no superiorato do Padre Jean-Baptiste Étienne (1843-1874)*, que “o surgimento desses institutos coincidiu também com a expansão

⁴⁹ HOBBSAWM, 2021, p. 31.

européia no globo, o que os tornou essenciais para o processo de universalização da Igreja Católica” (SANTIROCCHI; SANTIROCCHI, 2020, p. 6), e nesse processo, Lazaristas, Jesuítas e tantas outras Ordens contribuíram, cada uma a sua maneira, para o processo de expansão Católica.

No “falanstério da internacional de sotaina” é que se planeja a reconstrução gótica da idade média com todos os “negrumes dessa longa noite da humanidade.” De todo modo, apesar do foco em alguns momentos se voltar para o jesuitismo e para o resgate de elementos encontrados no antijesuitismo – obscurantismo, domínios das famílias, luta contra a ciência – passa a existir o ataque ao socialismo/comunismo como elemento novo associado ao antijesutismo. Havia naturalmente um novo contexto histórico que se estruturava e abria precedentes para essas novas formulações, porque segundo Eric Hobsbawm, “o número de pessoas que ganhavam a vida por meio de trabalho manual, em troca de um salário, aumentava sensivelmente em todos os países inundados ou apenas banhados pela maré montante do capitalismo ocidental” (HOBBSAWM, 1988, p. 105).

Diante disso, o texto do jornal alimentava a desconfiança com relação aos “partidos de massas baseados na classe operária, em sua maior parte inspirados na ideologia do socialismo revolucionário” (HOBBSAWM, 1988, p. 105), porém, é importante destacar que, da mesma forma que relatamos anteriormente, não havia no Brasil uma “política democrática e eleitoral” (HOBBSAWM, 1988) que fundamentasse tais receios. A digno de complemento, a constituição de 1824 possibilitava votos apenas a homens livres e proprietários, e a despeito de a Constituição de 1891 nada dispor sobre os partidos, podemos citar a “existência de partidos regionais, os quais funcionavam como um instrumento das oligarquias, uma elite notoriamente exclusiva e minoritária, carentes de diferenças ideológicas” (SANTANO, 2016, p. 19).

Na edição 148 de janeiro de 1874, por sua vez, o conceito é utilizado para sustentar que, por intermédio do jesuitismo, observava-se a conversão da “santa religião ensinada pelo martyr do Golgotha em verdadeira especulação” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 148, 29 jan. 1874). O tema central deste artigo debatia, porém, o contexto dos desdobramentos da *Questão Religiosa*, que inclusive serve de título para a matéria. A base para as informações contidas no texto foi extraída de um telegrama vindo da corte, neste constava que o Santo Padre havia levantado a interdição lançada sobre as diversas igrejas e confrarias da província de Pernambuco e do Pará, pelos respectivos diocesanos, além de os admoestarem pelo procedimento hostil. A notícia,

segundo atestavam, naturalmente causara grande impressão no espírito público, mesmo que não sendo de conhecimento as bases da nova concordata conseguida junto à Santa Sé, que atribuíra solução à Questão e por isso não se poderia apreciar o resultado da Missão Penedo. De todo modo, a notícia também havia sido anunciada no despacho telegráfico publicado no Jornal do Commercio, no boletim do dia 14. Datado do 29 de dezembro, as 11 horas e 35 minutos de Pariz, o documento confirmava não haver dúvidas de que a missão penedo tinha logrado bom êxito, necessitando apenas esperar a publicação das peças oficiais, fato impossível de acontecer. O texto do jornal segue, porém, reticente com a solução, porque de todo modo, de acordo com a visão do jornal, havia sido pouco lucrativa por apenas adiar qual deveria ser a solução definitiva, qual seja a separação completa da Igreja e do Estado, o que propunha o liberalismo do século XIX, a “concepção do Estado laico, que se erguia contra a união entre Estado e Igreja, almejando uma absoluta liberdade para todas as religiões” (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 66). Em reforço, seguindo na esteira de Hobsbawm, a burguesia dos penúltimos 25 anos do século XIX era consideravelmente liberal, num sentido ideológico, “acreditava na cultura como um adendo à religião, que às vezes substituíra teatro e concerto – em casos extremos substituindo a frequência ritual à igreja pela ida à opera” (HOBSBAWM, 2021, p. 371)

Os argumentos recorrentes de que o caminho devido condizia com a instituição de um Estado Laico, para nós representam a nova faceta a qual o jesuitismo foi aglutinado, o jesuitismo ganhava uma nova funcionalidade de acordo com a estruturação de uma nova prática, por conseguinte, a função antijesuitismo passava a existir em função da prática da luta pelo Estado Laico. Em outros contextos em que o antijesuitismo esteve em voga e o “mito” foi produzido e (re)utilizado, principalmente considerando a articulação pombalina, a separação entre Estado e Igreja não estava na ordem do dia.

Estava cada vez mais claro que estas concepções da realidade sócio-políticas guiavam cada vez a sociedade, do contrário, o papa Pio IX

[...] não condenaria “de forma igualmente implacável, 80 erros, incluindo [...] “racionalismo” (o uso da razão sem referência a Deus), “racionalismo moderado” (uma recusa de supervisão eclesiástica por parte da ciência e da filosofia), “indiferentismo” (escolha livre de religião ou mesmo ausência dela), educação laica, a separação da Igreja e do Estado (HOBSBAWM. 2021, p. 172)

Para Koselleck, por seu turno, haveria, por parte dos pensadores modernos, a renúncia “a separação rigorosa entre imanência e transcendência, entre a eternidade e o mundo, entre o espiritual e o mundano” (KOSELLECK apud MATA, 2010, p. 78), sugerindo que as filosofias da história tenderiam a desempenhar a função cultural um dia desempenhada pelos sistemas religiosos, seria tentadora se não pecasse duplamente. (MATA, 2010). Em algum sentido é preciso considerar que “como notou Edgar Morin, muito do que a modernidade iluminista projetou virou mito” (SILVA, 2009, p. 299), ideia que contraria a concepção de que o desencantamento do mundo, citado anteriormente, representaria a negação irrestrita aos mitos e lendas, quando na verdade é mais plausível considerar que houve a simples substituição de antigos “totens” pelo culto à Razão tão característico de certa fase da Revolução Francesa no século XVIII (SOUZA, 2013, p. 31)

Voltando-se para análise do contexto brasileiro, Ítalo Domingos Santirocchi frisa que “tradicionalmente o poder do Estado sobre a Igreja era grande desde a colonização [e] o fortalecimento da autoridade pontifícia serviu para intensificar a sua capacidade de concorrer com outros projetos de modernidade” (SANTIROCCHI, 2017, p.175) frente à eficácia do projeto que pôs em prática o “regalismo estatal [...] para manter a Igreja sob seu controle, como confessional” (SANTIROCCHI, 2017, p. 175). Os jesuítas, neste panorama, exerceram influente papel na propagação do Cristianismo, mesmo frente ao poder estatal colonial, bem como grandes propagadores da contrarreforma e das práticas do Concílio tridentino. O antijesuitismo funcionou como ferramenta do discurso político contrário a esta concepção de modernidade, que tomou fôlego na segunda metade do século XIX, durante a estruturação e o fortalecimento da autoridade pontifícia mediante Concílio Vaticano I, que também atuou sob a égide de Trento, e o subsequente surgimento do ultramontanismo, que representava a outra proposta da Igreja Católica para a Modernidade, “considerando-se como uma sociedade perfeita e autônoma em relação ao Estado e acreditando ser a única capaz intensificar o processo civilizador no país. A modernização deveria vir por meio do catolicismo e de um estado oficialmente católico” (SANTIROCCHI, 2017, p. 176).

Novamente ao tratarem a Questão Religiosa, o foco se volta para a atividade e protagonismos dos bispos. O artigo segue imediatamente a publicação de carta do Arcebispo da Bahia D. Manoel Joaquim da Silveira, endereçada aos “veneráveis irmão e colegas do episcopado brasileiro”. Dentre muitos assuntos, a correspondência

anuncia a “hora sinistra do triunfo das trevas, em que o império do erro e da mentira devia firmar seu trono sobre os mais deploráveis destroços da religião e da fé” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 218, 24 abril 1874), o arcebispo ainda reafirmava a ideia de que a Igreja sofria perseguições, o que faz sentido quando olhamos para os discursos também como um “conjunto regular de fatos linguísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos e outro” (FOUCAULT, 2002, p. 9).

O jornal, por seu turno, também se utilizando de um discurso aos moldes anunciados acima, polêmicos e estratégicos, preocupa-se, logo em seguida a essas acusações, em responder a uma publicação *d’O Apóstolo*, na edição nº 26 de 4 de março de 1874, classificando-o, logo de saída, por órgão jesuítico. O artigo lança mão de dois motivos que, segundo eles, explicaram a origem da Questão Religião, a saber: a vontade dos ‘bispos jesuítas’ de “atropelar a constituição e as leis, fazendo-se juízes delas”, se arvorando o direito de ordenar “que se deve dar a César o que é de César, mas que só eles [os bispos] tem autoridade para dizer o que é de César” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 218, 24 abril 1874). Em outros termos, o que estava no núcleo da contestação contida no texto do Diário era a transgressão que os bispos haviam feito contra o regalismo imperial brasileiro, porque obliteraram “a regalia do beneplácito, escrita na constituição, e de que por longo tempo gozou o governo do Brasil⁶³”.

A matéria em questão, em sua dimensão ilocucionária, relacionada ao que o agente procurou fazer ao expô-la, demonstra claramente a ideia de que havia uma supremacia dos bispos e que estes deixavam perceptível, mediante suas condutas, o desejo de manter uma posição de juízes soberanos.

Textualmente, estruturavam o argumento da seguinte forma: “porque a alma governa o corpo, porque o céu está acima da terra” (grifos no original), os prelados se apegavam ao artigo da constituição “que lhes merece o beneplácito” (grifos no original). Referiam-se ao art. 5º da Constituição, mecanismo que mantinha a Igreja Católica como religião oficial do Estado, ressaltando, no entanto, que estava sendo exagerado pelos bispos. Como discutimos anteriormente, o beneplácito na verdade fazia parte do regalismo enquanto medida unilateral do Estado visando ao controle maior da Igreja. Com a releitura do regalismo feita pela Constituição de 1824 e esclarecida em capítulo anterior, o Governo Imperial atribuiu a si mesmo a condição de conceder beneplácito aos documentos da Igreja que se opusessem à Constituição.

A argumentação estruturada pela matéria demonstrava que era havia uma lógica explícita na atuação dos bispos no que se referia a tentativa de resguardarem

o direito de primazia e autoridade da Igreja, inclusive transgredindo a inexistência de *placet*, diga-se a inexistência de autorização para a publicação dos documentos papais. De acordo com o *Diário*, o jornal do Bispo do Rio de Janeiro, O Apóstolo (RJ), deixava público e notório esses objetivos por meio do trecho a seguir: “agrupam-se em redor da constituição os católicos convictos de todos os partidos, para defender o art. 5º, que é a base firme em que está fundado o império” (O APÓSTOLO, n. 26, 4 mar. 1874). A crítica, no entanto, parece pertinente, se partirmos do ponto de vista sob o qual a conduta católica ultramontana advogava uma sociedade sadia apenas com a manutenção da união entre Igreja e Estado.

Reforçando a crítica à visão que o *Apóstolo* tinha sobre a constituição, o texto volta a empregar a adjetivação do substantivo jesuítas e questiona, de forma retórica, o motivo “porque, porém, tanto se apaixona o jesuíta pelo art. 5º da constituição?”. Antes de lançar argumentos para responder a própria pergunta, cita a pastoral do Bispo de Mariana publicada no mesmo número. Nesta, D. Antônio Ferreira Viçoso, defende a Igreja católica como a única religião verdadeira, advindo daí as prerrogativas de certos privilégios por parte do Estado, mas principalmente aqueles ligados a necessidade de que o “juramento catholico seja prestado por quem há de exercer certos empregos” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 218, 24 abril 1874, grifos no original).

Atacando diretamente os maçons, o bispo esclarecia que, a fim de anular as prerrogativas que limitavam o exercício de ofícios públicos aos católicos, procuravam rebaixar a religião verdadeira ao mesmo patamar daquelas que comungavam com o erro, o que automaticamente invalidaria as prerrogativas do art. 5º. Esse impedimento dava-se em decorrência da união entre Estado imperial e Igreja, como bem sintetiza Ítalo Santirocchi, “[...] inibia a plenitude dos direitos civis. [...] limitava a liberdade religiosa, restringia alguns direitos políticos somente aos católicos, não reconhecia os casamentos realizado por outras religiões, entre outras limitações àqueles que não eram católicos” (SANTIROCCHI, 2022, p. 217). Mesmo que essa configuração político-ideológica representasse a união Estado-Igreja de tendências regalistas, o autor do texto publicado no *Diário* rebatia, afirmando que o bispo “jesuíta chama privilegio seu, [...] o não poder nenhum cidadão brasileiro exercer officio público sem ser católico.” Nesse sentido, sendo correta a interpretação que o prelado dava ao artigo, uma vez excomungados, qualquer cidadão deveria ser desligado do serviço público. De forma irônica sugestionam, ainda no mesmo texto, que a solução era

“andar beijando a mão do jesuíta, e concorrendo para o dinheiro de S. Pedro...”. Repetindo as características do adjetivo jesuíta, a saber, o “pouco que pretende o jesuitismo: ser senhor absoluto de nós todos.” Destacamos a utilização do advérbio de intensidade pouco, porque na verdade se configura como figura de linguagem para expressar o oposto do que foi expresso, neste caso, a ironia

Como Hayden White nos ajuda a compreender,

[...] a ironia é um conteúdo do discurso no qual ele é usado, e não apenas uma forma – [...]. Quando falo com ou sobre alguém ou alguma coisa de um modo irônico, estou fazendo mais do que apenas revestir minhas observações de um estilo mordaz. Estou dizendo a seu respeito mais coisas e coisas diferentes do que pareço estar afirmando no nível literal da minha fala.” (WHITE, 1991, p.11, grifos nossos)

A ironia usada nesses e em muitos outros momentos de fato revela que o autor procura, através de uma ideia oposta àquela que se encontra posta no texto, revelar muito mais do que o escrito. Neste caso, a audácia jesuítica quando pretende pouco não é menos que a dominação inteira e absoluta.

Como ainda continua o artigo, outra insolência maior é a consideração de que o trono deveria ser a mulher do altar, dizia-se ainda que “o marido altar não briga com a mulher trono; mas, na hipótese requer separação de cama e mesa.” Diante da ameaça jesuíta, reivindicavam então novamente o desejo da separação entre a Igreja e o Estado, confirmando o objetivo do liberalismo do século XIX, ou seja, a secularização do Estado, e o jesuitismo se configurava como maior inimigo para a concretização deste objetivo. É importante frisar que, ao final do texto há a indicação de que o texto procede d'A Província, não fica claro, porém, se se referia a um outro jornal ou ao local geográfico, ou seja, o Rio de Janeiro. Acreditamos, de todo modo, que o trabalho editorial de seleção e organização dos textos veiculados representa, ainda assim, autonomia do jornal e da confluência com as ideias nele expressas, mesmo que boa parte dos textos tenham sido extraídos de outros periódicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O antijesuitismo, enquanto conceito político, possui uma historicidade polissêmica, em outros termos, pode ser observado quase no mesmo período histórico em que a Ordem de Santo Inácio de Loyola surgiu, mas também em épocas posteriores. Com isso, o que desencadeou este trabalho foi a constatação de que o

final do século XIX no Brasil é um dos períodos em que se observa, com certa facilidade, a utilização do “jesuitismo” como um conceito de adjetivação pejorativa. A partir disto foi preciso analisar o contexto político em que o conceito apareceu e o porquê, por quais motivações. Especificamente as três últimas décadas do século XIX representaram o ápice dos conflitos entre o Estado Imperial e a Igreja Católica. Esses conflitos levaram o nome ou ao menos se concentram no que a historiografia denominou por Questão Religiosa. Em algumas definições rápidas e, no limite, apressadas, a Questão foi definida e ainda pode aparecer assim, como um conflito entre bispos muito zelosos, maçonaria e o próprio Império. Os bispos, por seu turno, estavam inflamados ou guiados pelo que se reconhece como conduta ultramontana ou ultramontanismo, basicamente conservadora e atrelada à Cúria Roma; os maçons se colocavam contra isso e defendiam, grosso modo, o liberalismo dos finais do século XIX, que lutava por um Estado Laico com isenção diante de toda e qualquer manifestação religiosa e de culto; por fim, o Império se definia em Constituição, inclusive, Católico, porém, era guiado por maçons e mantinha relações estreitas com estes e por isso se encontrava numa situação delicada para mediar o conflito.

Não fosse a necessidade de aprofundar todas essas posições e reconsiderar alguns pontos historiográficos, estas definições poderiam ser consideradas irretocáveis. Em primeiro lugar, o movimento ultramontano, certamente conservador, influenciado pelo Papa Pio IX, respondia a um momento pelo qual a Igreja Católica esteve ameaçada após a Revolução Francesa e refluxos das manifestações sociais que suprimiam diversas regalias que a Igreja possuía na Europa. O movimento caracteristicamente centralizador na figura do papa obteve vitórias consideráveis com o Concílio Vaticano I, principalmente com a Infalibilidade papal. O ultramontanismo buscou formar bispos e padronizar a conduta de adesão ao centralismo curial romano, tentando vencer também os movimentos liberais e descentralizadores, que no Brasil apareceram por exemplo na pessoa do Padre Diogo Feijó e seu “Liberalismo Eclesiástico”, objetivando maior independência em relação à Roma. O próprio Governo Imperial, no entanto, fortalece ou ao menos estimula por meio da nomeação episcopal o movimento ultramontano porque os movimentos liberais, ao menos na primeira metade do século, angariavam padres para as revoltas e revoluções que não concordavam com a centralização também almejada pelo próprio Governo.

Enfim, o jesuitismo, como dissemos, é bastante polissêmico e é associado ao ultramontanismo, que, para além da explicação que citamos aqui, também tem uma

historicidade difusa. No entanto, a utilização em muitos momentos assume a conotação negativa para se contrapor ao movimento conservador e centralizador da Igreja Católica. O jesuitismo era entendido como a conduta dos padres da Ordem de Santo Inácio de Loyola que se pretendiam dominadores universais de todas as nações em que estavam instalando bases. Arelado ao ultramontanismo, buscava difamar o movimento católico, que a partir dessa lógica, espalhava a ignorância com o intuito de manter a dominação da Igreja Católica na pessoa do Papa.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Roberta Lobão. **“A RUÍNA DO MARANHÃO”: a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759)** / Roberta Lobão Carvalho. — 2018

DOMINGOS, Simone Tiago. **Os jesuítas e a unidade nacional segundo a Revista do IHGB (1839-1889)**. *Política y Cultura*, primavera 2009, núm. 31, pp. 161-179

DOMINGOS, Simone Tiago. **Política e memória: a polêmica sobre os jesuítas na Revista do IHGB e a política imperial, (1839-1886)** / Simone Tiago Domingos. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

DOMINGOS, Simone Tiago, 1983- **Política e Religião : repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870)** / Simone Tiago Domingos. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

HOBBSAWM, Eric J., 1917-2012. 32ª ed. **A era do capital: 1848-1875** / Eric J. Hobsbawm – 32ª ed – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios** / Eric J. Hobsbawm, tradução Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo; revisão técnica Maria Célia Paoli. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: Europa 1789 -1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991 [1977].

MATA, Sérgio da. **A secularização como problema político: a perspectiva liberal**. Estado da Arte – revista de cultura, artes e ideias. ESTADÃO, 2021.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos; SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. **Os desafios para a Universalização da Congregação da Missão no Superiorato do Padre Jean-Baptiste Étienne (1843-1874)**. Almanack, Guarulhos, n. 26, ed00519, 2020. <http://doi.org/10.1590/2236-463326ed00519>.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial**. Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas científicas. Julho-agosto de 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização**. Revista Reflexão, vol. 42, núm. 2, 2017, Julho-Dezembro, pp. 169-181. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. DOI: 10.24220/2447-6803v42n2a39

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **DAI A CÉSAR O QUE É DE CÉSAR E AO PAPA O QUE É DO PAPA: A REFORMA ULTRAMONTANA NO SEGUNDO REINADO.**, I Seminário Internacional Brasil no Século XIX - Seo, Trabalho Completo. 2015a.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro** (séculos XVIII e XIX), ISSN: 22505377. 2015b.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)** / Ítalo Domingos Santirocchi. – 1 ed. Belo Horizonte, MG: Fino Traço. 2015c.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Dois poderes em desacordo: o fracasso da Concordata de 1858**. XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, Trabalho Completo, 2012.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império**. MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (29), 2011 – JAN / JUL. Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394 Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Ela está no meio de nós: a Santa Sé e sua tentativa de recuperação de autoridade no Brasil Imperial**. XVIII Encontro Regional (ANPUH-MG). 24 a 27 de Julho de 2012. Mariana - MG.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma**. Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010 - ISSN:1984-6150 - www.fafich.ufmg.br/temporalidades.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **O MATRIMÔNIO NO IMPÉRIO DO BRASIL: UMA QUESTÃO DE ESTADO**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012 - ISSN 1983-2850.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos (2013). **Padroado e Regalismo no Brasil Independente**. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **O jubileu do Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana**. Revista de C. Humanas, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 293-306, jul./dez. 2011.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **A coragem de ser só: Cândido Mendes de Almeida, o arauto do ultramontanismo no Brasil**. Almanack. Guarulhos, n.07, p.59-80, 1º semestre de 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Deixo-vos minhas últimas vontades: reflexões sobre o testamento de D. Antônio Ferreira Viçoso**. 2º Simpósio Internacional de História das Religiões XV Simpósio Nacional de História das Religiões - ABHR 2016.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial**. XXVII Simpósio Nacional de História – Conhecimento histórico e diálogo social. Natal – RN, 2013.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Leão XII e o Brasil Imperial**. Anais do V Simpósio de História do Maranhão Oitocentista – Religião, Cultura e Poder.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **As independências do Brasil e a Igreja**. In: OLIVEIRA, Kelly Eleutério Machado; FERNANDES, Renata Silva (Org.) **A Independência do Brasil: temas de pesquisa e ensino de História** / organização Kelly Eleutério Machado Oliveira, Renata Silva Fernandes. – 1. ed. – Belo Horizonte [MG] : Fino Traço. 2022. p. 201-219.

SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. **EVANGELIZARE PAUPERIBUS MISIT ME: Ortodoxia e Ortoprática dos padres lazaristas nas missões do Ceará 1870-1877** / Pryscylla Cordeiro Rodrigues Santirocchi. – 2019. Orientar (a) : Pollyana Gouveia Mendonça Muniz. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História / cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

SKINNER, Quentin. **O Anjo e a História**. [Entrevista concedida a] Maria Lúcia Pallares-Burke. Folha de São Paulo, São Paulo, N° 25.337 - Ano 78, pp. 5-7, 16/08/1998.

SKINNER, Quentin. **Visions of Politics**. Londres: Cambridge University Press, 2002, vol. I, Trad. de J. P. George. Algés: Difel.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiadora Kneipp. 4ª ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WHITE, Hayden. **Teoria literária e escrita da história**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1991, p. 21-48.

Capítulo 11
A IDENTIDADE RELIGIOSA E POÉTICA NA POETISA
GOIANA LEODEGÁRIA DE JESUS
Cosme Juares Moreira Streglio

A IDENTIDADE RELIGIOSA E POÉTICA NA POETISA GOIANA LEODEGÁRIA DE JESUS

Cosme Juares Moreira Streglio

Mestre em Letras pela PUC Goiás. E-mail: cosmefilosofia@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente texto tem o objetivo de tratar sobre Leodegária de Jesus, uma das primeiras mulheres goianas a ter um livro de poesia publicado em Goiás e ao mesmo tempo demonstrar o lado religioso desta poetisa atuante na sociedade goiana. A jovem poetisa foi uma mulher de fé ao mesmo tempo contemplativa e ativa. Sendo negra não se abalou diante dos preconceitos que a sociedade lhe atribuía. Ela soube diante dos desafios da vida se colocar diante do sagrado e tornar-se uma mulher de fé e com isso toda a expressão de crença nós encontramos na obra chamada Orquidea publicado em 1928 em que analisaremos alguns dos poemas religiosos entre eles: o poema “Semana Santa”

DESENVOLVIMENTO

A metodologia utilizada nesta pesquisa se dá pelo caráter bibliográfico em que dividiremos o estudo em: aspectos biográficos e religiosos no que tange a poetisa em estudo. A pesquisa tem o objetivo de tratar da importância de se estudar sobre a poetisa Leodegária de Jesus no âmbito da Ciência da Religião pois esta poetisa foi uma mulher de fé e ao mesmo tempo de superação diante de uma sociedade do início do século XX marcada pelo preconceito e autoritarismo.

Não encontraremos uma Leodegária leiga ativa diretamente na Igreja Católica mas uma mulher de princípios religiosos contemplativos e de confiança diante do Sagrado e que encontra forças para superar todos os obstáculos que a vida lhe impõe.

Citaremos os seguintes autores que tratam especificamente sobre a biografia da poetisa Leodegária: Darcy França, Basileu França, Tania Rezende, Gilberto

Mendonça Teles. Em relação específica sobre a religiosidade da poetisa em estudo citaremos os pesquisadores: Antoniazzi, Signates, Northrop Frye, Chevalier Greerbrant, Clovis Ecco, Carolina Teles.

Diante das afirmações citadas acima, expomos os principais dados biográficos da poetisa Leodegária. Segundo BASILEU (1996) e DENOFRIO (2001) e REZENDE (2018), Leodegária de Jesus nasceu no dia 08 de Agosto de 1889 em Caldas Novas, Filha de José Antônio de Jesus e Ana Isolina Furtada de Jesus. BASILEU (1996) revela que a poetisa com apenas dois meses de vida foi com os pais para Jataí no qual o José Antônio foi solicitado para administrar uma escola naquela região, depois a família se transfere em 1896 para Rio Verde na qual José Antônio torna redator do primeiro jornal da região chamado o “Oeste de Goiás”.

Em 1903 como explica BASILEU (1996), os pais voltam para Jaraguá sem Leodegária e quando a jovem completa 14 anos escreve uma carta em forma de soneto ao pai por insistência do poeta Augusto Rios. Tanto BASILEU (1996) e DENOFRIO (2001) afirmam que a poetisa escreveu o seu primeiro livro chamado “Coroa de Lírios” por volta de 1906. DENOFRIO(2001) explica que o estilo adotado por Leodegária era neorromânticos e parnasianista buscando inspirações nas leituras de poetas como: Cassimiro de Abreu, Alvares de Azevedo, Coelho Neto. FATIMA (2022) comenta que esta obra inicial da poetisa tem caráter biográfico com inspirações em poetas como: Fagundes Varela, Gonçalves Dias, Alvares de Azevedo.

Assim, de acordo com TELES (1982) De 1903 a 1930 ocorreu no Estado de Goiás pelo menos nos primeiros séculos, a publicação de obras poéticas, houveram também possíveis desafios como a falta de recursos financeiros encontrados por alguns poetas e a dificuldade que tiveram para serem reconhecidos na Literatura.

Nome da poetisa	Obra	Ano da Publicação	Estado onde nasceu a poetisa
Maria Firmina dos Reis	Úrsula	1859	Maranhão
Honorata Minelvina	Redenção	1875	Goiás
Leodegária de Jesus	Coroa de Lírios	1906	Goiás
Cecilia Meireles	Espectro	1919	Rio de Janeiro
Euridice Natal e Silva	Traços Biográficos	1934	Goiás
Regina Lacerda	Pitangas	1954	Goiás
Carolina Maria de Jesus.	Quarto de despejo	1960	Minas Gerais
Cora-Coralina	Poemas dos Becos de Goiás e estórias mais	1965	Goiás

De acordo com DENOFRIO (2001) houve a formação dos primeiros círculos literários que apareceram em Goiás por volta de 1904 em que nesse ambiente cultural aparece Leodegária, uma jovem poetisa que desde muito cedo já revelou o dom estimado pela escrita e com o tempo vai se aperfeiçoando em meios as críticas que recebia por parte de poetas como: Gastão de Deus e Augusto Rios. Tais críticas eram referentes a sua imaturidade e o pouco conhecimento teórico por parte da jovem poetisa, mas que ao mesmo tempo Leodegária poderia apresentar grandes expectativas para a poetisa goiana sendo dessa forma a primeira mulher a ter um livro de poesia publicado.

Segundo TELES (1982) a produção literária goiana em meados do início do século XX foi marcada por um romantismo tanto da primeira fase tendo como influência: Gonçalves Dias e Castro Alves, bem como uma poesia marcada pelo pessimismo e angústia que tem origens na poesia denominada: mal do século e tem como poeta principal: Álvares de Azevedo. Houve também a influência do parnasianismo, tema poético que busca a harmonia entre as palavras, ou seja, a coerência entre os versos. Dessa forma, os parnasianos eram rigorosos quanto a elaboração dos versos poéticos.

Os biógrafos Basileu (1996) , Denófrio (2001), Teles (1982) explicam que em 1907 surgiu na cidade de Goiás o semanário “A rosa” no qual a intenção deste semanário foi tratar de assuntos literários da época e por curiosidade as participantes se vestiram de cor rosa. Era coordenado por Cora-Coralina, Leodegária de Jesus, Rosa Godinho e Alice Santana

Streglio (2015) na dissertação de mestrado em letras pela Puc-Goiás intitulado: “A lírica de Leodegária, devaneio poético e imagem” comenta que a poetisa passou por um caminho de críticas nos quais se destacam o uso excessivo de vírgula e um tom exagerado de melancolia em seus versos. Streglio (2015) ao citar Darcy França, comenta que dois escritores reconheceram a poetisa Leodegária com um futuro promissor: Gastão de Deus e Felício Duarte

A jovem poetisa mesmo sendo uma das primeiras mulheres negras a escrever a ter um livro publicado, acaba sofrendo preconceitos e afirmam que Leodegária não tem capacidade para a poesia. REZENDE (2018) demonstra que este preconceito em relação a poetisa é provocado por alguns aspectos entre eles: pelo fato da poetisa ser negra e viver diante de uma sociedade coronelista.

Diante dos desafios e perdas que desde muito jovem Leodegária teve que enfrentar como: a morte do pai Antônio Jesus, ter que trabalhar deste muito cedo para sustentar a família, algo que era praticamente impossível uma mulher trabalhar e no caso da poetisa, ela assume duas funções de professora e costureira como atestam seus biógrafos.

Diante dessa realidade biográfica, encontramos uma Leodegária repleta de fé em Deus, que não murmura diante dos problemas da vida, mas que diante dos problemas, enfrenta os desafios da vida buscando forças em Deus. Um dos símbolos importantes da religiosidade de Leodegária é a Cruz que representa sofrimento, martírio e dor e mulher e negra sofre esta angústia de ser rejeitada, mas ela não perde a esperança e ver no símbolo da cruz, o caminho da vitória. Assim acrescentamos a explicação dos estudiosos Carolina Teles, Clovis Ecco e Katiuci Florence.

A religião, com seus símbolos, também se faz na teia das representações compartilhadas por uma sociedade. A construção simbólica do gênero e da religião se funda nas representações sociais: mulheres e homens representam socialmente o que trazem subjetivamente acumulado através de uma vida cultural, onde a religião estabelece e reforça condutas sociais e papéis femininos e masculinos diferenciados. (IX Congresso Internacional da Ciência da Religião Puc Goiás. Artigo: Religião, Gênero e Justiça Social: O caso da violência contra mulheres. 2018, p.248).

O Trecho acima nos aponta uma construção histórica de qual seria a função do homem e da mulher na sociedade em que vivem. Um de lado a da autoridade por parte dos homens e por outro da submissão por parte das mulheres. A poetisa Leodegária de Jesus, vive nesta submissão diante de uma sociedade coronelista por ser negra mas ao mesmo tempo vence as barreiras que lhe submetem, tornando uma das primeiras mulheres a escrever um livro de poesia, coordena vários eventos literários e com isto como explicam os biógrafos Darcy França e Basileu França, Leodegária sempre fez tudo colocando sua fé em Deus e nunca deixou se abater perante as decepções da vida.

Diante da morte do pai, a vida de Leodegária passa a ter uma transformação de sofrimento para uma atitude de vitória quando ela não se esmorece diante da dor da perda e de uma sociedade marchista, Leodegária dá exemplo de vida a muitas mulheres quando não fica presa ao sofrimento e não se submeter a qualquer humilhações.

A fé de Leodegária mesmo adquirida pela tradição católica, a jovem poetisa assume a postura de não murmurar diante dos sofrimentos e que pela fé em Deus toma atitudes de coragem diante dos desafios que a vida lhe oferece.

BASILEU (1996) mostra que Leodegária era uma mulher de oração e lia sempre algum trecho da bíblia e livros de meditações antes de dormir. Quando ela fazia suas respectivas orações, a poetisa se preparava para os desafios da vida, não havia acomodação na vida desta mulher goiana e negra, mas foi alguém que tomava atitudes, assumia lideranças, era uma mulher de fé que não esmorecia e não desistia. A palavra fé em Leodegária significava coragem, luta e resistência, vontade de vencer as barreiras da vida. Ela não assume nenhum cargo político e religioso mas se torna exemplo de superação e vitória, um exemplo de leiga que tem fé e soube se colocar na sociedade goiana da época mesmo diante de uma realidade machista. Assim, Leodegária assume o papel de leiga, não por assumir um papel diretamente de pastoral na igreja, mas de assumir uma função de liderança e de ser resistência por ser mulher e negra.

Aqui, a ideia de laicidade emerge a partir das lutas pela proclamação da República, como imperativo externo de alinhamento civilizacional, sem com que fossem exarcebados quaisquer conflitos decorrentes da relação, promíscua ou não, a Igreja e o poder. Por isso, a laicização foi incompleta e, não raro, apenas aparente, tendo a República sendo construída sem que as res pública tivesse se constituído em sua separação clássica dos interesses privados das elites econômicas e eclesiásticas (SIGNATES, 2021 p. 145)

Ao afirmar que a religiosidade de Leodegária é relacionada a sua própria vida e a mesma afirmava que “a religião é uma ciência que deve ser aprofundada o máximo”⁵⁰. buscamos defender que a poetisa é uma mulher de fé e com atitudes. Um exemplo clara como atestam um dos seus biógrafos o Basileu França. Uma das atitudes a ser tomada pela jovem poetisa foi não se casar mas sim cuidar do pai e de toda a família.

⁵⁰ Este trecho é referente ao depoimento feito pela filha adotiva de Leodegária Maria Aurora ao escritor Basileu França. Como está no depoimento, a poetisa era de uma católica fervorosa, de uma fé inabalável, uma católica que estudou a fundo a sua religião. (BASILEU. Leodegária de Jesus, 1996, p.33)

Existem alguns poemas feitos pela própria Leodegária que nos ajudam a compreendermos a sua religiosidade. Aqui comentaremos o poema “Levando a Cruz” que pertence a coletânea semana santa da obra Orquídea de 1928.

Levando a Cruz

Quando a Jesus cercado de tortura,
De uma angústia cruel que não se exprime,
A cruz levaram tão pesada e dura,
Em que devia consumir-se o crime.

Naquele instante o Salvador reprime
Um dolorido pranto de amargura;
Tendo no olhar uma expressão sublime,
Recebe a cruz, beijando-a com ternura.

(DE JESUS, 1928. p.99).

Nestes versos: “Quando a Jesus cercado de tortura/ De uma angústia cruel que não se exprime”, o eu lírico revive por meio da poesia o momento em que Cristo carregou a cruz até ao Calvário conhecido como o lugar da caveira. O eu lírico ao expressar: “A cruz levaram tão pesada e dura em que devia consumir-se o crime”, faz menção à linguagem bíblica em que Simão Cireneu ajudou Cristo a carregar a cruz; e o livro de Hebreus, no capítulo sete, versículo vinte e sete, relata: Cristo ofereceu-se como vítima para a expiação. Daí, o eu lírico afirmar em “Levando a Cruz.

O eu lírico revela a cruz como o arquétipo do sofrimento e da redenção, no qual tal ideia vai de encontro com que afirma FRYE (1973 p. 146), em que no mundo divino, há a passagem da morte para a vida e, segundo Chevalier e Gheerbrant(1990 p.884), essa passagem pode acontecer de forma simbólica por meio do rio que caracteriza três ideias importantes: morte, regeneração e renovação. Assim o eu lírico, nos versos abaixo, demonstra a ideia da morte quando há “um dolorido pranto de amargura” e, ao mesmo tempo, aparece a ideia da regeneração e da renovação em “tendo no olhar uma expressão sublime,/ Recebe a cruz, beijando-a com ternura”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos considerar que Leodegária foi uma guerreira do seu tempo. Mostrou a importância da mulher na literatura e na participação social em coordenar eventos literários como por exemplo o semanário “a rosa”. Souber enfrentar desafios na vida.

Era uma mulher temente a Deus. Souber colocar no Sagrado toda confiança e afeto como atesta seus biógrafos.

Sendo negra e filha de negro, assume liderança na sociedade, o destino a fez provedora da casa, criou escolas, foi professora, uma mulher a frente do seu tempo. Defendemos a ideia de que mesmo a poetisa vivendo num período oligárquico, ela não legitima paradigmas tradições, ou seja, não legitima princípios autoritários entre eles: machismo.

A poetisa em estudo é exemplo de vida, sonho e conquistas. É uma mulher de fé acredita na transformação cultural e literário e pessoal. A fé que ela possuía não era apenas contemplativa, mas de atitudes, sua confiança no sagrado fez com que tomasse atitudes em sua e uma delas foi lutar com preconceitos pois era negra e por sua vez, mostra sua importância, se impõe na sua sociedade que predominava valores coronelistas.

Portanto, ao concluir este trabalho não podemos de citar grandes mulheres que contribuem para cultura goiana e nos brindam ao revelar sobre uma das importantes poetisas do estado de Goiás, a Leodegária. Estamos nos referindo as estudiosas Darcy França e Tania Rezende. Duas estudiosas que resgatam personalidades importantes do estado goiano que geralmente ficam esquecido do mundo acadêmico.

REFERÊNCIAS

CHEVALIER, J e GHEERBRANT, Dicionário de Símbolo, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1990

DENÓFRIO, Darcy França. Lavra dos Goiazes: Leodegária de Jesus. Goiânia: Câne Editorial, 2001. Prêmio Colemar Natal e Silva de Crítica Literária, 2003, da Academia Goiana de Letras. Medalha Leodegária de Jesus, 2001, da UBE-RJ.

FRANÇA, Basileu. Poetisa. Leodegária de Jesus. Goiânia: Kelps. 1996.

JESUS, Leodegária de. Coroa de Lírios. Campinas: Editora Livro Azul, 1906.

_____. Orquídeas. São Paulo: Editora Ave Maria, 1928

FRYE, Northrop. "Introdução polêmica" in. Anatomia da Crítica. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos, São Paulo: Cultrix, 1973. p.11-36.

REZENDE, Tânia Ferreira. A semiótica dos corpos na literatura goiana: o corpo negro de Leodegária de Jesus. Revista Plurais – Virtual, Anápolis - Go, Vol. 8, n. 1 – jan. /abr. 2018 – p. 131-159

SIGNATES, Luiz. *O conservadorismo político no espiritismo brasileiro*. São Paulo. Editora Cornélio, 2001. Pg 145

TELES. Gilberto Mendonça. A poesia em Goiás. Goiânia: UFG, 1982.

LE MOS, Carolina, ECCO, Clovis, Nieves Katiуска. Religião, Gênero e Justiça Social: O caso de violência contra mulheres. Justiça e Santidade: Entre o Humano e Divino. IX Congresso Internacional em Ciência da Religião Puc Goiás. Editora espaço acadêmico, 2018. Pg245.

STRÉGLIO, Cosme Juares Moreira. A lírica de Leodegária de Jesus: devaneio poético e imagem. Orientadora: Maria de Fátima Gonçalves Lima. 2015. 95 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC GOIÁS, Goiânia, 2015

Capítulo 12
O HINÁRIO EVANGÉLICO COMO REFERÊNCIA DO
CULTO REFORMADO NO BRASIL (1960-2000)
Daniel Gonçalves do Amaral Filho

O HINÁRIO EVANGÉLICO COMO REFERÊNCIA DO CULTO REFORMADO NO BRASIL (1960-2000)

Daniel Gonçalves do Amaral Filho

Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória (FUV) (2018). Mestrando na Faculdade Teológica Sul-Americana (desde 2022)

1. INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é fazer um registro das práticas litúrgicas de algumas igrejas protestantes históricas do Brasil na segunda metade do século XX, a partir do modelo proposto pelo Hinário Evangélico (HE) em sua parte litúrgica.

Para tanto, procuramos apresentar um quadro comparativo do culto das igrejas históricas do campo reformado (presbiterianas, metodistas e algumas de tradição batista), tomando-se como referência os modelos propostos pelo HE em suas edições das décadas de 1970 a 1990.

Boa parte do texto é pontuada por impressões pessoais, confirmadas por um material que fui acumulando ao longo do tempo. Serviu como referência uma obra fundamental no assunto: o livro *História do Culto Protestante no Brasil*, de Carl Joseph Hahn. O autor foi missionário da PCUSA no Brasil até a década de 1960 e o livro baseia-se em uma tese de doutorado apresentada à Universidade de Edimburgo, na Escócia, em 1970. Ainda demorariam 19 anos até a ASTE publicar esse importante trabalho em português. Pelo menos temos esse registro de como eram os cultos das igrejas protestantes e históricas no Brasil na primeira parte do século XX.

Outro livro que aborda o assunto é de minha autoria, *Música e Teologia* publicado em 2012 pela Fonte Editorial. Nesse trabalho a ênfase recaiu sobre a história da música protestante no Brasil, mas alguma coisa é dita também em relação ao culto das igrejas.

2. A ESTRUTURA DO CULTO REFORMADO

De forma bastante sucinta, podemos apresentar o Culto Reformado como aquele desenvolvido a partir do modelo concebido por João Calvino em Genebra e Estrasburgo, no século XVI, e que evoluiu incorporando elementos introduzidos nos séculos seguintes pelas normas da Confissão de Fé de Westminster e pela Igreja da Escócia.

Em se tratando de um modelo de culto Reformado praticado no Brasil, essa formulação contou também com as contribuições das igrejas presbiterianas e congregacionais dos Estados Unidos e do Reino Unido, países de origem dos primeiros missionários enviados para implantar igrejas reformadas em nosso país.

O culto reformado se estrutura em quatro partes:

- Liturgia de acolhida (ou de entrada) – constituída pela adoração e pela confissão de pecados, seguida por momentos de proclamação do perdão e de gratidão pela redenção;
- Liturgia da Palavra – iniciada pela oração de iluminação e pela leitura dos textos do Lecionário Litúrgico para o domingo, com ênfase na leitura do Evangelho, normalmente adotada como tema do sermão. A seguir, é feita a Afirmação de Fé e recolhida a oferta comunitária, concluindo-se com a intercessão pelas necessidades da comunidade, da nação e do mundo.
- Liturgia da Comunhão (ou da Mesa) – constituída pela Grande Oração de Ação de Graças, invocação do Espírito Santo, a oração do Pai Nosso e as palavras de Instituição da Ceia do Senhor, com a partilha do pão e do vinho na congregação. Conclui-se com uma oração de gratidão pela participação na Mesa.
- Ritos finais – com um ato de envio e a impetração da bênção.

O ponto central do culto Reformado é a proclamação da Palavra, mas isso não significa qualquer demérito em relação à liturgia da Mesa, muito valorizada pelos reformadores.

Além da estrutura do culto, devemos lembrar que o culto Reformado valoriza a ambientação litúrgica, com o uso da simbologia herdada da igreja antiga, como o uso de vestes (especialmente a toga), paramentos, velas e toalhas de cores variadas, da

cruz céltica e do Lecionário como referência para a reflexão e para a ambientação ao longo do Ano Litúrgico. Em termos de igrejas no Brasil, essa cultura litúrgica prevalece em um número limitado de congregações, mesmo tratando-se de igrejas protestantes históricas.

Essa ausência dos elementos da liturgia reformada pode ser atribuída a uma dupla motivação, originada ainda no século XIX. De um lado, uma visão que considerava que o catolicismo dominante era idólatra e atrasado, e que estava sendo desafiado pela chegada do moderno protestantismo. Essa prevenção era correspondida com a hostilidade da Igreja Católica à chegada de missionários protestantes ao Brasil (vista como um desafio à sua condição de religião oficial do Império). A legislação da época obrigava a que os templos protestantes se parecessem com simples residências, sendo vedado construir templos com torres ou vitrais, embora muitas das novas igrejas adotassem essa estética por pura e simples falta de recursos financeiros. Por outro lado, o próprio modelo de culto adotado pelas igrejas anglo-saxônicas que enviaram os primeiros missionários ao Brasil não seguia o modelo Reformado original, simplificando-o e moldando-o à sua maneira.

3. O CULTO PROTESTANTE BRASILEIRO

3.1. O modelo das missões – o padrão *Camp Meeting*

Foi na segunda metade do século XIX que as igrejas protestantes decidiram investir em missões no Brasil. Antes disso – a partir da abertura dos portos, em 1808 – a presença protestante no Brasil era dirigida a comunidades estrangeiras e os cultos celebrados na língua de origem. Foi o caso dos executivos ingleses que vieram para cá com suas famílias, e frequentavam igrejas anglicanas, pastoreadas por párocos britânicos. Também, mais tarde, vieram os luteranos e reformados suíços e alemães, que congregavam em igrejas próprias, de fala alemã (ex., Nova Friburgo-RJ, 1824).

Em 1855 desembarca no Rio de Janeiro o casal Robert Reid Kalley, e sua esposa, Sarah Poulton Kalley, que seriam os fundadores da Igreja Evangélica Fluminense, no centro da então capital do país. Em 1859 chega o missionário presbiteriano Ashbell Green Simonton. Estes foram os primeiros missionários incumbidos de fundar igrejas para convertidos brasileiros.

O modelo de culto trazido nessa época pelos missionários para o Brasil era um retrato do que se praticava nos EUA. O século XIX foi um período de avivamento e

expansão das igrejas. Promoviam-se reuniões fora das cidades, as chamadas *Camp Meetings*,⁵¹ e os cultos tinham uma acentuada ênfase individual e emocional. O principal elemento da mensagem era levar as pessoas a reconhecerem Jesus como seu Salvador pessoal. Os hinos – especialmente aqueles compostos por Isaac Watts e por Charles Wesley – traziam essa mensagem⁵².

A estrutura do culto trazido ao Brasil pelos missionários tinhaa, com um esquema simples: Adoração – Confissão – Louvor – Palavra – Envio (ou Dedicção) e Bênção.

Nota-se, portanto, que houve um afastamento da estrutura do culto reformado. O momento da Palavra normalmente se compunha de um cântico ou música coral, leitura bíblica e o sermão. Não eram feitas as leituras do Lecionário nem a Oração de Iluminação. As partes de Afirmação de Fé, de Ofertório e de Intercessão foram ou suprimidas ou instrumentalizadas para outras finalidades, conforme discutiremos.

3.2. Primeiras tentativas de padronização

Nas últimas décadas do século XIX a Igreja Presbiteriana do Brasil dedicou-se à sua organização interna, discutindo aspectos de liturgia e ministração dos sacramentos. Os primeiros documentos que abordaram a padronização do culto foram o *Manual do Culto*, do Rev. Modesto de Carvalhosa, lançado em 1874, e o *Livro de Ordem*, publicado em 1881. Pouco depois houve uma discussão na IPB sobre a necessidade de se rebatizar os convertidos católicos, posição que acabou sendo vitoriosa, com o protesto da minoria⁵³.

Mais tarde, em 1924, após a morte do Rev. Carvalhosa, saiu a 5ª. Edição do *Manual do Culto*, voltado para disciplinar essa questão. Em 1968 o Supremo Concílio da IPB oficializou esse documento como Manual de Culto da IPB, sem citar a autoria⁵⁴.

Como sempre, o ponto alto dos cultos era a pregação da Palavra, com uma acentuada ênfase individual e emocional. Esse modelo persistiu na maioria das igrejas evangélicas históricas do Brasil ao longo do século XX.

⁵¹ MENDONÇA, Antonio Gouvea de. *A crise do culto protestante no Brasil*. In: *Culto Protestante no Brasil*. **Revista Estudos da Religião**, São Bernardo do Campo, ano 1, n 2, 1985, pp 31-60.

⁵² FREDERICO, Denise Cordeiro de Souza. **Cantos para o culto cristão**. São Leopoldo. Sinodal, 2001. p. 199.

⁵³ HAHN, op. cit. p. 314.

⁵⁴ MENDONÇA, op cit, p. 101

Na Igreja Presbiteriana Independente, em 1938, o então Secretário Geral de Juventude publicou no jornal das UMPIs um texto intitulado *O sermão é útil*, no qual apresenta uma crítica à ênfase no sermão como ponto alto do culto, em detrimento de outras partes da celebração⁵⁵.

3.3. A Confederação Evangélica do Brasil e o Hinário Evangélico

Em 1938 foi fundada a Confederação Evangélica do Brasil (CEB), com propostas de produção de material comum para uso das igrejas-membro. Assim, foram produzidas lições de Escola Dominical e outros textos⁵⁶. Em 1942 surge o breve *Manual para o Culto Público*, que apresenta modelos de ordem litúrgica para diversas ocasiões, mantendo a estrutura do culto das Camp Meetings enriquecida com alguns elementos.

A maior herança desse trabalho da CEB é o *Hinário Evangélico*, que continua a ser o hinário oficial da Igreja Metodista. A primeira edição do HE foi em 1945. O material do Manual para o Culto Público da CEB foi adotado oficialmente pela Igreja Metodista e incorporado como anexo do HE. É o modelo CEB/HE.

Em 1962 a CEB lançou a edição definitiva do Hinário Evangélico (HE), uma coletânea de 500 hinos e canções que constituíam um patrimônio musical comum às diversas igrejas, que por alguns anos o adotaram como hinário oficial.

Em 1977 a Imprensa Metodista adquiriu os direitos do HE e além dos hinos, passou a publicá-lo com dois suplementos: uma coleção de antífonas (leituras responsivas temáticas de textos bíblicos) e uma coleção de roteiros litúrgicos adotados pela Igreja Metodista.

4. O Hinário Evangélico e a liturgia das igrejas históricas

Nas décadas de 1960 e 1970 o Hinário Evangélico serviu como primeiro manual de culto para os pastores e dirigentes de cultos em igrejas históricas como as metodistas e presbiterianas. Outras igrejas históricas de tradição litúrgica consolidada tinham seus próprios manuais de culto, como a Igreja Episcopal/Anglicana (Livro de Oração Comum) e a IECLB (Livro de Culto).

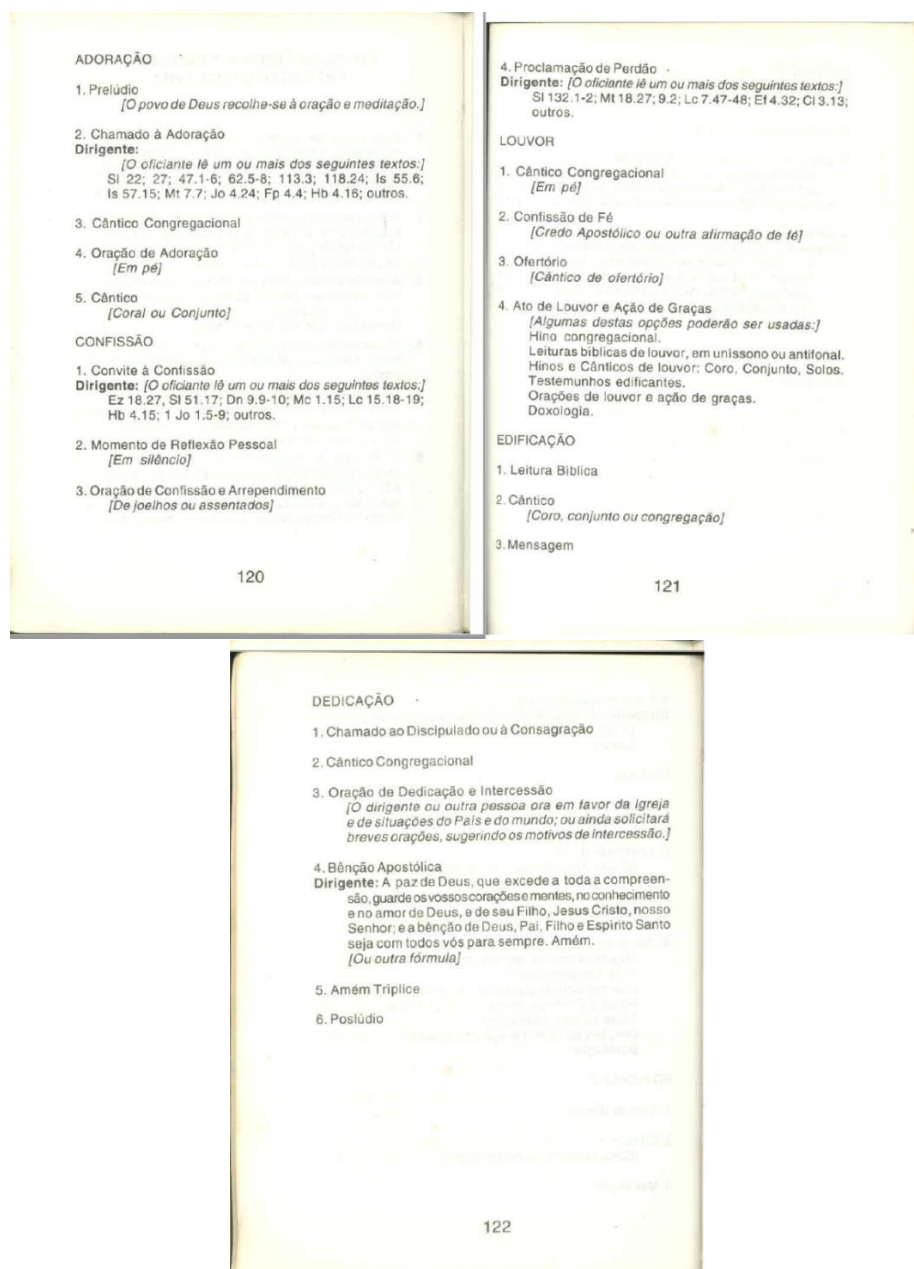
⁵⁵ HAHN, op. cit. p. 319.

⁵⁶ DIAS, Agenor de Carvalho. O ECUMENISMO: Uma ótica protestante. In: Simpósio Internacional de Religião, Religiosidades e Cultura, 1., Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2002.

Os boletins dominicais de diversas igrejas históricas nas décadas de 1970 e 1980 atestam a adoção desse modelo no culto. Todavia, nota-se a incorporação de novos elementos litúrgicos, identificados com os roteiros constantes das edições do HE, conforme fac-símile de edições do arquivo pessoal deste autor.

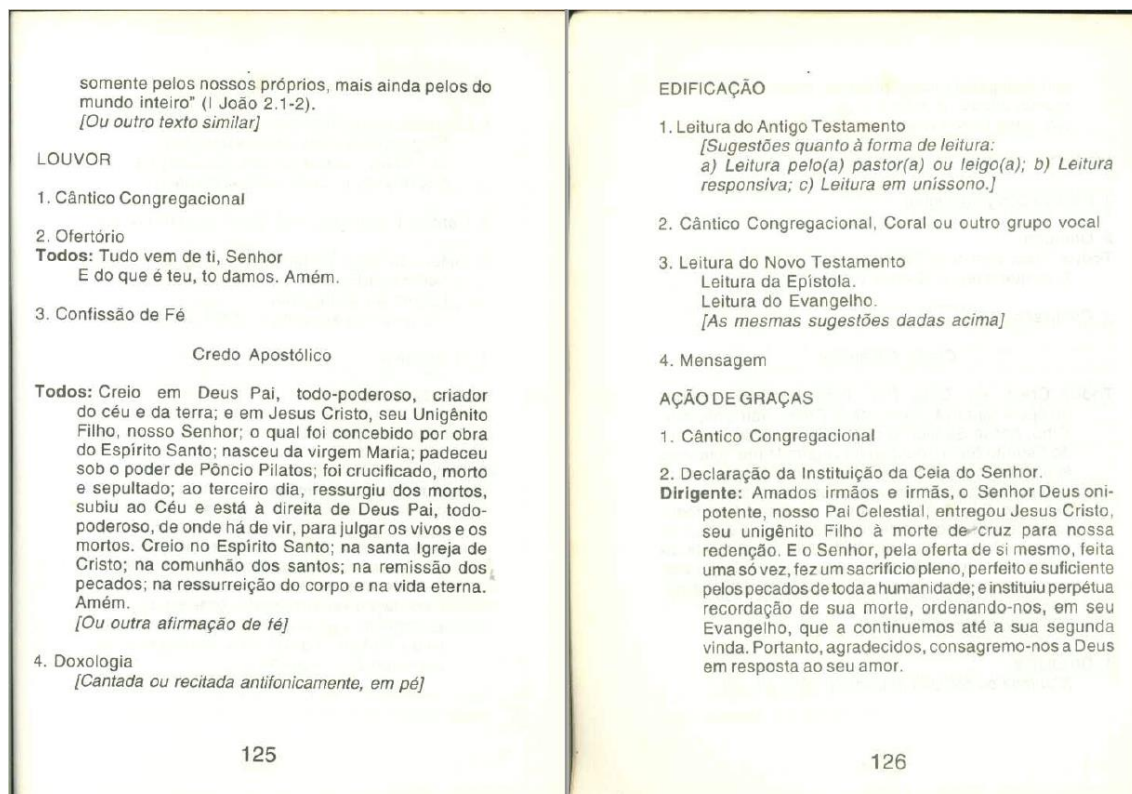
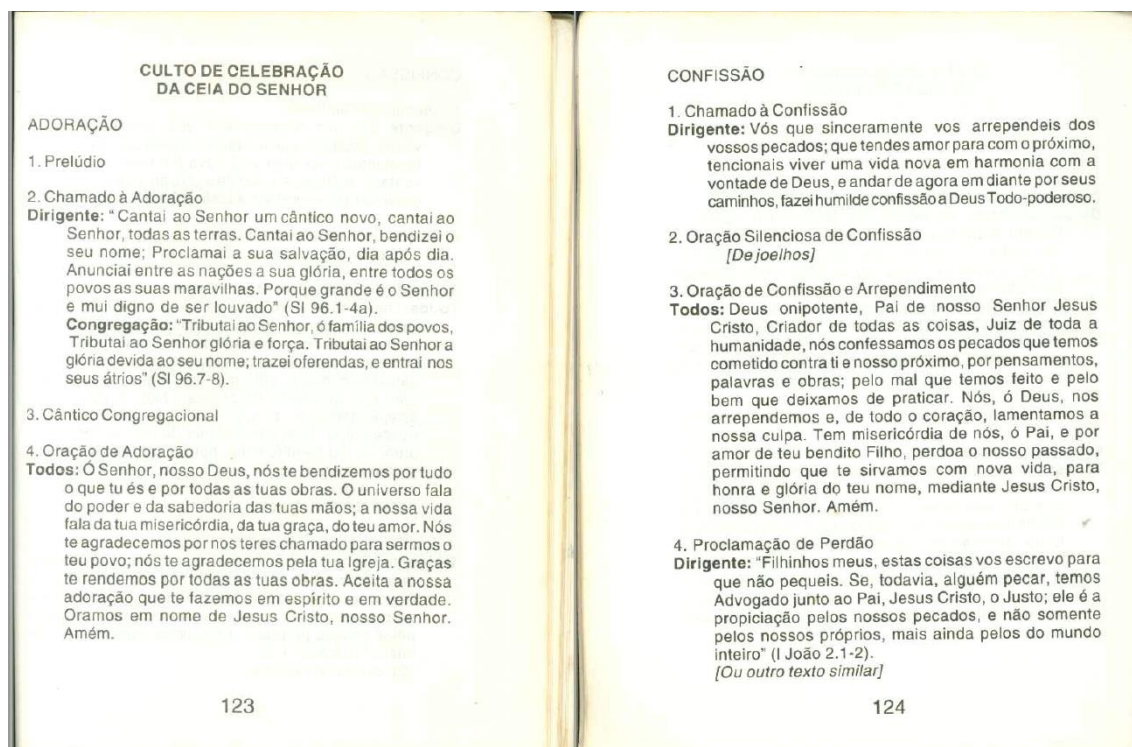
Esses roteiros contemplavam diversos modelos de celebração, como: culto com pregação da Palavra; culto com celebração da Ceia do Senhor; culto com celebração de batismo de crianças; etc.

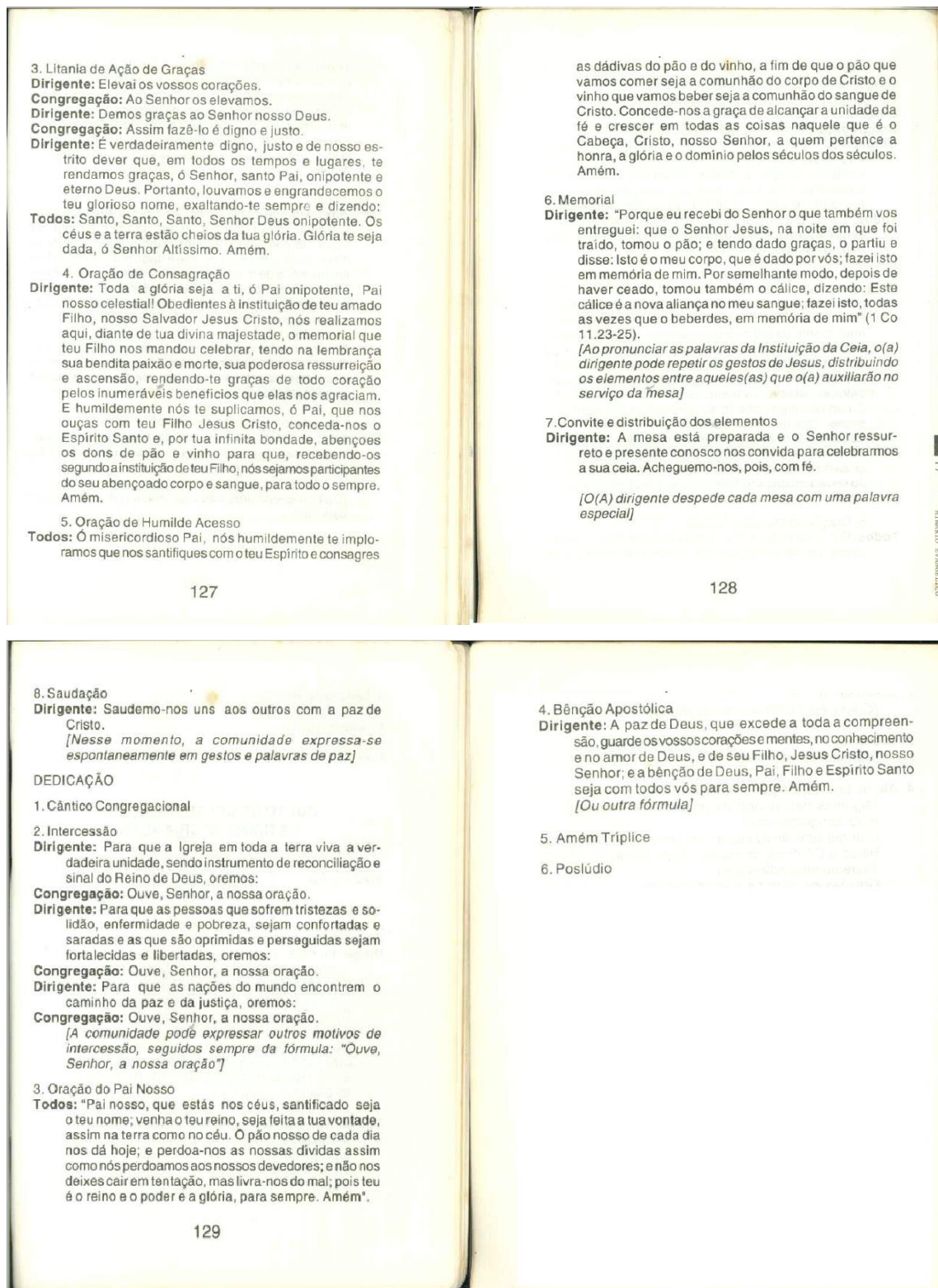
Vejamos, na prática, a estrutura do culto protestante segundo o modelo CEB/HE. O primeiro modelo apresentado é o do culto dominical, sem celebração da Eucaristia (Santa Ceia).



Quadro 1 – Roteiro de Culto dominical, sem celebração da Santa Ceia

O segundo modelo, mais completo, é o do culto com celebração da Eucaristia (Santa Ceia). Aqui notamos a menção à prática das leituras do Lecionário Litúrgico no momento da prédica, única vez em que isso ocorre.





Quadro 2 – Roteiro de Culto dominical com celebração da Santa Ceia

A estrutura desse culto trazido ao Brasil tinha, com um esquema Reformado simplificado: Adoração – Confissão – Louvor – Palavra – Envio – Bênção.

5. A liturgia das igrejas reformadas brasileiras no século XXI

Luiz Carlos Ramos define as últimas décadas do século XX como o início da *Idade Mídia*⁵⁷. Se no século passado os canais mais avançados para a pregação evangélica eram os jornais impressos, as revistas, os programas de rádio e a televisão – com a chamada Igreja Eletrônica e os televangelistas – a partir dos anos 2000 as igrejas e grupos similares passaram a circular com desenvoltura pela internet, inicialmente com home pages e mais adiante pelas redes sociais, em suas mais variadas modalidades.

No século XX, os porta-vozes das igrejas evangélicas eram filiados a alguma denominação eclesial, a uma igreja histórica ou pentecostal. Hoje, lideranças surgem com ministérios próprios ou familiares. O termo Igreja é associado ao Ministério do Apóstolo Fulano, do bispo Sicrano ou do pastor Beltrano, com uma pregação centrada na Teologia da Prosperidade.

No século XX, a música nas igrejas era responsabilidade de músicos amadores ou, em igrejas de maior porte, de Ministros de Música Sacra, que atuavam de forma discreta, regendo corais ou bandas, ou a própria congregação, ao som de hinos tradicionais, sob a orientação do pastor da igreja. Grupos de jovens formavam conjuntos que animavam as reuniões com cânticos de formato mais popular, compostos para uso congregacional.

No século XXI, sob o domínio da cultura Gospel, o culto se tornou um elaborado espetáculo de luzes e de som, com o surgimento de artistas profissionais colocados no centro do palco – novo elemento da arquitetura dos templos. A música perde o caráter congregacional, passando a ser propriedade do intérprete. As canções não têm função litúrgica, sendo identificadas genericamente como louvor, não necessariamente tendo essa mensagem. Passaram a expressar um individualismo possessivo expresso pelo uso generalizado da primeira pessoa nas letras dos cânticos. Observa-se também uma supervalorização do culto do Antigo Testamento.

⁵⁷ RAMOS, Luiz Carlos. **A pregação na Idade Mídia**: Os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea. 2. ed. São Bernardo do Campo: Editeo, 2016. (Série Teses)

Muitas igrejas presbiterianas incorporaram o novo modelo, embora parcialmente, sem alterar a forma de governo da igreja, mas adaptando seus templos à configuração de casa de espetáculos e jogando fora seus hinários tradicionais, tudo em nome da modernidade.

5.1. O Manual do Culto da IPI

Uma iniciativa importantíssima no campo da liturgia do culto presbiteriano no Brasil foi a publicação pela Pendão Real – Editora oficial da Igreja Presbiteriana Independente – do Manual do Culto, em 1996. O manual resultou do trabalho de uma comissão formada em 1987, que contou com a participação de pastores e professores como Eduardo Galasso de Faria, Elizabete Damião, Gerson Correia de Lacerda, Antônio Gouvea de Mendonça, Éber Silveira Lima, Odair Pedroso Mateus, Ricardo Irwin, José Rubens Jardimino, entre outros.

Inspirado no *Book of Common Worship*, da PCUSA, o manual apresenta modelos de ordem litúrgica para o uso da igreja em diversas situações. Foi publicada uma segunda edição ampliada em 2011. Além de modelos de celebrações litúrgicas, o Manual do Culto da IPI traz um conteúdo didático e normativo, com explanações sobre cada parte do culto e com o *Diretório para o Culto a Deus*, documento que expõe a teologia litúrgica da IPI.

Desde então o CCIPU tem recomendado o uso desse manual como referência para as igrejas da IPU.

Outra iniciativa importante da IPI foi edição de um novo hinário, o *Cantai Todos os Povos*, publicado em 2003 por ocasião do centenário daquela denominação. Baseado no Salmos e Hinos – primeiro hinário evangélico brasileiro e adotado pela IPI até então – o CTP reúne hinos tradicionais e uma produção musical do fim do século XX, mais atualizada, com considerável presença de compositores brasileiros.

5.2. O Livro de Oração Comum da IEAB

Em 2015 a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil lançou uma nova edição do Livro de Oração Comum, manual litúrgico daquela denominação.

Sem deixar de seguir a tradição anglicana do *Book of Common Prayer* – que o diferencia da tradição litúrgica Reformada – esta edição incorpora aspectos culturais e teológicos próprios da igreja brasileira, com alguns avanços interessantes.

Houve uma preocupação com a linguagem inclusiva de gênero e com a incorporação de formas ecumênicas, como a versão adotada para o Pai Nosso, idêntica à versão do CONIC.

5.3. Iniciativas autônomas

Embora outras igrejas presbiterianas não tenham se movimentado na área litúrgica, muitos pastores do campo presbiteriano, como uma espécie de resistência ou de reação à tendência gospel, têm procurado adotar em suas igrejas a Liturgia Reformada, como uma espécie de âncora na qual suas igrejas possam manter, sem se deixar levar pelo vaivém das ondas e dos ventos.

Normalmente esses grupos se organizam em redes sociais ou em páginas da Internet, defendendo algumas bandeiras conservadoras, como a adoção da salmodia exclusiva, com base em prática da Igreja de Genebra dos tempos de Calvino.

6. Conclusão

Quando, em 1978, os presbiterianos aliados da IPB decidiram se articular em uma comunhão de igrejas, fizeram-no sob a forma de uma federação de igrejas locais.

Algumas comunidades já vivenciavam há vários anos uma experiência de governo congregacional, e consideravam sua autonomia um bem valioso, do qual não iriam abrir mão. Eram muito recentes os traumas causados pelas ingerências autoritárias nas comunidades locais, todas justificadas pelo chamado sistema presbiteriano.

Essa autonomia se refletia nas formas de celebrar os cultos. Embora muitas seguissem o padrão CEB-HE, havia liberdade para se construir modelos locais de liturgia, sob orientação de cada pastor.

Atualmente, o HE vem sendo utilizado oficialmente na Igreja Metodista (detentora dos direitos de publicação) e na Igreja Presbiteriana Unida.

A partir de 1990, diante da ausência de novas edições, as demais igrejas que adotavam o HE decidiram produzir coleções próprias de hinos e cânticos, atualizadas

com a revisão das letras dos hinos e a inserção de composições mais recentes, inclusive de autores brasileiros.

Apesar das simplificações dos modelos propostos no HE em relação ao Culto Reformado, seu suplemento litúrgico cumpriu um papel pedagógico junto a algumas gerações de pastores e dirigentes de milhares de igrejas evangélicas e protestantes no Brasil, que dele se utilizaram para a preparação de cultos dominicais e celebrações diversas em suas comunidades locais.

REFERÊNCIAS

- ¹ HAHN, Carl Joseph. **História do Culto Protestante no Brasil**. 1ª. Edição. Tradução de Antonio Gouvea de Mendonça. São Paulo: ASTE, 1989. 403 p.
- ¹ DO AMARAL, Daniel. **Música e Teologia: a música evangélica brasileira: origem, apogeu e futuro**. São Paulo: Fonte Editorial. 2012. 368 p.
- ¹ MENDONÇA, Antonio Gouvea de. *A crise do culto protestante no Brasil*. In: *Culto Protestante no Brasil*. **Revista Estudos da Religião**, São Bernardo do Campo, ano 1, n 2, 1985, pp 31-60.
- ¹ FREDERICO, Denise Cordeiro de Souza. **Cantos para o culto cristão**. São Leopoldo. Sinodal, 2001. p. 199.
- ¹ MENDONÇA, op cit, p. 97.
- ¹ HAHN, op. cit. p. 314.
- ¹ MENDONÇA, op cit, p. 101
- ¹ HAHN, op. cit. p. 319.
- ¹ DIAS, Agenor de Carvalho. O ECUMENISMO: Uma ótica protestante. In: Simpósio Internacional de Religião, Religiosidades e Cultura, 1., Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2002.

Capítulo 13

**DO JUDAÍSMO EUROPEU AO ESPIRITISMO
BRASILEIRO: UM DIÁLOGO SOBRE A ESSÊNCIA DA
RELIGIÃO E O SEU CARÁTER NÃO-VIOLENTO NA
ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS E JOSÉ
HERCULANO PIRES**

*Edson Santos Pio Júnior
Rogério Luis da Rocha Seixas*

DO JUDAÍSMO EUROPEU AO ESPIRITISMO BRASILEIRO: UM DIÁLOGO SOBRE A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO E O SEU CARÁTER NÃO-VIOLENTO NA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS E JOSÉ HERCULANO PIRES

Edson Santos Pio Júnior⁵⁸

(autor) – Doutorando em História – UNIVERSO

Rogério Luis da Rocha Seixas⁵⁹

(coautor) - Doutor em Filosofia - UFRJ.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é o de apresentar e desenvolver um diálogo sobre a essência da religião e o seu caráter não-violento contidos na ética do filósofo europeu Emmanuel Lévinas e do filósofo espírita brasileiro José Herculano Pires. Mesmo sendo oriundos de diferentes tradições filosóficas e religiosas: Lévinas do Judaísmo e Pires do Espiritismo, ambos tendo por base o Cristianismo tecem considerações tanto contra a *Onto-teologia* quanto a prática dogmática e irracional das estruturas religiosas, que promoveram e ainda promovem a violência contra a humanidade, em nome de crenças e dogmas estabelecidos segundo um suposto conhecimento ou concepção de Deus que inspira a destruição ou anulação do *Outro*. O método utilizado será o da pesquisa em fontes bibliográficas. Tanto Emmanuel Lévinas, quanto José Herculano Pires, apontam que o caráter violento no meio religioso possui como origem a egolatria, a ambição, a indiferença, o egoísmo e o fanatismo do homem. De acordo

⁵⁸ Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO). Possui Mestrado Acadêmico em Administração pela Unigranrio (2018) na linha de pesquisa de Organizações, Sociedade e Desenvolvimento. Graduado em Análise e Desenvolvimento de Sistemas pelo Centro Universitário da Cidade (2009) e em Administração de Empresas pela Universidade Veiga de Almeida (2013). Especialista em TI, possuindo MBA em Gestão de TI pela Universidade Veiga de Almeida (2015). É pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE) e do Grupo de Pesquisa sobre Políticas, Ideologias e Religiões do CNPq que integram o LEPIDE. - E-mail: edsoncespj@gmail.com

⁵⁹ Doutor em Filosofia pela UFRJ. Atuou no Centro de Ética e Cidadania da UERJ. Foi Professor da Pós Graduação Lato Sensu em Filosofia da Universidade de Barra Mansa (UBM). Mestre em filosofia pela UERJ. Bacharel em filosofia pela UFRJ. Doutor em Filosofia pelo PPGF/ UFRJ. Pós-doutor em Filosofia pela UFRJ. Foi pesquisador do Laboratório de Filosofia Contemporânea UFRJ. Trabalha com Filosofia Política, Ética, Direitos Humanos e Racismo, Filosofia Contemporânea, Filosofia Afro-brasileira e Filosofia da Educação. Pesquisa mais especificamente o pensamento de Michel Foucault, de Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas e pensadores africanos. É Pesquisador, Docente colaborador e Vice-Coordenador do Grupo de pesquisa BILDUNG do IFPR(CNPq). Participo como Pesquisador e Docente colaborador do Grupo de Pesquisa AFROSIN/UFRRJ (CNPq/FAPERJ). Docente do curso de especialização em direitos Humanos, Racismo e Saúde(DIHS)/FioCruz. Docente Substituto na FFP - UERJ. E-mail: rogeriosrjb@gmail.com

com estes dois filósofos, tal postura de subjetividade solipsista, acaba por renegar totalmente o diferente e sua própria transcendência, instaurando uma situação de violência, contrária à essência da própria religião. Por fim, apresentaremos também a questão da religião e sua relação intersubjetiva entre o *Mesmo* e o *Outro*, marcada pela alteridade, e que se encontra essencialmente presente nas reflexões destes dois pensadores, visto que ambos partindo desta concepção, propõem uma relação ética embasada na alteridade que busque anular a violência em nome de um Deus antropomórfico e de um sagrado, que não leva em conta a santidade da vida humana. **Palavras-chave:** Alteridade, Ética; Herculano Pires; Lévinas; Religião.

ABSTRACT

The objective of this work is to present and develop a dialogue about the essence of religion and its non-violent character contained in the ethics of the European philosopher Emmanuel Lévinas and the Brazilian spiritualist philosopher José Herculano Pires. Even though they come from different philosophical and religious traditions: Lévinas of Judaism and Pires of Spiritism, both based on Christianity, make considerations against both Onto-theology and the dogmatic and irrational practice of religious structures, which promoted and still promote violence against humanity, in the name of beliefs and dogmas established according to a supposed knowledge or conception of God that inspires the destruction or annulment of the Other. The method used will be research into bibliographical sources. Both Emmanuel Lévinas and José Herculano Pires point out that the violent character in religious circles has its origins in man's egotry, ambition, indifference, selfishness and fanaticism. According to these two philosophers, such a posture of solipsistic subjectivity ends up completely denying what is different and its own transcendence, establishing a situation of violence, contrary to the essence of religion itself. Finally, we will also present the issue of religion and its intersubjective relationship between the Same and the Other, marked by otherness, and which is essentially present in the reflections of these two thinkers, since both, starting from this conception, propose an ethical relationship based on otherness that seeks to annul violence in the name of an anthropomorphic and sacred God, who does not take into account the sanctity of human life.

Keywords: Otherness, Ethics; Herculano Pires; Lévinas; Religion.

Introdução

René Girard, em seu livro *A Violência do Sagrado* (1972), esclarece que a religião está profundamente ligada à violência, destacando que não é a religião que produz a violência, mas esta produz a religião. Destaca este pensador que os homens, enquanto criaturas sociais, experimentam tensões uns com os outros, desencadeando conflitos. Criam-se rivalidades, produzindo violência e hostilidade que ao se tornar incontrolável, pode acarretar o caos do corpo social em que estão inseridos. Segundo Girard, é a religião também que por vezes que fornece a solução para evitar a

exacerbação do conflito, retirando a violência do rival e projetando em uma vítima substituta, popularmente conhecida como bode expiatório (GIRARD, 2008).

Já Eller em *Introdução à Antropologia da Religião* (2007), encontra-se que há duas formas peculiares de a religião se encontrar com a violência: como expiação e como legitimação. A religião pode assim, exortar os indivíduos ao exercício da violência como forma de se regenerar de suas faltas em nome de uma deidade, que serve para justificar a violência contra determinados alvos, que não são reconhecidos como incluídos em uma totalidade ou mesmidade de cosmovisão de mundo. A Doutrinação e obediência cega a uma autoridade religiosa que fala em nome de Deus e a eventual desumanização do dito inimigo ou do outro, da sua própria alteridade, tornam-se fatores essenciais para as práticas mais diversas de violência religiosa (ELLER, 2018).

Desta forma, como propor uma discussão que se direcione a relacionar ética e religião? Partindo desta questão, nosso objetivo é desenvolver uma discussão entre os filósofos Emmanuel Lévinas e José Herculano Pires, que apesar de serem oriundos de tradições filosóficas e religiosas diferentes: Levinas do Judaísmo e Pires do Espiritismo com sua base no Cristianismo, desenvolvem cada um de acordo com sua cosmovisão, críticas a *Onto-teologia* e a prática dogmática e irracional das estruturas religiosas, que ao longo da tradição histórica da humanidade, alcança ainda nossa atualidade, visto que promoveram e ainda promovem a violência contra a própria humanidade, em nome de crenças e dogmas estabelecidos segundo um suposto conhecimento ou concepção de Deus que inspira a destruição ou anulação de outrem.

Tal postura é analisada e criticada tanto por Lévinas quanto por Herculano Pires como causada pela egolatria, ambição, indiferença e fanatismo do homem que em sua subjetividade solipsista, renega totalmente o diferente. Esta é a representação da Mesmidade e tudo o que foge ao âmbito da Totalidade onto-teológica que a sustenta, instaura essa situação de violência.

Buscamos nas seções seguintes desenvolver a questão da religião e sua ligação com a relação intersubjetiva entre o *mesmo* e o *outro*, marcada pela alteridade, que se encontra essencialmente presente nas reflexões destes dois pensadores. Tanto Lévinas quanto Herculano, partindo desta concepção propõem um diálogo ético embasado na alteridade que busque anular esta violência em nome de um Deus antropomórfico e de um sagrado, que não leva em conta a santidade da vida humana e instaura no mundo situações de violência.

1. Diálogo e Crítica à Onto-Teologia em Emmanuel Lévinas e Herculano Pires

François Sebbah em seu livro intitulado *Lévinas* (2009) aponta que na origem do judaísmo encontra-se a experiência da intersubjetividade que diferentemente da tradição ocidental, coloca maior ênfase na alteridade e não na subjetividade. Esta experiência não se embasa no conhecer e no saber, mas na obediência, visto que a originalidade da experiência judaica está no chamado feito por um outro que escapa ao alcance da percepção e da compreensão do chamado. Trata-se da experiência de uma transcendência a que não se pode escapar e que, por outro lado, não se pode abarcar, objetivar. É uma experiência que supõe a diferença absoluta e radical, própria da experiência de transcendência, a relação de alteridade própria da convivência entre humanos. Que faz o chamamento do *eu* ao cuidado por *outrem* (SEBBAH, 2009).

Emmanuel Lévinas ao tecer um diálogo entre Judaísmo e sua Filosofia, posiciona a alteridade como questão fundamental, possibilitando que este autor desenvolva seu pensamento numa linha ética religiosa, que se contrapõe à concepção ocidental e sua valorização da *Onto-Teologia*, que impede a escuta da voz de outrem, pois promove a totalização e obstrução da irrupção do ser outrem. A ontologia compreendida deste modo é a própria representação desta totalidade e nessa perspectiva o autor apresenta a ética da alteridade como originada da socialidade e não no âmbito da ontologia. Assim se constitui a ética da alteridade levinasiana como religião, que não pode ser confundida nem com a ontologia e muito menos com a teologia ocidental (SEBBAH, 2009).

Mas qual o viés desta relação estabelecida pelo filósofo enquanto a religião como sentido ético e que busca não violentar o outro? Pelo desvelamento do rosto do outro a partir da alteridade, estabelecendo uma noção de responsabilidade como mandamento ético orientado para o outro. O rosto do outro manifesta a presença de Deus, enquanto vestígio do infinito que se cede à ideia ou ao pensamento. Por isso, a nudez característica do rosto é ao mesmo tempo ordem e mistério: ordem, que impede o eu de matar o outro, e mistério que o impossibilita de absorvê-lo ou abarcá-lo no si mesmo. Como assevera Lévinas:

“A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes que buscam disfarçá-lo. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de

violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar”. (LÉVINAS, 1982, p. 78).

É pelo rosto que a glória do infinito, enquanto dimensão transcendente de Deus revela a originalidade da religião, e neste caso, também da filosofia de forma que seu dito seja sempre desdito por um constante dizer ético. Sendo assim, o passo inicial para encontrar Deus é o que Lévinas descreve como “o grito de revolta ético, testemunho d responsabilidade e começo da profecia” (LÉVINAS, 1997, p. 112).

Como observa Lepargneur na reflexão de Lévinas, “para atingir o Outro, é preciso, passar pelo Infinito. É outra forma de conceitualizar a imanência e a transcendência tradicional. O Outro é aquele que não sou. Deus é o Outro do mundo e do homem. Entretanto o próximo já é meu outro, em situação de insuperável exterioridade” (LEPARGNEUR, 2014, pp.42-43).

Lévinas propõe assim a ética enquanto superação dogmática da ontologia como forma e, por conseguinte, o modo de superação da violência do ser que reduz o outro ao *eu*. A ética da alteridade está para além da totalidade, que violenta o outro em sua diferença e justifica uma cultura marcada pela violência. Inclusive no âmbito da religião que se embasa nesta totalidade ontológica e se transforma em instrumento de violência contra o outro. Para este pensador, a ética configura-se como sendo o caminho verdadeiro e real para com Deus que se apresenta enquanto a proximidade com o meu próximo, isto é, a proximidade de Deus ocorre pelo rosto de outrem (LÉVINAS, 1984).

O pensador francês também assevera que o “*eu*”, necessita sair de si mesmo em abertura para a relação com o outro, encontrando assim o infinito que lhe é exterior. O vestígio deste infinito localiza-se no *rosto do outro*. Contudo, nos alerta que compreender o papel da ética nesta relação com o infinito e de sua significação enquanto religião, tendo em vista a atuação da ética na realidade finita, remete à ética em que o outro mantém primazia, sendo então entendida como o próprio infinito que se apresenta ao finito e forma a sociedade, na qual se estabelece a relação por excelência em que não se avistam intermediários ávidos por dominar o outro e praticar a violência sobre este (LÉVINAS, 1984).

Destaque-se que o pensamento levinasiano propõe substituir a onto-teologia pela ética na condição de filosofia primeira. Mas com qual objetivo? Com o objetivo de proteger a alteridade da violência unificadora e sufocante da totalidade, que embasa não só o pensamento Ocidental como também a teologia, que por sua vez,

fundamenta as estruturas religiosas ocidentais, ignorando os vestígios do que é próprio do outro. Desta forma, a ética concebida como filosofia primeira, objetiva ampliar significativamente a noção que se construiu sobre a alteridade na tradição, visando garantir ao outro o espaço que lhe foi negado, ao ser subjugado à violência da subjetividade do eu (LÉVINAS, 1984).

Manifesta-se deste modo que, por meio da ética, Lévinas promove uma ruptura com a concepção de religião onto-teológica, a qual, submeteu de modo violento o outro às suas tematizações. Sinaliza-se uma abertura para outras formas de saber, que ultrapassam a onto-teologia tradicional e totalizante, ou seja, está para além dos dogmas que tentam aprisionar o outro e se a estes não se aprisionar, tornam-se passíveis de eliminação. Aventa-se uma conceituação de dimensão infinita que significa proximidade do outro que não se restringe ao eu. Assim, delineia-se a originalidade e a essência da religião conforme a propõe Lévinas, numa ruptura com a onto-teologia e uma abertura para a socialidade, ou mais especificamente para a ética da alteridade.

Já o pensador espírita brasileiro José Herculano Pires, afirma que para livrar a religião da pulverização sectária, que destrói exatamente o sentido de alteridade, torna-se indispensável libertá-la do formalismo dogmático, do profissionalismo religioso e do fanatismo igrejeiro. Este autor ainda assina-la que o núcleo que possa manter a noção de alteridade ativa se localiza na ideia de Deus e na partícula do sentimento religioso que cada um carrega em si. A religião verdadeira para Herculano, é a que jamais agonizou e nunca morre, tendo nesse átomo simples e puro, na essência individual a sua raiz simbólica. Observemos então que pensador espírita valoriza a ideia de Deus que está inata no ser humano e não seu conhecimento teórico como apregoa a onto-teologia (PIRES, 2009).

Herculano ainda observa que confinada nas instituições, abastardada pelo profissionalismo clerical, transformada em ópio do povo e sustentáculo de situações sociais profundamente injustas, catalogada entre os produtos espúrios das fases de ignorância supersticiosa, o sentido da religião foi revertido à condição de promoção de guerras, massacres e asfixia das liberdades humanas, além de utilizada como arma poderosa nas mais desumanas guerras ideológicas, responsabilizada pelas mais cruéis deformações da criatura humana. O pensador assevera que a religião neste sentido se constituiu em barreira de todo o progresso cultural e foi excluída do

mundo da cultura como indesejável, principalmente nas relações intersubjetivas entre os homens (PIRES, 2009).

O pensador espírita através de um conceito de subjetividade, o *homo brutalis*, destaca de modo determinante a violência religiosa. Segundo ele, tal conceito tem as suas leis: subjugar, humilhar, torturar, matar. O seu valor está sempre acima do valor dos outros. A sua crença é a única válida. O seu Deus é o único verdadeiro. Só o que é bom para ele é bom para os outros. Os que se opõem aos seus desígnios devem ser eliminados pelo bem de todos. A violência é o seu método de ação, justificado pelo seu valor pessoal, pela sua capacidade única de julgar. Afirma Herculano que: “As religiões da violência fizeram de Deus uma divindade implacável e os livros básicos de suas revelações estão cheios de homicídios e genocídios em nome de Deus” (PIRES, 2009, p. 154). Deste modo, defende o pensador que nesta realidade implacável, encontramos na própria *Bíblia Hebraica*, os capatazes que diziam com autoridade indiscutível ser esta a palavra de Deus, pois figurava o pacto de Noé com Javé, onde neste pacto estava clara a exigência feita pela divindade para o povoamento de toda a Terra e a reserva absoluta de todo o sangue derramado em seu próprio proveito (IDEM, 2009).

Mesmo partindo desse cenário agressivo apregoa Pires que o *homo brutalis* vai desaparecer, fazendo-se “necessário o despertar de novas dimensões na consciência atual” (PIRES, 2009, p. 155). Este despertar não poderá sustentar e justificar as estruturas religiosas envelhecidas e que se mantiveram submissas às ordenações do passado bíblico. Pires rejeita a negação da própria essência do homem que ocorre pela influência de ideologias materialistas, que opõe-se ao que denomina como sendo:

“Busca da intimidade pessoal com Deus, em termos fantasiosos, ou a negação de Deus em nome de uma razão ilógica são formas contraditórias de asfixia da consciência. A rejeição do Evangelho ou a manutenção de sua interpretação sectária equivalem igualmente à negação dos valores espirituais do homem. A estrutura moral da consciência está delineada de maneira indelével nas páginas do ensino moral de Jesus”. (PIRES, 2009, p.155).

Posto isso, buscamos na seção seguinte destacar o papel da metafísica, da ética e da transcendência nesta relação com o infinito, onde essa relação intersubjetiva entre o mesmo e o outro, constitui-se marcada por uma alteridade, que objetiva superar a violência presente na onto-teologia, visto que Lévinas e Herculano

propõem uma relação ética de alteridade que busque anular toda violência em nome de um Deus antropomórfico e de um sagrado que não leva em conta a santidade da vida humana.

2. Metafísica, Ética e Transcendência para a Superação da Violência Onto-Teológica

Como visto na seção anterior, Lévinas propõe uma ética de alteridade que se coloca contra a violência do sagrado, oriunda de estruturas religiosas que se embasam na onto-teologia totalizante. Sendo esta, uma alteridade para além da relação ética e que nos aproxima de outrem. Para este pensador, a violência onto-teológica impossibilita o acesso à ideia de Deus pelo motivo da religião encontrar-se ligada de improviso no seu caráter concreto de obrigações formais (LÉVINAS, 1984).

De acordo com Lévinas a ética é metafísica, onde o transcendente liberto da onto-teologia, pode nesta metafísica se expressar e se abrir para a ética. Como afirma o pensador: “A metafísica tem lugar nas relações éticas. Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permanecem vazios e formais” (LÉVINAS, 1980, p.65).

A concepção de Deus para Lévinas se manifesta como o fundamento ético e espaço irreduzível da alteridade. O pensamento levinasiano constitui também uma interpretação da religião, colocando a relação *mesmo-outro* como lugar para se falar de Deus, antes por uma ética que por um discurso dogmático ou doutrinário onto-teológico, visto que para este pensador a metafísica também constitui transcendência, que se dá a partir da relação face a face com o outro (LEPARGNEUR, 2014).

No entanto, Lévinas não parece querer reduzir o religioso à ética, mas pensar que a ética é a via de acesso única e universal ao religioso em seu sentido originário, o que ele denomina de *religião de adultos*. Em uma religião de adultos, ou em uma religião adulta, as questões doutrinárias e dogmáticas não possuem mais importância do que a relação ética, sendo esta primordial no acesso à ideia de Deus (LÉVINAS, 1980).

No entanto, o Deus presente nesta relação não é um objeto, ou seja, um ser ontologizado. Tal concepção da divindade configura-se na realidade como a responsabilidade pelo outro. Neste ponto Lévinas defende que religião e ética são coincidentes pois o único modo de um encontro com Deus é responder ao apelo do

rosto de outra pessoa, pois este demonstra o vestígio de Deus e nos reclama assumir a nossa responsabilidade por outrem (LÉVINAS, 1984).

Deste modo, o conceito de religião em Lévinas não se deixa prender pela Teologia e também não quer dizer, ao mencionar o vestígio de Deus no rosto do outro, um tipo de crença em alguma deidade transcendente, que por sinal, sempre foi utilizada pela reflexão totalizante ontológica e teológica, exatamente para promoção da imagem de um Deus de violência e que justifica os dogmas religiosos que violentam o outro, ignorando o apelo do rosto (LÉVINAS, 1984).

Para Lévinas o sujeito é constituído pelo outro, embora algumas vezes este pensador tenha em mente o outro infinito, ele também está certo de que essa infinidade só se faz conhecer pelo rosto de outra pessoa que carrega consigo uma exigência da transcendência. Pode-se dizer que o outro está ali, ele não sou eu e por essa razão se constitui uma alteridade e responsabilidade de não-violência (LÉVINAS, 1980).

Tal abertura ética da alteridade em Lévinas é a via de acesso à transcendência, não sendo, neste caso, a ética estimada como uma disciplina de estudo ou como um conjunto de normas ou condutas morais. Nela defende-se que o ser humano pode se libertar da ilusão do controle total que o leva à egolatria e ao exercício da violência oriunda do poder do conhecimento ontológico e do dogmatismo teológico religioso, que degenera em manipulação e domínio entre seus semelhantes (LÉVINAS, 1980).

Deste modo, Lévinas traça um caminho contrário ao da visão tradicional do sagrado e do conhecimento do Infinito, estabelecido pela onto-teologia ocidental, destacando a dimensão da relação ética da alteridade, onde é apenas a partir desta relação que Deus pode se manifestar e permitir um acesso a uma noção não-ontológica do sagrado. (LÉVINAS, 1993).

Lévinas busca um novo modo de dizer a transcendência, fora do campo do Ser, próprio da ontologia fenomenológica e de toda a tradição filosófica ocidental. Segundo ele, a noção bíblica de criação proíbe contrapor finito e infinito, o que significaria englobar os dois termos numa totalidade superior (ZILLES, 2016, p.97). Como assevera Lepargneur para Lévinas “a metafísica é transcendência, a partir do outro e para o outro.” (LEPARGNEUR, 2014, p.46). Há uma ruptura com a importância exagerada que a Ontologia concedeu a uma relação abstrata com o ser.

A criação não é participação do ser, mas a “separação”, resultante da contração do infinito, que renuncia à totalidade, retirando-se da ordem ontológica e instaurando

a ordem do bem. O Infinito no finito, como o mais no menos, é o princípio do “desejo”, não um desejo que seja aplacado pela posse do desejável, mas que cresce diante dele, em vez de ser satisfeito. Assim o Infinito inclina o movimento que ele provoca, afastando-o de si para orientá-lo para o outro e apenas deste modo para o Bem. Para Urbano Zilles, o “Deus único desse pensamento não é um objeto, nem um tu, mas o outro, totalmente Outro” (ZILLES, 2016, p. 100).

Não se pode negar que como alternativa ao modelo onto-teológico, o autor inspirado na tradição judaica, associa religião e ética, questionando inclusive o logocentrismo grego. Como destaca Lévinas: “A racionalidade grega sufocou a ‘palavra profética’ que Lévinas busca, insistentemente, tirar do esquecimento para fazê-la ecoar no Ocidente” (RIBEIRO, 2006, p. 387).

O discurso religioso tem sentido, assim como relação ética, originária, como dizer de um Eu irredutivelmente refém do Outro. O dizer profético é a temporalização do discurso como ética, na concretude das relações humanas, no face a face, onde a responsabilidade é irremediavelmente anterior à escolha, isto é, ética e religião originárias. É possível, portanto, “uma inteligibilidade do Infinito que não seja conceitualmente um discurso logocêntrico, mas significância no contexto ético” (PAIVA, 2000, p.213).

Destaque-se que embora inspire-se na tradição bíblica mosaica, apresentado um certo vocabulário religioso, a ética na abordagem levinasiana ocupa um lugar claramente secular em sua reflexão. Trabalha-se com os conceitos de religião, ética e monoteísmo em termos da experiência humana, que é fundamentalmente secular. Uma concepção de secularidade que atua no interior dos conceitos de fraternidade universal e de parentesco divino do monoteísmo que só pode abrir caminho para a racionalidade de uma linguagem ética que possa romper com a visão mítica do “Ser Infinito” que leva a ilusões e aos fanatismos. Pode-se apontar então, uma ética que seculariza o sagrado, determinando uma responsabilidade para com a santidade da existência do outro, fator essencial para o seu projeto ético. Citando o autor: “Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem e, sem qualquer ranço de numinoso, a sua “santidade” (LÉVINAS, 1980, p.174).

É portanto, através da religião monoteísta que Lévinas percebe a universalidade de todos os membros da sociedade fraterna, acenando assim a possibilidade de se romper com a totalização de uma visão única de Deus. No entanto, esses conceitos de Deus e de monoteísmo não se referem ao Deus da ontologia,

frequentemente refere-se ao conceito de Deus em Descartes como uma ideia de infinito na Terceira Meditação. Esta ideia de infinito transcende o conceito de uma entidade ontológica tematizável de conceitos onto teológicos de Deus. Como ressalta Lévinas: “A ideia de infinito ultrapassa os meus poderes – não quantitativamente, mas pondo-os em questão. Não vem do nosso undamento a priori e, assim, ela é a experiência por excelência” (LÉVINAS, 1980, p.175).

Em uma das seções mais desafiadores de TI (Seção 1, B6 “A Metafísica e o Humano”), Lévinas discute a impossibilidade de se conhecer a Deus, e de como isso está relacionado à experiência ética do Outro. Inicialmente, este pensador assiná-la que o conceito de Infinito “distingue-se do conceito de Deus que os crentes das religiões positivas possuem, mal libertados dos laços da participação e que se aceitam mergulhados sem o saberem, num mito” (LÉVINAS, 1980, p.64).

Libertar-se dos mitos é essencial. Como destaca o autor: “A ideia de infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos” (IDEM, 1980, p.64). Quando afirma a impossibilidade de conhecimento do Infinito, Lévinas não defende uma negação da existência de Deus, mas significa que a revelação de Deus acontece na relação ética e não através da compreensão epistemológica ou aceitação dogmática. É na epifania da face do Outro que “A dimensão do divino se revela a partir do rosto humano” (IDEM, 1980, p.64). E como acentua o autor: “a relação com o rosto é num primeiro momento, ética” (LÉVINAS, 1982, p.37).

Os laços sociais da sociedade fraterna devem ser entendidos em relação a esse conceito do divino. Como afirma o autor: “Que a proximidade do Infinito e a socialidade que ela instaura e comanda possam ser melhores que a coincidência da unidade. Que a socialidade seja em virtude da sua própria pluralidade, uma excelência irreduzível” (LÉVINAS, 1984, p.25).

Desse modo, o conceito de Deus, segundo Lévinas, não deve ser interpretado simplesmente em termos de adoração a uma divindade antropomorfizada. Desenvolve-se então um conceito de Deus não-antropomorfizado da seguinte forma: Deus não é simplesmente o primeiro outro, ou o outro por excelência, ou o absolutamente outro, mas “o outro do outro, outro de outro modo, e o outro com uma alteridade anterior à alteridade do outro, anterior à obrigação ética de forma diferente para cada vizinho, transcendente ao ponto de ausentar-se, a ponto de poder confundir-se com a agitação do que existe” (LÉVINAS, 1982, p. 69).

Sendo assim, a epifania do rosto é o infinito de outrem em sua expressão, mas que mostra os rostos, carregando a humanidade inteira naqueles olhos que fitam o mesmo. Neste acolhimento do rosto é a maior expressão da minha responsabilidade em seguir o preceito do “não matarás”. O assassinio é a possibilidade de matar aquele que não se entrega como posse. Porém, o rosto compromete, responsabiliza. Ele ordena que não se cometa violência que não se mate, pondo em questionamento o fruir egoísta do Eu, que se prende a dogmas e certezas, chamando-o à sua responsabilidade. O Eu é responsável pelo rosto que exige essa responsabilidade, porém, Eu não se torna um adendo do Outro, permanecendo separado porque a maneira da relação entre os termos não interrompe o intervalo da separação. A religião é a estrutura última, na qual subsiste a relação entre o Mesmo e o Outro, longe da conceituação e da tematização. Segundo Lévinas:

“Que a relação ou a não-indiferença para com o outro não consista, para o Outro, em converter-se ao Mesmo, que a religião não seja o momento da economia do ser, que o amor não seja um semideus – é certamente também isso que significa a ideia do infinito em nós ou a humanidade do homem compreendida como teologia ou inteligibilidade do transcendente”. (LÉVINAS, 1984, p.25).

Esse pensamento busca sentido em uma fonte diferente do *logos* fechado de uma tradição que não abre espaço ao outro. Que fundamenta uma onto-teologia que embasa um pensar que pode ser ilustrado como um monólogo do sujeito. Desta forma, não tenho responsabilidade alguma sobre este e inclusive por ser um outro, um estrangeiro que não pensa ou crê como o eu, pode e deve ser destruído. O dizer profético é a temporalização do discurso como ética, na concretude das relações humanas, no face a face, onde a responsabilidade é irremediavelmente anterior à escolha, isto é, ética e religião originárias.

Anacronicamente, o coração do discurso religioso é a ética, que originalmente se manifesta na relação original de proximidade e responsabilidade, manifestando assim sentido a influência talmúdica. Logo, a alteridade oriunda da relação ética pressupõe uma total abertura da razão para novas possibilidades, constatando-se que a religião está para além das doutrinas institucionais de matriz dogmática e onto-teológica, ao ponto de afastá-la da sua condição mais sagrada: conduzir o eu para o serviço ao outro, de forma a que este possa cumprir sua responsabilidade ética de amar antes de conhecer, de viver antes de pensar. De não praticar a violência contra o outro por sua condição de crenças e pensamentos diferentes com relação a Deus.

Lévinas defende que “só a ideia do Infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo” (LÉVINAS, 1980, p175).

Esta forma inédita de se conceber a alteridade é feita a partir da responsabilidade do eu que deve se colocar a serviço do outro de forma desinteressada, quando pela relação face-a-face se garante a ‘sacralidade’ da religião para além do pensamento egoísta, racional e totalizador, sempre a restringe às suas sínteses dogmáticas. Eis, como a ética se constitui em religião na filosofia levinasiana. Aponta-se a este “nome ético de Deus”, reforçando a noção de que mesmo Deus necessita ser pensado para além da ontologia e da teologia, passando a ser visto sob a égide da ética da alteridade. Para ele, o Deus revelado da nossa espiritualidade judaico-cristã conserva todo este infinito da sua ausência que, como se viu, existe na própria ordem pessoal (LÉVINAS, 1980).

Retomando a transcendência presente em Lévinas, destaca-se que ela se aproxima da *linguagem do amor* proposta por José Herculano Pires, sendo esse relacionamento percebido pelo pensador espírita em termos de ética, no que se refere como sendo o amor ético ao próximo, ou seja, na possibilidade para o encontro que marca a relação moral entre o eu e este próximo. Tal busca, pela linguagem do amor ético conduz ao seu alvo principal que é a transcendência e nela se transfunde. Todavia, acentua Herculano que: “se quisermos compreender esse chamado do amor divino, precisamos partir do amor humano” (PIRES, 2008, p.21).

Ressalte-se que há uma recusa da parte de Herculano da noção de amor humano ou amor ao outro sob a perspectiva da violência que nasce dos porões do indivíduo, que o conduz aos crimes absurdos do assassinato por amor (PIRES, 2008). Nesses casos, reflete-se o ego que espelha no outro uma paixão animal e que se expressa enquanto uma monstruosidade contraditória. Em Herculano: “O amor é força criadora, e não destruidora, cria, ampara, perdoa, nunca mata” (IDEM, 2008, p.23).

Esta linguagem do amor como força criadora em Herculano objetiva superar a violência onto-teológica, de modo semelhante ao pensamento levinasiano que objetiva marcar a alteridade para com o outro. Para Herculano, é o amor que convoca o ser humano para a existência e que provém de Deus como existente. Citando o pensador: “o amor é o clarim que convoca o Ser para a existência” (PIRES, 2008, p.11).

Para melhor compreender a importância dessa linguagem, imaginemos que quando dela nos afastamos, ainda sim estamos no mundo, mas existimos fechados

em nós mesmos, em nossa própria essência metafísica. Deste modo ainda dispomos da existência no mundo com outros, dos deveres e das responsabilidades que nos convocam, sendo que este evento se repete em todas as épocas. Para este pensador espírita, compreender essa linguagem é a única chave da qual se dispõe para superar a violência onto-teológica que marca as tradições (PIRES, 2008).

Neste sentido, Herculano descreve o *ego* como “fonte de falsas ideias de superestimação individual, de segregação do indivíduo, que considera os demais como estranhos e impuros” (PIRES, 2000, p.85). É também pelo *ego* que ocorre a recusa em se perceber o apelo do rosto do outro, tal como também aponta o pensamento levinasiano. Qual seria a consequência disso? A prisão no centro do *ego* em que “o ser fica impedido de abrir-se no altruísmo, fechando-lhe o entendimento para tudo o que não se refira aos seus interesses individuais” (PIRES, 2000, p.86). Sobre essa questão, o pensador espírita brasileiro destaca a caridade como virtude libertadora deste egoísmo, ponto esse que Lévinas também concorda, visto que a relação com o outro enquanto qualificada como “amor sem concupiscência”, pode ser interpretada como algo próximo da caridade (SEBBAH, 2009, p. 179).

Em Herculano, a concepção de Deus também é metafísica como em Lévinas, porém parte da ideia de Deus no homem, do seu anseio de transcendência e seu desejo natural do bem e que se opõe a qualquer natureza violenta. Para este pensador espírita, nos enganamos quando transformamos a transcendência ou Deus em uma mera ideia, pois não o experimentamos como nossa essência, onde “Deus não é o Existente Absoluto apenas por existir além das nossas dimensões, mas porque determina o homem como existente e participa da existência humana” (PIRES, 2000, p.32).

Na filosofia espírita kardecista, base da reflexão filosófica piresniana, esta *Razão do Mundo* é a *Razão de Deus* que equivale ao Inteligível platônico que como aponta o autor “é a chave da compreensão geral do mundo, sem a qual a porta do saber não se abriria para a humanidade” (PIRES, 1996, p.29). Para Pires “Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas” (PIRES, 2015, p. 79).

A partir da percepção onto-teológica equivocada, tentou-se determinar uma característica antropomórfica de Deus, pelo motivo do homem considerar a inteligência como prerrogativa humana. A Ontologia cometeu este erro e a Teologia o absorveu, configurando-se como sustentação para as religiões que se equivocam em sua interpretação de Deus. Como afirma o autor: “não podemos tratar de Deus num

sentido ontológico puro, porque o seu *onto* escapa à nossa percepção e à nossa compreensão” (PIRES, 2008, p. 81).

Muitas vezes, o que Pires denomina enquanto linguagem do amor que marca a alteridade para com o outro, torna-se dificultada quando o Ser se deixa arrebatado pelos delírios e pelas paixões algo muito comum na crença irrefletida e desprovida de amor ao próximo ou ao outro. Compreender essa linguagem e conseqüentemente o amor, é a única chave da qual o Ser dispõe para mergulhar em seu mistério genésico e recuperar o caminho da transcendência (PIRES, 2008, p.4).

Desse modo, Herculano também observa que a fé cega, irracional e dogmática, que se apoia em opiniões oriundas de velhas tradições, torna-se murcha. Para este pensador, Deus compreende a inteligência suprema e causa primeira de todas as coisas (PIRES, 1992). Partindo dessa premissa, Herculano busca superar a percepção onto-teológica que se coaduna com a violência e determina uma característica antropomórfica de Deus, apontando que isso se deve ao fato da ontologia considerar a inteligência como prerrogativa humana e não divina (PIRES, 2008).

Em resumo, neste diálogo sobre a essência da religião e o seu caráter não-violento contidos na ética do pensador europeu Emmanuel Lévinas e do pensador espírita brasileiro José Herculano Pires é percebida a inexistência do combate, da violência contra o outro, sendo ambos marcados por uma ética da alteridade. Mesmo sendo oriundos de tradições filosóficas e religiosas distintas: Lévinas do Judaísmo e Pires do Espiritismo, ambos possuem por base o Cristianismo e apresentam considerações tanto contra a onto-teologia quanto a prática religiosa dogmática e irracional, que promoveram e ainda promovem situações de violência. Desse modo os autores buscam de modo diverso, porém semelhante, a *conquista de si mesmo*, que ocorre a partir de *Deus revelado pela face* de outrem na concepção levinasiana e de *Deus em si* na concepção piresniana, onde ambas concepções convidam à responsabilidade para com o próximo no face a face ou a partir de nós.

Considerações Finais

Os escritos de caráter ético sobre religião e não-violência de Emmanuel Lévinas e Herculano Pires destacam-se por uma temática da subjetividade. Ambos pensadores se assemelham na recusa e crítica à concepção antropomórfica de Deus

construída pela tradição onto-teológica, que degeneram em práticas de violência justificadas pela adoração deste modelo e impossibilitam o estabelecimento da relação ética de alteridade. Tanto para o pensador do judaísmo e do espiritismo, faz-se necessária a ruptura com esta tradição, para enfim libertar o transcendente humano e estruturar a relação ética de superação da violência em nome de um sagrado. É percebido que na relação face a face do rosto, ou na linguagem do amor ao próximo pratica-se a acolhida e reconhecimento do outro ou do meu próximo, como realização dessa subjetividade ética. Ocorrendo por fim, uma ruptura que não mais se enquadra com a totalidade egoica presente na ontologia e teologia dogmáticas e irrefletidas que violentam a alteridade. Uma responsabilidade ética que pode ser compreendida como responsabilidade por outrem ou pelo meu próximo, cujo objetivo é o de instaurar um mundo desprovido de qualquer violência em nome de Deus.

Referências

ELLER, D. J. *Introdução à Antropologia da Religião*. Ed. Vozes, 2018.

GIRARD, R. *A Violência do Sagrado*. 3.ed. Universidade Estadual Paulista. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LEPARGNEUR, H. *Introdução a Lévinas: Pensar a ética no século XXI*, editora PAULUS, 2014.

LÉVINAS, E. *Deus, a morte e o tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra:Almedina, 1993.

_____. *Totalidade e infinito*. Ensaio sobre a exterioridade. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Trad. José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1984.

PAIVA, M. A. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n.88, p. 213-231, maio 2000.

PIRES, J.H. *Concepção Existencial de Deus*. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 1992.

_____. *Curso Dinâmico de Espiritismo*. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 2000.

_____. *Pesquisa Sobre o Amor*. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 2008.

_____. *Os Sonhos de Liberdade*. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 2009.

RIBEIRO JÚNIOR, N. Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2006.

SEBBAH, F. D. *Lévinas*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. - São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

ZILLES, U. Panorama das Filosofias do Século XX. São Paulo: ed. Paulus, 2016.

Capítulo 14

PARAMAHANSA YOGANANDA E PIETRO UBALDI: UM ENCON-TRO ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE

Alexsandro Melo Medeiros

PARAMAHANSA YOGANANDA E PIETRO UBALDI: UM ENCONTRO ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE

Alexsandro Melo Medeiros

*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em
Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.*

Professor de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas. E-mail de contato:

alexsandromedeiros@ufam.edu.br

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo fazer uma análise das ideias do sábio guru indiano Paramahansa Yogananda e do filósofo e místico italiano Pietro Ubaldi. Como metodologia utilizamos a pesquisa bibliográfica considerando sobretudo as obras dos dois autores. Embora se trate de autores de culturas diferentes, é possível traçar um paralelo entre as ideias de ambos, sobretudo a partir da figura central do Cristo. A partir da missão de Yogananda de demonstrar a harmonia entre a ciência original da *yoga* ensinada por Bhagavan Krishna e os ensinamentos originais do Senhor Jesus, é possível perceber como o sábio guru se utiliza de conceitos como *superconsciência* ou *super-homem* no mesmo sentido utilizado pelo místico italiano, que foi profundamente influenciado pelos ensinamentos de Jesus de Nazaré, desde o início de seus escritos com as *Grandes Mensagens*, até a sua obra final que se chama exatamente: *Cristo*. Esperamos, desta forma, contribuir para fortalecer o diálogo entre duas tradições aparentemente tão distintas através deste *encontro* que, em essência, aponta para um mesmo caminho de realização divina.

Palavras-chaves: Cristo. Superconsciência. Super-Homem.

INTRODUÇÃO

Paramahansa Yogananda foi um sábio guru indiano, fundador da *Self-Realization Fellowship* (SRF), com sede em Los Angeles, cidade do Estado da Califórnia nos Estados Unidos. Sua obra *Autobiografia de um logue* se tornou um best-seller e imortalizou a história do sábio guru.

Lahiri Mahasaya, mestre da linhagem espiritual da *Kriya Yoga*⁶⁰, profetizou ao ver a criança, quando ainda se chamava Mukunda Lal Ghosh: “Mãezinha, seu filho será um iogue. Semelhante a uma locomotiva espiritual, conduzirá muitas almas ao Reino de Deus” (YOGANANDA, 2001, p. 20). Mukunda Lal Ghosh recebeu o nome de Yogananda, que significa bem-aventurança (*ananda*) através do *yoga* (união divina), depois de ser ordenado monge da Ordem dos *Swamis* aos 22 anos de idade, em 1915. 20 anos depois, em 1935, recebeu o título de Paramahansa: “Literalmente *parama*, o supremo, e *hansa*, cisne. O cisne branco é representado mitologicamente como veículo ou montaria de Brahma, o Criador” (YOGANANDA, 2001, p. 431 – grifo do autor).

Antes de se tornar Paramahansa, Yogananda recebeu, por dez anos, “rigoroso treinamento espiritual de seu mestre, Swami Sri Yukteswar” (OLIVEIRA, 2007, p. 14). Yogananda fala que foi através do seu mestre que ele adquiriu uma nova visão da Bíblia cristã e aceitou a missão de “demonstrar a harmonia entre a ciência original da *yoga* ensinada por Bhagavan Krishna e os ensinamentos originais do Senhor Jesus” (YOGANANDA, 2015, p. 42), razão pela qual veio para o ocidente e fundou a SRF, nos Estados Unidos.

Ao concretizar esta missão, Yogananda aproximou estas duas visões de mundo, aparentemente distintas, mas que, em essência, apontam na direção de um mesmo caminho de realização espiritual. Tanto a mensagem do Cristo quanto a chamada ciência iogue da união divina apresentada por Krishna constituem o que Yogananda (2015, p. XXI – grifo no original) chama de “o *summum bonum* do caminho da realização divina”.

Há quem possa acreditar que se trate de duas visões de mundo completamente diferentes. Aqui, no entanto, preferimos adotar a visão do filósofo e teólogo brasileiro, Huberto Rohden, segundo o qual, “Essas duas filosofias não são contrárias uma à outra – são complementares, e só a sua fusão orgânica é que pode dar uma filosofia completa e definitiva” (ROHDEN, 2013, p. 11).

Ao fazer esta abordagem complementar e considerando a síntese proposta por Yogananda através de sua vasta obra, acreditamos ser possível traçar alguns

⁶⁰ A ciência da Kriya Yoga, como chama Yogananda, significa: “união (*yoga*) com o Infinito por meio de certa ação ou rito (*Kriya*)” (YOGANANDA, 2001, p. 214). Uma ciência que se fundamenta no exame empírico de exercícios de respiração, concentração e meditação

paralelos entre a obra do sábio hindu e a obra do místico e filósofo italiano Pietro Ubaldi.

Pietro Ubaldi nasceu em Foligno, na Itália, e faleceu no Brasil, em 1972, na cidade de São Vicente-SP. Escreveu ao todo 24 obras, sendo que mais da metade delas foram escritas aqui no Brasil. Sua obra se destaca pelo alto valor espiritual de suas ideias que tem como base o princípio evolucionista e de que tudo no universo tem uma finalidade: evoluir em direção a Deus.

Embora Yogananda e Ubaldi sejam contemporâneos, um não chegou a conhecer a obra do outro, mas é possível perceber alguns pontos de convergência entre suas ideias. Nosso objetivo, portanto, é abordar algumas destas convergências. Como procedimento metodológico adotamos a pesquisa bibliográfica.

Eis o breve caminho que devemos percorrer neste estudo procurando entrelaçar as ideias de ambos os autores: o ponto de partida é a figura do Cristo e, ao falar sobre este ser sublime e divino, procuraremos demonstrar que o principal objetivo da nossa existência é precisamente alcançar um nível de consciência *superconsciente* semelhante ao do Cristo, que no hinduísmo Yogananda identifica com o estado de *samadhi*.

CRISTO, YOGANANDA E UBALDI

Ao vir para o ocidente realizar sua missão de unir os ensinamentos de Krishna e de Cristo, Yogananda relata algumas de suas experiências com a figura do próprio Cristo e, como veremos, algo semelhante ocorreu também com Pietro Ubaldi.

Na obra *A Segunda Vinda de Cristo*, Yogananda fala de como em algumas ocasiões procurou orar e se sintonizar com Jesus para ter uma melhor compreensão de seus ensinamentos e relata a seguinte experiência vivida no Eremitério de Encinitas, na Califórnia:

Eu estava sentado em meditação, na penumbra de minha sala, orando profundamente com minha alma, quando de repente a escuridão deu lugar a um fulgor celestial azul-opalino. A sala inteira parecia uma chama opalescente. Nessa luz surgiu a forma radiante do abençoado Senhor Jesus (YOGANANDA, 2015, p. XXIX).

Outro fato digno de nota, é como Yogananda fala que deu início a uma celebração na época do natal na SFR onde é dedicado um dia inteiro de meditação

para a adoração do Cristo, ao perceber a forma com que o aniversário de Jesus é celebrado. Diz o sábio guru que “O ideal é honrar Cristo em espírito, na meditação desde a manhã até a noite, absorvido em sentir, na própria consciência, o Cristo Infinito que nasceu em Jesus” (YOGANANDA, 2015, p. 61). Tal experiência ajuda o devoto a expandir a própria consciência para um estado de profunda paz e alegria, “maior do que qualquer outra que o coração humano já conheceu” (id., ibidem, p. 61).

Da mesma forma, a figura do Cristo teve um papel fundamental na realização da obra de Ubaldi, desde o início de seus escritos com as *Grandes Mensagens*, até a sua obra final que se chama exatamente: *Cristo*.

Em uma das experiências de Ubaldi, em um pequeno passeio matinal, logo no início da sua vida missionária, ele relata como viu surgir ao seu lado as figuras do Cristo e de Francisco de Assis. O místico italiano narra que, ao subir uma colina, sentiu uma potente vibração em alta tensão e que algo se estava condensando à sua volta sem forma definida: “[...] sentia, confusamente, que alguma coisa, ainda não perceptível, se estava condensando à sua volta [...] A tensão ia-se tornando sempre mais intensa. Que estaria acontecendo? Algo de irresistível se estava apossando dele” (UBALDI, 2012, p. 102-103). Ao continuar a observar, pôde finalmente perceber duas formas.

As duas formas não constituíam só uma indefinida manifestação de presença. Cada uma delas transmitia à sua percepção interior uma típica e individual vibração que a definia como pessoa. Foi assim que ele pôde logo sentir com clareza inequívoca que à sua esquerda estava a figura de S. Francisco e à sua direita a de Cristo (UBALDI, 2012, p. 103).

Naquele mesmo ano, em 1931, Ubaldi terá a experiência que marcará de forma definitiva a sua vida: na noite de Natal, recolhido em seu quarto, em um momento de profunda meditação, ele recebe a primeira mensagem ditada por *Sua Voz*, a *Mensagem de Natal*. Eis como Ubaldi se refere a esta experiência: “Aniquilado, eu tremia. Depois levantei-me transfigurado. Havia em mim uma força nova e eu tinha de segui-la. Finalmente, explodira minha mediunidade em sua plenitude, e desde aquele dia fiquei compromissado com *Sua Voz*” (UBALDI, 2012, p. 110). Ubaldi preferiu chamar assim tal fonte de pensamento, pois, conforme ela mesma ditara na mensagem “Não pergunte meu nome, não procures individuar-me. Não poderias, ninguém o poderia; não tentes uma inútil hipótese” (UBALDI, 2012, p. 11). Mas a autoria da mensagem (e das outras que se lhe seguiram, em um total de sete) foi

reconhecida. Como no caso de Ernesto Bozzano, ao referir-se a *Mensagem do Perdão*: “[...] dela transparece claramente quem é que se manifesta: ‘Deus, perdoai-os, não sabem o que fazem’. ‘Por vós me deixaria crucificar outra vez’. ‘Não queirais renovar-me as angústias do Getsêmani’. Infere-se que deve tratar-se nada menos que de Jesus Nazareno” (UBALDI, 2012, p. 119).

Finalmente, não é possível falar da presença do Cristo na obra de Ubaldi sem mencionar o método de recepção de *A Grande Síntese* (sua primeira grande obra). Ao longo de quatro verões seguidos, entre 1932 e 1935, Ubaldi escreve os 100 capítulos que compõem a obra. No início de julho de 1932, “voltando do seu passeio pela manhã, tomou o seu banho habitual e foi para o escritório, no alto da torre. Ali sob inspiração divina começou a escrever. Assim teve início o ditado de *A Grande Síntese*” (AMARAL, 2020, p. 92). Na mesma torre em que escreveu a *Mensagem de Natal* e com o mesmo método, ou seja, ditado por *Sua Voz/Cristo*, começou a escrever *A Grande Síntese*.

A SUPERCONSCIÊNCIA E O SUPER-HOMEM

A obra *A Segunda Vinda de Cristo* de Yogananda não trata de um retorno físico do Cristo, mas sim, da *ressurreição do Cristo interior* (subtítulo da obra), da *Consciência Crística* que deverá se manifestar no interior de cada indivíduo.

Toda alma limitada ao corpo pode descobrir o reino de Deus se mergulhar interiormente na meditação a fim de transcender a consciência humana e alcançar os estados sucessivamente mais elevados de *superconsciência*, *Consciência Crística* e *Consciência Cósmica* (YOGANANDA, 2017, p. 83 – grifo nosso).

Vemos nesta passagem que Yogananda fala tanto de *superconsciência* quanto de *Consciência Crística*, para designar um mesmo processo de expansão de consciência.

Por meio da meditação, longa e profunda, desperta-se as faculdades da alma para estados cada vez mais profundos de consciência e assim, o praticante descobre a *porta* do reino de Deus. Dizer que o reino de Deus está dentro de nós significa dizer que ele está nos estados transcendentais da percepção da alma.

Os devotos que desse modo possam interiorizar sua mente à vontade, concentrando-se por completo no resultante estado de paz, entrarão com certeza no reino da consciência divina. Essa realização

gradualmente se expande na onipresença, onisciência, bem-aventurança sempre nova e visões dos reinos de luz eterna, onde todas as almas libertas se movem em Deus, materializando-se ou desmaterializando-se à vontade. Ninguém pode entrar nesse céu da Consciência Cósmica a menos que interiorize profundamente sua consciência pelos portões da concentração e da meditação dedicadas (YOGANANDA, 2017, p. 83).

Esse processo de expansão de consciência também é encontrado na obra de Ubaldi. A evolução é um dos eixos fundamentais da obra do místico italiano. Ascender ou Evoluir espiritualmente representa “um processo de penetração do eu consciente em seus cada vez mais íntimos e profundos estratos, que são planos de consciência sempre mais elevados” (UBALDI, 1993, p. 65). A evolução é um processo de expansão de consciência (até atingir uma superconsciência), um processo de dilatação da consciência na qual o ser sente-se na presença do amor divino e com ele se unifica.

Por introspecção, mergulhamos em profundidade em nosso eu interior, dilatando a nossa consciência para um estado de *superconsciência* e avançamos para Deus.

Esse processo de expansão se inicia no plano de consciência sensória: “É o primeiro nível humano do bruto, apenas emerso da besta, ainda animal e vegetativo” (UBALDI, 1993, p. 53). Em seguida temos o plano racional-analítico: “É a fase atual da ciência, da observação, do relativo, da hipótese, da razão e da análise” (UBALDI, 1993, p. 53). Um passo mais adiante e temos um plano de consciência supranormal e excepcional para a média humana atual que é o plano intuitivo sintético. É a fase inspirativa, da síntese, ao qual se chega por meio da intuição. Neste plano “Contemplam-se os fenômenos por vias interiores, pesquisa-se e atinge-se a verdade por introspecção, no íntimo, onde realmente está” (UBALDI, 1993, p. 53).

Temos ainda o plano místico-unitário e um último plano que Ubaldi chama de inexplorado, acima das possibilidades humanas atuais, considerando que ainda estamos em processo de evolução. No plano místico-unitário, como o próprio nome sugere, “desperta-se o êxtase místico em que canta uma voz nova, na qual vibra o amor, que é uma dilatação de consciência, tão vasta, que, como descreverei, sente-se humanamente perdido o ser, mas divinamente ressurreto” (UBALDI, 1993, p. 54).

Vemos assim que a nossa consciência deve passar por um processo de expansão e dilatação cujo ápice, tanto para Yogananda quanto para Ubaldi, é a *superconsciência* que, no caso de Yogananda, é também a *Consciência Crística*: “a

Consciência Crística, sentida na união com o Espírito Santo, estende-se até as fronteiras de todas as regiões vibratórias” (YOGANANDA, 2015, p. 144).

Chegamos então ao *super-homem*, nas palavras de Ubaldi:

O super-homem, seja ele poeta, artista, músico, filósofo, cientista, herói, chefe, santo; seja ele de preferência um intelectual que desenvolve as forças do pensamento, um dinâmico da vontade e da ação, ou um místico que cria no campo do sentimento ou do amor, no ímpeto de sua fecundidade; ele é sempre um tipo de superconsciência e na sublimação de sua personalidade, um gênio. Ele é o *supertipo do futuro*, uma antecipação das metas humanas (UBALDI, 2017, p. 409 – grifo do autor).

E Yogananda se refere ao super-homem como um indivíduo dotado de diferentes qualidades, como por exemplo “um super-homem é capaz de modificar sua experiência do mundo simplesmente transformando suas convicções materiais em divinas percepções intuitivas” (YOGANANDA, 2015, p. 284, v. 1).

Se a consciência dos animais está livre da inércia dos minerais, da fixidez das plantas e, por isso, pode experimentar a locomoção e a consciência perceptiva, porém, ainda é limitada pelas sensações do seu corpo. Já o super-homem expande cada vez mais suas percepções e manifesta plenamente o seu espírito.

Portanto, cada fase evolutiva manifesta mais plenamente o Espírito [...] O ser humano, além disso, por sua autoconsciência, pode compreender os pensamentos de seus semelhantes e projetar sua mente sensorial pelo espaço pontilhado de estrelas – no mínimo pelo poder de sua imaginação. O super-homem expande sua consciência e energia vital desde o corpo até o espaço inteiro, sentindo realmente, como seu próprio eu, a presença de todos os universos no imenso cosmos, assim como em cada diminuto átomo da Terra. No super-homem, a perda onipresença do Espírito, presa na alma como Espírito individualizado, é readquirida (YOGANANDA, 2015, p. 144).

Yogananda, como Ubaldi, fala claramente de ciclos reencarnatórios do qual o homem espiritual procura se libertar. Libertar-se dos instintos que confinam o animal no seu corpo, tanto quanto da racionalidade “que restringe o ser humano que não tenta se tornar um super-homem pelo desenvolvimento da intuição” (YOGANANDA, 2015, p. 271)⁶¹. Progressivamente o Espírito vai manifestando o seu poder, passando

⁶¹ É interessante ressaltar como a faculdade intuitiva da alma está presente tanto na obra de Yogananda como na de Ubaldi. Diz Yogananda (2015, p. 271): “Como almas individualizadas, o Espírito manifesta progressivamente Seu poder de conhecimento ao longo dos sucessivos estágios de evolução: como resposta inconsciente nos minerais, como sensibilidade na vida vegetal, como conhecimento sensitivo guiado pelo instinto nos animais, como intelecto, razão e intuição introspectiva não desenvolvida no homem, e como intuição pura no super-homem”. No caso de Ubaldi, já tivemos

por diferentes etapas, até atingir a *superconsciência* do super-homem ou a *Consciência Crística*. Como é o caso de Jesus, que nasceu no corpo humano, limitado pelas sensações corpóreas, mas cuja mente se expandiu para o estágio da *Consciência Crística*. Nesse estágio superior

pela imersão de sua consciência na vibração do Espírito Santo com sua Inteligência Crística inerente, a consciência de Jesus foi transferida da circunferência do corpo para a fronteira de toda a criação infinita, na região vibratória da manifestação: a esfera do espaço e do tempo, abarcando universos planetários, estrelas, a Via Láctea e a pequena família do nosso sistema solar, do qual a Terra é a parte na qual o corpo físico de Jesus era apenas uma partícula. O homem Jesus, pequena partícula sobre a Terra, tornou-se Jesus o Cristo, com sua consciência permeando todas as coisas, em união com a Consciência Crística no Espírito Santo (YOGANANDA, 2015, p. 145).

Jesus não é o único ser a que Yogananda se refere ao falar do *super-homem*. O sábio guru fala também de seu mestre, Sri Yuktéswar (cap. 12) e do *santo que levita* (cap. 7), na sua *Autobiografia de um iogue*.

Devido à aparência nada espetacular de meu guia, apenas alguns de seus contemporâneos o reconheceram como um super-homem [...] Embora nascido mortal como todos os outros, Sri Yuktéswar alcançou identidade com o Governador do tempo e do espaço. Meu Mestre jamais encontrou obstáculo insuperável à amálgama do humano com o divino. Cheguei a compreender que tais barreiras não existem, salvo para o homem que não empreende a aventura espiritual (YOGANANDA, 2001, p. 110).

Já na obra de Ubaldi, o super-homem é citado com bastante frequência e o capítulo 83 da obra *A Grande Síntese* tem como título precisamente: *O Super-Homem*.

Quem é este super-homem? O super-homem é o ápice da evolução, o *supertipo* do futuro.

Suas sensações, seus instintos demonstram, no estado de aquisição concluída, as qualidades que no homem estão no estado de formação. As virtudes mostradas pelos ideais, os superconceitos para cuja conquista no campo moral e intelectual a normalidade trabalha com esforço, estão definitivamente assimilados e alcançados pela zona de estabilização do instinto (UBALDI, 2017, p. 409).

O super-homem sintetiza as mais altas características que a evolução deve realizar. Possui uma sensibilidade mais profunda, uma capacidade de penetração

oportunidade de falar brevemente da intuição, ao tratar nos níveis de consciência sensória, racional analítica, intuitiva sintética e místico-unitária.

psíquica mais ampla. É um supersensitivo que percebe as verdades por intuição. Trata-se de uma maturação evolutiva do tipo humano, maturação biológica, psíquica e espiritual.

De semelhante progresso nascerá o novo tipo biológico, base das humanidades futuras. A mesma natureza do fenômeno nos indica quais as suas características, aliás redutíveis a uma só palavra: espiritualização. Isso significa tornar-se mais dinâmico, percuciente, sensível ou seja, menos rude e obtuso. O novo tipo representará forma cada vez mais nervosamente selecionada e eleita, na progressiva exaltação das características elétricas da vida, em detrimento das características puramente físicas. A pesada musculatura animal, sempre mais inútil nas novas condições de vida, há de ser substituída por poderosa estrutura psíquica, cada dia mais necessária no novo mundo futuro (UBALDI, 1982, p. 178).

Será o homem do espírito. Um biótipo bem diferente daquele que a evolução trouxe até o ponto em que estamos, com características marcadamente animais e resultado da seleção do mais forte. A este propósito, o filósofo italiano não nega a importância de tal lei: “A lei de seleção do mais forte não lhe foi inútil no passado e, de fato, permitiu à raça humana o domínio material do planeta, através do método bestial da subjugação violenta [...] Esse fato demonstra como em certo período tal método se tornou útil e necessário” (UBALDI, 1982, p. 176). Mas hoje este método não corresponde mais às finalidades da vida, que é conduzir a humanidade a uma maior espiritualização. Evolução é espiritualização, como vimos. No plano em que nos encontramos, a seleção do mais forte, ao invés de beneficiar, prejudica, pois não representa progresso social, ao contrário, é um método anti-social, o que implica na necessidade de um novo método “adequado aos novos objetivos a atingir, isto é, diferente forma de luta para novo modo de seleção, não dos melhores, unicamente sob o ponto de vista da força, mas dos melhores em inteligência, sensibilidade, consciência, bondade e sabedoria” (UBALDI, 1982, p. 177).

Eis o super-homem de Ubaldi. Não é um tipo biológico que se caracteriza pela força bruta do animal, mas pela sua inteligência, sensibilidade e bondade. Em um mundo como o nosso, ele pode parecer um louco, anormal, anti-social, mas ele não está sozinho, sua alma contempla as mais belas visões do universo e por isso estende seus braços para toda a criação: “O centro de sua vida desloca-se; sua consciência tem a visão da Lei; a sensação de seu trabalho, mergulha-se na sua corrente, respira a música que emana das harmonias da criação e nutre-se dessa respiração” (UBALDI, 2017, p. 411).

CONCLUSÃO

Paramahansa Yogananda e Pietro Ubaldi, mesmo fazendo parte de culturas tão diferentes, representam o que há de mais divino e sublime em se tratando de uma filosofia espiritualista e evolucionista.

O primeiro teve a missão de demonstrar a harmonia existente entre os ensinamentos de Krishna e de Jesus. Ao fazer isto, utilizou conceitos oriundos tanto da tradição oriental quanto da tradição ocidental. O segundo foi um filósofo espiritualista cristão que devotou sua vida a propagação da mensagem da Boa Nova e do Evangelho do Cristo.

O que une as ideias destes dois autores que não chegaram a se conhecer é a figura do Cristo. E tomando o Cristo como modelo, ambos acreditam que faz parte do processo evolutivo de cada ser espiritual encarnado desenvolver suas próprias potencialidades até que possam se transformar em verdadeiros *super-homens* do espírito.

REFERÊNCIAS

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

OLVEIRA, José Arnóbio A. de. **As Contribuições de Paramahansa Yogananda à Educação Ambiental Holística**. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2007.

ROHDEN, Huberto. **O Espírito da Filosofia Oriental**. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.

UBALDI, Pietro. **Grandes Mensagens**. Tradução de Clóvis Tavares. Brasília-DF: Instituto Pietro Ubaldi, 2012. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 1).

_____. **A Grande Síntese: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito**. Trad. Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, 2)

_____. **Ascese Mística**. Tradução de Rubens C. Romanelli, Clóvis Tavares e Jerônimo Monteiro. 5 ed. Rio de Janeiro: Fraternidade Francisco de Assis, 1993. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 4).

_____. **A Nova Civilização do Terceiro Milênio.** Tradução de Oscar Paes Leme. 3. ed. Rio de Janeiro: Fraternidade Francisco de Assis, 1982. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 7)

YOGANANDA, Paramahansa. **A Segunda Vinda de Cristo:** A ressurreição do Cristo interior. Traduzido pela Self-Realization Fellowship. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2015. v. 1.

_____. **A Segunda Vinda de Cristo:** A ressurreição do Cristo interior. Traduzido pela Self-Realization Fellowship. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2017. v. 3.

_____. **Autobiografia de um logue.** Traduzido pela Self-Realization Fellowship. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2001.

AUTORES

Alexsandro Melo Medeiros

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas. E-mail de contato: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

Cosme Juarez Moreira Streglio

Mestre em Letras PUC Goiás.

Daniel Gonçalves do Amaral Filho

Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória (FUV) (2018). Mestrando na Faculdade Teológica Sul-Americana (desde 2022).

Edson Santos Pio Júnior

Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO). Possui Mestrado Acadêmico em Administração pela Unigranrio (2018) na linha de pesquisa de Organizações, Sociedade e Desenvolvimento. Graduado em Análise e Desenvolvimento de Sistemas pelo Centro Universitário da Cidade (2009) e em Administração de Empresas pela Universidade Veiga de Almeida (2013). Especialista em TI, possuindo MBA em Gestão de TI pela Universidade Veiga de Almeida (2015). É pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE) e do Grupo de Pesquisa sobre Políticas, Ideologias e Religiões do CNPq que integram o LEPIDE. - E-mail: edsoncespj@gmail.com

Frank Antonio Mezzomo

Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e professor na Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR) Campus de Campo Mourão.

Gilmar Tavares Reis

Teólogo, Psicopedagogo, Filósofo, Mestrando em Ciências da Religião.

Guilherme Augusto Carvalho

Mestrando em Filosofia pela UEM PR. Professor na graduação em Ciências da Religião, no Centro Universitário Internacional Uninter.

José Carlos Moraes

Mestre em Teologia pela PUC PR. Professor na graduação em Ciências da Religião, no Centro Universitário Internacional Uninter.

José Frederico Sardinha Franco

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO, na linha de pesquisa: Religião e Literatura Sagrada com a Tese: O lugar do feminino no canto do hino batismal em Gálatas 3,28c. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC/GO, na linha de pesquisa Religião e Literatura Sagrada, com a Dissertação: Sexo, Abominação e Morte no código de santidade: Uma análise crítica da homossexualidade em Levítico 20,13, possui Licenciatura plena em Pedagogia pelo Instituto Wallon. Licenciatura plena em Letras pelo Instituto Wallon, Bacharel em Teologia pela Faculdade Ministério Fama FAIFA com a monografia: A fé no Novo Testamento: Uma perspectiva bíblico teológica, Pós Graduação Latu Sensu em Teologia Sistemática pela Faculdade Ministério Fama FAIFA com o artigo: O conceito de Imago Dei na obra de Antonny Hoekema, Pós Graduação Latu Sensu em Docência do Ensino Superior pela Faculdade Ministério Fama FAIFA com o artigo: A Influência das novas tecnologias e o seu uso adequado na educação superior brasileira. Pós graduação em Gestão escolar pelo Instituto Wallon, Programa de Formação de Professores (PROFOP) em Sociologia pelo Instituto Wallon, possui Graduação Livre em Teologia pelo Seminário SEIFA da Igreja Assembléia de Deus ministério FAMA. Atualmente trabalha como Secretário de Indústria, Comércio e Turismo na cidade de Guaporé/Goiás.

Jungley de Oliveira Torres Neto

Doutorando na área de Filosofia da Religião pelo PPCIR (UFJF), mestre em Filosofia e graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora – MG; bolsista CAPES.

Lucas Rafael Cordeiro Meneses

Formado em História pela Universidade de Pernambuco e Mestre em História pela Universidade Federal do Maranhão.

Maurício de Aquino

Professor Associado de História no Centro de Ciências Humanas e da Educação, Campus Jacarezinho, da Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP. Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP, Campus Assis.

Messias José dos Santos

Pastor da Igreja Batista Regular Boas Novas em Diadema. Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista Logos. Pos-graduado em Docência do Ensino Superior – UNOPAR. Mestrando em Teologia Pela Faculdade Teológica Sul Americana – FTSA.

Pedro Ducatti Guedes

Graduando em História na Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR) Campus de Campo Mourão.

Pedro Fernando Sahium

Doutor em Ciências da Religião (PUC - GO; Professor de Didática e Metodologia do Ensino de História (UEG); Pesquisador do tema “Cultura Midiática, Economia Religiosa e Juventude” - Universidade Estadual de Goiás (UEG).

Robson Rodrigues Gomes Filho

Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Goiás (2009), Mestrado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2012) e Doutorado em História em regime de dupla-titulação pela Universidade Federal Fluminense e pela Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemanha). Atualmente desenvolve estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob supervisão do Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira. É vencedor do prêmio “Leila Marrach de melhor tese de doutorado pela Associação Brasileira de História das Religiões” (ABHR) de 2019. É membro pesquisador da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo e Coordenador do Laboratório de Pesquisa em Religiões e Modernidades (LAPREM-UEG). É professor efetivo do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Estadual de Goiás, onde atualmente exerce o cargo de Coordenador Central do Curso de História. Tem experiência de pesquisa e

publicações na área de História, com ênfase em História das religiões e História regional, atuando principalmente nos seguintes temas: Brasil e Goiás na Primeira República, história e sociologia da religião, história da Igreja Católica no Brasil e na Alemanha, ordens e congregações religiosas católicas e movimentos messiânicos/milenaristas. É autor de “Carisma, legitimidade e dominação religiosa: Santa Dica e a Congregação Redentorista em Goiás (1923-1925)”, publicado pela Editora Prismas em 2017 e “Kulturkampf: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século XIX”, publicado pela Editora CRV em 2019.

Rogério Luis da Rocha Seixas

Doutor em Filosofia pela UFRJ. Atuou no Centro de Ética e Cidadania da UERJ. Foi Professor da Pós Graduação Lato Sensu em Filosofia da Universidade de Barra Mansa (UBM). Mestre em filosofia pela UERJ. Bacharel em filosofia pela UFRJ. Doutor em Filosofia pelo PPGF/ UFRJ. Pós-doutor em Filosofia pela UFRJ. Foi pesquisador do Laboratório de Filosofia Contemporânea UFRJ. Trabalha com Filosofia Política, Ética, Direitos Humanos e Racismo, Filosofia Contemporânea, Filosofia Afro-brasileira e Filosofia da Educação. Pesquisa mais especificamente o pensamento de Michel Foucault, de Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas e pensadores africanos. É Pesquisador, Docente colaborador e Vice-Coordenador do Grupo de pesquisa BILDUNG do IFPR(CNPq). Participo como Pesquisador e Docente colaborador do Grupo de Pesquisa AFROSIN/UFRRJ (CNPq/FAPERJ). Docente do curso de especialização em direitos Humanos, Racismo e Saúde(DIHS)/FioCruz. Docente Substituto na FFP - UERJ. E-mail: rogeriosrjb@gmail.com

Rubia Campos Guimarães Cruz

Doutoranda na área de Filosofia da Religião pelo PPCIR (UFJF), mestre em Ciência da Religião (UFJF), especialista em Ciência da Religião (UFJF), bacharel em Ciências Humanas (UFJF) e Licenciada em Ciência da Religião (UFJF); bolsista CAPES.

