



ÚLTIMO ANDAR

**CADERNOS DE PESQUISA EM CIÊNCIAS
DA RELIGIÃO**

**PROGRAMA DE ESTUDOS
PÓS-GRADUADOS
EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ANO 1 - N. 1 - 1998

**EDUC
São Paulo
1998**





Catálogo na Fonte - Biblioteca Monte Alegre / PUC-SP

Último andar: Cadernos de Pesquisa em Ciências da religião / Programa de Estudos em Ciências da Religião, PUC·Sp. • Ano 1, n. 1 (1998-). - São Paulo: EDUC, 1998-146 P.; 21 cm Anual

ISSN 1415-899X

1. Religião - Periódicos. I Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Estudos em Ciências da Religião.

CDD 200.5

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião

Coordenação

Ênio José da Costa Brito

Vice Coordenação

Eduardo R. Cruz

Último Andar - Cadernos de Pesquisa em Ciências da Religião

Editoras Científicas

Ceres de Almeida Gomes de Silberstein

(aluna mestranda Pós-Graduação em Ciências da Religião)

Maria Eduarda da Silva Pinto Jorge

(aluna mestranda Pós-Graduação em Ciências da Religião)

Maria José F. Rosado Nunes

(professora do Programa Pós-Graduação em Ciências da Religião)

Conselho Editorial

Fernando T. Londoño e José J. Queiroz

Editora da PUC-SP





Direção

Maria do Carmo Guedes

Maria Eliza Mazzilli Pereira

Coordenação Editorial

Magali Oliveira Fernandes

Preparação e Revisão de Textos em português

Sonia Rangel

Revisão de Textos em inglês

Carolina Penteado Siqueira

Editoração Eletrônica

Maurício Fernandes da Silva

Capa

Sara Rosa

EDUC

Rua Ministro Godói, 1213 05015-001 - São Paulo - SP - tel: (011) 3873-3359



EDITORIAL

Este é o primeiro número de uma nova publicação na área de Ciências da Religião. Pretende refletir as preocupações e o direcionamento teórico-metodológico que o Programa de Estudos Pós-Graduados da PUC-SP imprime à abordagem do objeto que lhe é próprio: o fenômeno religioso.

Resultado do esforço docente e discente, é, entretanto, uma criação dos alunos e alunas do Programa. Tem por objetivos: incentivar a publicação discente, divulgar as pesquisas realizadas ou em realização no Programa, propiciar intercâmbio entre os seus pesquisadores, incluindo-se, aqui, os ex-alunos(as).

E, porque é de alunos e alunas, representa ainda a aceitação de um desafio: o de fazer algo que se aprende fazendo, começando do primeiro degrau, aspirando ao último:

No último andar é mais bonito: do último andar se vê o mar.

É lá que eu quero morar.

Cecília Meireles

Daí o nome dado aos nossos Cadernos de pesquisa em Ciências da Religião: Último andar. Teremos um por ano e uma estrutura que inclui: (a) artigos, ensaios ou resumos de pesquisas realizadas para as dissertações ou de monografias elaboradas no final de cursos; (b) entrevistas.

Neste ano o Programa comemora vinte anos. É por isso que duas pessoas entrevistadas neste número estiveram ativamente trabalhando na fundação do Programa, em seu início. É nossa contribuição para retomar sua história. Artigos, ensaios, resumos, por sua vez, representam neste primeiro número parte da produção mais recente do Programa, mostrando sua face, hoje.

Como todas as atividades deste Programa, Último Andar deverá refletir ainda duas de suas especiais características andar de constante dos professores/ as ao trabalho dos discentes e a heterogeneidade de abordagens do fenômeno religioso

Conseguiremos cumprir, realmente, os objetivos a que se propõe esta publicação?



E nossa esperança, e por ela trabalharemos - com o apoio de um conselho editorial formado por alunos/as, ex-alunos/ as e professores/ as.

São Paulo, maio de 1998

As editoras



SUMÁRIO

Depoimentos

João Edênio Valle

-8-

José J. Queiroz

-12-

Beatriz Muniz de Souza

-20-

Margarida Oliva

-23-

Artigos

O DIABO E O REINO DE DEUS

Margarida Oliva

- 25 -

ELA FEZ O MILAGRE... E INSTITUIU UMA NOVA REALIDADE

Maria do Carmo Pagan Forti

-33-

O DISCURSO RELIGIOSO DE CHE Hugo José Suarez

- 52 -

O ESPAÇO SAGRADO NA RECONSTRUÇÃO DA LEMBRANÇA MÍTICA DAS ORIGENS

Teodoro Hanicz

- 69 -

SUICÍDIO INDÍGENA: AUTODESTRUIÇÃO, AUTOAFIRMAÇÃO OU BUSCA DA PERFEIÇÃO?

Ernilda Nascimento

- 84 -

OS EVANGÉLICOS E A ESQUERDA NAS ELEIÇÕES DE 1994

Ziel J. O. Machado

- 99 -

Resenha

RESENHA E ANÁLISE DA OBRA DE DURKHEIM: AS FORMAS ELEMENTARES DA VIDA RELIGIOSA

Lilian Wurzba Ioshimoto

-118 -

JOÃO EDÊNIO VALLE

Nasce a Universidade Católica - 1946

A PUC de São Paulo nasce em 1946, dentro de um projeto global de presença nova do pensamento cristão no processo de mudança do Brasil e de São Paulo.

Já no início do século, em torno de 1906, no âmbito mais específico da Filosofia, havia sido fundada, aqui, na capital paulista, a Faculdade de Filosofia São Bento, pioneira em nosso País. Mostra que, já naquela altura, havia, da parte de cristãos católicos, interesse em marcar a vida intelectual, a cultura e o pensamento brasileiro com elementos nascidos da reflexão e dos valores cristãos.

De 1906 a 1946 são quarenta anos de profundas transformações. As revoluções de 30 e 32, a Semana de 1922, a fundação da USP haviam mudado de maneira significativa o panorama da cultura, da ciência, da política e da religião, em especial na capital paulista, que passava a exercer um papel de destaque no campo da ciência e da cultura.

A PUC surge como universidade e como universidade católica. Mas nasce da fusão de várias faculdades isoladas, devendo construir aos poucos sua identidade. Já em seu início ela teve alguns pensadores teólogos, professores que tiveram bastante influência na determinação de seus programas. Alguns vieram especialmente da Universidade de Louvain, Bélgica, para tomar a teologia presente nas discussões que a nova Universidade iria tomar possíveis.

O Departamento de Teologia

O Departamento de Teologia foi fundado à época da Reforma Universitária dos anos 70. Reunia professores com especialização bem diversificada, com a tarefa de discutir problemática religiosa contemporânea em todos os cursos da graduação.

Devido às leis emanadas do regime militar é criado o Ciclo Básico e se definem melhor os cursos de graduação. É introduzido nessa época, também, o Pós-Graduado.

Nesse contexto, o Departamento de Teologia passa a ter uma organização e uma

programação interna em tudo análoga à que caracteriza todos os demais departamentos da Universidade. Este novo “status” acadêmico viabilizava um intercâmbio mais fluente entre a Teologia e as outras áreas científicas.

A Teologia, revista à luz do Vaticano II, deixa de ser algo à parte, e se insere dentro da estrutura e do funcionamento da pesquisa e do ensino universitário como tal. É um grande passo. A matéria específica que cabia ao Departamento de Teologia era chamada de Problemas Filosóficos e Teológicos do Homem Contemporâneo. E marcou época, aqui, na história da PUC, mas ao mesmo tempo confinou a reflexão teológica só ao primeiro ciclo dos estudos universitários, exatamente quando a PUC dava um salto qualitativo, cujo melhor ponto estava no Pós-Graduado.

Com o passar dos anos sentiu-se que no Pós-Graduado faltava um lugar mais específico, onde o fenômeno religioso pudesse ser abordado de maneira ampla, abrangente, e, principal mente, numa perspectiva teológica específica, abrindo espaço para as Ciências da Religião.

Foi daí que nasceu a ideia de se criar um programa específico em nível de Pós-Graduado, que pudesse cobrir esse vazio e, ao mesmo tempo, que pudesse oferecer aos professores do Departamento e a outros interessados a possibilidade de uma formação em mestrado e doutorado de qualidade.

No Brasil não havia, naquela época, programas desse tipo. Nas grandes universidades dos Estados Unidos e da Europa, programas desse tipo sempre fizeram parte da rotina universitária. No Brasil, devido a uma tradição laicista, de origem especialmente francesa, isto não aconteceu. Na universidade brasileira deu-se um corte bastante nítido entre o tratamento científico e teológico. A consolidação do Programa de Mestrado em Ciências da Religião vinha exatamente reaproximar, em termos científicos, esses dois mundos.

O grupo pioneiro buscava fazer uma ponte entre o estudo científico, nas suas várias vertentes, e o estudo propriamente dito do fenômeno da religião e do comportamento religioso mais voltados à situação brasileira.

O projeto, em 1978, foi aprovado pelo Conselho de Pós Graduação da PUC e pelo Conselho Universitário de Ensino e Pesquisa.

Dificuldades e passos iniciais

A PUC atravessava na época uma situação financeira extremamente difícil. Tornava-se praticamente impossível a contratação de um corpo docente com uma carga horária suficiente para orientar os trabalhos.

O corpo docente

Por essa razão buscou-se no corpo docente, já existente na PUC naquela época, alguns professores interessados no fenômeno religioso. Muito especialmente eram o professor Cândido Procópio Ferreira de Camargo, sociólogo da religião, a professora Beatriz Muniz de Souza, também ela socióloga da religião, o professor Luiz Eduardo Wanderley, sociólogo, e o professor Edênio Valle, com formação em psicologia.

Ao mesmo tempo, o programa começou a trazer professores convidados, habilitados no campo da reflexão teológica. Entre outros estiveram dando cursos, na fase inicial, o professor Hugo Assman, atualmente na Universidade de Piracicaba, e o professor Ruben Alves, que atuava na Unicamp.

Com esse pequeno grupo se deu início ao trabalho. O professor José J. Queiróz e o professor Gilberto Gorgulho entraram também logo no início, trazendo uma competência teológica for mal à equipe. Esse grupo, com um número muito reduzido de alunos, dá os passos iniciais do programa. A falta de recursos, a pequena carga horária à disposição dos professores, a carência de bolsas oferecidas pelo governo e pela universidade, tudo isto dificultou muito o encaminhamento propriamente acadêmico.

Os primeiros alunos tinham formação diversificada, mas de um modo geral, procediam de ambientes católicos com experiência pastoral e algum conhecimento de teologia. Havia também sociólogos e filósofos, entre eles.

As duas primeiras teses defendidas foram a de Giorgio Paleari, que atualmente ensina nos EUA, e a de Oneide Bobsin. Na primeira tese foram estudados o campo religioso brasileiro e a autoimagem dos líderes das religiões populares da umbanda. Na segunda pesquisou-se sobre o Pentecostalismo. Seguiram-se outras, mas poucas, devido ao escasso número de alunos e à deficiência de recursos.

O corpo discente

Foi necessário um período de quase dez anos para que o Programa pudesse de fato se estabilizar, adquirir identidade própria e assumir um lugar de mais destaque dentro do Pós Graduado da universidade, cumprindo as suas funções, que são basicamente três: a de criar uma massa crítica dentro da universidade com adequada formação científica no campo do es tudo das religiões; capacitar professores e especialistas para essa área por meio das teses de mestrado e, futuramente, de doutorado; dar início ao trabalho de pesquisa.

Nos anos 80, sob a coordenação do professor José J. Queiroz, dá-se uma virada. O corpo discente aumenta significativamente. Professores novos e especializados são contratados. Os núcleos de pesquisa se afirmam. Começam a ser redigidas dissertações não só em quantidade significativa como de bom nível científico-acadêmico. Quase vinte anos após sua fundação, pode-se dizer que o Programa de Ciências da Religião é, atualmente, um programa consolidado.

JOSÉ J. QUEIROZ

Comecei, aqui no Programa, como colaborador do Pe. Professor Edênio Valle e foi muito gratificante ter trabalhado com ele. Aprendi com ele como se trabalha na Pós-Graduação. Anteriormente, havia trabalhado no Ciclo Básico e na Graduação, e foi uma experiência realmente enriquecedora.

No Ciclo Básico ministrávamos uma disciplina chamada “Pensamento filosófico e teológico do homem contemporâneo” (PFTHC). Era uma disciplina obrigatória em todos os cursos da PUC. Começou em 1971.

Comecei com o Ciclo Básico e o Ciclo Básico começou comigo. A equipe que ministrava PFTHC era muito heterogênea, mas muito entusiasta e profunda. Havia pessoas de grande gabarito: filósofos, historiadores e teólogos. Motivava muito as pessoas, motivava muito os jovens. PFTHC era uma referência para o Básico. E, infelizmente, esse Básico caiu, de pois de uma luta muito grande, da qual fui protagonista; foi por volta de 1987. Foi uma pena. Naquela época eu era diretor do Instituto de Estudos Especiais da PUC, um órgão que teve enorme importância na universidade, especialmente na tarefa de estabelecer uma ponte entre a universidade e o contexto social. Uma ponte entre a universidade e os grandes problemas da sociedade.

O IEE, Instituto de Estudos Especiais, que dirigi durante quase dez anos, numa época muito difícil, teve uma atuação de fronteira, de ponta, na época da repressão, quando não havia espaço nenhum para o debate político, para o debate educacional, para o debate religioso, a não ser o mundo religioso tradicional.

O IEE, praticamente, abriu espaços na universidade e introduziu aqui dentro o debate. Mas não só introduziu o debate acadêmico, introduziu também o povo, que não podia debater, aqui dentro. Os encontros e seminários eram todos organizados em conjunto; o professor, e, em geral, os grandes especialistas, colaboravam com suas análises, contando com a presença das comunidades, do povo simples, dos trabalhadores, das CEBs, do movimento popular.

Comecei no IEE em 1975. E fui 1985 ou 1986, por aí. Naquele período, o Instituto organizou trabalhos muito relevantes. O primeiro deles, que marcou a presença, a visibilidade

do IEE, foi um estudo sobre cultura popular. Naquela época, falar em cultura popular era algo subversivo. O termo “popular” despertava uma suspeita nas autoridades do regime militar. Enfrentamos este primeiro tema, “Cultura Popular”, aqui na PUC em um grande Simpósio, trazendo pesquisadores de primeira linha, a maioria deles, evidentemente, de esquerda, de visão gramsciana, debatendo a cultura popular, em conjunto com as comunidades de base.

Trouxemos também, aqui, um teatro popular que trabalhava na periferia, e já começava a fazer aqueles espetáculos conscientizadores. O Simpósio deu origem a um livro, que se tomou, praticamente, uma espécie de texto clássico da cultura popular. Edênio Valle e eu organizamos o livro, publicado sob o título *A cultura do povo*; teve, se não me engano, cinco ou seis reedições, tal foi a procura. E outras atividades, que se eu for contar agora, vou ficar falando só de IEE, dez anos de IEE, ...

P. Como é que você começou em ciências da religião?

Edênio me chamou para colaborar com ele. Primeiro, para dar uma disciplina; naquela época creio que se chamava “Problemas Religiosos da Atualidade”, “Problemas Contemporâneos de Religião”. E então passei a fazer parte de uma equipe muito reduzida, como bem colocou Pe. Edênio. Éramos somente três pessoas, a maioria de professores convidados, porque, como disse o Pe. Edênio, a PUC não tinha condições de pagar um corpo docente.

Iniciei assim, colaborando com uma disciplina, depois, infelizmente para nós e felizmente para a Igreja do Brasil, Pe. Edênio foi eleito presidente da Conferência Nacional dos Religiosos do Brasil, paralela à CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. A CNBB organiza, coordena e, ao mesmo tempo, articula os bispos. A CRB, Conferência dos Religiosos do Brasil, importantíssima, articula os religiosos do Brasil todo. Todos os religiosos do Brasil são articulados pela CRB, em todo o território nacional e com projeções internacionais, porque ela faz parte também de um organismo internacional de religiosos. E o Pe. Edênio foi eleito presidente desta Conferência.

Então, fui chamado para colaborar, em 1985. Pe. Edênio foi eleito presidente. Eu, então vice-coordenador do Programa, as sumi a coordenação pela primeira vez em 1989.

Fiquei como coordenador até 1997. Acho que nós dividimos um pouco a coordenação do programa, dez anos Edênio, e eu, quase outros dez. Quando entrei, defrontei-me com as dificuldades já apontadas. O meu desafio era enfrentá-las; o programa era muito pequeno (número reduzidíssimo de alunos, eram dez ou quinze), muito pouco conhecido, muito pouco divulgado, e a clientela era, em sua grande maioria, uma clientela religiosa e masculina. Religiosos significa padres do clero secular, padres do clero regular, uma ou outra religiosa, um ou outro pastor.

P. *E o seu objetivo era esse tipo de população?*

R. O Programa, quando assumi, tinha uma cara, por assim dizer, mais de reciclagem para religiosos do que de um programa de Pós-Graduação. Essa não era a intenção, nem do Pe. Edênio nem do grupo, mas era assim. Nós éramos poucos, contávamos com professores convidados, mas professor convidado não é professor efetivo: vem, dá um curso, dá uma palestra e depois volta para suas atividades. Não está aqui permanentemente. Não pode orientar os alunos, não está aqui para o dia a dia: então era uma situação muito precária.

E uma coisa puxa a outra: corpo discente reduzido, corpo docente também reduzido. Uma universidade paga não é uma universidade pública, que pode dar-se ao luxo de ter um corpo docente enorme para dez alunos...

Eu tinha que resolver esse problema. E era preciso que o Programa assumisse uma feição de Pós-Graduação. Isto significava: mais produção científica, mais produção de pesquisa dos professores, mais orientações, mas teses. Enfim, fazer-se visível na área das ciências da religião.

Então o que nós fizemos? Eu, em conjunto com a reitoria e com a presidência da Pós-Graduação, estipulei um plano para resolver as dificuldades do Programa com o dilema: ou cresce ou se consolida... ou acaba...

Era esse o dilema mesmo. Como se diz, ou vai ou racha. Assim, fizemos um plano de reestruturação e consolidação, com metas de curto, médio e longo prazo. A curto prazo, era absolutamente necessário aumentar o corpo discente. Para isso era necessária uma grande divulgação do programa: fazê-lo sair do âmbito restrito dos muros da universidade. Aliás, nem na universidade era conhecido (até mesmo entre nós era pouco conhecido):

começar a atrair uma população mais heterogênea, isto é, sair um pouco da linha do religioso (o religioso sempre continuou bem-vindo e continua) e do masculino.

P. *Chegamos nós...*

R. Pois é, e aí a mulherada chegou em peso.

P. *E essa mulherada mobiliza mesmo.*

R. Ah, foi ótimo, a coisa mais linda que aconteceu! Então, o Programa começou a ter melhores condições. Entraram alunos, jovens, muitos também já formados, profissionais, mulheres, professoras, psicólogos e psicólogas clínicas. Enfim, houve uma resposta para mim impressionante; eu não esperava. Mas essa resposta foi plausível, coincidiu exatamente com esse grande interesse, do mundo e do Brasil, pelo fenômeno religioso e pelo estudo da religião. Coincidiu com o retorno, eu diria quase que explosivo, do sagrado.

Eu acho que peguei a maré certa. Então o programa começou a crescer. De quinze nós passamos para trinta, de trinta para quarenta; cada ano em que fazíamos a divulgação do Programa a demanda continuava crescendo, até chegar, não sei bem as estatísticas atuais, mas creio que estamos com noventa alunos.

Houve realmente uma grande receptividade à proposta do Programa. Isso foi um passo fundamental, pois daí tínhamos cacife para exigir, para pleitear da reitoria o aumento do corpo docente. Começamos a convidar mais professores. Veio Frei Gorgulho, depois Ênio, Fernando Londoño e Eduardo Cruz; os primeiros quatro que começaram a constituir uma equipe mais consistente.

Depois veio Baraúna. E os novos, Denise Ramos, Jung Mo Sung, Maria José F. Rosado Nunes. Baraúna não é professor contratado pela universidade: é professor pesquisador, adjunto, remunerado por uma bolsa do CNPQ para realizar uma pesquisa internacional a respeito do Concílio Vaticano II. Então, a equipe realmente se consolidou.

Desde o início, o objetivo do curso é estudar o fenômeno religioso na América Latina, no Brasil em sentido amplo; e isso já aparece nas primeiras dissertações. A primeira dissertação, de Giorgio Paleari, foi sobre aspectos da identidade da Umbanda. A segunda dissertação, de Oneide Bobsin, foi sobre o trabalho do Pentecostalismo. A terceira foi de Daniel Balzan, e consistiu em um estudo da mulher e cor na CEBs de Osasco.

E, aí, as teses foram acontecendo, segundo as propostas e as linhas do Programa. Com o corpo docente cada vez mais consolidado, aumentou o número da produção acadêmica. As dissertações, que eram uma ou duas a cada dois anos, às vezes uma por ano, começaram a aparecer num ritmo crescente.

Agora, nós já estamos na segunda meta ambiciosa, de oito dissertações por ano, que é um resultado muito satisfatório de produção científica do corpo discente. Os professores também começaram a se dedicar à pesquisa e a publicar. As publicações começaram de forma modesta, internamente, com o Boletim. Depois criamos o CRE, “Coleção Ciências da Religião”, que já publicou Interfaces do Sagrado e, agora, vai publicar o segundo número, já pronto. Os alunos também estão se mobilizando. Ótimo... Então, o programa atingiu as metas de curto prazo; corpo discente e corpo docente ampliados, produção científica consistente.

A meta, a médio prazo, era a consolidação do Programa. Ele estava na letra C (chegou a estar na letra C “menos”). Esta letra C é a pior, mas não é absolutamente satisfatória: letra C significa um programa que está tentando se consolidar. Era preciso, então dizer, tanto para o público interno da PUC, como para a Reitoria, para os outros programas, para a presidência e para nós mesmos que o programa estava se consolidando. Por isto era necessário que o programa atingisse a letra B. Letra B significa programa consolidado. E foi o que nós conseguimos ainda no meu mandato. No último ano de mandato, a avaliação da CAPES conferiu a letra B.

Uma meta que nós não conseguimos foi a ampliação das bolsas. Infelizmente, essa meta não foi conseguida. É o que acontece na periferia das grandes cidades do Brasil; ela cresce, cresce e a infraestrutura não acompanha. Duas infraestruturas não acompanharam nosso crescimento, a de apoio ao aluno, por meio de bolsas, e a de espaço físico do Programa.

Até o ano passado tínhamos espaço físico reduzidíssimo, porque ainda éramos considerados como aquele programinha de dez, quinze alunos, que pode muito bem pegar um cantinho do corredor e aí trabalhar. O Programa cresceu e o espaço físico não acompanhou. O Programa cresceu e as bolsas não acompanharam. Quando eu o assumi nós já tínhamos, se não me engano, cinco ou seis bolsas para quinze alunos, o que era

ótimo, 50% dos alunos eram bolsistas.

As bolsas cresceram e hoje temos dezesseis, mas o programa tem noventa alunos e as bolsas não acompanharam. Estamos agora numa situação muito difícil. E é isso que provoca essa crise, muito justificada, do aluno que entra com muito boa vontade, mas não consegue enfrentar as dificuldades financeiras. E isso cria uma oscilação. Ele sai por uns seis meses, respira... volta novamente; essa oscilação realmente não devia acontecer. Bolsa para todos os alunos, como, em geral, outros programas têm, muito mais aquinhoados do que nós. A maioria deles tem 80% de bolsas com relação ao número de alunos, alguns 100%; até sobram bolsas. Enfim, é a imagem da distribuição de renda no país.

A meta a longo prazo é elevar o programa a um grau de excelência. Um grau de excelência se consegue quando o programa está na letra A, e, em geral, são programas que já têm um doutorado, além do mestrado. Portanto, a meta a longo prazo se tomou, agora, para nós, meta a curto prazo. O nosso grande objetivo é o doutorado do programa. E incentivar, ampliar, aprofundar o trabalho de teses, as pesquisas, e, em geral, as pesquisas grupais, as publicações, para que o programa tenha uma visibilidade não só interna, da PUC, mas no conjunto nacional, na área de ciências da religião e em nível internacional. Nós estamos ampliando os canais de publicação. Também a presença do professor em simpósios, congressos. E dos alunos também. A participação intensa em reuniões e trabalhos científicos vai criando uma visibilidade, ao mesmo tempo, um grau de excelência. Esta presença já acontece. Nós temos assessores do Programa em quase todas as entidades de ensino e pesquisa. No CNPQ, na Capes, no Conselho de Ensino e Pesquisa da PUC, na SOTER (Associação dos Teólogos e Cientistas da Religião do Brasil), na ANPTER, (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião).

P. *Do que depende a formação de um doutorando?*

R. Depende de nós, evidentemente. Depende de um bom projeto, tramitado na Pós-Graduação, no CEP, que é o Conselho de Ensino e Pesquisa da PUC, e no Conselho Universitário. Depois ele vai para a Capes.

P. *E esse projeto já está sendo realizado?*

R. O projeto, sim, já estamos tendo reuniões, já há uma espécie de esquema inicial. O que se está discutindo é: qual seria a "cara" desse Programa? Para q u ê ?

Para quem? E, afinal, qual seria a proposta característica do doutorado, com relação ao mestrado e à área de ciências da religião. Essa, portanto, é a nossa preocupação atual. Levar o programa a um nível de excelência

P. *E vocês já têm algumas respostas sobre qual seria a cara desse doutorado?*

R. Não, nós estamos conversando...

P. "Gestando"...

R. É, gestando. Este é o ponto fundamental. Resolvido es te ponto, o resto mais é tramitação burocrática, é algo quase que corriqueiro,mas que exige minuciosas informações, do corpo docente, do corpo discente, informações a respeito da estrutura curricular, ementas, disciplinas, núcleos; enfim, uma estruturação muito meticulosa, que passa por todos os canais da PUC e, depois, vai para a Capes, que também é rigorosa. Nós esperamos que essa tarefa seja enfrentada agora, em 1998, coma intenção de inaugurá-lo em 1999. Essa é a proposta. Não sei se vamos ter fôlego. Tenho esperança que sim.

P. *Como você está vendo a cara do Programa, hoje?*

R. O Programa, hoje, é um Programa de respiro muito grande. Atividade intensa. Tanto interna quanto externa. Se você der uma olhada no relatório Capes, e, se não quiser ter acesso a esse relatório, se você olhar os boletins, você vai ver que o corpo docente é de enorme produção. Produção científica, produção curricular, produção acadêmica em sentido amplo. Tanto dentro quanto fora da PUC. Uma presença muito grande. Então, há uma cara de dinamismo muito grande. O corpo discente está cada vez melhor. Nós temos tido dissertações de mestrado- eu comento sempre – que poderiam ser apresentadas para um doutorado e fariam uma bela figura. Os outros professores e eu andamos por aí e passamos por bancas de mestrado de outros programas, fora da PUC; vemos a qualidade das dissertações que são oferecidas fora do nosso programa, e comparamos com as nossas. Realmente, as nossas, a maioria delas, são dissertações de muito boa qualidade. Outra cara muito importante do nosso Programa é a interdisciplinaridade. E a heterogeneidade. É um desafio e, ao mesmo tempo, é algo fantástico.

P. *E acompanha, o espírito da época.*

R. Sim. Outra coisa é o espírito de amizade, tolerância e fraternidade que há no Programa. São pessoas que vêm dos mais variados credos, convicções, visões, e aqui se

sentem bem, trocam, discutem, como pessoas adultas e respeitosas da alteridade.

P. *Eu creio que isto também pode ser um reflexo de vocês, da equipe; sente-se em vocês uma equipe forte, unida, um clima de cooperação.*

R. Eu acho que sim, e é um testemunho que dão os alunos e isto é muito gratificante para nós. O aluno sente-se acolhido, aqui, bem, solto para discutir, não fica inibido. Mesmo alguns alunos que têm dificuldade, não são em absoluto reprimidos, pelo contrário, são incentivados e produzem. Infelizmente, nosso grande problema é o problema financeiro. Essa é a nossa cruz, porque é difícil. Na situação que nós estamos, para o aluno que em geral não é amparado pela família, é já profissional...

P. *Que é chefe de família...*

R. ... E que é chefe de família, que está lutando com dificuldade para se manter, para manter uma família, aí, então, mais uma mensalidade, que não é muito cara. Muitos cursos de segundo grau por aí estão quase equiparados ao preço da pós na PUC. Mas, também não é pouco e pesa no bolso das pessoas. Esse é o grande desafio nosso. Quem sabe consigamos alguma fonte milagrosa...
Esse é o grande desafio nosso. Quem sabe consigamos alguma fonte milagrosa...
Dinamismo, seriedade, produção, acolhida, respeito, unindo à seriedade acadêmica o sentido profundo do humano, é o rosto do programa.

BEATRIZ MUNIZ DE SOUZA

P. Poderia contar-nos algo sobre sua participação no Programa das Ciências da Religião?

R. Quando este Programa ia começar, Edênio mandou-me o projeto por ele elaborado, fazendo o mesmo com relação ao Prof. Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que ainda não era, naquela ocasião, professor da PUC/ Sp. Edênio, eu e Procópio conversamos demoradamente sobre o que significaria criar, em São Paulo, um Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Como eu fazia parte do Conselho de Ensino e Pesquisa da PUC/ SP, acabei sendo indicada como relatora do projeto do novo curso. Tive então o gosto de, como relatora, ver o projeto ser discutido e aprovado pelo CEP, Conselho de Ensino e Pesquisa.

P. Como você via o projeto, a formação de um curso de Pós-graduação em Ciências da Religião?

R. No início estava um pouco distanciada porque, acostumada com os meus “vieses” das Ciências Sociais, imaginava que se estudava Sociologia da Religião, Ciências Sociais aplicadas à Religião etc. Tudo era um pouco novo para mim. Mas em conversa com Edênio, que fizera uma especialização em Ciências da Religião na Alemanha, entendi muito melhor o que significava este Programa. Convenci-me de que se abriria uma porta interessante para os alunos daqui. No início, o curso começou com menos impacto do que talvez Edênio, e outros que estavam com ele nesta articulação, esperavam. Pensava-se que o curso deveria, necessariamente, atrair seminaristas que desejassem uma formação especializada, candidatos aos cursos em Roma, e que aqui teriam uma nova opção, não precisando ir para exterior. Este público pensado, porém, mal apareceu.

P. E quem começou a aparecer, você acompanhou? Que tipo de alunos?

R. Fui entrando em contato com alguns deles, pois era comum que os alunos viessem compor um pouco do currículo aqui nas Ciências Sociais. Edênio cita que foi do Giorgio Paleari a primeira dissertação de Mestrado defendida, e eu participei da banca de qualificação. Depois, por estes caminhos que não se espera, Giorgio acabou vindo

fazer o Doutorado com Procópio, aqui nas Ciências Sociais. Um ano depois, pela morte de Procópio, Giorgio passou a ser meu orientando.

P. *Que formação tinha Giorgio Paleari?*

R. Giorgio é padre, no momento está fora do Brasil; durante todo o período do doutorado, Giorgio dedicou-se com tenacidade ao doutorado, conquistou uma bolsa do CNPQ, venceu todas as dificuldades de formação em Ciências Sociais, acabando por fazer um ótimo trabalho em termos de pesquisa. Ao estudar o universo religioso de uma favela (não a que ele morava), acabou por descobrir importantes aspectos da sociabilidade na periferia de São Paulo. Seu doutorado, em 1992, que teve Edênio na banca, colocou-se como um trabalho relevante, tanto para a Sociologia da Religião, como para a Sociologia Urbana: “O Deus Fragmentado: Religiões e Condições de Vida em Camadas de Baixa Renda.”

Outro meu orientando de doutorado, Oneide Bobsin, defendeu o Mestrado em Ciências da Religião no 1º semestre letivo, e no 2º semestre do mesmo ano já se candidatou ao doutoramento. Oneide, que é pastor luterano, defendeu sua tese, como bolsista da CAPES, também em 1992. Fez um bom trabalho de investigação na região da Grande Porto Alegre: “Trabalhadores Protestantes Urbanos: Religião e Ética no Trabalho”.

Até hoje Oneide continua ligado com o mundo de pesquisa das Ciências Sociais, e das Ciências da Religião. Inscreve-se em congresso, escreve “papers”. Penso que uma boa parte dos que fizeram o Mestrado em Ciências da Religião e que tinham interesse na continuidade da vida acadêmica vieram para o Doutorado em Ciências Sociais. Tenho, atualmente, terminando o doutorado, como bolsista do CNPQ Benedito Anselmo Victoriano, orientando do Queiroz no mestrado em Ciências da Religião.

P. *Em que departamento das Ciências Sociais você trabalha?*

R. Eu pertencço ao Departamento de Sociologia, tendo me concentrado, predominantemente, na pós-graduação, com temáticas da Sociologia da Religião e Sociologia Urbana. Recebo com frequência em meus cursos alunos de mestrado em Ciências da Religião.

P. *Um dos objetivos deste Caderno é o de resgatar a memória dos vinte anos de Pós-graduação em Ciências da Religião. Que outros fatos você poderia lembrar?*

R. Sempre houve proximidade, coleguismo e bom entendimento entre os dois Programas de Pós-Graduação - o das Ciências Sociais e o das Ciências da Religião. Com o Queiroz, recente mente, em novembro de 1996, organizamos um seminário: "Pentecostalismo em debate: metodologias, terminologias classificatórias e técnicas de pesquisa", para o qual também fizemos parceria com o Prof. Antônio Mendonça, da Pós-Graduação da Universidade Metodista de Rudge Ramos. O Seminário, realizado na PUC/ SP em dois dias, reuniu, entre pesquisadores e integrantes das mesas de debate, especialistas nas áreas das Ciências Sociais e das Ciências da Religião, de São Paulo, Belo Horizonte e Juiz de Fora. O resultado deste Seminário vai agora, ainda no 1º semestre de 1998, ser lançado como livro, depois da revisão e editoração, com verba da Universidade Metodista.

Programa-se para o segundo semestre, por iniciativa do Programa de Ciências Sociais, a vinda do Prof. Rafael Dias Salazar, da Universidade Complutense de Madri, especialista na obra de Gramsci. Nesta oportunidade serão feitos encontros e seminários sistemáticos com o apoio das Ciências da Religião da PUC/SP e da Universidade Metodista.

Todo este intercâmbio dá oportunidade a que se mantenha, como você sabe por experiência própria, o ambiente tão agradável neste andar da pós-graduação.

P. *E nosso Caderno tem o nome de "Último Andar" uma não somente ao inspirado poema de Cecília Meireles, mas também a este último andar da PUC/SP, de onde saem as teses, onde está a pós.*

R. É, tem mel mesmo!

MARGARIDA OLIVA

P. *Margarida, todos nós procuramos o programa de Ciências da Religião da PUC por alguma razão. Qual foi a sua?*

R. A minha Motivação vem de longe. Em 1960, pedi exoneração do magistério (era professora de inglês) para ir trabalhar com missionários canadenses em Peri-Mirim, interior do Maranhão. Foi uma experiência marcante. Respirava-se lá, ainda, ares do século passado. Os missionários canadenses foram os primeiros padres residentes no local. Até então, a religião do povo era sustentada pelos rezadores, que se utilizavam de um livrinho de orações impresso em 1840. Foi uma amostra autêntica da genuína religiosidade popular.

P. *Quanto tempo você ficou lá?*

R. Dois anos. Ao voltar para São Paulo, acabei lecionando religião, em escolas particulares. Quando me aposentei, já estava dando aulas de Bíblia, num curso de Iniciação Teológica, na Região Sé. Achei que devia procurar aprofundar meus estudos bíblicos, e procurei o conselho de Fr. Gorgulho, que tinha indicado meu nome para aquele curso. Foi ele quem me encaminhou para a Pós-graduação em Ciências da Religião. Me lembro bem da primeira aula: Filosofia da Religião, com o prof. Alípio. Uma sala pequena, lá no último andar, uns quinze alunos. E a pergunta do professor, que queria saber qual era o projeto de cada um. A minha resposta: “Nesta altura da vida, professor, não tenho mais projetos! Vou fazendo o que me aparece pela frente...” Foi só risada... mais do que as nossas agora...

P. *E como é que “O Diabo e o reino de Deus” te apareceu pela frente?*

R. Naquela ocasião, fins de 198, assisti a uma entrevista de D. Paulo Evaristo Arns, na TV. Um telespectador perguntou “por que proliferam as seitas?”. Era uma pergunta provocativa, que sempre surgia nos meios de comunicação. As respostas dadas ou sugeridas não me satisfaziam. Foi assim que nasceu o meu projeto de pesquisa.

P. *Como foi a elaboração de sua dissertação?*

R. Não foi fácil. Apesar de ser um assunto sobre o qual eu vinha refletindo desde há mais de trinta anos - a questão de religião, religiosidade e fé -, faltava-me lastro acadêmico. Não bastava externar minhas opiniões. Era preciso validá-las com argumentos

de autoridade. As minhas leituras anteriores eram muito dispersas. Descobri que precisava aprender a ler... Li muito, mas não tudo o que queria e precisava. Às vezes, tive que ler duas ou três vezes o mesmo livro... Os professores me estimularam muito. Principalmente Gorgulho, Queiroz, Alípio, Wanderley e Ênio Brito. Aliás, no meu tempo na pós-graduação, eram os quatro primeiros que, praticamente, sustentavam o Programa, que depois cresceu muito. Aumentou o número de alunos e de professores. Parece que está cada vez melhor e até me dá vontade de fazê-lo de novo!

P. *Corno você se sente tendo sua dissertação transformada em livro?*

R. Um livro é como um filho que a gente bota no mundo e fica na expectativa do que vai acontecer... Como será acolhido? Compreendido? Apreciado? O retorno, por enquanto, tem sido gratificante. Pessoas amigas me disseram que era uma leitura agradável; houve quem dissesse que ficou com a “cuca fundi da”; um teólogo, em Recife citou-o como “exemplo de como fazer ciência de maneira simples”; houve críticas simpáticas nas revistas SBPM (Sociedade Brasileira de Pesquisa de Mercado) e em “Pergunte e responderemos”; uma leitora desconhecida escreveu-me, empolgada, antes mesmo de terminar o livro...

P. *o que você gostaria de dizer, para terminar?*

R. o que já disse muitas vezes: a gente nunca deixa de ser aluna... Estamos sempre aprendendo e descobrindo o quão pouco sabemos! Terminada a dissertação e publicado o livro, ainda não estou satisfeita... Os projetos agora fervilham na minha cabeça!

O Diabo e o “reino de Deus”

Margarida Oliva

Licenciada em Letras-PUC (Campinas)

Mestre em Ciências da Religião-PUC-SP.

Resumo: Estamos no auge de uma crise que começou com a falência do mundo cristão. O período entre o mundo velho, que se foi, e o novo, que está em gestação, assemelha-se a um caos. Os homens não sabem como viver no mundo criado por eles. Valores tradicionais perderam sentido. Com a violência crescente por toda parte, vemos também ressurgir o misticismo, sob variadas formas. Para compreender a “sangria” da Igreja Católica no Brasil, que está perdendo adeptos para os novos movimentos do Pentecostalismo Evangélico, é preciso ir às raízes do fato.

Além de rever a forma como foi implantada a Igreja Católica no País, necessitamos mudar também os paradigmas de nossos conceitos de humanidade e de religião. Este é o assunto de minha dissertação, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, publicado como O Diabo no “Reino de Deus”.

Palavras-chave: caos; violência; misticismo; humanidade; pentecostalismo; religião.

Abstract: We are at the peak of a crisis that began with the bankruptcy of Christendom. The interregnum, between the old world that has gone and the new one that is in gestation looks like a chaos: men do not know how to live in the world they have created. Traditional values are upside down. With violence mounting everywhere, we also see the resurgence of mysticism. To understand the “bleeding” of the Catholic Church in Brazil, which is losing former adepts to the new religious movements of the Evangelical Pentecostalism, we must look at the roots of the fact. Besides reviewing the way in which the Catholic Church was established in Brazil, we must also change the paradigms of our concepts of mankind and religion. This is the subject of my dissertation in the Post-Graduation Program in Sciences of Religion, which was published as “O Diabo no “Reino de Deus” (The Devil in “God’s Kingdom”).

Keywords: chaos; violence; mysticism; mankind; Pentecostalism; religion.

Estamos vivendo, neste fim de milênio, os efeitos colaterais de uma época de grandes mudanças, que teve início por volta do século XVI, com o alargamento das fronteiras do mundo, a ciência que se emancipa da filosofia tradicional, a revolta dos intelectuais contra a pretensão da hierarquia católica de ter a última palavra sobre todas as coisas, os albores da democracia e a derrocada da cristandade. O período moderno da história caracterizaria, por assim dizer, a crise de adolescência da humanidade – pelo menos no Ocidente. Período de descobertas, deslumbramentos, incertezas, inseguranças, anseios indefinidos, frustrações, angústias... Veleidades de independência e rebeldia, a par de comportamentos infantis de medo e de apelo à proteção de tudo o que pode substituir a autoridade paterna: gurus e ditadores, bandos e ideologias. Crise de uma nova consciência que surge, sem o despojamento de velhos hábitos.

Uma era está acabando. O progresso tecnológico reduziu as distâncias e o tempo, e criou um mundo novo de máquinas e robôs. Desaparece a comunidade rural, o contato com a natureza e a vida pautada pelo ritmo do dia e da noite, das estações do ano. Predomina a agitação da vida urbana dos grandes centros, com seus arranha-céus, sua aglomeração humana, seu anonimato e sua solidão. O capital já dispensa o trabalho humano, reduzindo pessoas a lixo jogado nas ruas. O reconhecimento de igual dignidade e competência do homem e da mulher, e a conseqüente autonomia feminina, desmantela o modelo vigente de família, da qual se descarta a função do pai. A humanidade adolescente, inebriada de liberdade e de poder, perde o sentido da vida, entregando-se às ilusões do sexo pelo sexo, das drogas e da violência pura e simples. Se a vida não tem sentido... É o caos! Fim de uma civilização, de um mundo? Presságios de uma nova era? São assaltos a mão armada aqui, minas antipessoa ali, guerras civis acolá, terrorismo por toda parte, efeito estufa ameaçando a vida no mundo inteiro, fome, aids, desemprego, multidões sem-terra, sem-teto, sem-saúde, sem escola, falência de valores morais, corrupção generalizada, desrespeito total à dignidade da pessoa humana... Tudo efeito da ação "inteligente dessa espécie animal dita racional!

É nesse clima que surgem os inúmeros novos movimentos religiosos, por meio dos quais se busca sentido para o que parece não ter sentido, na expectativa de conforto e segurança diante da ameaça da violência que nos persegue de todos os lados: em casa, nas ruas, no trânsito, nos jornais, na televisão.

A religiosidade que se faz notar, hoje, por toda a parte no mundo, manifesta-se em dois níveis: o erudito e o popular. A religiosidade erudita acompanha uma mentalidade nova, informada pelas ciências - física, psicologia, medicina, biologia, ecologia - que alargaram as fronteiras do saber humano, divisando "mares nunca d'antes navegados". E, diante do desconhecido, do que não pode ser provado, medido e pesado, a imaginação se acende. O mundo se reencanta e se revela povoado de duendes e gnomos, de influências extraterrestres, de forças ocultas. Quanto à religiosidade popular, ressuscita o diabo e seus demônios, que nunca estiveram deveras mortos. Em ambos os níveis de religiosidade observam-se uma insatisfação e um retorno a camadas mais primitivas da mente humana. O nível mais culto sente-se atraído pelas religiões mais antigas e pelo esoterismo, o ocultismo e a gnose. O mais inculto revive a religiosidade da Idade Média, na qual todas as Igrejas evangélicas, pentecostais ou não, têm também as suas raízes.

A proliferação de novas Igrejas cristãs

O crescimento do número de seitas ou novas Igrejas evangélicas, do ramo pentecostal, introduzidas no Brasil a partir de 1910 e que se expandiram, especialmente, com o movimento de urbanização do País, de 1930 para cá, incomoda as Igrejas cristãs clássicas e ameaça a hegemonia da religião católica no País. Calcula-se que cerca de 600 mil "católicos" emigram, por ano, para as seitas pentecostais e neopentecostais. Fala-se de "sangria" da Igreja Católica. Mas qual Igreja Católica? A das estatísticas do IBGE?

Quando o Brasil foi colonizado, todo o mundo ocidental era católico. A conquista das terras para o rei e Portugal era, ao mesmo tempo, conquista das almas para Cristo. A salvação dependia do batismo, por meio do qual se acedia a fé, isto é, às práticas rituais da religião do colonizador. Não era a fé que se expressava no batismo, mas, ao contrário, o batismo que introduzia o sujeito na fé. Quer dizer, a fé cristã não era um ato de adesão livre, mas uma imposição cultural. Aliás, na encíclica "Mirari vos", de 1832, o papa Gregório

condenava como absurda errônea, verdadeiro, a defesa da liberdade de consciência de qualquer um...

Para se entender a facilidade com que se alastramos movimentos religiosos no Ocidente cristão é preciso lembrar a tradição católica, iniciada com o reconhecimento como religião oficial do Império Romano, no século IV, quando o batismo passou a garantir a cidadania. No Brasil, a igreja esteve sob a dependência do Estado desde os primórdios até a Proclamação da República, em 1889. O catolicismo, no período monárquico, no dizer do Pe. Júlio Maria, se traduzia “nos atos individuais da Fé, e nas cerimônias do culto, que, aliás, já se viu quão deturpado se nos apresenta na vida das paróquias” (MARIA apud BRUNEAU, 1974, p. 56).

Dadas as circunstâncias da implantação da Igreja Católica no Brasil, será que podemos dizer que houve realmente evangelização? Ou apenas doutrinação? Numa catequese formal, dissociada da vida, as definições doutrinárias, os sacramentos e todos os símbolos ficam vazios e abertos à imaginação e à devoção de cada um. Não há uma educação da fé, mas simples fomento do sentimento religioso distintivo da criatura humana. Daí o trânsito fácil de uma religião para outra. Não é de admirar a prontidão da religiosidade popular em aderir a propostas religiosas que responda, de maneira inteligível e imediata, aos anseios humanos de ser mais.

Para entender a crise cultural que estamos vivendo e a atual explosão do fenômeno religioso – alardeado nas manchetes de jornais e capas de revistas, em programas de televisão e horários radio fônicos – parecendo, muitas vezes, facilmente manipulável por falsos profetas, é preciso rever, nossa concepção do ser humano.

Uma nova visão do homem

O mito bíblico da criação do Homem (macho/ fêmea), despidido da interpretação tradicional, revela-nos a condição humana e ser incompleto, possuído de uma insatisfação inconsciente que o impele a romper as amarras do irracional. O seu primeiro ato de liberdade o introduz na esfera da consciência, descobrindo a responsabilidade e a culpa,

sua força e fraqueza, o desejo e o medo, a vida e a morte. O que, tradicionalmente, chamou-se de “queda” foi, de fato, a elevação de uma linhagem animal ao nível da consciência, no processo de humanização.

Nesse processo evolutivo de uma espécie dentre os primatas, a linha dos homínídeos, verifica-se uma continuidade e uma ruptura. A capacidade de imitação, que se observa nos animais, acentuadamente entre os animais superiores, desenvolve-se no homínídeo, acompanhando o desenvolvimento da massa encefálica. Essa capacidade está na base de toda aprendizagem e da socialização. Sem ela não haveria cultura. Mas essa capacidade tem um aspecto particular, já observável entre os macacos: a mimese de apropriação, a imitação do desejo do outro. Ambos, macaco e homem, querem o objeto desejado pelo seu semelhante, que lhe oferece o modelo de ser. O que parece bom para o outro deve ser bom para mim... O desejo de um é despertado pelo desejo do outro. Ora, quando dois querem o mesmo objeto, surgem a rivalidade, a disputa, o conflito. Desejo mimético e violência são as duas faces de uma mesma moeda. A continuidade do desejo mimético é a marca de nossa irracionalidade básica.

Os animais disputam entre si a comida, o abrigo, a fêmea. Entre os irracionais, essa disputa, no seio do bando, é regulada por um controle instintivo, que impede, de modo geral, que um indivíduo mate o seu semelhante. A disputa tem mais o sentido de estabelecer a hierarquia de poder no bando. Na passagem do irracional ao nível racional, o homínídeo desenvolve enormemente a capacidade mimética e, portanto, o estímulo para o conflito, perdendo o controle instintivo da violência. O bando de homínídeos enfrenta o caos. Cada indivíduo, vendo no outro um modelo a imitar, enreda-se nas malhas da rivalidade mimética.

Lançam-se um contra o outro na luta pela posse do mesmo objeto, que se torna tanto mais desejável quanto mais é desejado pelo outro. Uma vez desencadeado o conflito, perde-se de vista o objeto desejado. O desejo mimético se transforma em obsessão recíproca de rivais. A violência é contagiosa. E acaba envolvendo todos numa violência unânime contra uma única vítima, sobre a qual se abate a violência de todos. A violência unânime, descarregada contra uma única vítima – o bode expiatório –, traz alívio e restaura a paz, possibilitando a vida em grupo. No processo de humanização, a perda do controle

instintivo da violência marca a ruptura com o mundo puramente animal e a violência descontrolada precede o estágio inicial da humanidade.

Uma verdadeira ciência da religião?

Na hipótese de René Girard¹, para o qual o sagrado primitivo é a violência, esse processo vitimário é o parto da humanidade, da sociedade e da religião. A consciência humana teria aflorado com a experiência da violência ameaçadora de morte que, descarregada sobre uma vítima, instaura a paz. A vítima, antes culpada de todo o mal que ameaçava o bando, passa a ser vista, depois de morta, como propiciadora da vida do bando. E torna-se sagrada, como oferta de propiciação ao Sagrado. A noção do sagrado surge da experiência da violência humana percebida como força transcendente, ao mesmo tempo ameaçadora de morte e propiciadora de vida. Violência humana projetada para fora do indivíduo e do grupo.

Esse mecanismo de alienação e projeção – tão familiar – funda a religião, artefato cultural que tem por função manter sob controle a violência latente na comunidade. o eixo da religião primitiva é o sacrifício ritual, que repete indefinidamente o ato fundante da sociedade humana. O rito sacrificial é um ato de violência controlada, que dá vazão à violência grupal represada pelos interditos que delimitam o espaço do desejo. Objetos e comportamentos que podem desencadear a violência recíproca são proibidos. Tabus. Rito e interdito se explicam pelo mito: o discurso que justifica o status quo, a realidade vivenciada, atribuindo a forças sobrenaturais o que é da responsabilidade humana

A religião primitiva está na base da organização social. É o arquétipo estruturador da sociedade, para a qual se foi transferindo, aos poucos, a sua força. Todo e qualquer exercício de poder se reveste da aura do sagrado. O controle da violência individual pelo rito sacrificial transfere-se para o órgão judiciário. Os interditos se transformam em leis,

¹ Historiador e antropólogo cultural francês, professor em Stanford, Califórnia. Sua antropologia mimética é explicitada em várias obras, dentre as quais destacamos: *La violence et le sacré*. Grasset, 1972; *Des chos escachées depuis la fondation du monde*. Grasset, 1978; *Le bouc émissaire*. Grasset, 1982; e *Quand ces choses comenceront ...* Arléa, 1994. Da passagem desse autor pelo Brasil, em junho de 1990, resultou um livro, *René Girard com teólogos da libertação, coedição das editoras Vozes e Unimep*, 1991.

costumes, etiquetas... E os mitos continuam nas doutrinas e histórias oficiais e nas ideologias dominantes, que justificam o status quo.

A hipótese girardiana e a Igreja Universal do Reino de Deus

Como toda palavra, atitude ou posição inovadora, a teoria girardiana suscita adeptos fervorosos e adversários igualmente apaixonados. Há uma forma de leitura, apressada ou viciada, que não distingue nuances, exagera os contrastes e absolutiza as ênfases. Por outro lado, pode haver um bloqueio mental, que nos torna incapazes de ultrapassar paradigmas anteriores para reestruturar o olhar a partir de outros ângulos. A hipótese girardiana não é de fácil aceitação. Entretanto, é extremamente instigante e dá sentido ao que parece absurdo.

Ao escolher a questão da proliferação das seitas como tema para a dissertação de mestrado em Ciências da Religião, foca lizei, como objeto de estudo, a Igreja Universal do Reino de Deus, que despontava nas manchetes de jornais e revistas, sus citando dúvidas e indagações. O que chamava a atenção dos jornalistas era a sua rápida expansão e crescente poder econômico. Entretanto, o que mais me impressionou, ao frequentar as sessões de exorcismo, foi, de um lado, um certo clima de violência que se criava no decorrer do culto e culminava na expulsão dos demônios e, de outro, a fé ingênua e fervorosa dos fiéis. Que relação poderia haver entre religiosidade, violência e exorcismo?

A leitura de *A violência e o sagrado*, de René Girard (1990), que até então não me tinha empolgado, passou a ter mais sentido. E a dar sentido novo à velha crença no Diabo e ao rito do exorcismo praticado na IURD, que me parecia uma edição moderna do religioso primitivo.

Conclusão

A dissertação de mestrado, *Ação diabólica e exorcismo*, apresentada na PUC, em 1995, virou livro (OLIVA 1997): *O Diabo no "Reino de Deus" - por que proliferam as seitas?*

A tentativa de dar uma resposta a essa questão, levanta outras perguntas. O arquétipo religioso primitivo poderá ser substituído por outro? A utopia cristã do Reino de Deus, em que a misericórdia substitui o sacrifício, corresponderia a uma lenta, mas progressiva, evolução da consciência humana? O cristianismo se reduz ao esquema da religião primitiva (sagrado violento que exige sacrifício) ou é a revelação de uma plenitude humana a ser alcançada? Jesus Cristo “resgata os pecados do mundo” porque morreu na cruz como vítima de dimensões infinitas ou porque encarna um espírito novo que, como fermento, completa o processo de humanização e instaura um novo modelo de convivência?

Uma vez que se começa a pensar, não há como parar de perguntar... Depois de ter tentado penetrar a religiosidade que se expressa na IURD pela via do exorcismo – que é o detalhe mais espetacular e a razão de ser da nova Igreja –, resta ainda um outro detalhe a investigar: o papel do Espírito Santo na dinâmica eclesial. Na pregação iurdiana, a libertação do demônio é a porta de entrada para a vida de abundância dos filhos de Deus tanto pastores como obreiros são escolhidos mediante a manifestação do Espírito Santo. De fato, há um dia da semana e um horário, no domingo, dedicado à busca e louvor do Espírito Santo. A pesquisa desse outro detalhe da religião iurdiana acrescentaria, certamente, outros elementos para uma melhor compreensão do fenômeno religioso iurdiano, em particular, e pentecostal de modo geral. Fica aqui lançado o desafio.

Bibliografia

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*, trad. Martha Gambini, revisão técnica Edgard de Assis Carvalho (Unesp). São Paulo: Paz e Terra, 1990.

MARIA, Júlio; DE MORUES CARNEIRO, Júlio Cesar. *O catolicismo no Brasil: memória histórica pelo padre Júlio Maria*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

OLIVA, Margarida. *O Diabo no Reino de Deus*. São Paulo: Musa Editora, 1997.

ELA FEZ O MILAGRE... E INSTITUIU UMA NOVA REALIDADE²

Maria do Carmo Pagan Forti
Psicóloga, Mestre em Ciências da Religião - PUC-SP

Resumo: Em março de 1889, a hóstia consagrada sangrou na boca de uma beata pobre, negra e analfabeta: Maria de Araújo. Uma primeira investigação concluiu que era milagre. Uma segunda, que era fraude grosseira da beata e seus comparsas, incluindo Pe. Cícero. Este trabalho analisa e considera que o “milagre” foi a resposta a um profundo conflito entre o catolicismo romanizado e o catolicismo popular. A resposta deu-se em forma de um símbolo que uniu duas realidades antagônicas em uma nova, pois símbolo é uma palavra que institui realidades, forjando o futuro nos moldes de um passado que se quer eternizado.
Palavras-chave: Religião; mulher; fenomenologia; símbolo.

Abstract: In March 1889, the holy bread bled in the mouth of a black, poor, and illiterate woman: “beata” (devotee) Maria do Araújo. The initial investigation of the phenomenon concluded that it was a miracle. The second one decided that it was a grotesque fraud carried out by the “beata” and her accomplices, including Father Cícero. This work analyses and concludes that the “miracle” was an answer to a deep conflict between the romanized Catholicism and the popular Catholicism. This answer occurred in the shape of a symbol which united two antagonistic realities in a new one. Symbol is a word that establishes realities, carving the future out of a past that one wants to immortalize.
Keywords: religion; woman; phenomenology; symbol.

² Este trabalho é uma das partes que compõe a dissertação de Mestrado, defendida pela autora no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-SP, em agosto de 1997.

O dia apenas amanhecia...

A convite meu, fazia toda a Associação do S. Coração de Jesus, legitimamente instituída, na Capela do Juazeiro, uma comunhão reparadora pelas da S. Igreja; (...) Passara Maria de Araújo com outras senhoras em vigília, adorando em espírito de reparação ao S. S. Sacramento. Eram já cinco horas da manhã e atendendo eu ao Sacrifício que tinham feito aquelas passando toda noite em adoração a N. Senhor, julguei conveniente dar-lhes a Comunhão, o que efetivamente se deu. Pela primeira vez a vi enfio tornada de um raptó extático, resultando segundo ela afirmara a transformação da Sagrada Hóstia em sangue, tanto que além do que ela não sorveu, parte caiu na toalha e parte caio mesmo no chão; do que tudo foram testemunhas seis a oito pessoas que com ela tinham comungado. Durante o tempo quaresmal daquele mesmo ano e principalmente às quartas e sextas feitas de cada semana, observaram-se aqueles fenômenos; o que se deu também uma vez, no sábado da Paixão no mencionado ano, depois do que passaram a ser diários até a Ascensão do Senhor.

Esta descrição consta da “Exposição circunstanciada”³ feita pelo Pe. Cícero Romão Baptista⁴, pároco de Juazeiro do Norte, ao bispo de Fortaleza, Dom Joaquim José Meira, em 17 de julho de 1891, sobre os fatos ocorridos com a beata Maria de Araújo: a hóstia sangrou.

Milagre? Para muitos, sim. Para alguns padres⁵, uma multidão de romeiros das mais diversas origens: pobres e ricos, cultos e incultos, do litoral e do sertão...

Mas o que era para eles milagre, então? A presença do sobrenatural no cotidiano? Para o imaginário daquelas pessoas, a existência de aparições e de milagres era corriqueiro.

3 Documento que compõe a “Cópia Authentica do processo instruído sobre os factos extraordinários ocorridos nesta povoação do Joaseiro”, em 1891, que doravante chamaremos de Inquérito I, já para diferenciá-lo do Inquérito II, de 1892.

4 Pe. Cícero Romão Baptista é considerado o maior santo popular no Brasil, apesar de ter sido suspenso, pelo bispo, das ordens sacerdotais em 1892, após o desenrolar dos fatos sobre os quais trabalharemos neste artigo.

5 Considerando apenas os que, na época, se manifestaram por escrito e dos quais temos os documentos, foram 25 padres de diversas regiões do Nordeste brasileiro.

Mas... a hóstia sangrar? E por que não?

Apesar disso foi um grande susto para Maria de Araújo e as outras mulheres que também com ela comungaram. Um fascínio próximo do temor as assaltava. Temor e fascínio pelo sagrado? Pelo sangue? Pelo sobrenatural?

Também o Pe. Cícero temia o fato, agora público, na capela, durante a missa... fascinante! Como conservá-lo em segredo, como exigia Dom Joaquim? Como calar aquelas pessoas que se viram diante de um fato absolutamente extraordinário, que se repetiu às quartas e sextas-feiras durante toda a quaresma e no sábado da Paixão?⁶ Como evitar que por todos os cantos do sertão nordestino se espalhasse a notícia de que, enquanto uma beata meditava no sofrimento de Jesus Cristo, na sua Paixão e Morte, seu sangue era, de novo, derramado na capelinha da Mãe das Dores, em pleno sertão do Ceará, no Juazeiro do Pe. Cícero?

Como evitar que aquele povo sedento de graças e de misericórdia acorresse ali para reencontrar, nas grandes romarias, nas grandes procissões, nas grandes festas, o seu jeito, que fora o jeito de seus pais, de viver a religião? Como evitar que revi viessem os sentimentos, as crenças, os valores já calcados em sua cultura?

Esse fato mudou radicalmente a realidade daquele povo. Mudou a geografia, a economia, a política, as condições sociais e, principalmente, mudou o jeito de viver a religião. De 1872 - ano da chegada do Pe. Cícero - até 1889 - ano do primeiro sangramento da hóstia- Juazeiro era um lugarejo anônimo, com aproximadamente 2.000 habitantes. De 1889 a 1898 a população passou para aproximadamente 5.000 habitantes e continuou a crescer vertiginosamente. Hoje é a segunda maior cidade do estado, abrigando um dos movimentos sociorreligiosos mais importantes, mais significativos e, certamente, o mais duradouro de toda a história do Brasil.

Esse movimento sociorreligioso estabeleceu-se a despeito da postura da Igreja oficial da época. Dom Joaquim; da amplitude que o fenômeno, sua protagonista e Pe. Cícero iam adquirindo, seja na imprensa, entre o clero e entre os leigos, instaurou um Inquérito para averiguar a veracidade do sangramento da hóstia. Encarregou dois dos

⁶ Pelo que temos documentado no Inquérito I, a hóstia sangrou 94 vezes no espaço de dois anos.

melhores teólogos do Ceará — Pe. Clycerio e Pe. Antero — para levá-lo a efeito. Após um mês de “Verificações da transformação da Sagrada Hóstia”, da coleta de inúmeros testemunhos de padres, beatas e leigos “honrados” concluíram que o que estava acontecendo no Nordeste brasileiro, em Juazeiro do Norte, por meio de uma beata, pobre, negra e analfabeta era milagre.

“Mas como pode Jesus Cristo deixar a França para fazer milagres no Brasil?” perguntava ao bispo o Pe. Chevallier, lazarista francês, reitor do seminário de Fortaleza. “Esse sangramento da hóstia não pode ser milagre pelo simples motivo de estar se dando tão somente pela boca de uma mulher”, dizia o Pe. Chanaval, teólogo também lazarista do seminário de Mariana, no estado de Minas Gerais.

Além dessas duas questões que permeavam (e continuam até hoje) a história do Brasil (e do mundo) — o europeu é o modelo mais acabado de civilização e a mulher, o de indignidade — uma outra questão se fazia presente: a romanização da Igreja católica brasileira⁷, que buscava “restaurar o prestígio da Igreja, a ortodoxia dos fiéis e formar um clero zeloso e exemplar, pelo qual as crenças e práticas religiosas se moldassem à fé católica, apostólica e romana da qual a Europa era o porta-estandarte” (OLIVEIRA, 1976).

Para o bispo, aceitar aquele milagre era aceitar que em Juazeiro se criasse uma Igreja dentro da Igreja; e, de fato, isto, ele, como guardião da ortodoxia da fé, não podia aceitar.

Diante dessas, as questões principais, mas criminosamente resumidas e reduzidas, Dom Joaquim não podia aceitar o resultado do Inquérito I, pois o momento político que a Igreja brasileira estava vivendo sofreria um retrocesso, caso se admitisse que, nos sertões do Ceará, uma mulher, beata, pobre, negra e analfabeta era santa, já que tinha sido a escolhida de Deus como receptáculo de sua manifestação na terra.

Assim, D. Joaquim “encomendou” um segundo Inquérito ao Pe. Alexandrino. Em três manhãs, em três experiências (sic) de depositar na boca de Maria de Araújo a hóstia consagrada, fora da missa, em condições muito diferentes das do Inquérito I, por não ter a hóstia sangrado, o fenômeno foi considerado pela Igreja do Ceará e de Roma como embuste, como fraude

7 Esse momento de romanização da Igreja Católica Brasileira foi amplamente discutido por Roger Bastide e é citado por Ralph Della Cava em seu *Miracle at Joazeiro*. Columbia University Press, New York e London, 1970.

grosseira e foi proibida, sob pena de excomunhão, qualquer crença, menção, culto aos panos que apararam o sangue que vertia da hóstia e à beata.

Que os pretensos milagres e quejandas coisas sobrenaturais que se divulgam de Maria de Araújo são prodígios vãos e supersticiosos e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia, por isso o juízo apostólico os reprovava e todos devem reprová-los, e como reprovados e condenados cumpre serem havidos. O Ordinário de Fortaleza e os outros do Brasil proibam por todos os meios ao seu alcance o concurso de peregrinos ou as visitas e acesso de curiosos a Maria de Araújo e às outras mulheres incursas na culpabilidade da mesma causa. Tanto aos sacerdotes como aos leigos seja-lhes dado defeso tratar, por palavras ou por escrito, dos pretensos milagres supracitados.⁸

No entanto, o movimento religioso continuou a crescer⁹ e a cultuar os paninhos ensanguentados, Maria de Araújo e o Pe. Cícero, que afirmava que a beata não era uma embusteira e que acreditava, mesmo sem afirmar publicamente, já que estava proibido pelos decretos, que o sangue que saía das hóstias consagradas era o sangue de Jesus Cristo.

Esse modo de viver a religião com romarias, festas, promessas, culto aos santos, procissões, aproximava-se muito do catolicismo popular vivido por aquele povo, antes da romanização da Igreja católica no Brasil. É o que Azzi chama de catolicismo luso-brasileiro (AZZI, 1987, p. 245).

8 Decisão e Decreto da Suprema Congregação da Santa Inquisição Romana, de 4 de abril de 1894, assinado pelo Cardeal Monaco. Além deste, mais três decretos foram expedidos de Roma: em 1893, 1897 e 1898, todos condenando veementemente os fatos de Juazeiro. Em uma reportagem, no dia 28 de setembro de 1997, num programa de televisão de larga audiência no Brasil, feito a propósito deste trabalho, um juazeirense, já velhinho, dizia à jornalista: "Quando o padre me perguntava, durante a confissão se eu acreditava no milagre, eu dizia que não; senão não recebia a absolvição".

9 No ano de 1997, Juazeiro do Norte recebeu dois milhões de romeiros.

Esse comportamento de reviver a antiga experiência possui uma “força psicoafetiva decisiva” (Inquérito I, P. 21), pois é reencontrar o divino, o sagrado, do modo que eles entendiam o divino e o sagrado: próximo, que se comunicava numa linguagem conhecida, que eles podiam entender, que podiam interpretar, apropriar-se e então incorporar à sua vida.

Ali Deus se comunicava diretamente, não mais por meio dos padres que falavam latim, mas por meio das palavras de Maria de Araújo, que falava e sabia tanto quanto eles. E eles podiam dar testemunho do Deus encarnado... Não só por meio do pão que eles tinham que, pela vontade e pela razão — componentes da fé — acreditar como o corpo e sangue de Cristo. Agora era possível acreditar porque todos os sentidos apreendiam essa verdade. Podiam tocar, cheirar, ver, testemunhar. O pão sangrou. Então sim. Então ali estava o corpo e sangue de Jesus Cristo.

E Maria de Araújo dizia:

Jesus Cristo me tem revelado que tudo isso se opera para conversão dos pecadores e perseverança dos justos; chegando até queixar-se amargamente da ingratidão dos homens para com Ele e chamando-os a aproveitarem-se de suas graças enquanto é tempo de misericórdia (Inquérito I, p.21).

E ainda que:

(...) Tendo-lhe sido ainda revelado este fato atual da afluência de grande multidão de povo de diversos bispados a este povoado; dos dispostos a purificarem-se aqui no Sacramento da Eucaristia; revelando ainda notar-se que Nosso Senhor disse que isso se operaria para avivar a fé na presença real d’Ele na Eucaristia, já muito enfraquecida nos últimos tempos (Inquérito I, p. 24).

O sangramento da hóstia envia uma mensagem a todos os e queiram acreditar e recebe a resposta com a presença maciça que a crença do povo. Que fenômeno é este que se comunica põe em polvorosa todo o povo do sertão? E o povo do litoral? E do Sul? E do Norte? E os pobres, os ricos, os analfabetos, e os jornalistas os intelectuais, os teólogos?

Esse fenômeno, que foi reduzido pelos seguidores do bispo diocesano, por ele próprio, a um fenômeno sem história, estático, individualista, quero interpretá-lo como aqui ele aparece e por isso teve tanta repercussão: como um fenômeno religioso. Eminentemente religioso.

Para a Igreja oficial ele foi objeto de uma negociação política e social, esvaziado de seu significado mais específico, ou seja, sua dimensão religiosa que foi desconsiderada. Esse fenômeno que era sagrado, não para os teólogos de Roma, como queria o bispo, mas para o povo, que respondia ao seu chamado de forma veemente. Pe. Cícero, Maria de Araújo e os romeiros se aproximaram dele por seu significado sagrado, por ser ele – o milagre – um lugar de condensação da religião, da crença nas promessas que ele trazia em seu bojo. O milagre fala de um mundo possível e de um modo possível de alguém nele se orientar.

Numinoso, como chama Rudolf Otto, hierofania, para Mircea Eliade, ou símbolo para muitos como Paul Ricoeur. É utilizando os conceitos de linguagem simbólica de Paul Ricoeur que quero entender como esse fenômeno foi capaz de movimentar a história.

Mas por que entendê-lo como linguagem simbólica?

Antes de tudo porque esse fenômeno comunicou algo a alguém e foi entendido. Com um fato extraordinário, do sangramento de uma hóstia.

A nossa época redescobre que a intelectualização e a racionalização típicas das culturas e civilizações que se autointitulam superiores não são capazes de extinguir a força das imagens e símbolos da “linguagem” primitiva da emoção, do corpo e dos sentidos (VALLE, 1976, p.175).

A intelectualização e a racionalização, tentadas pela Igreja no Brasil, com a romanização, à época dos fatos extraordinários de Juazeiro, não foram capazes de extinguir a força da imagem e do símbolo do sangramento da hóstia e sequer foram capazes de considerá-la e de entendê-la. No entanto, por meio do milagre, como uma linguagem não-verbal, Maria de Araújo extravasa seus sentimentos e de todos os devotos de seu tempo, pela linguagem corpórea e dos sentidos, mesmo que isso seja chamado de histeria de conversão por alguns.

Por uma expressão não-verbal dizia, à Igreja oficial, que os valores que ela tentava impor aos crentes, aos fiéis, eram valores estranhos ao seu mundo, eram valores estrangeiros. Que era preciso, antes, que os destinatários se apropriassem deles, os tornassem seus, mas que isso se daria apenas numa relação de troca, portanto, de valorização também do seu jeito popular de viver o catolicismo, de respeito às tradições aprendidas e transmitidas por seus pais, pelos seus santos e pelos representantes daquela mesma Igreja que os tinham ensinado, de modo diferente daquele clerical, sacramental e individualista.

Mas ela não podia, e, provavelmente, não sabia dizer isso. Uma pessoa humilde que não é dada a discursos...

Mas discursa de outra forma: com o corpo. Sangra.

Embasando, portanto, a minha aproximação do fenômeno religioso como linguagem nessas assertivas da função e da realidade da linguagem não-verbal, quero, indo adiante, aplicar a teoria de interpretação para a metáfora e o símbolo, de Paul Ricoeur, no sentido mesmo de testar esse fenômeno como uma linguagem simbólica, como um símbolo, e verificar se ele resiste a essa análise e se ele nos mostra, com ainda mais clareza, a sua natureza.

Entender esse fato como linguagem requer que haja, como qualquer texto, um nome, um verbo e um predicado. O autor, a ação e o objeto. Maria de Araújo, fazer a hóstia sangrar. Uma proposição. Uma frase. E é o conjunto da frase e não apenas uma de suas partes que lhe dá sentido e significado: Maria de Araújo fez um milagre...

Quem é Maria de Araújo? Qual o significado de fazer a hóstia sangrar? E sobre o que fala o sangramento da hóstia?

A linguagem é o processo pelo qual a experiência privada se faz pública. É a exteriorização graças à qual uma impressão é transcendida e se toma expressão (RICOEUR, 1995, p.69).

A impressão de Maria de Araújo, de que o mundo do catolicismo popular estava ruindo pelas novas doutrinas da Igreja romanizada, se expressa, torna-se palavra. Pública e legível.

O fato de o fenômeno ter-se tornado público, exteriorizado, possibilitou o diálogo, mesmo que conflitivo, entre as duas Igrejas, desvelou o contexto e pôde reduzir a polissemia do milagre, tornando-o inteligível para parte dos que ouviam a sua voz e, por outro lado, comunicou a natural não-comunicabilidade da experiência pessoal e privada da beata, que se revela coletiva e pública, pois é assim que Ricoeur descreve a função do diálogo (RICOEUR, 1995, P. 67).

A que se refere esse fato extraordinário?

A referência exprime o movimento em que a linguagem se transcende a si mesma. Por outras palavras o sentido correlaciona a função de identificação e a função predicativa no interior da frase, e a referência relaciona a linguagem ao mundo. É um outro nome para a pretensão do discurso ser verdadeiro (RICOEUR, 1995, p. 70).

Há uma relação intrínseca entre o sentido do milagre, que dá identidade à autora, correlaciona essa identidade com a sua proposição e a sua referência, ao que ele se refere e “acerca de que” ele fala: o sacrifício de Cristo sangrando na hóstia consagrada, o Sagrado Coração de Jesus sangrante, sofredor e a recuperação de todo um sentido de vida para aquele povo, uma reorganização da imagem romanizada do Sagrado Coração e, em consequência, a reorganização do universo cultural e cultural, sociorreligioso desse povo.

É a linguagem transcendendo a si mesma.

Mas com um outro código de linguagem, como os pintores que podiam dominar um novo material alfabético, Maria de Araújo também conseguiu escrever um texto da realidade, com outro código linguístico. Da mesma forma que “pintar, para os mestres flamengos, não era nem a reprodução, nem a produção de um universo, mas a sua metamorfose” (RICOEUR, 1995, P. 89), Maria de Araújo, com esse novo código, transformou a realidade daquele lugar. Redesenhou a geografia, a economia, a política... Não reproduziu nem produziu um novo mundo, mas provocou uma transformação profunda, uma metamorfose naquele universo e trouxe, como os pintores, “a revelação de um mundo mais real do que a realidade ordinária” (RICOEUR, 1995, P. 71). Para além da realidade ordinária, o mundo revelado pelo sangramento da hóstia é aquele de um profundo conflito

entre as duas Igrejas, instituído pela transição entre essas duas formas de viver a religião, essas duas formas da realidade ordinária.

Portanto, esse fenômeno não é apenas uma palavra, um fato polissêmico, ambíguo ou pobre e unívoco. É rico em significados. Poderíamos dizer que é um símbolo? Paul Ricoeur diz que:

há mais no símbolo do que em qualquer de seus equivalentes conceituais: um traço que é avidamente compreendido pelos opositores do pensamento conceitual. Para eles há que escolher entre o símbolo e o conceito [...] Não é necessário negar o conceito para admitir que os símbolos suscitam uma exegese infundável. Se nenhum conceito pode esgotar a exigência de ulterior pensamento produzido pelos símbolos, esta ideia significa apenas que nenhuma categorização dada pode abarcar todas as possibilidades semânticas de um símbolo. Mas só o trabalho do conceito é que pode testemunhar este excesso de sentido (RICOEUR, 1995, p. 104).

Para entender o símbolo, Paul Ricoeur propõe que se comece pela metáfora, que “mostra-nos como novas possibilidades de articulação e conceitualização da realidade podem surgir mediante uma assimilação de campos semânticos até agora separados” (RICOEUR, 1995, p. 104) e porque “a metáfora é o reagente apropriado para trazer à luz o aspecto dos símbolos que tem uma afinidade com a linguagem” (RICOEUR, 1995, p. 102).

Paul Ricoeur demonstra que a metáfora tem dois sentidos: um literal e um outro figurativo. Tomando o sangramento da hóstia como uma metáfora, vejamos se podemos entendê-lo nesses dois sentidos.

Entendida em seu sentido literal, essa metáfora contém o que ele chama de “absurdidade da frase” ou “impertinência semântica”. A hóstia sangra.

A hóstia é pão e pão não sangra. Se pão não sangra, a hóstia não pode sangrar. “Não é nem pode ser o sangue de Jesus Cristo” pois ele está lá subespécie, diziam o bispo e os de Roma. A hóstia sangrar é uma impertinência semântica, uma impertinência de significação, uma impertinência de Maria de Araújo, dos devotos e do Pe. Cícero...

Semelhante impertinência só é revelada na tentativa de se interpretar literalmente a frase, a metáfora, mas ela,

a metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significante. É este processo de autodestruição ou de transformação que impõe uma espécie de torção às palavras, uma extensão de sentido, graças à qual podemos descortinar um sentido onde uma interpretação literal seria literalmente absurda... (RICOEUR, 1995 p. 98).

Portanto, interpretar literalmente o sangramento da hóstia é absurdo.

Mas esta “significação primária” do sangramento da hóstia fornece à “significação secundária como que o sentido de um sentido” (RICOEUR, 1995, p. 103). É essa impertinência semântica, esse absurdo, essa autodestruição do sentido literal da metáfora porque, efetivamente, a hóstia sangrou — que nos leva a buscar o outro sentido. O pão sangrou. “A metáfora é sustentada pelo conflito entre as duas interpretações opostas da enunciação” (RICOEUR, 1995, p. 99).

Já que o pão sangrou, há então que, para entender a enunciação metafórica, fazer a “torção metafórica”, submetendo as palavras em questão a um “trabalho de sentido”, graças ao qual a enunciação começa a fazer sentido. “O que está em jogo na metáfora é o aparecimento de um parentesco onde a visão ordinária não percepção qualquer relação. Uma semelhança” (RICOEUR, 1995, p. 99).

A visão ordinária percebe apenas que o pão não sangra, mas se ele sangra, o parentesco está mais além: na imagem do Sagrado Coração de Jesus e na possibilidade da transubstanciação. Aí está o parentesco, a semelhança e a diferença. “A interação entre semelhança e dissemelhança apresenta, com efeito, o conflito entre alguma caracterização anterior da realidade e uma nova que está a nascer” (RICOEUR, 1995, p. 103). É o velar, desvelar, revelar (nos dois sentidos) que caracteriza a linguagem simbólica.

A visão dogmática de D. Joaquim, aqui, prende-se ao sentido literal da frase. E é apenas interpretando literalmente essa frase que se pode perguntar pelo sangramento

da hóstia, do ponto de vista dogmático ou se pode falar dela como um embuste. Considerando-o como um fato em si mesmo, isolado de seu contexto, de seu significado, de seu sentido figurativo. E neste sentido — literal — que cabe a discussão levada adiante por D. Joaquim.

É verdade também que alguns, com José Marrocos e Pe. Cícero, prenderam-se a um outro sentido literal da metáfora do fenômeno. O pão pode sangrar porque é um pão consagrado e, portanto, um pão que carrega em si mesmo o corpo e sangue de Cristo. Não deixa de ser, ainda, um sentido literal da frase, se levamos em conta a sua crença da transubstanciação como realidade. Não haveria, assim, tensão ou contradição de termos. Não haveria a necessidade do «trabalho de sentido», a «impertinência semântica». Não seria uma enunciação metafórica no sentido próprio do termo, já que metáfora supõe, exatamente, o absurdo da enunciação. Mas se poderia considerar que houve um trabalho anterior de «torção do sentido», quando se aceitou a transubstanciação como realidade concreta. Essa forma de interpretação explicita um sentido outro: aquela metáfora dogmática (para não usar a expressão “metáfora morta”, de Paul Ricoeur) torna-se uma “metáfora viva” — já que “metáforas vivas que são metáforas de invenção, em cujo interior a resposta à discordância da frase é uma nova extensão de sentido (...) oferece uma nova informação. Em suma, uma metáfora diz-nos algo de novo acerca da realidade” (RICOEUR, p. 1995 p. 100) — e a luta de José Marrocos e dos outros, que acreditaram no milagre, não era por continuar alimentando algo que estava morto, mas sim por fazer com que revivesse algo de substancial, a fé em Jesus Cristo vivo, presente na hóstia consagrada. Portanto, essa interpretação espiava por entre as frestas uma outra dimensão do fenômeno. E os de Juazeiro espivavam pelo excesso de sentido dado pela outra dimensão do fenômeno.

Ao ter o sentido literal autodestruído pela própria interpretação literal, podemos então entender o sentido figurativo dessa metáfora de tensão, metáfora viva, “cujos termos não são traduzíveis porque criam o seu próprio sentido. Isto não quer dizer que não se possa parafrasear, mas apenas que tal paráfrase é infinita, incapaz de exaurir o sentido inovador” (RICOEUR, 1995, p. 100).

E não tenho, nem de longe, a pretensão de exaurir, porque acredito ser impossível, o sentido inovador dessa metáfora viva, o novo que ela nos diz sobre a realidade. E tenho,

sim, claro que, ao dizer algumas paráfrases dela, ao desvelar alguns de seus sentidos, muitos outros devem surgir em outras interpretações.

Maria de Araújo se apropriou da imagem mais sagrada para a Igreja romanizada, o Sagrado Coração de Jesus, e transformou-a em fato, em evento, em fenômeno extraordinário. A imagem bidimensional, porque importada, porque ainda pobre de significado, adquire vida, torna-se pluridimensional, excede o sentido e os sentidos. Sai da gravura, da estampa ou da estátua e alcança a rua.

Se olharmos mais de perto para aquele sangramento da hóstia poderemos ver nele características tanto da devoção que era a ponta de lança da romanização da Igreja católica no Brasil como daquela Igreja dos leigos, dos beatos, anterior à Reforma.

Esse fato contém todas as características do Sagrado Coração de Jesus: é sacramental, pois ele se dá na e pela sagrada comunhão. É clerical, pois se dá dentro da Igreja, durante a missa, em hóstia consagrada distribuída por um padre, numa primeira sexta-feira do mês, como rezava o preceito. E, principalmente, sangrante e sofredor como o é o Sagrado Coração de Jesus, por causa dos pecados da humanidade. Pelo sangue derramado comprova o sofrimento e pede penitência para a salvação dos pecadores.

Mas também reúne, nele, o outro lado da realidade. Aquele da Igreja do catolicismo luso-brasileiro cujos fiéis não tinham a sutileza da teologia, não racionalizavam, não abstraíam, mas, ao contrário, ao rezar, faziam promessa, para louvar, festejavam, para falar, atuavam. Por isso, voltaram as romarias, as procissões, as promessas... O santo não estava só no altar da Igreja. Estava ali, no meio deles, entre os bancos e era uma mulher... Jesus Cristo falava com todos os que iam a Juazeiro, a terra abençoada, e se penitenciavam e mudavam de vida. A salvação era possível nesta vida. O sacramento não era apenas o pão, que representava o corpo e sangue de Cristo. Apresentava o próprio corpo e sangue de Cristo. A metáfora se materializava. Como na Igreja popular, o leigo, neste caso uma beata, tinha poder. O poder de transformar a hóstia em sangue, recuperando aquele mesmo poder de administrar e vivenciar os bens simbólicos da salvação, não mais misteriosos, incompreensíveis, distantes, na mão dos padres, dos bispos e do papa, em Roma. Não. De novo, era próximo, inteligível, que se podia tocar, ver, cheirar, testemunhar. Concreto. Esse sentido figurativo que está, como quer Ricoeur, vinculado ao sentido literal, dá "uma

relação interna à significação global da metáfora; é uma versão abreviada da complexa interação de significações” e “cria um sentido”, desvela a “referência enquanto sua [da referência] pretensão de dizer algo acerca da realidade, em suma, sua pretensão de verdade” (RICOEUR, 1995, p. 112). No entanto, da forma como analisamos a metáfora, elas

permanecem eventos dispersos, de certo modo, lugares no discurso (...) limitadas a golpes de sorte individuais e, por conseguinte, a um aspecto transitório da linguagem. Efetivamente, ao chamarmos à metáfora de inovação semântica, realçamos o fato que só existe no momento da invenção. Em virtude de não possuir um estatuto na linguagem estabelecida, uma metáfora é, no sentido forte da palavra, um evento do discurso. O resultado é que uma metáfora, ao ser aceita por uma comunidade linguística, tende a confundir-se com uma polissemia das palavras. Torna-se uma metáfora trivial e depois, uma metáfora morta (RICOEUR, 1995, p. 110).

Terá sido isso o que aconteceu com o sangramento da hóstia? Apenas ampliou o sentido da Eucaristia, o sentido de vida daquele povo e depois tornou-se uma metáfora morta? Se fosse apenas uma metáfora, talvez isso tivesse acontecido.

Mas penso que, efetivamente, aquele fato fundador do movimento sociorreligioso de Juazeiro é mais do que metáfora, é mesmo mais que uma metáfora inventiva, é um símbolo, porque

os símbolos, pelo contrário, porque mergulham suas raízes nas constelações duradouras da vida do sentimento e do universo, e porque têm uma tão incrível estabilidade, levam-nos a pensar e um símbolo nunca morre, apenas se transforma (RICOEUR, 1995, p. 110).

A linguagem simbólica é uma linguagem “ligada”. Ligada às áreas da experiência não verbal ou pré-verbal. A tarefa é, segundo Ricoeur, “revelar as linhas que prendem a função simbólica a esta ou àquela atividade não simbólica ou pré-linguística” (RICOEUR, 1995, p. 105).

E aqui reside uma das dificuldades apontadas por ele para qualquer acesso direto à estrutura de duplo sentido do símbolo. O conceito de símbolo “reúne duas dimensões, poderíamos dizer, dois universos de discurso, um de ordem linguística e outro de ordem não linguística”. Há a possibilidade de se construir uma “semântica dos símbolos, isto é, de uma teoria que explicaria a sua estrutura em termos de sentido e significação” (RICOEUR, 1995, p. 101). O que procurei fazer acima. O sentido e a significação do sangramento da hóstia. Mas, será a significação verbal toda a significação?

Continua Ricoeur: “a dimensão não linguística é, de fato, tão óbvia como a linguística. (...) um símbolo refere sempre o seu elemento linguístico a alguma coisa mais”, O sangramento da hóstia — dimensão linguística — é uma manifestação do sagrado - algo mais - ou o que Eliade chama de “hierofanias”. O símbolo, no sentido mais geral, funciona como um “excesso de significado” que, na verdade, se apresenta como “resíduo da interpretação literal” (RICOEUR, 1995, p. 108).

Há algo no símbolo que, de certa forma, pede para ser dito, mas que nunca o é inteiramente, porque pertence a outros registros irredutíveis aos constrangimentos da linguagem (SILVEIRA, 1991, p. 37).

No entanto, para quem participa na significação simbólica, não há efetivamente duas significações, uma literal e outra simbólica, mas antes um único movimento que o traslada de um nível para o outro e que o assimila à segunda significação por meio ou através da significação literal (RICOEUR, 1995, p. 106).

O símbolo reúne o que parece dividido!

As fronteiras, no símbolo, estão como que esbatidas “pois ele assimila mais do que apreende uma semelhança. Nessa assimilação, que não se dá a nível lógico, ‘todas as fronteiras são esbatidas entre as coisas — e entre as coisas e nós próprios ` (SILVEIRA, 1993, p. 16). 7 É nesse sentido que, por causa do milagre, do símbolo, há um “eclipse do mundo objetivo, manipulável, [que] abre caminho à revelação de uma nova dimensão da realidade e da verdade” (RICOEUR, 1995, p. 104).

Pois a verdade, para a fenomenologia

é aquilo que se desoculta da opacidade do mundo vivido — que se mostra, se evidencia. É certo que algumas vezes esse «ver» da evidência surge apenas depois de um suposto ver. Pode-se então corrigir o erro e isto em nome da verdade. Não se trata, porém, de uma verdade única, absoluta, desenraizada da existência, tal como aquela das ideias claras e distintas, mas da verdade como desocultação jamais acabada, pois o desculto vive daquilo que está oculto, como a visibilidade de um objeto iluminado depende da sombra que o circunda. Mais ainda do que a clareza, o critério de verdade será o da fecundidade desse diálogo com a realidade que constitui a própria existência. Só há fecundidade quando esse diálogo não se interrompe e, nesse sentido, a verdade surge como operante, realizadora (SILVEIRA, 1993, p. 5-6).

O milagre desocultou uma realidade opaca, clarificou a mensagem de salvação de Jesus Cristo e fecundou o povo que acreditou, pois ali estava a resposta ao apelo de sua própria existência. A verdade do símbolo operou e realizou o movimento socioreligioso de Juazeiro do Norte.

Enquanto a metáfora ocorre no “universo já purificado do logos, o símbolo hesita na linha divisória entre o bios e o logos. Dá testemunho da radicação primordial do Discurso na Vida. Nasce onde a força e a forma coincidem”. Onde o “poder como eficácia não transita completamente para a articulação do sentido” (RICOEUR, 1995, p. 106).

O símbolo está “ligado à vida, ao bios, e tem a sua parcela de logos” (RICOEUR, 1995, p. 106). Assim como o milagre do sangramento da hóstia, mas seu poder eficaz é certamente pré-verbal, não transita para a articulação racional, não se reduz à articulação linguística e essa experiência é atestada pelas “modulações de espaço e tempo, enquanto espaço e tempo sagrados. Dentro do universo sagrado, não há criaturas vivas aqui e além, mas a vida está em toda parte como uma sacralidade que pervade tudo” (RICOEUR, 1995, p. 106). Não há separação entre o céu e a terra, o sagrado e o profano, o natural e o sobrenatural. “É nesse sentido que os símbolos estão ligados no interior do universo sagrado” (RICOEUR, 1995, p. 106).

O caráter ligado dos símbolos é que constitui toda diferença entre o símbolo e a metáfora. A última é uma invenção livre do discurso; o primeiro está vinculado ao cosmos. Afloramos aqui um elemento irreduzível, um elemento mais irreduzível do que aquele que a experiência poética revela. No universo sagrado, a capacidade de falar funda-se na capacidade que o cosmos tem de significar, por conseguinte, a lógica do sentido deriva da estrutura real do universo sagrado. A sua lei é a lei das correspondências, correspondência entre a criação *in illo tempore* e a ordem presente das manifestações naturais e das atividades humanas. Os símbolos têm raízes (RICOEUR, 1995, p. 108).

A capacidade de falar funda-se na capacidade que o cosmos tem de significar: o sangramento da hóstia fala de um significado que existe no universo do sagrado, tem raízes fincadas na própria estrutura social e religiosa vivida por aquelas pessoas. E a lei das correspondências é respeitada. Eu diria que é, explicitamente, escandalosamente, respeitada. Da mesma forma que há uma “correspondência entre o corpo, as casas e o cosmos que faz dos pilares de um templo e das nossas colunas vertebrais símbolos recíprocos” (RICOEUR, 1995, p. 109), assim também o sangramento da hóstia é a coluna vertebral para sustentar, de um lado, a romanização cuja ponta de lança era o Sagrado Coração de Jesus, e, de outro lado, a presença e autoridade dos leigos na participação, na presença e na vivência efetiva de sua religiosidade, de suas crenças.

Maria de Araújo, mulher, negra, analfabeta, pobre, inteligente, sensível, pôde, há um século, fundar ao lado de Pe. Cícero o movimento religioso de maior expressão no Nordeste brasileiro. Junto com ele, possibilitou a preservação de um jeito de viver a religião que responde aos anseios mais primitivos das pessoas. Mas também criou espaço para que o novo jeito de viver a religião — o jeito sacramental, eclesial e individual — fosse aceito e vivido por aquele povo.

Juazeiro do Norte, a cidade santa, a “capital da fé” do Nordeste se fez e continua crescendo.

Fontes Manuscritas

Arquivo do Bispado do Crato, CE. "Cópia Autenticada do processo instruído sobre os factos extraordinários ocorridos nesta povoação do Joazeiro." Inquéritos I (1891) e II (1892).

Arquivo do Centro de Psicologia da Religião de Juazeiro do Norte, CE. Correspondência inédita entre algumas pessoas envolvidas na questão religiosa do Juazeiro.

Bibliografia

AZZI, R. *História do pensamento católico no Brasil*. v. 1. A cristandade colonial: um projeto autoritário São Paulo: Paulus, 1987.

DELLA CAVA, R. *Milagre em Joazeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FORTI, M. C. P. *Maria de Araújo*. A beata do juazeiro. São Paulo: Paulinas, 1991.

MARASCHN, J. C. O simbólico e o cotidiano. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MOREL, E. Pe. Cícero, o santo de Juazeiro. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 1946.

NEGRÃO, N. O padre beato: contribuição à análise da liderança de Padre Cícero. In: *Anais do simpósio sobre "O Juazeiro do Pe. Cícero e a beata Maria de Araújo"*, (mimeo) 1989.

NUNES, M. J. R. F. A trajetória das mulheres no catolicismo brasileiro. *Koinonia*, v. 9, 1995.

NUNES, M. J. R. F. Gênero, saber, poder e religião. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, 1995.

OLIVEIRA, P. R. Catolicismo popular como base religiosa. *Suplemento do CEI*, n. 12, set/75.

- OLIVEIRA, P. R. *Catolicismo popular na América Latina*. Rio de Janeiro, FERES/CERIS, 1971.
- RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*. O discurso e o excesso de significação. Porto: Ed. Do Porto, 1995.
- RICOEUR, P. et alli. *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992.
- SCHAEFLER, R. *Filosofia da religião*. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- SCOTT, J. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*. n. 20, 1995.
- SILVEIRA, M. G. S. *A Odisseia: narrativa e ambiguidade*. PUC-SP, Dissertação de mestrado, 1991.
- SILVEIRA, M. G. S. *Fenomenologia da percepção*, (mimeo) 1993.
- WAA. Catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, Vozes, v. 36, mar. 1976.
- WAA. *Anais do Primeiro simpósio internacional sobre Pe. Cícero e os romeiros de Juazeiro do Norte*. Crato, CE, Universidade Regional do Cariri — URCA, 1988.

O DISCURSO RELIGIOSO DE CHE*

Hugo José Suarez

"NADA QUE SE FAZ SEM PAIXÃO VALE A PENA"

Ernesto Sábato

Resumo: Che Guevara morreu em 1967, na Bolívia. Três anos mais tarde, em julho de 1970, um grupo de jovens universitários organizou um novo movimento guerrilheiro motivado pela experiência de Che. A característica particular desse movimento é o fator religioso, isto é, a presença de vários cristãos que, motivados por suas convicções religiosas, decidem incorporar-se à luta, convencidos de que estão construindo o reino de Deus na terra. Este artigo analisa algumas características do discurso de Che que deram lugar a um processo de "afinidade eletiva" entre o guevarismo e o cristianismo latino-americano nos 70. Apoiado, basicamente, na elaboração conceitual de Michel Löwy sobre o "Cristianismo de Libertação", tentarei dar resposta à pergunta por que os jovens cristãos se sentiram seduzidos pelo discurso de Che, chegando a dar a Vida pelo projeto social.

Palavras-chave: sociologia da religião; religião e política; Teologia da Libertação; Che Guevara; discursos político-religiosos; América Latina; guerrilhas.

Abstract: In 1967 Ernesto Che Guevara died in Bolivia. Three years later, a small group of young university students organized a new guerrilla movement based on Che's experience. The characteristic of this movement is the religious factor, that is, the participation of many Christians who were motivated by their religious beliefs in the fighting. They thought that they were building the kingdom of God on Earth. This article analyses the characteristics of Che's discourse to understand the process of "elective affinity" between Guevarism and Latin American Christian movement in the 70's. I basically used Michael Löwy's concepts of Liberation Christianity to answer why young Christians were attracted to Che's discourse, up to the point of giving up their lives for that social project.

Keywords: Latin America; Che Guevara; guerrilla; Theology of Liberation; Sociology of religion; religious and political discourses; religion and politics.

* Traduzido por Ceres de Almeida Gomes de Silberstein. Revisão da tradução por Fernando Londoño.

O problema



Um dos indiscutíveis resultados da chegada de Che à Bolívia foi a fascinação que causou entre um grupo de jovens universitários que, três anos depois de sua morte (em 1970), se embrenham na selva ao norte de La Paz, tentando seguir o caminho traçado por ele. Neste caso, chama a atenção, especialmente, o que denominaremos “o fator religioso” da guerrilha de Teoponte. Uma das características centrais dessa nova experiência guerrilheira será a importante presença de fiéis cristãos, que se incorporam ao Exército de Libertação Nacional em busca do socialismo para a Bolívia, movidos, basicamente, por convicções religiosas.

Que tem o discurso de Che para seduzir de tal maneira um grupo de jovens cristãos? Existe uma estrutura similar no funcionamento do discurso de Che e de certo cristianismo? Estas são as perguntas que tentaremos responder nas páginas seguintes.

Nossa hipótese de trabalho é a de que há elementos, no discurso de Che, similares à estrutura discursiva de certo cristianismo da época, que em um dado momento e sob circunstâncias muito específicas, fazem uma reação, fundindo-se e complementando-se mediante um processo de “afinidade eletiva”, para conformar uma só proposta lógica e coerente, que incorpora, em sua argumentação, elementos políticos e religiosos¹⁰.

Assim, estaríamos entrando em cheio no debate sobre a relação entre religião e política, compreendendo, implicitamente, que certos discursos políticos podem ter em seu seio o germe da lógica religiosa ou, pelo menos, a mesma força e possibilidade de mobilização afetiva de algo no qual se crê.

Isso quer dizer que certo marxismo funcionou, em um momento dado, com uma estrutura similar a uma religião.

Essa realidade permitiu que, nos 70, existisse uma série de cristãos que, logo após lerem alguns textos de Che e de sentirem um impacto por sua personalidade e sua morte, começam a construir um discurso justificador da participação na guerrilha (isto é, da ação política), a partir de uma convicção religiosa. por exemplo, a afirmação de Néstor Paz Zamora “o dever de todo cristão é ser revolucionário é uma clara demonstração disso, da

10 Em geral, nossa explicação teórica se apoia na conceitualização do sociólogo Michael Löwy, que desenvolve amplamente a ideia de “afinidade eletiva” e os demais conceitos que utilizaremos no artigo.

intersecção automática do eixo político e do eixo religioso na justificativa da ação¹¹.

No desenvolvimento deste trabalho veremos, num primeiro momento, algumas características do pensamento de Che, logo em seguida explicaremos os aspectos teóricos do marxismo que pretendem compreender o fenômeno religioso e, finalmente, desembocaremos na análise da afinidade entre as duas correntes, que dão como fruto o “cristianismo da libertação”.

Alguns elementos constitutivos do discurso de Che

Não pretendemos fazer uma exposição sobre o pensamento de Che, tarefa para a qual seriam necessárias múltiplas páginas e especialistas no tema, mas focar a atenção em algumas passagens especialmente selecionadas, nas quais Che expõe ideias e elementos claros para nosso tema. Por exemplo, nos chama a atenção que quando Che fala do papel negativo que haviam protagonizado alguns intelectuais e artistas frente à Revolução vitoriosa, atribui metaforicamente a “culpabilidade” ao “pecado original” deles, ao haverem nascido e crescido em uma sociedade capitalista: “As novas gerações virão livres do pecado original” (GUEVARA, 1977h, p. 268), vai nesta direção. Che, de alguma maneira, estaria concebendo o capitalismo como o “pecado original”.

Assim, em seus escritos, vemos que em vários momentos usa metaforicamente termos que vêm da religião para a explicação de sua proposta. O que faremos neste ponto será apresentar algumas ideias que, com facilidade, encontraríamos em discursos religiosos.

Novo versus velho

11 Particularmente neste artigo faremos algumas referências ao caso de Néstor Paz Zamora, porque representa o exemplo paradigmático mais importante, por meio do qual se pode compreender o “espírito da época” que moveu vários cristãos. Para uma exposição mais completa sobre Néstor Paz, ver nosso trabalho: “Más acá de la mística y más allá de la política. La experiencia de Néstor Paz Zamora”. In: *Laberinto Religioso*, La Paz, Ed. Plural, 1996.

É central a relação dicotômica existente, no discurso de Che, entre o novo e o velho, presente em quase todas as suas ideias. Sua chave de leitura da realidade terá como lente a diferença existente entre “antes da Revolução” e “depois da Revolução” e tudo o que isso implica. Assim se compreenderá muito bem porque fala, em determinado momento, do Homem Novo versus o Homem Velho; ou do Trabalho na sociedade socialista e o Trabalho na sociedade não-socialista; o justo versus o injusto etc. Há em Che um “antes” e um “depois”; quando descreve o combatente guerrilheiro, diz que

ao começar a luta, o faz já com a intenção de destruir uma ordem injusta e, portanto, mais ou menos veladamente com a intenção de colocar algo novo em lugar do velho (GUEVARA, 1977h, p. 264-265).

Quando fala aos Jovens Comunistas, diz:

vocês são Jovens Comunistas, criadores da sociedade perfeita, seres humanos destinados a viver em um mundo novo, onde todo o caduco, todo o velho, tudo que represente a sociedade cujas bases acabam de ser destruídas, terá desaparecido definitivamente (GUEVARA, 1977f, p. 260-261).

Che tem então a ideia de estar no nascimento de uma nova era: devemos convir que ainda estamos em fraldas; quando a Revolução tomou o poder produziu-se o êxodo de todos os domesticados totais; os demais, revolucionários ou não, viram um caminho novo (GUEVARA, 1977h, p. 264-265).

Essa dicotomia do novo versus o velho vem de muito longe e está presente em vários discursos. Talvez um dos mais antigos seja o do cristianismo e a lógica do batismo como uma nova dimensão, o ingresso a uma nova vida. Por isso, uma vez produzida a “fusão” do discurso de Che com o de Néstor Paz, este utilizará a metáfora evangélica de “vinho novo em odres velhos”, para explicar, no fundo, a mesma ideia de Che, mas com elementos do cristianismo. A lógica do novo contra o velho servirá muito bem para argumentar a mudança radical da vida, as convicções, as ações etc., e para compreender um período

diferente que atravessa uma pessoa.

A mística revolucionária: um ideal pelo qual dar a vida

Che, constantemente, faz um chamado para se ter um ideal, uma convicção ou uma crença, pela qual vale a pena dar a vida:

O combatente guerrilheiro deve arriscar sua vida quantas vezes seja necessário, estar disposto a entregá-la sem o menor impulso de dúvida no momento preciso... (GUEVARA, 1977a, p. 76)

Quando descreve as características dos guerrilheiros, propõe que eles devem ser

gente com características tão nobres de devoção e firmeza que isto lhes permita atuar em condições adversas já descritas; necessitam ter um ideal. Este ideal é simples; sem maiores pretensões, e, em geral, não vai muito além, mas é firme, tão claro, que por ele se dá a vida sem a menor vacilação.

Estamos, então, frente a um discurso que exige de seus militantes uma convicção tão forte que se é capaz de dar a vida por ele. Quando fala de um guerrilheiro morto (Frank País), refere-se a ele como um homem de fé:

Eu só poderia dizer neste momento que seus olhos mostravam um homem possuído por uma causa, com fé nesta causa, além disso, que este homem era um ser superior (GUEVARA, 1977b, p. 50).

Che admira e propõe que seus militantes tenham certo tipo de fé na causa do socialismo. Quando se refere a Camilo Cienfuegos, diz que ele

praticava a lealdade como uma religião; era devoto dela; tanto da lealdade pessoal para com Fidel, que encarna como ninguém a vontade do povo, como a deste povo; povo e Fidel marcham¹ unidos e assim marchavam as devoções

do guerrilheiro invicto (GUEVARA, 1977a, p. 28).

Esse conglomerado de convicções, que devem ter os guerrilheiros, leva-os a mudar a visão da morte; devem-se liberar do medo da morte para poder dar a vida a um ideal. De fato, quem entra para a Revolução deve estar consciente de que a lógica é “pátria ou morte”, ou seja, que deve dar toda sua vida sem duvidar:

O revolucionário, motor ideológico da revolução dentro de seu partido, consome-se nesta atividade ininterrupta que não tem fim que a morte, a menos que a construção se consiga em escala mundial (GUEVARA, 1977h, p. 270).

Essa maneira de conceber a vida como uma entrega pela causa, e a morte como uma passagem necessária para esse caminho, terá um importante impacto em pessoas como Néstor Paz, que, diante da morte próxima, justifica sua luta social mediante sua vocação religiosa.

A certeza do futuro: a fé no triunfo

O discurso de Che tem uma forte confiança no triunfo e que, num futuro, se chegará ao socialismo, como podemos ver nas seguintes citações:

A moral em um sentido heroico é a força combativa, esta fé no triunfo final e na justiça da causa que leva os soldados a efetuar os mais extraordinários acontecimentos de valor (GUEVARA, 1977a, p. 236). A União de Jovens Comunistas está diretamente orientada para o futuro, está vertebrada pensando no futuro luminoso da sociedade socialista, depois de atravessar o caminho difícil em que estamos agora, da construção de uma sociedade nova, no caminho seguinte a garantia total da ditadura de classe expressa através da sociedade socialista para chegar finalmente à sociedade sem classes, a sociedade perfeita, a sociedade que vocês serão encarregados de construir, orientar e de dirigir no futuro (GUEVARA, 1977f, p. 248).

“O presente é de luta; o futuro é nosso” (GUEVARA, 1977h, p. 267).

Num primeiro momento (a etapa guerrilheira), existe a certeza do triunfo revolucionário, e uma vez instaurada a Revolução, essa certeza se translada a uma concepção escatológica da história, na qual se está a caminho do comunismo como um fim último. Similar ideia encontraremos em certos setores do cristianismo, quando se plantea o reino de Deus como um futuro ao qual se deve chegar. Por exemplo, a canção dominical “Juntos como irmãos” afirma o seguinte:

A Igreja em marcha está,
a um mundo novo vamos já,
onde reinará o amor,
onde reinará a paz.

A “missão” guerrilheira

Para Che, o guerrilheiro deve assumir seu papel como uma missão quase religiosa:

...o guerrilheiro: como elemento consciente de vanguarda popular, deve ter uma conduta moral que o assegure como verdadeiro sacerdote da reforma que pretende. A austeridade, obrigada por difíceis condições da guerra, deve-se somar a austeridade nascida de um rígido autocontrole que impeça um só excesso, um só deslize, em situações em que as circunstâncias os pudessem permitir. O soldado guerrilheiro deve ser um asceta (GUEVARA, 1977h, p. 270).

Che não exagera ao utilizar o termo “sacerdote” e “asceta”. As condições que coloca para quem deseja ser guerrilheiro, realmente, requerem uma convicção pelo que se faz que o leve a grandes sacrifícios.

Dentro das “características” do guerrilheiro, encontramos a exigência de não construir uma família que limite a missão guerrilheira. Deve ser como um caracol, que carrega consigo sua casa e que não necessite de ninguém e de nada mais:

Os dirigentes da Revolução têm filhos que em seus primeiros balbucios não

aprendem a falar o nome do pai; mulheres que podem ser parte do sacrifício geral de sua vida para levar a Revolução a seu destino; o quadro dos amigos corresponde estritamente ao quadro dos companheiros de Revolução. Não há vida fora dela. (...) Se um homem distrair sua mente pela preocupação de que falta algum produto a seu filho, que os sapatos das crianças estão estragados, que sua família precisa de determinado bem necessário, através desta preocupação deixa que se infiltrem os germes da futura corrupção (GUEVARA, 1977h, p. 270).

O guerrilheiro e o Exército Revolucionário têm uma “missão histórica” a cumprir, que não pode ser abandonada:

A vida e característica do guerrilheiro, fundamentalmente traçadas, exigem uma série de condições físicas, mentais e morais para adaptar-se a ela e poder cumprir cabalmente a missão encarregada (GUEVARA, 1977h, p. 75).

Em geral, essas condições que coloca Che para seus seguidores são muito exigentes e compreendem aspectos físicos e morais (ser solidário, são, companheiro, discreto, ter não mais de 40 anos nem menos de 16, suportar enfermidades etc.). Essa lógica faz com que se veja o chegar a ser guerrilheiro como um atributo final, conseguido depois de haver vencido uma série de obstáculos e condições previamente exigidas; não é um título que qualquer um adquire, mas somente aqueles que realizaram um esforço tal que os permite ter.

A lógica da rígida disciplina e o sacrifício estão incluídas nesse discurso. A missão requer que o missionário guerrilheiro sacrifique sua família, seu corpo, sua vida: “O indivíduo de nosso país sabe que a época gloriosa que lhe cabe viver é de sacrifício; conhece o sacrifício” (GUEVARA, 1977h, p. 269).

Como se vê, quem deseja entrar para a luta guerrilheira deve estar consciente da exigência que ela implica, e deve assumir a luta como uma missão quase religiosa. Essa ideia entrou muito claramente em Néstor Paz, que concebeu sua incorporação à guerrilha como uma missão que Deus lhe colocava. A selva, para ele, foi um “perfeito noviciado” Também se vê que a proposta da guerrilha de “deixar pai e mãe”, é muito similar à visão

do sacerdote católico, que deve abandonar a família para seguir Jesus.

O amor como sentimento motor da Revolução

A exigência descrita parágrafos acima, implica, para Che, que seja um sentimento tal que logre mover os corações dos militantes: o amor. Diz Che:

Deixe-me dizer, com risco de parecer ridículo, que o revolucionário verdadeiro está guiado por grandes sentimentos de amor. É impossível pensar em um revolucionário autêntico sem esta qualidade. Talvez seja um dos grandes dramas do dirigente; este deve unir a um espírito apaixonado uma mente fria e tomar decisões dolorosas sem que se contraia um músculo. Nossos revolucionários de vanguarda têm que idealizar este amor aos povos, às causas mais sagradas e fazê-lo único, indivisível (GUEVARA, 1977h, p. 269).

Resulta interessante que Che faça referência ao valor mais importante do cristianismo quando quer caracterizar o guerrilheiro. Essa ideia terá uma óbvia e generosa acolhida em cristãos como Néstor Paz, que se mobilizavam desde anos anteriores, com a intenção de que esse fosse o sentimento que guiasse suas ações.

A lógica da purificação

Em Che, há uma busca de purificação na vida e um desejo de ascensão na escala humana. De fato, ser guerrilheiro é para ele como um alto grau de desenvolvimento do homem.

Dentro dessa perspectiva, tem-se a intenção de aperfeiçoar a pessoa por meio de ações guerrilheiras: "Nesta tarefa diferente do Exército Rebelde é onde se provam as virtudes da disciplina interior que tem como meta o aperfeiçoamento total do indivíduo"(GUEVARA, 1977a, p. 238).

No momento de plena Revolução, a purificação se dá com a própria prática guerrilheira, ao ser um guerrilheiro íntegro, com todas as características citadas anteriormente.

Uma vez lograda a Revolução, para Che, continua a lógica de purificação, mas

agora na versão de se esforçar mais no trabalho, estudo etc.:

[...] A exigência a todo Jovem Comunista é a de ser essencialmente humano e ser tão humano que se aproxime ao máximo do humano, que se purifique o melhor do homem através do trabalho, do estudo, do exercício da solidariedade contínua com o povo e com os povos do mundo, que desenvolva ao máximo a sensibilidade para se sentir angustiado quando se assassine um homem em outro lugar do mundo e para se sentir entusiasmado quando em algum lugar do mundo se erga uma nova bandeira de liberdade (GUEVARA, 1977f, p. 259-260).

Também quando se dirige aos Jovens Comunistas, ao incentivá-los à busca da “sociedade perfeita”, recomenda-lhes que

para alcançar isto, há que trabalhar todos os dias, trabalhar no sentido interno de se aperfeiçoar, de aumentar os conhecimentos, de aumentar a compreensão do mundo que nos rodeia (GUEVARA, 1977f, p. 261).

Essa ideia de Che, de ir-se aperfeiçoando por meio do trabalho, do estudo, a luta etc., é muito similar à de Néstor Paz, quando este pede a Deus que o ajude a “superar meus egoísmos” ou na visão de querer chegar a ser um Homem novo que supere o homem velho que tem em si mesmo.

Ser os condutores do povo

No pensamento de Che aparece, com muita força, a ideia de “vanguarda” como o grupo de gente eleita para a direção, alento, defesa e mandato do povo. Trata-se de um grupo seletivo de elite composto por pessoas com características específicas muito concretas (físicas e morais, como já dissemos) que possam assumir esse papel: “Devemos ser, portanto, guia da população civil” (GUEVARA, 1977a, p. 239), é sua proposta nesse sentido.

Assim Che propõe dois grupos centrais: a massa e a liderança. A primeira está “adormecida, a quem se deveria mobilizar”: e a segunda é a “vanguarda da guerrilha,

motor propulsor da mobilização, gerador de consciência revolucionária e de entusiasmo combatente” (GUEVARA, 1977h, p. 254).

Essa vanguarda seleta agrupa-se, institucionalmente, no Partido, que lhes permite cumprir as funções de liderança de uma maneira apropriada:

O partido é uma organização de vanguarda. Os melhores trabalhadores são propostos por seus companheiros para fazer parte dele. Este é minoritário, mas de grande autoridade pela qualidade de seus quadros [...] O partido é um exemplo vivo; seus quadros devem ditar ensinamentos de laboriosidade e sacrifício, devem levar, com sua ação, as massas, à finalidade da tarefa revolucionária.... (GUEVARA, 1977h, p. 268).

Vemos que a ideia de “vanguarda”, como grupo que deve conduzir o povo à libertação e ao socialismo, tem uma lógica similar a alguns carismas religiosos, que consideram seus adeptos como os eleitos para guiar o povo pelo caminho de Deus. Em um extremo, o papel do militante partidista em Che será similar à ideia do papel do sacerdote frente ao povo dentro da Igreja. Essa necessidade de sentir-se “o que guia” está presente nos dois campos.

Um marxismo com fé

Com o exposto até o momento, poderíamos tirar a conclusão de que Che tinha uma religião? Não. Não é este o objetivo deste ensaio. Trata-se de compreender como determinadas correntes de pensamento estruturam seu discurso com elementos que vieram do campo religioso. No fundo, o que estamos fazendo, seguindo Danièle Hervieu-Léger, é analisar como, na modernidade, a religião deixa de ser o único gerador de sentido, perde seu monopólio e, agora, qualquer outra esfera pode gerar automaticamente o sentido da vida, de uma maneira tão forte e coerente que exija o sacrifício e a entrega da própria vida.

E como o marxismo abordou o tema religioso? Fazendo uma revisão de Marx (mais

além da frase fácil “a religião é o ópio do povo”), ver-se-á que Marx, constantemente, recorre a metáforas teológicas (como explica Dussel), e tem a certeza de que a religião pode ter um papel decisivo na sociedade (LÖWY, 1996, p. 7). Neste sentido, Marx já havia assinalado em *Los Grundrisse*, vários anos antes de Weber, a relação próxima entre o protestantismo inglês e holandês e a acumulação de capital.

Por sua vez, Engels é quem desenvolve a análise da relação entre religião e luta de classes. Esta aproximação permite-lhe ver a religião como sistema cultural que se transforma segundo os diferentes momentos históricos. Desta maneira, poder-se-á vislumbrar o caráter dual do fenômeno religioso, tanto seu papel legitimador da ordem como sua potencialidade crítica, de protesto e revolução, segundo as circunstâncias sociais.

Dentro dessa perspectiva, Engels faz um paralelismo entre o cristianismo primitivo e o socialismo moderno, afirmando que: a) os dois movimentos não são criação de líderes e profetas, mas de movimentos de massa; b) são movimentos que sofreram perseguição, opressão e cujos membros foram perseguidos pelas autoridades; c) propunham a libertação da escravidão e da miséria (LÖWY, 1996, p. 9). No entanto, Engels não deixa de sublinhar que existe uma diferença entre os movimentos, diferença esta centrada no fato de que o cristianismo primitivo tem as esperanças colocadas no além, enquanto o socialismo está enraizado no mundo.

É evidente que o sistema de Engels não lhe permitiria explicar um acontecimento como o Cristianismo de Libertação na América Latina, mas, em todo caso, segundo Löwy, o que importa é que graças a seu enfoque de classe, ao analisar a religião, permite ver nela sua potencialidade para o protesto, o que abre as portas para uma nova aproximação. Para Löwy, são outros autores de tradição marxista (como Block e Goldman) que permitirão compreender melhor o fenômeno. São eles que, a seu entender, aportarão o lado potencial da tradição utópica judaico-cristã, indispensável para compreender o caso latino-americano.

Ernest Block é, segundo esse autor, o primeiro marxista que mudará radicalmente o enfoque sobre o religioso, atribuindo-lhe a possibilidade de que, em sua forma de rebelião, apareça como uma maneira de utopia, uma rica expressão do “princípio de esperança”: a interpretação dos evangelhos, em Block, se fará por meio da lógica “nem César nem Cristo”,

que abre duas novas dimensões: um ateísmo religioso e uma teologia da revolução. No primeiro caso, só um ateu pode ser bom cristão e vice-versa, e, no segundo, Block propõe uma interpretação milenarista do marxismo, na qual a busca do “reino da Liberdade” tem uma carga escatológica (LÖWY, 1996, p. 7).

De sua parte, Goldmann interessa-se também pelo valor moral e humano da tradição religiosa, e tem uma aproximação muito rica ao tema, associando a religião não somente aos interesses de classe, como explica Löwy, mas também à condição existencial. Em seu trabalho, é interessante a comparação entre fé religiosa e fé marxista: as duas têm um rechaço ao individualismo puro e uma crença em valores transindividuais. A diferença é que, para a primeira, existe um fator supra histórico na transcendência religiosa, enquanto para a segunda existe mais um fator supraindividual da fé (LÖWY, 1996, p. 17).

Desta forma, em Goldmann, é o conceito de fé que oferece uma nova aproximação ao tema da relação entre o marxismo ateu e a crença religiosa.

E é aí que situamos o pensamento de Che. O marxismo que proclama Che estará alimentado fortemente dos elementos de “fé marxista” (fé na Revolução); utopia e princípio de esperança, interpretação milenarista e escatológica da história, em que a busca do Socialismo será muito similar à busca do reino de Deus. Por esse motivo é facilmente explicável que as diferentes ideias de Che tenham impacto no grupo de cristãos bolivianos dos anos 60, e, particularmente, em alguém com a personalidade e fé mística de Néstor Paz.

Segundo Löwy, os pontos de intersecção da corrente marxista e do cristianismo latino-americano serão:

1. Como havia apontado Goldmann, as duas rechaçam o individualismo como base fundante da ética e criticam a visão de mundo individualista. Religião (Pascal) e socialismo (Marx) compartilham a fé nos *valores transindividuais*.
2. As duas consideram (embora com claras diferenças), o pobre como vítima de injustiça.
3. As duas são *universalistas*. Internacionalismo ou catolicismo vão neste sentido, são doutrinas ou instituições em que o que importa é um reino humano baseado em elementos que vão mais além das raças, grupos étnicos ou nações.

4. As duas dão um importante valor à *comunidade*, e criticam a fragmentação, alienação e competição individual da vida social moderna.
5. As duas fazem *críticas ao capitalismo* e às doutrinas econômicas do liberalismo.
6. As duas têm esperança em um futuro reino de *justiça e liberdade, paz e fraternidade entre a humanidade* (LÖWY, 1996, p. 69).

Esses serão alguns dos elementos em que comungarão tanto o discurso de Che, que chega à Bolívia nos 60, como o cristianismo de determinados jovens militantes em busca de uma opção política efetiva.

Em direção a uma afinidade entre as duas correntes

Finalmente, voltamos à inquietude inicial: por que essas duas correntes de pensamento se encontram com essa força? Uma das explicações pertinentes é a que propõe Löwy, ao dizer que, nos 60, na América Latina, deu-se um processo de “afinidade eletiva” entre o marxismo e o cristianismo. Para Löwy, a afinidade eletiva” é

um tipo muito particular de relação dialética, que não é redutível à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação que pode ir até a fusão (LÖWY, 1988, p. 13).

Essa maneira de conceber o conceito é sumamente útil para compreender o fenômeno da religião e da política na América Latina, e, em particular no caso boliviano, da guerrilha de Teoponte. Acreditamos que na Bolívia deu-se um processo de “afinidade eletiva” entre o pensamento de Che e um grupo de cristãos (particularmente Néstor Paz), que deu como fruto o que logo se compreenderá como o Cristianismo de Libertação, fusão que se baseia “em uma matriz comum de crenças políticas e religiosas (LÖWY, 1996, p. 36).

Conclusões

No decorrer do artigo tentamos mostrar os elementos, em Che, que têm uma semelhança com uma linguagem religiosa. Reiteramos que nossa hipótese não propõe que Che planteie uma nova religião, mas que existem elementos que, anteriormente, haviam sido considerados somente como religiosos, e hoje já não aparecem como patrimônio da religião, podendo manifestar-se em diferentes esferas da vida social. Desta maneira poder-se-ia fazer similares aproximações com o discurso publicitário, o neoliberal, o político etc. Por último, por que convergem dessa maneira a proposta de Che e a de certo cristianismo na Bolívia? É evidente que a “estrutura de crença” é a mesma nas duas esferas, tendo alguns elementos em comum, que permitem que, em algum momento dado, se produza um “coquetel”, que dê como fruto um novo discurso, dando novo significado aos elementos das anteriores propostas, com uma nova configuração que dá sentido às ações.

Compreendemos, dessa maneira, que para Néstor Paz ir à guerrilha havia sido uma “missão religiosa”, como a de tantos outros que participaram nas ações militares de Teoponte.

Mas, finalmente, qual a importância, para a Bolívia, próxima do ano 2000, analisar esses temas? Não é somente o achado dos restos de Che, trinta anos depois de sua morte, que o coloca novamente no centro do debate. Acreditamos que é importante voltar a analisar pessoas que estruturaram a vida de centenas de jovens bolivianos há alguns anos, ainda mais quando muitos deles são hoje parte ativa do poder. Talvez nos anos 70 esteja o germe do que hoje estamos vivendo; as ambições e as frustrações de uma geração que quis ser e morreu na intenção.

Bibliografia



BOURDIEU, Pierre. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, v. 12, n. 1, p. 3-21, 1971.

BOURDIEU, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, v. XII, p. 295-334, 1971.

FOLLMANN, Yvo. *Religion, politique et identité*. Christianisme de la libération au sein du Parti des travailleurs au Brésil (1979-1989). Recherche sociologique sur l'identité des catholiques engagés dans ce parti et sa signification au niveau du parti. Dissertation doctorale de sociologie, Université Catholique de Louvain, 1993.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y discursos*. La Habana; Ed. Políticas, 1977a.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y discursos*. La Habana: Ed. Políticas, 1977b.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y discursos*. La Habana: Ed. Políticas, 1977f.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y discursos*. La Habana: Ed. Políticas, 1977h.

HERVIEU-LEGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

HERVIEU-LEGER, Danièle. «Croire en modernité: Au-delà de la problématique des champs religieux et politique». In: MICHEL, Patrick (ed.). *Religion et démocratie*. Nouveaux enjeux, nouvelles approches. Paris, Albin Michel, 1997. p. 361-381.

HERNAUX e GANTY. *Sociologie des Groupes Chrétiens Contemporains*, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1977.

HIERNAUX, Jean Pierre ; REMY, Jean. «Sociopolitical» and «carismatic» symbolics: cultural

change and transaction of meaning. *Social Compass*, v. 25, n. 1 p. 145-163, 1978.

HIERNAUX, Jean Pierre. *L'Institution Culturelle II, Méthode de description structurale*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1977.

HIERNAUX, Jean Pierre. *De l'objet religieux aux symboliques sociales — une préfiguration sous forme de viatique*. Document de travail, oct. 1992.

LÖWY, Michael. *El pensamiento del Che Guevara*. México: Siglo, 1973.

LÖWY, Michael. *Rédemption et utopie, le judaïsme libertaire en Europe centrale*. Paris: PUE 1988.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Ed. Cortez, 1991.

LÖWY, Michael. «*Religion, politique et violence: le cas de la Théologie de la Libération*». *Lignes*, n. 25, 1995.

LÖWY, Michael. *The war of gods, religion, and politics in Latin America*. London: Verso, 1996.

PAZ ZAMORA, Néstor. carta de Néstor Paz. In: ASSMANN, Hugo (ed.). *Teoponte, una experiencia guerrillera*. Oruro: Ed. CEDI, 1971. p. 163-167.

PAZ ZAMORA, Néstor. Carta a sus padres. In: ASSMANN, Hugo (ed.). *Teoponte, una experiencia guerrillera*. Oruro: Ed. CEDI, 1971. p. 170.

PAZ ZAMORA, Néstor. *Diario Personal*, 22 de junio de 1964 a 8 de marzo de 1965, Santiago de Chile, policopiados. Texto inédito recopilado por Jorge Cortés Rodríguez en La Paz, 1991.

PAZ ZAMORA, Néstor. *Cartas a Cecilia*, Diario de Campaña. Santa Cruz: Ed. El Pais, 1995.

O ESPAÇO SAGRADO NA RECONSTRUÇÃO DA LEMBRANÇA MÍTICA DAS ORIGENS

Teodoro Hanicz

Teólogo/Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP).

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar como um grupo de imigrantes ucranianos encontra mecanismos para preservar sua identidade cultural. Reconstruindo o espaço sagrado os imigrantes recriam o universo religioso vivido no seu país de origem. A reconstrução do espaço sagrado serviu para preservar a identidade, reorganizar o mundo social e religioso, demarcar fronteiras étnicas, reconstruir a religião e o rito. Recriando o espaço sagrado os imigrantes estavam refundando o “seu mundo” e reconstruindo a lembrança mítica das suas origens.

Palavras-chave: imigração; ucranianos; memória; identidade; rito; espaço sagrado.

Abstract: The objective of this article is to show how a group of Ukrainian immigrants find mechanisms to preserve their cultural identity. By reconstructing the sacred space, the immigrants recreate the religious universe of their homeland. The reconstruction of the sacred space helped the immigrants preserve their identity, reorganize their social and religious world, set ethnic boundaries, and rebuild religion and rite. Recreating the sacred space, the immigrants were re-founding “their world” and rebuilding the mythical remembrance of their origins.

Keywords: immigration, Ukrainians, memory identity, rite, sacred space.

Introdução

O espaço sagrado na reconstrução da lembrança mítica das origens é parte de um estudo mais amplo, de uma colônia ucraniana no Paraná, Antônio Olinto¹². Município a 140km de Curitiba, ao Sul do Paraná, entre a histórica Lapa e São Mateus do Sul, à margem da rodovia do Xisto, Antônio Olinto é uma cidadezinha típica de interior, cuja população urbana não ultrapassa 2 mil habitantes, sendo que a população total do município soma 7.732 hab. (dados de 1992). A economia é predominantemente agrária e sem indústrias de grande porte, exceto a madeireira.

Os ucranianos chegaram a Antônio Olinto por volta de 1895-1896 e procuram, de alguma forma, manter as suas tradições, os seus costumes e sua religiosidade. São, em sua maioria absoluta, camponeses, pequenos e médios proprietários.

A comunidade ucraniana tem o seu espaço próprio para o culto. A igreja, quase centenária, em estilo ucraniano-bizantino, com cinco cúpulas, toda de madeira, é a única atração turística da cidade, cuja propaganda o viajante observa nas placas de informações na rodovia do Xisto. A igreja, que está distante da cidade mais ou menos 1km, a casa do vigário, o colégio das freiras, a escola, o salão paroquial, a gruta e o cemitério e, só depois, os primeiros moradores, tudo isso traduz a geografia típica de uma aldeia ucraniana, criando uma ordem social e religiosa relativamente autônoma, com estilo próprio.

Este breve estudo tem por objeto abordar o espaço sagrado como lugar da reconstrução da identidade religiosa, cultural e social do grupo ucraniano de Antônio Olinto. A fundamentação teórica se sustenta em Mircea Eliade.

Espaço sagrado e ponto de orientação

Vindos ao Brasil, os imigrantes precisaram não apenas satisfazer suas necessidades básicas de sobrevivência, mas também reorganizar seu mundo social e religioso a partir das experiências culturais do seu país de origem e das experiências que a nova terra lhes

¹² Religião, Rito e Identidade. Estudo de uma colônia ucraniana no Paraná. Dissertação de mestrado defendida em dezembro de 1996, no Programa de Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño.

oferecia. Na bagagem cultural veio também o rito ucraniano, uma forma própria e particular de expressar a sua religiosidade, traduzida nas celebrações litúrgicas, muito diferentes das celebrações do rito latino, predominante no Brasil.

Uma das primeiras preocupações dos imigrantes ucranianos de Antônio Olinto foi a construção de um lugar para o culto ou de um espaço sagrado, que iria servir de ponto fixo, de Centro de orientação para o grupo (ELIADE, 1992, p. 22). A construção desse ponto fixo iria desempenhar duas funções: a de proporcionar a comunicação com o outro mundo, o mundo transcendental, e proporcionar um espaço de inter-relações.

Nesse caso, quando falamos de espaço, estamos falando propriamente de um lugar geograficamente localizado. Portanto, o lugar será representado pelo templo-igreja ou locais de culto. É o templo que vai reunir, expressar características e se transformar em um dos suportes do rito ucraniano, formando um ponto fixo de orientação. E isso pode ser muito bem observado no caso dos ucranianos de Antônio Olinto. Observa-se que a igreja ucraniana está localizada fora da cidade, fora do contexto urbano. Ela se localiza em uma pequena elevação, como sinal de que aquele mundo é posse de alguém. Isso faz com que ela se insira naquilo que podemos chamar de limite que distingue dois mundos — ucraniano e brasileiro — e serve de orientação e de sinal para pôr fim à desordem e ao caos provocados pela desorientação. Assim, ela nada mais é que o ponto de apoio do qual fala Mircea Eliade (ELIADE, 1992, p. 24-27). Erigir a igreja vai validar a posse do espaço e fazer com que ele, de algum modo, se torne sagrado. Assim, o espaço sagrado será uma das dimensões na qual a religiosidade vai se redefinir, assegurar sua autonomia, se impor e se reproduzir.

Como se tratava de um grupo de imigrantes que trouxe um rito próprio, era evidente que a construção do ponto de orientação, ou seja, o templo, iria obedecer à lógica própria das raízes do rito. Como o rito ucraniano tem raízes bizantinas, a construção iria reproduzir os traços daquela arquitetura, cuja representação arquitetônica é construída a partir do simbolismo cósmico. No caso da igreja ucraniana de Antônio Olinto, essa representação cósmica está presente e é acentuadamente visível, como poderemos constatar neste estudo. Antes, porém, vejamos como o mundo ucraniano foi “refundado” e “recriado”.

A refundação do mundo

Ao se instalarem em Antônio Olinto, os imigrantes ucranianos logo procuraram espaço para expressar a sua religiosidade conforme os rituais próprios da sua cultura. Eles recriam o universo social e religioso vivido em seu país de origem. A recriação desse universo desempenha a função de vincular os imigrantes a seu passado cultural e de aglutiná-los em seu novo habitat, para preservar os costumes e a tradição. Pode-se supor que a recriação desse universo foi um mecanismo de resistência, para superar a desestruturação a que estavam expostos e foi também o espaço para redefinir e preservar a identidade. Recriando o espaço social e religioso, os imigrantes estavam construindo o seu mundo, que, para eles, era o Nosso Mundo, o Nosso Cosmos, o Nosso Centro. O rito ucraniano, com suas celebrações e simbolismos próprios, assumiria a função de dar sustentação a esse Cosmos.

A construção, a demarcação e a conquista desse Nosso Mundo tiveram início com o processo de povoação daquele lugar pelos imigrantes ucranianos, cuja história é muito interessante. “O processo de povoação de uma nova região, não cultivada e desconhecida, equivale a um verdadeiro ato de Criação”, afirma Mircea Eliade (1992b, p. 22). E “a instalação num território reitera a cosmogonia” (ELIADE, 1992, p. 40). O relato de um dos primeiros imigrantes a pisar aquela região sugere a confirmação e o endosso dessa tese.

Num lugar bem visível levantaram uma cruz e aos domingos se reuniam e celebravam cultos religiosos[...] Depois erigiram uma pequena capela de taquara e aos domingos e dias santos os diák celebravam cultos religiosos.¹³

13 Mikhailo Chevtchuk. Sórok Lítia Uraínkoí Imigrátzii v Brazélii. *Prácia*, Prudentópolis, n. 34, 1936, p. 3. Tradução nossa. Conforme uma anotação posterior, encontrada no Livro do Tombo, a primeira missa teria sido celebrada alguns anos mais tarde. “A primeira Santa Missa foi rezada na Linha São João, a 3 km da atual igreja, mais ou menos no ano de 1989. Ela foi celebrada ao pé da cruz da missão pelo padre Clemente Bzuchovski, OSBM. A cruz feita de canjarana, mas tarde brotou e agora é uma frondosa árvore à beira da estrada”. F.51. Obs. Essa anotação foi feita no final da década de 70 e está sujeita a algumas incoerências, como, por exemplo, a frondosa árvore à beira da estrada não é canjirana, mas cedro. Há também quem diga que aquela árvore foi simplesmente um marco que dividia lotes. Diák = sacristão.

Na colônia Antônio Olinto foram assentados imigrantes ucranianos e poloneses. Embora eslavos, os poloneses são do rito latino. A trajetória histórica desses dois grupos, nos seus respectivos países de origem, principalmente no que se refere à questão religiosa, é tecida de grandes conflitos. Aqui no Brasil, nos primeiros anos da imigração, não foi diferente. Os dois grupos trouxeram uma tradição religiosa muito forte. Percebendo a necessidade, o governo mandou construir uma capela comum para os imigrantes. Antes de se transformar em lugar de culto, a capela se transformou em palco de desentendimento e confusão, como sugere uma anotação encontrada no Livro do Tombo.

No princípio faziam as suas orações tanto os ucranianos como os polacos simultaneamente na capella que o governo mandou levantar pelo construtor Temko Saj. As intermináveis questões e brigas porém chegaram a tal ponto que os ucranianos abandonaram a capella até então comum, transferindo-se para o prédio adquirido para este fim, adaptando a casa ali existente para uma capella provisória.¹⁴

A incompatibilidade de dois mundos culturais diferentes torna impossíveis a convivência e a prática religiosa num mesmo local. Para os ucranianos era uma dissolução no vazio, no caos, em que não conseguiam se encontrar, cujo fim seria a extinção deles mesmos.

Apesar de já estarmos na República, a presença da Igreja ainda permanecia muito forte, principalmente em relação à imigração. “Fundar um núcleo de povoação era antes de tudo colocar a capela em seu centro geográfico, simbolismo da centralização do seu poder na comunidade”(MARTINS, 1989). Os ucranianos não conseguem se enquadrar nesse esquema. Recusam a capela do governo e não aceitam permanecer lado a lado com os poloneses nem tampouco querem ser identificados com eles. Isso significa não admitir a ingerência do governo e da Igreja em questões particulares, na fé e na cultura.

Não admitem ser “colonizados” espiritual e culturalmente. Rejeitam o esquema colonizador e tudo o que ele podia significar como colonizador também da fé e da cultura.

14 Livro do Tombo do Curato da Colônia Olyntho. F. 02.

O problema de fundo da crise entre os dois grupos passa pela questão da diferença. Parece ser muito provável que o abandono do local ocorreu também em função do medo de perder a diferença e do medo da invasão de fronteiras e de limites, tendo em vista que os limites étnicos se cimentaram na questão religiosa. Os ucranianos queriam ser e se preservar diferentes. Para eles era, pois, uma questão de sobrevivência como identidade étnica, tendo em vista que

a ordem cultural não é senão um sistema organizado de diferenças; são os desvios diferenciais que dão aos indivíduos sua "identidade", permitindo que eles se situem uns em relação aos outros (GIRARD, 1990, p. 69).

Continuar dividindo e disputando o mesmo espaço acarretaria a decomposição da dimensão religiosa e cultural e a perda do referencial simbólico. Os ucranianos estariam expostos a perder a sua vitalidade, a se dissolver e a ver desmoronar a sua cultura. A convivência dos dois grupos tenderia a apagar a dimensão simbólica de cada um. Portanto, abandonar o local significava amenizar as "intermináveis brigas", ou seja, minimizar a violência recíproca. Talvez essa violência não se desencadeasse em termos de luta ou violência física como tal, mas de uma luta ideológica no campo cultural e religioso, para desarticular e agredir a produção simbólica e o patrimônio cultural de ambos. Um pensamento de René Girard pode completar essa hipótese.

Quando a dimensão religiosa se decompõe não é apenas a segurança física que se encontra imediatamente ameaçada, mas a própria ordem cultural. As instituições perdem a vitalidade; a armação da sociedade desmorona e se dissolve; inicialmente lenta, a erosão de todos os valores precipita-se; toda a cultura ameaça desabar e um dia inevitavelmente desmorona como um castelo de cartas (GIRARD, 1990, p. 69).

Um outro fator que pode ter influenciado o "abandono do local" é o rigor dos padres poloneses do período com a população local. As relações dos colonos, principalmente dos poloneses, com os seus padres parecem não ter sido tão *bratni* (fraternas) nos primeiros

tempos, haja vista que um deles espancava seus fiéis e outro foi assassinado.¹⁵ Portanto, urge então a necessidade de desvincular-se desse espaço desconhecido e sem orientação e “fundar o seu próprio mundo”. A fundação do Nosso Mundo significou a instauração da diferença, conferindo ao grupo uma característica fascinantemente peculiar.

O Nosso Mundo, na realidade, vem representado pelo templo-igreja, reproduzindo uma concepção religiosa própria. É a igreja que vai reunir e expressar as características da cultura, transformando-se em um dos suportes da religiosidade da população ucraniana daquele local. Localizada fora do contexto urbano, em uma pequena elevação, a igreja é um sinal de que aquele mundo é posse, é propriedade de alguém. É um mundo que tem dono. Isso faz com que ela se insira no que podemos chamar de limiar, que distingue dois mundos — ucraniano e brasileiro e serve de orientação, sinal e ponto de apoio. “O sinal, portador de significação religiosa, introduz um elemento absoluto e põe fim à relatividade e à confusão” (ELIADE, 1992, p. 26). Assim, por um lado, a igreja vai validar a posse do espaço e demarcar limites geográficos, sociais, culturais e religiosos e, por outro, vai expressar o tipo de religiosidade de um grupo de uma determinada época e o tipo de relação que esse grupo teve com a sociedade local. O sinal traça um modo de conduta e de orientação.

As raízes da religiosidade ucraniana estão na tradição bizantina. A construção da igreja obedece e reproduz os traços daquela tradição, cuja representação arquitetônica é construída a partir do simbolismo cósmico. A planta da igreja reproduz o simbolismo cósmico. “A igreja é concebida como imitação da Jerusalém celeste, reproduzindo o

15 Um jornal da época traz menções das relações entre o clero e seus fiéis. “O padre José Schuky da colônia Antônio Olyntho, está aplicando em suas ovelhas o regime da vara de marmelo. Colono que ao domingo não enverga a fatiota para ver Deus e não vae à Igreja, toma uma surra na certa. Muitos tem sido os indivíduos de nacionalidade polaca que têm ficado com o corpo coberto de vergões, provenientes de sovas, por cometerem o pecado de deixar de ir à missa” (Diário da Tarde, Curitiba, 1904. no 1504, p. 2.). Em 1911, ocorreu o assassinato do pároco local, João Woloncewicz. Acerca desse assassinato o padre João Michalczuk, pároco dos ucranianos, escreveu: “(...) dia 8 de agosto as seis horas da tarde caiu em própria casa, o R. Padre João Woloncewicz vítima de um covarde assassino. O cadáver foi depois arrastado à casinha que se achava atrás da casa e pendurado com uma corda ao pescoço de uma trave [...] ignora-se quem tenha sido o autor do assassinato. Geralmente se diz que foram os seus próprios paroquianos que não gostavam dele” (Livro do Tombo do Curato da Colônia Antônio Olyntho. F. 3).

Paraíso e o mundo celeste (ELIADE, 1992, p. 53). A igreja é “imagem e axis mundi”. “Ela reflete a simbologia cósmica da estrutura do mundo” (ELIADE, 1992, p. 33-42). “E um arquétipo celestial” (ELIADE, 1992, p. 19-23) “A forma, as medidas e o modelo refletem o domínio sagrado.

É uma presença imanente-transcendente na qual o culto à divindade é “atualizado” (ZUK, 1989 p. 30).

Na igreja de Antônio Olinto esse simbolismo cósmico está fortemente presente. Construída em uma pequena elevação, com cinco cúpulas octogonais, obedecendo o eixo longitudinal Leste-Oeste (nascente/poente) com o altar para o Leste e a porta de entrada para o Oeste, em forma de cruz, simbolizando as quatro direções do mundo, a igreja reúne traços da arquitetura bizantina e ucraniana conjugados à realidade e condição dos imigrantes das primeiras décadas deste século. O altar está no oriente, de onde vem a luz; a porta de entrada está no ocidente, lugar das trevas. Essa simbologia expressa o movimento de passagem: entra-se pela porta do Ocidente (trevas) rumo ao Oriente (luz), ou seja, entrar na igreja significa sair das trevas e entrar na luz. No seu interior, ainda que muito simples, estão o iconostás e a porta imperial, que separam o altar da nave principal. O iconostás e a porta imperial separam o altar da nave principal, guardando o sagrado, o Santo dos Santos. Segundo a tradição, nesse recinto vedado só é permitida a circulação de especialistas do culto, pois, “o sagrado é sempre perigoso para quem entra em contato com ele sem estar preparado, sem ter passado pelos ‘movimentos de aproximação’ que qualquer religião requer (Eliade 1993, p.298)

O iconostás, cujas portas são abertas só na hora da missa, estabelece o limite interno e delimita a circulação dentro da própria igreja. Transpor o limite é privilégio de especialistas e de pessoas envolvidas com o serviço sagrado. Porém, esse limite vai ser relativizado e o espaço, de certo modo, “profanado”, com a circulação de turistas ou “devotos”, para verem o ícone da Virgem dos Corais, que está ao fundo, atrás do altar.

No interior do iconostás, elevado alguns degraus acima do nível da nave, está o pretil (altar), a mesa do “sacrifício incruento”. Sobre o pretil erguem-se quatro colunas que sustentam uma pequena cúpula, reproduzindo a abóbada celeste. As quatro colunas simbolizam os quatro pilares que sustentam o céu. No centro do pretil está o kevót (sacrário),

uma igreja em miniatura, onde mantém-se guardado o cálice com as hóstias consagradas. Enfim, o pretil é um microcosmos, um microcentro, um microaxis e microimago mundi.

Observando o interior da igreja, constata-se que não há imagens (estátuas). Toda pintura hagiográfica está em forma de ícones, uma característica própria do rito. Dois ícones chamam a atenção: Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e a Virgem dos Corais. O primeiro é uma enorme pintura da aldeia ucraniana de Antônio Olinto, juntamente com o pároco, sob o manto protetor de Nossa Senhora; o segundo é a Virgem dos Corais, confeccionado de corais e pedras preciosas doados pelos imigrantes. Ambos têm história, uma história ligada à vida do povo. Ambos foram produzidos no tempo do padre João Michalczuk, que foi pároco do lugar durante 39 anos. Trataremos desse assunto em outra oportunidade. O interior da igreja é todo pintado de cenas bíblicas porque, no entender do padre João,

as imagens (pinturas) nas Igrejas são como que uns retratos dos Santos, são uma espécie de livros em que veem os que não sabem ler (...) como a palavra age por meio da audição, do mesmo modo a imagem atua mediante a vista.¹⁶

Enfim, toda a simbologia da igreja é uma linguagem não verbalizada, implícita, fragmentada e importante expressão de significados religiosos.

De maneira análoga ocorre do lado externo. A cerca ou o muro ao redor da igreja ou da gruta tem a função de demarcar o limite do espaço sagrado e do espaço profano. É a vedação, no meio de um espaço "caótico", de um espaço organizado, "cosmicizado" e sagrado. É o limite entre dois espaços heterogêneos. Entrar neles exige algum gesto preparatório.

O muro ou vedação não implica e não significa apertar a presença contínua de uma cratofania ou de uma hierofania no interior do recinto; ele tem, além disso, por objetivo, preservar o profano do perigo a que se exporia se ali penetrasse sem os devidos cuidados (ELIADE, 1993, p. 298).

16 Livro do Tombo do Curato da Colônia Antônio Olyntho. F. 7.

O espaço limitado e demarcado é sempre um espaço diferente. Há uma entrada e há uma saída. A entrada, o portão ou a porta, que se abre para o interior, significa a passagem do mundo profano para o mundo religioso.

O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos — e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado (ELIADE, 1992, p. 24).

É lá no interior do recinto sagrado que o mundo profano é transcendido; é lá que é possível a comunicação com Deus e com os seres que habitam o céu; é lá que Deus e as forças celestes podem descer à terra e o homem pode subir simbolicamente ao céu (ELIADE, 1992, p. 25). A passagem pelo limite, portão ou porta, evoca respeito e “temor” em quem o transpõe. Todas as vezes que as pessoas cruzam o limite fazem algum sinal ou gesto, como o sinal da cruz ou mesmo tirar o chapéu, em se tratando dos colonos de Antônio Olinto. Talvez, mais do que um sinal de respeito, o gesto seja uma comunicação direta e particular com o sagrado. É uma espécie de “passe” que coloca as pessoas em condição de entrar em contato com o sagrado e de se deixarem ser possuídas por ele.

A razão desse espaço se localizar fora do contexto urbano pode parecer uma questão sem importância. Pode-se argumentar que os ucranianos foram os primeiros que ali chegaram e ocuparam uma região inóspita, ainda quando Antônio Olinto se resumia a menos de uma dezena de moradores. Ou ainda podemos argumentar que as “terras da igreja” não permitem que o perímetro urbano avance em direção àquele local. Porém, se olharmos do ponto de vista religioso e cultural do povo, as argumentações podem encontrar maior sustentação. É claro que as “terras da igreja”, além do seu significado econômico, vão representar uma espécie de redoma, protegendo aquele patrimônio. E a noção de limite, de fronteira, que vai fazer a diferença e distinguir os mundos ucraniano e brasileiro. Portanto, aquele mundo constitui uma fronteira geográfica, religiosa e social, isto é, a fronteira é vivenciada em todos os segmentos da vida daqueles colonos, sobretudo nas expressões e comportamentos culturais e socioreligiosos.

Para os imigrantes, a construção do “mundo ucraniano” aconteceu a duras penas. A necessidade de afirmação incompatibiliza o uso de um mesmo local e reclama por um espaço particular para o exercício da liberdade cultural e religiosa.

Intermináveis rixas e desavenças entre os polacos e ucranianos foram a causa que estes últimos retiraram-se da capella e compraram três lotes de dez alqueires situados na linha Gonçalves. Como compradora de todas estas terras, figura a “Sociedade Ruthena.”¹⁷

O espaço geográfico era o lugar da reconstrução religiosa, cultural e social. Serviu para reconstruir a religião, a vida cultural e a vida social. Ali foram construídas a igreja, a escola, a sala de leitura, a cooperativa, transformando-se em centro do mundo ucraniano para os imigrantes e seus descendentes. E o lugar mítico, onde, simbolicamente, se revivia e se atualizava a Ucrânia. Além da afirmação religiosa, urge igualmente a necessidade de afirmação e de organização social. Isso ocorre num período especialmente crítico, quando os imigrantes ucranianos corriam o risco de ser confundidos com os poloneses, alemães e austríacos. Portanto, era necessário não somente idealizar a pátria, mas de alguma forma torná-la real, concreta e visível.

Dissemos, anteriormente, que o sinal, isto é, o “mundo construído”, traça um modo de conduta e de orientação. Os colonos terão sua conduta e seu comportamento religioso e moral orientados pela tradição, pelo Calendário e pelo rito. O rito demarca fronteiras em relação à liturgia, à administração e distribuição dos sacramentos e cria um sistema de representações, resultando na formação de um campo religioso muito particular. O contato com o rito latino devia ser minimizado. Os imigrantes e seus descendentes jamais poderiam receber bens de salvação na Igreja latina brasileira. Da mesma forma, os fiéis dessa Igreja

17 Livro do Tombo do Curato da Colônia Antônio Olyntho. F. 05. Ruthênia – rutno: termos cunhados pelos latinos para designar o país da antiga Rus’ de Kiev e seus habitantes. Mais tarde o termo ruteno passou a designar os habitantes da região denominada Galícia (Halitchiná), na fronteira ocidental, de onde veio a maioria das primeiras imigrações para o Brasil, de forma que os primeiros imigrantes são denominados rutenos. A expressão rutenos era a denominação mais disseminada, de modo que os periódicos da etnia, como o *Prácia* e o *Missionar*, recebiam a denominação de *Jornal para os Ruthenos no Brasil* e *Missionar para os Ruthenos no Brasil*. Verifica-se, porém, que a partir de 1915 é suprimida a expressão rutenos e passa-se a usar ucranianos.

sempre, ou quase sempre, encontravam (e encontram) dificuldades em participar dos bens de salvação distribuídos pela Igreja ucraniana.

O simbolismo que aquele espaço reproduz serve para ligar o povo aos seus antepassados. Reproduzindo as características da cultura e do rito, o espaço sagrado serve de liame que prende as pessoas às raízes culturais, fazendo-as arquitetar suas vidas e seus comportamentos religiosos aos dos antepassados. Há uma relação de identificação. Enquanto o religioso circula por ele, o espaço não só passa a ter uma outra dimensão, mas também a ser ponto de referência e orientação. As pessoas do lugar se identificam com tudo o que aquele espaço sagrado significa, representa e reproduz. Frequentemente, as pessoas afirmam que, no domingo, mesmo que não haja missa, mas outra reza, deve-se ir à igreja da Colônia. Perguntadas sobre o porquê de preferirem a igreja da Colônia, elas respondem que “é porque sempre frequentamos aquela igreja desde pequenos, ali fomos batizados, fizemos a eucaristia, casamos e batizamos nossos filhos”. O lugar é um espaço importante, que faz parte da vida das pessoas e com o qual se identificam. É continuidade. É memória mítica. É reconstrução de arquétipos. A delimitação e a construção do espaço próprio têm a ver com a construção de uma identidade individual e coletiva. No âmbito das relações interétnicas, a delimitação do espaço torna-se uma necessidade e tende a se exprimir como um mecanismo de oposição ou contraste. É a “identidade contrastiva” e

implica na afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, fazem-no como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente (OLIVEIRA, 1976, p. 5).

Para os imigrantes ucranianos era fundamental afirmar o nosso mundo diante do outro mundo, o que continua acontecendo até os dias de hoje. Essa diferenciação constitui a base da identificação étnica e, por conseguinte, serve de canal de comunicação com outros grupos ou sistemas interétnicos, como também para cultivar a “identidade histórica”, marcando o seu lugar na sociedade na qual estão inseridos. Então, o espaço sagrado é um dos meios pelos quais os ucranianos de Antônio Olinto se definem e se diferenciam das demais populações do lugar. Enfim, a refundação do mundo será uma representação viva

e real do mundo ucraniano, não só no seu aspecto sociorreligioso, mas também geográfico. É ali que, simbolicamente, revive-se a Ucrânia. Um viajante ucraniano, por ocasião de sua visita àquela colônia, em 1922, assim se expressou:

A igreja com quatro cúpulas (vão construir a quinta) toda de imbuia, em forma de cruz grega, o campanário com sua arquitetura muito leve .com o maior sino entre as igrejas ucranianas), localizados entre verdes e frondosas imbuias no silêncio da floresta, lembram as antigas grutas das matas ucranianas e, em solo brasileiro, evocam um efeito estético fora do comum (KARMANSKEI, 192, p. 56, tradução nossa).

Esse mesmo viajante ainda observou que, no pátio da igreja, árvores europeias como o cipreste e o carvalho haviam sido plantadas. Embora desafinando a harmonia das araucárias e imbuias brasileiras daquele lugar, essas árvores reproduziam, no real e no imaginário do imigrante, a sua aldeia, a igreja da sua aldeia, o contexto geográfico e religioso da sua terra natal. Ao ir para a igreja, ao entrar e vivenciar esse espaço, a lembrança mítica das suas origens ia se reconstruindo e se recompondo. Ao entrar naquele espaço o imigrante refazia os seus arquétipos e reconstruía as suas origens.

Conclusão

Este breve estudo procurou mostrar como os primeiros imigrantes ucranianos de Antônio Olinto encontraram respostas e criaram mecanismos de resistência para superar a desestruturação religiosa e cultural a que estavam expostos. Sem dúvida, foi uma tarefa difícil e que aconteceu com a total colaboração da instituição eclesiástica. De maneira que a história da refundação do mundo ucraniano em Antônio Olinto é também a história da instituição eclesiástica daquele lugar. Ela procurou moldá-lo conforme os seus próprios interesses.

O mundo refundado imprimiu limites, mas não impermeabilizou o grupo de influências externas. Na atualidade, o grupo está integrado na vida social e política da sociedade local. Há uma considerável incorporação de elementos culturais e religiosos de fora.

Talvez o ponto nevrálgico da questão do espaço sagrado se resuma na seguinte hipótese: o espaço sagrado dos ucranianos de Antônio Olinto vem se transformando em espaço de busca de interesses religiosos e políticos para encontrar referenciais que sustentem algum tipo de afirmação perante a sociedade. Assunto este que poderá ser tratado em outra oportunidade.

Fontes e bibliografia

1. Fontes Manuscritas

Arquivo Paroquial da Igreja Ucraniana de Antônio Olinto Livro do Tombo

2. Fontes de Imprensa

Prácia — Prudentópolis

Diário da Tarde — Curitiba

Bibliografia

CHEVTCHUK, Mikhailo. Sórok Lítia Ukraínskoí Imigrátzii v Brazêlii. *Prácia*, Prudentópolis, no 33, 34, 35, 1936.

ELLADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.

ELLADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992b.

ELLADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra; Unesp, 1990.

KARMANSKEI, Petró. *Mij Rídneme u Pivdenii Améretzi*. Kiev; Viena: Editora Tchaika, 1923.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Flávia Arlanch Martins de. Famílias Proprietárias e Estratégias de Poder Local no Século Passado. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n. 17, 1989.

ZUK, Radoslav. *Sacred Space in Ukrainian Canadian Experience: Tradition and Contemporary Issues*. The Ukrainian Religious Experience. Edmonton, Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1989.

SUICÍDIO INDÍGENA: AUTODESTRUIÇÃO, AUTOAFIRMAÇÃO OU BUSCA DA PERFEIÇÃO?¹⁸

Ernilda Nascimento

Mestra em Ciências da Religião

PUC-São Paulo — dezembro/ 1997

Resumo: A autodestruição, individual ou coletiva, desafia a nossa compreensão do instinto de sobrevivência. Que sentido podem ter os casos de suicídio ocorridos, ultimamente, em diversas nações indígenas no Brasil? Para entender o que está acontecendo, não basta indagar de sua intencionalidade consciente ou inconsciente. É preciso ainda procurar saber quais fatores culturais podem estar aí implicados. Os suicídios entre os índios brasileiros são meramente atos destrutivos? Será que não poderiam ser, também, uma manifestação de vitalidade, uma forma de resistência do povo à dominação a que estão submetidos, e capaz, por isso mesmo, de provocar uma revitalização étnica e cultural? Esse é o tema deste artigo.

Palavras-chave: suicídio; indígena; heteroagressividade; autoagressividade; revitalização; cultura e religiosidade.

Abstract: Self-destruction, be it individual or collective, defies our understanding of the survival in trying to understand the frequent occurrences of such facts among Brazilian native populations, we should ask not only about their conscious or conscious intentionality, but also about specific cultural factors. What is the meaning of suicide cases reported in several of our Indian Nations? Are they self-destructive acts? Or, on the contrary, is it possible that they are a manifestation of the vitality of a people, the means of resistance to domination, apt to bring about ethnic and cultural revitalization? That is the theme of this paper.

Keywords: suicide; native population; aggressiveness; revitalization; culture and religiosity.

¹⁸ Este trabalho, na sua íntegra, foi apresentado na IV Jornada de Psicossomática e Psicologia Hospitalar: "Suicídio, a voz do silêncio", 18.11.1995.

Introdução

Suicida, dizem os mestres, no assunto, “é aquele que livremente se mata”.² Estados patológicos físicos ou psíquicos descaracterizam a atitude de interrupção da própria vida como suicídio.

Situações de stress geradas por pressões culturais (psicológicas, políticas, econômicas, religiosas) conferem, muitas vezes, estados patológicos a indivíduos ou grupos capazes de engendrar atos — coletivos ou individuais — de autodestruição. Tanto mais duradoura essa situação tanto mais graves os resultados. Entre eles estão, geralmente, a hetero e autoagressividade.

Atos autodestrutivos, individuais ou coletivos, despertam nossa atenção por ser algo que foge à nossa percepção e entendimento de autoconservação.

Vemos o ato em si. Faz-se necessária, por parte dos estudiosos e pesquisadores, a observação não só das causas imediatas como da sua intencionalidade consciente e inconsciente.

Seriam, tais atitudes, atos destrutivos ou estariam esses “atores” querendo demonstrar sua vitalidade, usando para tal o único bem — a vida — que, em muitos casos, é o que lhes resta? Nesse contexto, os envolvidos não estariam subjugados e sim praticando um ato de plena liberdade. E, portanto, sujeitos e não objetos naquele momento contextual.

Caracteriza-se essa ideia como um paradoxo. Isto do ponto de vista de nossa própria cultura. As interrogações e perplexidades aumentam quando tentamos caracterizar tal ou qual fato ou ato como suicídio (moral ou físico, individual ou coletivo) em outra cultura.

Para trazer à reflexão o que poderíamos chamar de suicídio indígena, faz-se necessário considerar as diversidades culturais.

As variantes causa, efeito, intencionalidade são complexas. Quando se trata de culturas diferenciadas, essas dificuldades são obstáculos que nos permitem apenas uma aproximação. Tendo em conta a conjuntura em que ocorrem, levantaremos alguns fatos considerados autodestrutivos do ponto de vista de nossa cultura.

Não é nosso propósito uma análise dessas ocorrências. Daremos destaque especial a um grupo étnico que, nesses últimos dez anos, tem sido alvo de estudos, trabalhos e muita

preocupação de indigenistas e pesquisadores em várias áreas do conhecimento. Trata-se dos Guarani Kaiowá, da Reserva Francisco Horta Barbosa, na cidade de Dourados, no estado do Mato Grosso do Sul.

Trabalharemos com dados recolhidos de estudos e pesquisas feitas ou em andamento, publicadas ou não, de vários autores. Este texto tem um caráter reflexivo e não conclusivo.

Sobre diversidade cultural

Uma constatação a ser feita, em primeiro lugar, é a de que não há uma cultura indígena brasileira ou latino-americana ou americana. O que podemos dizer é que existem povos e nações que, há milhares de anos, mantinham seu habitat e seu *modus vivendi* e que, em determinado momento, foram visitados, invadidos, dominados (muitos exterminados) sem prévio aviso ou consentimento de sua parte.

Uma realidade diferenciada lhes era colocada, não como opção, mas como condição para continuarem a existir como povo.

Cada grupo, cada nação, em cada continente e em cada época reagiu e continua a reagir, de formas e em condições diversas. Os resultados dessa reação também foram e estão sendo diversificados.

Não podemos e não devemos correr o risco da generalização ou da “globalização”

Foi o que fizemos, historicamente: culturas variadas, cada uma com seu núcleo próprio, cada qual com sua cosmovisão e com a originalidade de seus sistemas (político, religioso e econômico...), denominamo-las genericamente: índios. Esse rótulo, longe de as identificar, dilui-as como um amorpho indiferenciado.

Preferimos não correr o risco da generalização. Para tanto, enumeraremos alguns fatos identificando o povo e o espaço geográfico e histórico em que ocorreram. Sem pretender interpretá-los ou agrupá-los.

Sobre suicídio em povos nativos

De um modo geral, o registro de suicídios em grupos indígenas tem tomado vulto nas últimas três décadas.

No Brasil, não temos conhecimento de trabalhos específicos nessa direção antes dessa época.

Os casos mencionados por missionários ou viajantes são raros. Pelo cuidado com que são narrados podemos presumir que aconteciam em circunstâncias variadas. São mais frequentes as narrativas com relação a pessoas que, rejeitando o batismo, e, sem condições de fugir, “entregavam-se à tristeza” e morriam. Essa atitude aparece, nos escritos e cartas de missionários, como induzida pelo demônio. Eram velhos, considerados “feiticeiros”, geralmente.

Em outros casos, era tal a alegria que sentiam ao receber o batismo, que, segundo os padres, a pessoa teria sido motivada pela beleza do céu e do encontro com Deus, preferindo adiantar a hora do encontro. Há narrativas envolvendo mulheres e jovens.

Montoya, em 1628, quando diretor da Missão Guairá, narra o suicídio de um “moço cujo nome fora borrado da lista da Congregação da Virgem”¹⁹, por causa de ações que lhe foram atribuídas. Preso, “desesperou-se” e enforcou-se. É também do padre a admiração pela necessidade que teria tido o rapaz de fazer força para conseguir morrer, já que seus pés pousavam no chão, dada a pouca altura em que havia amarrado o instrumento do suplício.

Com relação à concepção de suicídio entre os Kaingang temos a narrativa de Mabilde²⁰.

Conta Mabilde, em 1836, ter encontrado resistência do cacique Braga ao interrogá-lo sobre o suicídio. Após grande esforço feito pelo intérprete, para explicar o que estaria sendo perguntado, o Kaingang, com “ar de admiração” e espanto pergunta: “Que motivo

19 Antonio Ruiz de Montoya — (Superior da Missão do Guairá — Paraná) Carta Ânua dirigida em 1628 ao Padre Nicolás Ruran. *In* MCAI, p. 274.

20 Engenheiro que cuidou da construção de estradas ao norte do RS, na segunda metade do século passado.

poderia ter um homem, dos meus, para matar-se a si mesmo” (MABILDE, 1983, p. 85)?

Mabilde não desiste e enumera os motivos que poderiam levar alguém ao suicídio. O velho ri e afirma: “Meu povo gosta muito mais de viver do que se matar a si mesmo (MABILDE, 1983, p. 85).” E acrescenta não acreditar que pudessem existir tais pessoas.²¹

Neste início de século (1920), em pesquisa feita por nós, em documentos da Missão São Francisco do Rio Cururu, no Pará, com relação aos Munduruku, encontramos alguns casos em que as pessoas “ficavam tristes” e “queriam ir embora”. Narram os missionários que tudo teria sido feito (medicação, alimentação), mas o desfecho era a morte. Encontramos o caso de uma moça que fora obrigada a casar com um rapaz a quem estava prometida desde a infância, embora gostasse de outro. E, por esse motivo, quis “ir embora”.

Entre os Rikbaktsa (MT), ultimamente, têm sido registrados casos como o ocorrido com uma parturiente que, ao perder o filho em complicação de parto, aproveitando um momento de descuido dos circunstantes, abre o dispositivo que regulava o gotejamento do soro glicofisiológico que a reidratava, entra em choque e morre. Segundo os parentes: “Ela quis ir embora com seu filho”.

Ainda no MT (1984), um rapaz, filho de uma grande liderança na aldeia Tapirapé, sem motivo aparente, é encontrado morto em circunstâncias que afastavam a possibilidade de acidente causal ou homicídio.

O povo Zuruahá, tendo seu habitat tradicional situado na planície fluvial do Rio Purus, na Amazônia, é herdeiro de uma história que passou por um processo de violação e extermínio que os levou a incorporar, por via mística, um fato estranho ao seu comportamento, segundo Gunter Kroemer (1994, p. 11): a prática do suicídio.

Estudos e pesquisas têm demonstrado tratar-se de “etnotrauma ou protesto contra a situação insuportável provocada pelo extermínio”. Remontando o fato, agora cultural, a uma história centenária de massacre sofrida no temporal histórico retrospectivo,

21 Em nossos estudos e pesquisa sobre os Kaingang, no Rio Grande do Sul (1986-1996), encontramos poucos registros de suicídios.

quando a frente pioneira extrativista avança, exterminando os Zuruahá pela gripe, armas de fogo (tohumi bahi), a epidemia de sarampo (eidubahi). Seus pajés iniciados (inua hixa) são eliminados e sua gente reduzida a um pequeno número pela dispersão de vários grupos. Os poucos sobreviventes refugiaram-se no atual território, autodenominando-se Zuruuaruahá (KROEMER, 1994, p. 78).

A nova situação histórica provocou um “colapso psicológico”, a falta dos iniciados, o caos existencial, levando-se a reinterpretação de seu mundo religioso, fundamentando a sua filosofia sobre o sentido de sua existência. Esta filosofia diz que há apenas dois caminhos para o existir humano: o primeiro é a Kunaha — este leva à casa do ancestral — Baidokuni — onde as Asumã (almas) se unem num só povo, o povo do veneno — Kunaha-Made. Mas isso só será realidade para quem pratica o suicídio por veneno (KROEMER, 1994, p.78). O segundo caminho é a morte pela velhice. É um caminho considerado penoso. Até chegar à casa do ancestral, Tiwiju, que os transforma em seres dotados de eterna juventude (KROEMER, 1994, p. 78).

Os suicídios são, em sua maioria, coletivos. Praticados por jovens de ambos os sexos. Com frequência, no mínimo, anual, pelo que se pode observar do relato exposto por Kroemer.

Podemos observar que não são poucos os que praticam esse cerimonial. Segundo relato do autor: em 1984, três pessoas praticaram o ato; em 1985, três; em 1986, seis, em duas cerimônias de três em três; em 1987 e 1988, um em cada ano e, em 1989, oito pessoas.

Kroemer fala em “surto” e ele tem razão, pode-se dizer que o suicídio Zuruaha tem caráter endêmico.

A equipe, orientada pelo autor citado, a partir da identificação do suicídio como etnotrauma, procede a um acompanhamento etnopsicoterápico que se dá em três níveis:

tomar consciente entre os índios a situação religiosa que existia antes das práticas de suicídio; superar o etnotrauma ao reconhecer os lugares do genocídio; e tirar

os Zuruaha do isolamento, relacionando-os com outros povos indígenas da região (KROEMER, 1994, p. 78).

Suicídio entre os Guarani Kaiowa

Para entender onde se movem os atores desses fatos, faz-se necessário apontar para as condições em que vivem, sem, contudo, caracterizá-las como elementos causais.

Contexto histórico

O povo Guarani é, historicamente, considerado um dos mais antigos ramos do tronco Tupi (MELIÀ, 1987, p. 293-299). Provavelmente, a partir do ano 1000 a.C., tenha ocorrido uma separação desse grupo. Tendo, nessa época, iniciado sua migração a partir da “Bacia Amazônica, ocupando as matas subtropicais do Alto Paraná, do Paraguai e do Médio Uruguai” (MENEGASSI, 1993, p. 2).

Os Guarani Kaiowá descendem dos Guarani Itatim. Seu território tradicional situava-se entre os rios Paraguay, Mbotetéy (Miranda), Pira-i, Aquidabam e as terras de Xerez (AZEVEDO, 1991, p. 3).

No século XVIII, os Itatim habitavam a região que hoje é território dos Guarani Kaiowa, o que significa habitante da mata, para o lado brasileiro. Do lado do Paraguai são conhecidos pela autodenominação: Pai Tavyterã.

Em 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o Brasil definiu uma política indigenista, com características claramente de “inculturar” o índio à sociedade nacional.

Até 1935, oito áreas haviam sido demarcadas, num total de 19.845 ha. (AZEVEDO, 1991, p. 3), para um total de 25 a 26 mil pessoas.

Essa demarcação das áreas Kaiowá não respeitou seus tradicionais Tekohá (comunidade/ território tradicional). Vários grupos, por sua vez, resistiram e permaneceram em seus Tekohá, apesar da violência de que foram alvo. Esse enfrentamento, entre os fazendeiros que chegavam e os índios, teve como resultado muita morte e repressão do

lado dos Kaiowá.

Com o avanço da colonização e urbanização, muitos dos vinte e dois Tekohá existentes fora das áreas demarcadas pelo SPI foram violentamente desmantelados, seus ocupantes mortos ou levados a força para áreas legalmente demarcadas.

Apesar de todas as dificuldades enfrentadas pelos seus antigos habitantes no início da década de 90, persistem ainda seis Tekohá em territórios tradicionais não demarcados. Essa resistência é explicada pela necessidade que tem o Kaiowá de manter o seu Kaiowareko — jeito de ser Kaiowá.

É interessante observar que a área de Dourados, onde ocorre o maior número de casos de suicídios, é a área com maior contingente populacional.

A resistência pacífica dos Kaiowá, para garantir o seu tetã (território), não diminui a violência dos donos e administradores de fazendas.

Observando as questões relacionadas com o tetã, surge a questão seguinte: teriam elas relação ou influência sobre a problemática dos suicídios?

Para lançar alguma luz sobre essa questão, faz-se necessário levantar algumas ideias sobre a concepção Kaiowá de terra.

Noção Kaiowá sobre a terra

O Kaiowareko — jeito de ser Kaiowá — só é possível no *tekohá*. Segundo Bartomeu Melià, o teko é o “lugar em que se vive conforme nossos costumes”. Conforme nos narram os antigos, Tekohá é o lugar onde se realiza o *teko*.

Para o Kaiowá o *tekohá* tem características específicas. Não é qualquer terra. É aquela oferecida pelo Criador, como dádiva para o povo (AZEVEDO, 1991, p. 6). Ela tem sinais próprios: matas, montes, campos. É a terra que foi habitada pelos antigos. Os Kaiowá têm também noção de território global (onde estão vários *tekohá*): é o *Nanderetã*. Para os Kaiowá esses limites estão bem vivos na memória e definidos no chão, pelos acidentes geográficos.

Como o Kaiowá pensa a vida

Cada *Tekohá* tem seu *Tekoaruvixa*, o líder religioso, e o *Mboruvixa*, responsável pela condução política. O *aty* é a forma pela qual todos participam da condução da comunidade. É uma reunião em que todos têm direito à palavra, resolvem e avaliam todos os assuntos de interesse do *tekohá* em questão.

Cada *te yi* (família extensa ou família nuclear) ocupa um lugar no *tekohá*. Lugar em que possa plantar, pescar e coletar, em que tenha água (olho d'água, rio ou riacho). Cada *tekohá* pode ter um ou mais *te yi*. Este é base organizacional do Kaiowá. A introdução de *te yi* diferentes dos tradicionalmente pertencentes àquele *tekohá*, causa transtornos culturais incalculáveis (é o que vem ocorrendo com a expulsão dos *tekohá* tradicionais para os "demarcados" pela política oficial, que não contempla essa especificidade cultural).

Cada *te yi* tem bem claro seu lugar de origem — onde nasceram seus membros e cada indivíduo tem ciência a que *te yi* pertence. Seus limites são (acidentes geográficos) pontos circunscritos na mitologia própria de cada grupo. Essa é uma das razões pelas quais cada grupo volta sempre ao seu antigo *tekohá*.

O Guarani, e dentro dele o Kaiowá, é, segundo Melià, um dos povos mais religiosos da América.

Sua economia é baseada na reciprocidade. E daí a necessidade dos diferentes *te yi* dentro de cada *tekohá* e dos diferentes *tekohá* dentro de cada *tetã*. É das diferenças que se alimentam as trocas.

O bem para o Kaiowá é o belo, é a vontade de beleza e alegria. O desejo satisfeito, o prazer, o gozo são entendidos como a possibilidade de participar da essência do Ser Guarani (ALTMAN, 1990, P. 8).

A busca da Terra — sem mal é parte desse processo. Daí a terra ser o lugar onde o Kaiowá encontra a possibilidade de alcançar a perfeição do Ser.

O Guarani tem consciência das dificuldades que este mundo oferece. O mundo no seu ponto de apoio pode, a qualquer momento, cambalear e cair. Esse mundo é ameaçado e convidado ao equilíbrio pelo *membó*, o ritual que restabelece o prumo do

mundo. Esse desequilíbrio pode estar em todas as áreas e sistemas do grupo. O mal não advém do homem. Porém não se faz sem sua participação.

A reciprocidade, o equilíbrio do mundo e das coisas está ligado à oração, ao canto e à festa. É preciso preservar o *teko porã* (o bom ser) e fugir do *teko marã* (a maldade).

A força do povo e de cada um está na palavra. Não é qualquer palavra, é a boa palavra. É a *ayvu*, a palavra. É a *ayvu* que torna a pessoa *aguyjé*, possuidora da mais alta perfeição e maturidade. “A maturidade é superação do *asyguá* alma animal, pelo *ayvucué* alma palavra, presentes no humano (MENEGASSI, 1993, p. 2).

Os possuidores da boa palavra, *ayvú*, são pessoas dotadas de fortaleza e grande amor ao próximo. “Los que pronunciam plegarias hermosas, por mas que veam, por mas que escuchen cosas que incitam a la cólera, no se encolerizam (RAPYTA apud MENEGASSI, 1993, p. 88).

Os doentes são curados pela palavra do que tem boa palavra. A cura se faz pela devolução da palavra ao doente. O que cura infunde-lhe uma nova palavra e este entra em processo de ressurreição. “*Epy*, significa curar, ressuscitar... a palavra cura, ressuscita os ossos e impede a morte” (MENEGASSI, 1993, p. 89).

“Morte e palavra não se conciliam. Mas a palavra supera a morte. Com a perfeição da palavra possibilita-se a imortalidade” (MENEGASSI, 1993, p. 91).

A morte, porém, para o Guarani, não é o fim. Ela não é solitária. Morre-se comunitariamente. Se a vida está incompleta; se é impossível vivê-la como se deve, é “indo embora” para junto dos antepassados que ela será perfeita.

Diz Menegassi: “há forças que convidam à morte.” E, acrescenta que essas forças vão além do indivíduo. A comunidade torna-se cúmplice (MENEGASSI, 1993, p. 95). A força de uma comunidade bem estruturada dá amparo ao morrer e não faz solitário o ato individual. Já a espera escatológica de rever os antepassados e “viver” em grande festa, o que é reservado aos corajosos, torna o acontecimento uma passagem.

Por outro lado, os Guarani têm clareza de que a morte é a ausência da vida plena, da palavra, e é causada pelo mal que supera o bem em determinado momento. E por isso chora e fica triste.

Toda vida Guarani se inicia e desemboca no universo sacral. E na comunidade que se é pessoa, pela palavra ouvida e pela palavra dita. Fora da comunidade o Guarani não é. Por isso, mesmo a morte, mas na comunidade, é um ato digno, não temível.

Suicídio — os atos e os fatos — sua contextualização

A morte violenta autoprovocada intriga e arrebatava todo e qualquer pesquisador. “Quanto à geografia dos fatos, apesar de ter seu epicentro na aldeia de Dourado, atinge quase todas as reservas Guarani da região” (MEIHY, 1991, p.275).

Os aspectos qualitativos e quantitativos são de difícil averiguação, dado o caráter complexo e equivocado que envolve essas concorrências. São unânimes, os pesquisadores, em dizer da dificuldade de identificação dos fatos e das vítimas.

Meihy diz ter conseguido identificar, a partir de registros de óbito da FUNAI e de arquivos em jornais regionais, até julho de 1991, oito mortes de homens e duas de mulheres. Oito deles remetem à faixa etária compreendida entre 10 e 20 anos. Conclui o autor que, apesar da disparidade das fontes, pode-se calcular o número de casos entre um mínimo de vinte e um máximo de noventa — de 1986 até julho de 1991.

Brand (1991, mimeo), em sua pesquisa, detectou o seguinte quadro: para 1990, 34 casos; 1991, 23; 1992, 26; 1993, 23; 1994, 24; 1995 até julho, 32. Perfazendo um total de 162 casos. Quanto à idade, diz variar entre 10 e 20 anos. E que a tendência é a diminuição da faixa etária. Nos últimos tempos, a predominância masculina perde a sua hegemonia, já que é frequente o suicídio de moças e até meninas.

Quanto às formas, os pesquisadores apontam o enforcamento — incluindo a asfixia, como forma predominante. O envenenamento começa a aparecer, principalmente na área de Dourado.

Prende a atenção dos estudiosos não só o número de casos, a baixa idade dos envolvidos, como também a forma. A premeditação e a participação ativa do suicida no ato, em todas as suas etapas.

Parentes próximos das vítimas, quando interrogados sobre o fato, dizem, com dificuldade, que a pessoa estava triste — há e *ndvy ai* — e queria ir embora — *aho sema*. Esse “querer ir embora” tem força literal.

A morte por asfixia — confundida com enforcamento — exige a participação do suicida em todas as fases do processo. A corda preparada, o nó dado ao pescoço, preso ao arbusto (em que a pessoa alcança o chão), o laço apertado pelo movimento do corpo até conseguir o intento, convida-nos a pensar numa decisão irrevogável. É uma morte lenta e sua maior ou menor velocidade depende exatamente da força com que as pessoas a buscam (MEIHY, 1994, p. 285).

O enforcamento é mais rápido, e o salto para a morte é instantâneo, a partir do momento que o nó é dado ao pescoço e a corda pendurada no galho mais alto de uma árvore.

O envenenamento, da mesma forma, exige a participação do indivíduo: a procura do veneno, normalmente encontrado nas lavouras de soja, até mesmo dentro da área indígena (agrotóxicos) e a decisão de ingeri-lo.

Esses relatos nos levam a pensar que a decisão da vítima é sem volta.

Como essas formas de suicídio foram usadas no passado (ver Montoya p.ex.), pode-se pensar — alerta Meihy — que a perda da memória instantânea, provocada pelo transe (que supõe estarem nesse estado os Guarani suicidas), faz com que a memória do passado seja recuperada e nesse ato se traz presente a tradição perdida e a cultura Kaiowá se reafirma. O autor traz aqui a revitalização do mito pela força celebrativa do cerimonial na vivência do aqui e agora. Estariam os suicidas trazendo a força de sua cultura ancestral para buscar a reorganização ou reordenação do caos no cosmo?

A complexidade da identificação entre prática ancestral retrospectiva mística, força cultural ou ato puro e simples de desespero e autodestruição não tem sido tarefa fácil para pesquisadores e estudiosos do assunto.

Causas e intencionalidade

Os Guarani jamais abandonam o desejo de deixar o mundo imperfeito e atingir o *ywy mara ey* — a terra sem mal. As migrações, a dificuldade em assimilar outro *modus vivendi*, tudo aponta para um imaginário que permanece vivo e atuante.

A morte por asfixia, a morte programada ritualizada, com a cumplicidade da comunidade, não é um ato solitário, é um ato coletivo e reafirma esse entendimento.

A palavra não dita, não ouvida (por falta de espaço e tempo) é forçada a sair da garganta como um sopro, em que a alma, palavra-vida, sai inteira (nessas mortes não há sangue nem quebra de ossos ou dilaceramento de tecidos) para ser ouvida. O suicida liberta-se de seu próprio corpo-envólucro que prendia a palavra e faz-se palavra viva no *tekohá* do seu povo. É importante notar como tanto o enforcamento, a asfixia ou o envenenamento relacionam-se com a parte do corpo em que se situa a formação e a articulação da palavra.

Estariam, portanto, esses fatos apontando para uma reação coletiva (dado o grande número das ocorrências e a “convivência” da comunidade) e trazendo à própria comunidade a consciência de sua vitalidade cultural. “Paradoxalmente, a morte de parcela da população é um apelo à vida” (MEIHY, 1991, p. 289).

Um enfoque sociológico apontaria para as condições que impedem as manifestações culturais (rezas, jeito de ser religioso, política e economia).

A invasão de terras, usurpação dos recursos materiais e política anti-indígena dos últimos governos desenvolvimentistas e muitos outros fatores políticos e econômicos seriam os responsáveis pela reação autodestrutiva em cadeia da população das áreas atingidas?

Essa postura, enraizada nas ações extra Kaiowá, colocaria os indivíduos e a comunidade como objeto. Ao passo que a primeira postura não nega essa realidade, porém coloca, na comunidade, a força de reação. Nesse caso esta torna-se sujeito capaz de criar formas de reação, questionando não só os não indígenas, como a própria comunidade.

Essa última proposição parece se confirmar, pois as lideranças começam a fazer grandes reuniões — *aty guaçu* — para discutir formas de enfrentamento dos problemas. E

a questão da cultura religiosa aparece com muita força nestas reuniões. Informações recentes avaliam, como consequência do trabalho de reivindicação e retomada de algumas áreas tradicionais, o declínio dos casos de suicídio nas aldeias Guarani.

Considerações finais

A morte violenta autoprovocada intriga e questiona qualquer humano vivo.

A morte é sempre ausência total daquilo que nos caracteriza como ser. Porém, para os indivíduos cujo universo religioso aponta outras esferas de sobrevivência, liberadas do tempo e do espaço, o “deixar este mundo” pode significar mais do que ir embora. O que se observa é que, em alguns casos, mortos e vivos são parte de um todo: o povo.

Na morte provocada e auto executada, componentes de natureza extra culturais parecem desencadear processos autodestrutivos. O que se verifica é que quaisquer que sejam as causas externas dos surtos de suicídio, elas têm o amparo de elementos culturais. É nosso entendimento que só a partir desses elementos que o próprio grupo será capaz de reverter o quadro.

Referências

ALTMAN, Lori. *O suicídio Kaiowá*. Campos, Sp. Instituto Metodista de Ensino Superior (mimeo), 30 p., 1990.

AZEVEDO, Marta Maria (coord.) *O suicídio entre os Guarani Kaiowá*. Brasília: Cimi (mimeo), 30 p., 1991.

BRAND, Antônio. *Kaiowá — A construção de uma história oral*. Brasília: Cimi (mimeo), 20 p., 1991.

KROEMER, Guiter. *Kunahã Made - O povo do veneno*. Belém: Ed. Mensageiro, Cimi, 1994.

MABILDE, Pierre F. Booth. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados da Província do Rio Grande do Sul*. Brasília: Ibrasa, 1983.

N'LALLMANN, Lodomilo A. *Suicídio*. São Leopoldo, Jornal Unisinos, ago., 1995.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa Guarani. In: *Rosto Índio de Deus*. Petrópolis, Vozes, 1987.

MENEGASSI, José Lino. *A morte na vida guarani*. Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1993.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá*. São Paulo: Loyola, 1991.

OS EVANGÉLICOS E A ESQUERDA NAS ELEIÇÕES DE 1994

Ziel J. O. Machado

Resumo: A conjuntura dos anos 80, marcada pela abertura política e a crise socioeconômica, criou condições para uma maior politização da sociedade brasileira. A igreja evangélica não ficou imune a esse processo. Abandonando o não envolvimento, passou a atuar politicamente com maior intencionalidade. Grupos identificados com a “Teologia da Missão Integral” se aproximaram das propostas defendidas pelo campo democrático-popular. Essa esquerda confessante mantém uma confissão teológica conservadora, aliada a um discurso político progressista. O processo eleitoral de 1994 permitiu uma maior organização dessa esquerda confessante, abrindo um leque de possibilidades quanto ao futuro político dessa comunidade e seu compromisso com a justiça social no País.

Palavras-chave: Evangélicos e política; Movimento Evangélico Progressista; religião e voto; política partidária; Sociologia da Religião.

Abstract: The period 1980 — 1989 saw the return of democracy together with a deepening of the socio-economic crisis, creating the conditions for a marked increase in political consciousness within Brazilian society. The protestant community was involved in this process, abandoning its policy of non-involvement, and moving into the political scene. Those groups which adopted a Holistic Theology found themselves on the same platform as the Popular Democrats. This new Christian left is theologically conservative, yet its political stance is progressive. The 1994 elections revealed a new level of organization of this Christian Left, opening the door to new possibilities for the political future of the protestant community and its commitment to social justice in Brazil.

Keywords: Protestants and politics; Evangelical Progressive Movement; Religion and elections; Party politics; Sociology of Religions.

No 18º encontro anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais — ANPOCS — realizado em Caxambu (novembro de 1994), foi apresentado um trabalho, pelos sociólogos Reginaldo Prandi e Antonio Flávio Pierucci, intitulado: “Religião e voto no Brasil: as eleições presidenciais de 1994”. Nesse estudo (em que foram feitas 21.000 entrevistas), o objetivo central foi identificar a relação entre filiação religiosa e a escolha eleitoral.

Os evangélicos, segundo essa pesquisa, representam 13,3% (13 milhões das pessoas habilitadas para votar) do Colégio Eleitoral brasileiro, distribuído da seguinte forma: as igrejas históricas totalizando 3,4% e as pentecostais 9,9%²². Outros dados relevantes mostram que o ex-governador Orestes Quércia teve seu melhor desempenho entre os evangélicos, e que a maior taxa de rejeição a Lula foi encontrada entre os pentecostais (45% das mulheres pentecostais rejeitam Lula) e o maior índice de indecisão foi encontrado nesse grupo. Rejeição, boatos e justificativas teológicas estiveram presentes na relação entre os evangélicos e a esquerda nessas eleições. Contudo, foi possível visualizar o início de um processo no qual a comunidade evangélica já não é mais vista como um bloco monolítico, politicamente conservador, distanciado das realidades sociais do País (MENDONÇA, 1990). No seio de suas comunidades estão surgindo grupos identificados com um anseio por reformas estruturais, que se definem ideologicamente como de esquerda, seguindo, basicamente, a classificação feita por Sader

No Brasil, a esquerda significa a contraposição ao neoliberalismo... Significa a afirmação dos direitos de cidadania para todos, significa a priorização das políticas sociais sobre as lógicas econômicas privatizantes, significa o desenvolvimento do mercado interno de massas para distribuir renda e capacidade de consumo para as grandes massas marginalizadas, significa a transformação da democracia

22 A pesquisa trabalhou com as seguintes categorias: a) PROTESTANTISMO HISTÓRICO, para classificar as igrejas reformadas de origem europeia e norte-americana vindas para o Brasil no século passado (Metodista, Episcopal, Batista, Luterana, Presbiteriana), às quais atribui um baixo grau de proselitismo. b) PENTECOSTAIS, para classificar as igrejas de origem estrangeira e as nascidas no Brasil sob a influência do reavivamento protestante norte-americano, caracterizadas por forte proselitismo (Congregação Cristã, Assembléias de Deus, Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Casa da Benção, Nova Vida, Deus é Amor, Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça Divina e Renascer em Cristo).

política numa democracia com conteúdo social, de igualdade, de liberdade e de fraternidade... Ser esquerda no mundo, hoje, significa participar da reinvenção concreta de uma nova sociedade, baseada na justiça social e na solidariedade, na realização prática dos direitos de cidadania sem qualquer tipo de exclusão (SADER, 1995, p. 194-195).

Esse grupo entende que não é suficiente mudar o perfil político da Igreja, mas que deve dar uma contribuição mais efetiva ao País, buscando novas bases sociais, abertas ao diálogo. Dessa forma, os evangélicos vêm se organizando dentro de partidos como PPS MEPS — Movimento Evangélico Popular Socialista), setorial evangélica no PT, em grupos suprapartidários como MEP (Movimento Evangélico Progressista), em comitês de campanha (comitês evangélicos pró-Lula e pró-Brizola) e, também, concorrendo a mandatos eletivos por partidos tradicionalmente classificados como de esquerda (FREESTON, 1993).

A maior organização e visibilidade dessa esquerda evangélica são explicadas como resultado de uma reação ao comportamento dos deputados e parte da liderança evangélica no período da Constituinte e durante o impeachment de Collor²³. O surgimento da AEBV (Associação Evangélica Brasileira) foi mais um fator que permitiu visualizar a pluralidade do voto evangélico. Organizando um encontro com os candidatos a presidente e distribuindo uma cartilha (Decálogo Evangélico do Voto Ético), em que acusava a manipulação do voto, repudiava alianças entre líderes eclesiais com determinados candidatos, alertava contra os boatos de perseguição religiosa e aconselhava o voto no irmão somente se ele estivesse qualificado para exercer a função desejada.

Se, por um lado, houve um esforço de organização por parte dos evangélicos, também existiu maior intencionalidade por parte dos candidatos preocupados com o segmento. Lula afirmou na imprensa (Folha de S. Paulo, 12/06/94) não querer repetir o erro

23 Em pesquisa realizada no 10 Encontro Nacional do Movimento Evangélico progressista, realizado em maio de 1995 (BH-MG), 45% das respostas (a um questionário sobre o perfil político do MEP), indicaram uma postura política progressista a partir da idade adulta, e 55% revelaram ter assumido essa postura, em média, há sete anos e meio. Os meios que mais influenciaram essa postura foram autores e organizações vinculadas ao Pacto de Lausanne (uma espécie de Vaticano II dos evangélicos), em que foi articulada uma tendência teológica chamada Missão Integral ou Holística. 42% dos entrevistados eram filiados a um sindicato (destes, 96% filiados à CUT), 41% são filiados a um partido (destes, 35% estão filiados ao PT), do grupo não filiado a partido, 78% são simpatizantes do PT.

de 1989, quando perdeu a maioria dos votos evangélicos para Collor.

Para melhor compreensão dessa relação entre evangélicos e esquerda, nas eleições de 1994, vamos apresentar dados obtidos por meio de pesquisas em São Paulo, tendo como foco os candidatos evangélicos a deputado estadual por partidos de esquerda, o comitê evangélico pró-Lula e o eleitor evangélico e sua orientação de voto.

Candidaturas evangélicas: Diário de Campanha

Em São Paulo, três evangélicos em partidos de esquerda concorreram a uma vaga na Assembleia Legislativa; Luís Cavalcante (PPS), Josias dos Reis Coelho (PT) e Manezão (PPS). Luís Cavalcante, 27 anos (foi o candidato mais jovem de São Paulo), obteve 700 votos (precisava de, no mínimo, 16.200). E oriundo da igreja Assembleia de Deus (atualmente congrega na Comunidade Evangélica de Osasco), estudou Teologia e Economia. Faz parte do diretório nacional do PPS.

Sua militância política começou na adolescência: dos 13 aos 20 anos esteve militando no PT. Por razões de discordância programática, falta de espaço (devido ao forte vínculo entre PT e católicos) e uma identificação com as ideias do senador Roberto Freire, transferiu-se para o PPS, onde foi ocupando espaços, chegando a fazer parte da Executiva Nacional e a ter seu nome indicado para concorrer a uma vaga na Assembleia Legislativa.

Ele atribui sua indicação à maior sensibilidade do PPS ao mundo evangélico (pela importância do voto), ao desejo do partido de melhorar sua imagem dentro desse segmento e a uma revisão teórica do partido, que passou a adotar o marxismo como um referencial, abolindo o status de dogma, abrindo a possibilidade de considerar outras correntes de pensamento.²⁴

24 Essa abertura proporcionou o surgimento do Movimento Evangélico Popular Socialista (MEPS), que já conta com grupos organizados em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Pará. Esse grupo tem como objetivo ser o braço do partido no segmento evangélico, e, para implementar esse projeto, já iniciou uma campanha de filiação nacional de evangélicos ao PPS, esperando lançar 300 candidatos desse segmento nas eleições municipais de 1996.

Em sua experiência de campanha, classificou como péssima a recepção por parte da comunidade evangélica (exceção para uma igreja Presbiteriana em Campinas e um debate entre evangélicos ocorrido na Bienal do Livro). Passou por experiências que foram desde o impedimento de apresentar suas propostas até a violência física.

O fato ocorreu em Osasco, num culto de senhoras da igreja do Evangelho Quadrangular realizado nas dependências de uma faculdade; o pregador era o também candidato Pr. Daniel Marins. Enquanto o candidato-pregador desempenhava suas funções no púlpito, seus cabos eleitorais distribuíam “santinhos”. Ao perceberem a atividade do candidato comunista (apesar de ter afirmado ser também evangélico) tomaram-lhe o material de campanha e o puseram contra a parede, com ameaças.

Em sua avaliação, essa recepção negativa se deu por causa da vinculação entre sua candidatura e a de Lula; dos boatos plantados na comunidade evangélica, do preconceito originado pelo completo desconhecimento entre as partes envolvidas (Igreja — partidos de esquerda) e por ter encontrado um acordo eleitoral fechado, dos candidatos pentecostais (Carlos Apolinário, Daniel Marins) com os pastores e líderes eclesiais de sua região.

Sua campanha foi financiada pelo partido, e se constituiu de 800.000 folhetos e algum espaço na mídia secular. Dessa experiência retirou a lição de que eleição não se ganha em campanha, mas que é necessário fechar acordos prévios e ampliar as bases de financiamento. Tudo isto tentando evitar a versão evangélica do corporativismo, que o procurou para conseguir laje para casa e terreno para igreja, entre outras coisas.

Josias dos Reis Coelho, 47 anos, pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, obteve 2.260 votos (precisava de 16.000, no mínimo).

Esse candidato não tinha um histórico anterior de militância política. Sua candidatura surgiu de um convite do vereador Arselino Tato, do Partido dos Trabalhadores (que frequentou sua igreja por um período). A partir desse convite, não foi difícil conseguir legenda, e, apesar de seguir todo processo normal, desde a filiação, sua candidatura experimentou rejeição e crítica velada de alguns segmentos dentro do partido, por não ter história de militância.

Apesar dessa situação de relativo desconforto interno no PT, ele recebeu um forte apoio de lideranças nacionais, como José Dirceu, Erundina, Lula; viajando com eles pelo interior

do estado, participando dos palanques, servindo de interlocutor entre os evangélicos e o partido. Desse entrosamento surgiu um núcleo de evangélicos do PT em São Paulo.

A comunidade que pastoreava e a liderança de sua denominação também foram fontes de apoio à sua candidatura²⁵, o que não aconteceu em outras comunidades evangélicas (inclusive as de sua denominação, que não seguiram a liderança na decisão de apoiar o candidato). Ali, ouviu comentários como, por exemplo, de que os fiéis se alarmavam pelo fato de um evangélico (ainda pior por ser pastor) estar num partido de comunistas apresentando a resposta ambígua: “Eu vos envio como ovelha no meio de lobos”, não especificando em que lugar os lobos estavam.

Num encontro do Conselho de Pastores de São Paulo, essa resistência evangélica, em abrir-se para candidaturas populares, foi evidenciada por meio das vaias que recebeu ao apresentar-se como candidato do PT. Essa mesma atitude negou-lhe espaços na mídia evangélica, só conseguindo participar em dois painéis em igrejas, durante toda campanha. Talvez por essa razão seus votos oriundos da comunidade evangélica foram muito poucos em relação ao total que recebeu.

No período de campanha enfrentou a versão evangélica de clientelismo, por meio de um telefonema que ofereceu 800 votos em troca de ônibus para uma cerimônia de batismo. Essa experiência de campanha junto às igrejas aprofundou sua convicção de trabalhar contra a alienação, que cria um grupo de satisfeitos por estarem isolados do mundo real.

Maneão foi o nome de registro eleitoral do terceiro candidato evangélico, Manoel Ribeiro²⁶. Engenheiro e bacharel em Teologia, surgiu no partido de forma meio meteórica, pois não tinha história de militância no PPS (tinha militado anteriormente no PC do B). Apresentou-se ao partido como evangélico²⁷ dizendo representar um universo de 300 mil votos que, durante a campanha, se reduziu para 150 mil, afirmando, por fim, que seria eleito com 50 mil votos; o que não aconteceu, pois alcançou 767 votos.

25 Hoje ele está trabalhando junto à Secretaria Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil.

26 As informações sobre esse candidato foram obtidas por meio de membro de um membro da Executiva Nacional do PPS.

27 Apesar de haver dúvidas quanto a seu vínculo denominacional, no partido é conhecido como membro da Igreja Batista de Vila Mariana.

Sua campanha teve sinais de vitalidade, pois afirmava possuir uma grande base de apoio entre líderes batistas e, sem contar com apoio econômico do partido, montou uma estrutura com vários comitês, assessores e telefones. Depois das eleições o candidato ausentou-se das atividades regulares do partido. Embora continue filiado, não foi possível localizá-lo: a única informação disponível é que mudou de município.

Comitê Evangélico pró-Lula em São Paulo

Os comitês evangélicos pró-Lula, organizados em 1994, possuem antecedentes históricos nas eleições de 1989. Em Recife, foi criada a primeira comissão (que procurou o Partido dos Trabalhadores e não obteve dele a devida atenção), contando com a participação ativa de seminaristas. Foram organizados dezessete comitês de apoio e estabelecidos contatos para a formação de mais cinco. Apesar do pouco espaço que conseguiram dentro do partido, a mobilização chamou atenção de outros líderes.

O dirigente nacional do PC do B, João Amazonas, declarou na imprensa que dois fatos haviam chamado a sua atenção durante a campanha: a organização e trabalho dos comitês evangélicos pró-Lula e o resultado da pesquisa que precisou os votos da Igreja Assembleia de Deus e das Comunidades Eclesiais de Base em Lula.

Nas eleições de 1994, o Partido dos Trabalhadores, com uma atitude distinta da experiência anterior, resolveu trabalhar a campanha além das fronteiras do PT, buscando interagir com vários segmentos sociais organizados, entre eles os evangélicos. Foi feita uma convocação para uma reunião de formação do que foi, provisoriamente, denominado Comitê Inter-religiosos pró-Lula (22/03/94), em que estiveram presentes evangélicos de vários estados, diferentes denominações e membros de outras confissões religiosas.

Nesse primeiro encontro foram apresentadas as razões para formação de tal comitê e a disposição do partido em ouvir os representantes do campo religioso, como foi expresso nas palavras de Gilberto Carvalho (Secretário Geral do PT):

Esta reunião é de grande importância para darmos um passo na projeção da campanha. Aqui não queremos apenas apoiar um candidato, mas, sim, empenho para viabilizar uma campanha. Levando em conta a importância das igrejas dentro da sociedade, temos que verificar como que o campo religioso pode contribuir para a campanha. Uma forma de contribuição seria aproveitar um tempo desta reunião para que vocês coloquem as impressões que tiveram em suas igrejas, em relação aos temas aborto e casamento entre homossexuais.

Num contexto em que a campanha anti-Lula se fortalecia, procurando fazer uma distinção entre o candidato e o partido (com um discurso que preservava a imagem do candidato batalhador, mas lamentava sua militância num partido radical) e a imprensa divulgando, como definitivo, no programa de governo do PT, um conjunto de ideias polêmicas, os evangélicos e os demais representantes do campo religioso estavam sendo convidados a dar sua contribuição no debate para elaboração desse programa. Nesse esforço para viabilizar o diálogo, foram apresentadas algumas preocupações por parte do segmento evangélico:

1. O movimento evangélico, na sua maioria pentecostal, por isso popular, não dispõe de elementos de classe média ou intelectuais que reflitam sua ação. O desafio seria encontrar formas de atingir esse segmento;
2. O nome Comitê Inter-Religioso apresentava um equívoco, pois corria o risco de despertar preconceitos por parte da comunidade evangélica, uma vez que poderia sugerir uma maioria católica na instância decisória;
3. O perigo de se adotar, junto aos evangélicos, um linguajar católico progressista;
4. O cuidado para não agravar as diferenças teológicas existentes e a importância de incluir no programa de governo as garantias de liberdade religiosa.

O Comitê Inter-Religioso se transformou em Fórum dos Comitês Religiosos Pró-Lula e o universo cristão foi dividido em dois campos: católico e evangélico. Para a coordenação do campo evangélico foram indicados os nomes de Rev. Oneide Bobsin (Igreja Luterana — SP), Paul Freston (Comunidade Cristã Koinonia — SP), Rev. Robinson Cavalcanti (Igreja Anglicana — PE) e a parte operacional ficaria por conta de Ricardo Muniz (líder estudantil vinculado

à ABUB — Aliança Universitária do Brasil, e membro da Assembleia de Deus Betesda — SP). Na fase inicial de articulação do campo evangélico foram apresentadas, pelos membros desse campo, as seguintes sugestões ao programa de governo.²⁸

1. Afirmar explicitamente a questão da liberdade religiosa, do ponto de vista da sobrevivência, mas também da expansão, ou seja, que seu impulso de expansão não será freado por um governo Lula.

2. Na questão do aborto: abrir um parágrafo, em que se afirme que será obedecida a legislação vigente e posicionando-se a favor do planejamento familiar sem dirigismo estatal, divulgando-se, entre as famílias, os métodos de contracepção para sua livre escolha, deixando claro que o governo não concebe o aborto como método contraceptivo.

3. Sobre a política de comunicação: revisão das concessões a entidades, com respeito ao pluralismo político, social e religioso; reduzir o prazo de concessão para quatro anos e acesso gratuito de partidos políticos à rádio e televisão.

4. Na reformulação da política indigenista: também consultar as missões evangélicas que atuam no meio indígena.

5. Sobre educação religiosa: explicitar melhor a questão da educação não confessional.

6. A afirmação de que o programa é uma etapa na construção do socialismo. Comitês Evangélicos Pró-Lula foram criados em todo País, cada um enfrentando suas dificuldades locais, mas, de forma geral, todos enfrentaram o confrangimento de serem evangélicos e defender a candidatura de Lula junto à comunidade evangélica. Os comitês se articularam em função de gerar o maior número de informações possível: dessa forma tentariam enfrentar as sucessivas ondas de boatos e promoveriam uma campanha de caráter pedagógico, uma vez que esse “enigma”, do voto evangélico na esquerda, deveria ser explicado. Esses comitês proporcionaram o surgimento de iniciativas inéditas como: as treze propostas do governo Lula para as confissões, instituições e comunidades religiosas; carta de Lula aos evangélicos; a circulação de cartilhas populares, mala direta para pastores e líderes, desfazendo boatos e estimulando a formação de novos comitês.

28 Segundo ata de reunião do Fórum dos Comitês Religiosos Pró-Lula, em 14/04/1994.

O comitê atuou em outras frentes, como a mídia evangélica e encontros com setores organizados da sociedade. A revista *ultimo* abriu um espaço para o Movimento Evangélico Progressista, que tinha vínculos estreitos com o comitê, assinalando um novo momento (em épocas eleitorais) dentro dos meios evangélicos tradicionais de comunicação, pois as matérias assinadas pelo MEP permitiam a implementação do esforço pedagógico de alertar e esclarecer o eleitorado evangélico. No entanto, a esperada resistência se fez notar, não somente entre os evangélicos, mas também entre outros setores dentro da campanha, que ainda não tinham clareza quanto à posição desse comitê: o que resultou num encontro (26/06) entre representantes do comitê Evangélico e do comitê de gays e lésbicas.

A experiência desse comitê revelou algumas debilidades de organização entre os setores da esquerda, no campo evangélico. O comitê teve, como principal articulador, um militante petista católico, que assumiu a maior parte do trabalho: nenhum apoio financeiro dos evangélicos progressistas foi destinado para o comitê, que padeceu da falta de recursos mínimos para o trabalho e acabou perdendo o fôlego durante a campanha. Um descuido produziu uma onda de constrangimento gratuito (entre evangélicos contrários à candidatura Lula ou ao envolvimento de evangélicos em tal comitê) ao enviar, indiscriminadamente, cópias de textos destinados a católicos, umbandistas e afro-brasileiros para pastores evangélicos.

O dilema do voto na esquerda

Em linhas gerais, o comportamento do eleitor evangélico acompanhou a grande maioria dos eleitores que deram em primeiro turno a vitória a Fernando Henrique Cardoso. O resultado da pesquisa sobre “Religião e voto no Brasil” (PRANDI; PIERUCCI, 1994) apresentou altas taxas de rejeição a Lula entre os evangélicos, sendo o segmento pentecostal o fator de maior peso nessa mostragem.²⁹

Essa rejeição se inseria num contexto mais amplo, caracterizado por uma frustração com a experiência Collor, uma resistência em votar em representantes para o Legislativo, uma tendência para anular o voto ou votar em branco³⁰ e, de forma geral, pela desinformação. Isto se tomou evidente na maneira como as notícias publicadas pela imprensa serviam como leme, direcionando posições, e na falta de discussão dos projetos políticos que estavam sendo oferecidos ao País.³¹ Outro forte elemento para a rejeição a Lula foi o temor de que um governo petista acabaria com a liberdade de culto, perseguiria a Igreja Evangélica, legalizaria o aborto e oficializaria o casamento homossexual (FOLHA UNIVERSAL, 1994).

A hierarquia da Igreja Universal do Reino de Deus assumiu a vanguarda de ataque (valendo-se de sua posição privilegiada na mídia) contra a candidatura Lula (FOLHA DE SÃO PAULO, 1994a), fazendo uma sutil ligação entre Lula, a Igreja Católica e os representantes dos cultos afro-brasileiros. Afirmavam que: [...] “o projeto deles é acabar com a Igreja

29 Paul Freston, interpretando os números dessa pesquisa diz: “[...] Entre históricos e pentecostais, vemos que os primeiros votam em Lula em quase as proporções nacionais, e que dariam uma vitória de FHC sobre Lula de apenas 13,5%, bem abaixo da média nacional, de 19,2%. Os pentecostais, junto com os carismáticos, é que dão maior margem de vitória a Fernando Henrique. Num segundo turno simulado, os pentecostais se distanciam mais do que qualquer outro grupo religioso na média nacional, ao passo que os históricos a acompanham de perto.” “As Igrejas Protestantes nas eleições gerais de 1994” (FREESTON, 1995, p. 27).

30 No segmento evangélico havia grande desconforto com as opções para presidência da república: por um lado Lula, com fama de comunista e, por conseguinte, perseguidor da Igreja, e, por outro lado, Fernando Henrique, ateu confesso.

31 A Igreja Metodista do Brasil publicou uma análise de conjuntura (“As Eleições de 1994” — Carta Pastoral do Colégio Episcopal da Igreja Metodista), em que, seguindo a linha da CNBB, alertava para os modelos políticos que estavam sendo propostos para o País. Esses modelos foram apresentados como: o neoliberal, o social-democrata e o capitalismo organizado.

Evangélica, /.../ esta eleição é para eleger a Igreja do Senhor Jesus ou a Igreja do Diabo".³² A rede Record sofreu várias punições, devido aos pronunciamentos feitos em seus programas, indicando preferência por FHC (FOLHA DE SÃO PAULO, 1994b). Por fim, foi obrigada a dar direito de resposta ao Partido dos Trabalhadores, que foi apresentado pelo cientista político e pastor anglicano Robson Cavalcanti (um dos principais articuladores da campanha pró Lula no segmento evangélico).

O Decálogo do Voto Ético, publicado pela AEBV, representou uma novidade na forma pela qual se orientava o voto evangélico no Brasil. Com sua preocupação político-pedagógica, tentou desfazer um conjunto de ideias que afetaram a orientação eleitoral desse segmento, acostumado com a recomendação de evitar votar na esquerda.³³ Embora não tenha feito apologia para o voto na esquerda, pelo menos abriu e defendeu a possibilidade de voto nos partidos e candidatos que formavam esse espectro da política nacional, indo dessa forma contra a corrente majoritária que, embalada pelo pânico pentecostal e síndrome persecutória (MARIANO; PIERUCCI, 1992), via nessa possibilidade um alto risco para a Igreja Evangélica Brasileira.

O cristão... não deve negar sua maneira de ver a realidade social, mesmo que um líder da igreja tente conduzir o voto da comunidade numa outra direção... Melhor do que indicar em quem a comunidade deve votar é organizar debates multipartidários... Nenhum cristão deve se sentir obrigado a votar em um candidato pelo simples fato de ele se confessar cristão evangélico... Nenhum eleitor evangélico deve se sentir culpado por ter opinião diferente da de seu pastor (MARIANO; PIERUCCI, 1992, p. 102).

32 Sermão do Bispo Edir Macedo no aterro do Flamengo (18/06/94), numa programação denominada "Clamor pelo Brasil", transmitida ao vivo pela Rede Record de televisão.

33 Esse tipo de orientação foi um dos principais focos de tensão interna no segmento evangélico, nas eleições presidenciais de 1989. Conforme observaram Ricardo Mariano e Antonio Flávio Pierucci, avaliando essa tensão no segmento pentecostal, "...a tendência predominante foi a de recomendar aos fiéis que orassem antes de votar e evitassem os candidatos 'extremistas' (ou seja, de esquerda). Esse tipo de orientação eleitoral, na qual se mantinha a liberdade de escolha de cada um, desde que essa escolha não recaísse em determinados candidatos de esquerda, era em si mesma portadora da direção política para onde pendia esse incremento de participação eleitoral no seio das igrejas pentecostais". O envolvimento dos Pentecostais na eleição de Collor (MARIANO; PIERUCCI, 1992).

Dessa forma o Decálogo foi legitimando aqueles que tinham opiniões divergentes de seu pastor/líder, acusou os que faziam das revelações especiais de Deus cédulas eleitorais, encorajou o voto crítico naqueles que se apresentavam como evangélicos (portanto julgando-se merecedores do voto “cego” da comunidade) e desencorajou o voto vinculado a boatos sobre os candidatos, uma vez que estes candidatos deveriam ser calcados no programa de governo, na conduta moral e de seu passado político.

O Decálogo provocou uma reação interna. Alguns do setor atingido pelas críticas do Decálogo estavam conduzindo a questão eleitoral com um mosaico de frases de efeito (que refletiam parte de sua ação política), tais como: “...os evangélicos são chamados para ser cabeça e não cauda /.../ este candidato tem sido amigo dos evangélicos /.../ operário não pode ser presidente da República, / .../ devemos caminhar na direção das pesquisas eleitorais, / .../ Deus me revelou que este homem é cheio do Espírito, portanto deve assumir posição de comando /.../ Deus vai levantar uma pessoa para endireitar este País, /.../ o pastor tem o direito e dever de indicar em quem a igreja deve votar, /.../ a esquerda é atéia e vai impedir a expansão da igreja e perseguirá os cristãos”.

Outro fator importante, que poderia representar uma alteração na orientação do voto evangélico, foi a filiação, ao Partido dos Trabalhadores, de Ricardo Gondim Rodrigues, um expoente .com muito trânsito entre históricos) da nova geração de líderes do segmento pentecostal, pastor da Igreja Assembleia de Deus Betesda. Desde o ressurgimento dos pentecostais no cenário político nacional, em 1986 (FRESTON, 1994), esta foi a primeira vinculação partidária de alguém de prestígio no segmento pentecostal a um partido de esquerda.³⁴

Neto de ricos fazendeiros do interior paulista, Ricardo Gondim .com formação em Administração de Empresas) é filho de mãe jornalista e pai militar professor de História, que em 1964 foi preso, expulso da Aeronáutica, tendo seus direitos políticos cassados. Criado em família católica, teve uma experiência de conversão, na adolescência, numa Igreja Presbiteriana do Ceará. Passou por uma experiência carismática que resultou em sua

34 A trajetória política de Benedita da Silva é bem diferenciada, uma vez que ela tem um histórico de militância partidária que a conduziu a cargos eletivos, alcançando assim notoriedade fora do segmento evangélico (Freston, 1994). Essa notoriedade alcançada no mundo da política partidária foi se transferindo para dentro do segmento evangélico, sendo vista com reservas pela cúpula da Assembleia de Deus.

saída da igreja Presbiteriana, indo para os Estados Unidos estudar no Instituto Bíblico Trading Center. Um destaque especial em sua formação foi o período em que trabalhou junto com Bernard Johnson, famoso evangelista pentecostal norte-americano; essas atividades como pregador fizeram-no ser ordenado como pastor pelas Assembleias de Deus em Fortaleza e o levaram de volta para mais um período nos Estados Unidos. Ao retornar para o Brasil se envolveu no ensino teológico no EETAD (Escola de Ensino Teológico das Assembleias de Deus). A morte de um amigo o fez voltar para o Ceará a fim de continuar o ministério iniciado por este, na então chamada Missão Betesda. Esta missão se tomou uma igreja que hoje possui 41 templos (Fortaleza, Salvador e São Paulo), com atividade missionária na Índia, com planos de expansão para Moçambique.

Autor de cinco livros, preletor muito requisitado e com experiência de programas evangélico na TV, Ricardo Gondin conquistou uma posição de influência no mundo evangélico, fazendo parte de um pequeno grupo de líderes com livre trânsito entre pentecostais e históricos. (FRESTON, 1994)

Sua filiação ao Partido dos Trabalhadores aconteceu no dia 14 de dezembro de 1992 e contou com a presença do então deputado federal José Dirceu. Essa decisão provocou um misto de surpresa e espanto na comunidade evangélica. Surpresa para os que estavam tentando articular o grupo de evangélicos progressistas, que viram nessa adesão a possibilidade de ter maior visibilidade, maior penetração no segmento pentecostal; espanto para aqueles que viam nessa adesão a concretização de uma impossibilidade (e incoerência) histórica; a saber: o Evangelho e o Marxismo, a Fé e seus algozes.

Durante o período de campanha, as esperanças dos evangélicos progressistas em relação à participação de Ricardo Gondim não se concretizaram, indicando que o melhor caminho para a aproximação do segmento pentecostal passa por um esforço concentrado dos progressistas em manter uma comunicação adequada com esse segmento e por uma renovação dos quadros de liderança em igrejas como Assembleia de Deus e do Evangelho Quadrangular (FRESTON, 1994). Por fim, em 25 de junho de 1995, por meio de um manifesto intitulado “O posicionamento político do pastor”, ele comunicava sua desfiliação do PT.

Foram estes os motivos apresentados:

a. o fato de o PT ter aceitado dinheiro de empreiteiros e banqueiros, mostrando dessa maneira que "...o discurso purista e idealista do partido ruiu quando este se mostrou também vulnerável à venalidade";

b. a postura do PT em relação à aca e a influência da Igreja Católica sobre o partido, alegando que "...o posicionamento do partido quanto às questões éticas chocasse com o do Evangelho. Somente depois de fortes pressões da Igreja Católica é que o PT retrocedeu em sua postura em relação ao aborto"

c. a postura de Marta Suplicy com relação aos homossexuais refletia uma tendência do partido em "...reconhecer o homossexualismo como preferência sexual e não como uma perversão moral claramente condenada na ética judaico-cristã".

Por fim, renega o envolvimento com qualquer tipo de organização partidária e afirma sua intenção de continuar a luta pelo Reino de Deus, a defender o direito dos pobres e das viúvas, por meio do que ele classificou como a "bandeira ideológica do Evangelho e da igreja de Jesus Cristo".

Terminou como retrocesso o que parecia ser uma possibilidade de aproximação entre setores da esquerda ao segmento evangélico de maior expansão numérica e penetração nas camadas populares, que tem sido classificado como o mais interessante fenômeno social urbano dos anos 80 e o mais curioso do início dos anos 90 (GOMES, 1994), e que aponta para o surgimento de uma verdadeira sociedade civil (FOLHA de SÃO PAULO, 1995, p. 3). A experiência de Ricardo Gondim revela o dilema do progressista evangélico que limita sua militância ao espaço eclesial, a um discurso que não se expõe ao pluralismo e à conflitividade presente nas muitas tendências existentes em partidos, sindicatos e entidades profissionais. Dessa forma reforça uma postura daqueles que se professam progressistas, mas evitam uma filiação partidária, esperando um processo de amadurecimento dos partidos (CAVALCANTI, 1993). Essa pluralidade de ideias pode colocar alguns líderes evangélicos sob suspeição por parte de membros da comunidade, que creem poder julgar a fé de alguém com base em sua opção ideológica.

Considerações finais

Toledo afirma que as esquerdas redescobriram a democracia, considerando-a como um valor no processo de construção do socialismo, buscando projetos que levem a uma democracia de maioria, que priorize a liberdade e igualdade social, com um Estado sob controle popular.

A partir dos anos 70 (incluindo, pois, os dias que correm), o quadro teórico é bastante diverso. A análise crítica do "socialismo real" e a dura experiência do regime militar (a repressão, a morte, o exílio, bem como o fracasso da luta armada) contribuíram decisivamente para a esquerda brasileira "reabilitar" a questão da democracia (TOLEDO, 1994, p. 130).

Os evangélicos estão redescobrendo tanto a democracia como a esquerda. Fatores internos como a reação à bancada evangélica na Assembleia Constituinte, a mudança de perfil da nova liderança, o avanço da Teologia da Missão Integral, associados a fatores externos como a abertura política dos anos 80, a orientação política do chamado Centrão, a festa cívica das eleições presidenciais de 1989/1994, a questão ética e o impeachment de Collor, o processo de revisão das esquerdas (que aos poucos afasta o perfil de perseguidora da Igreja e se mostra mais aberta a considerar as bases sociais evangélicas), a projeção de políticos evangélicos vinculados a partidos de esquerda e o crescimento da miséria do País impulsionam essa redescoberta.

Esse processo tem criado condições para o agrupamento dessa esquerda confessante em associações suprapartidárias, comitês de campanha e, paralelamente, a uma filiação aos vários partidos desse espectro político. Isto demonstra uma superação do progressismo limitado à esfera eclesial, conduzindo ao exercício e aprendizado do diálogo, num contexto plural e conflitivo; e ao exercício da cidadania, que amplia a dimensão de solidariedade.

Contudo, as candidaturas aos cargos eletivos oriundas desse movimento fogem do perfil do evangélico bem votado. São encabeçadas por pessoas sem grande expressão nesse segmento, sem associação com a mídia e que não representam projetos corporativos

de grandes igrejas. A experiência desses candidatos mostra o quanto os evangélicos progressistas não estão familiarizados com os elementos de mediação ideológica, de análise política. Temas como hegemonia de classes, centralismo democrático, história das esquerdas, partido e poder ainda constituem códigos não decifráveis, o que indica a necessidade de maior reflexão sobre a opção ideológica que fizeram. Em alguns momentos, percebe-se uma tendência a confundir fé e ideologia, com o pressuposto de que o fato de ter uma fé preocupada com a situação de abandono dos socialmente excluídos os livra de aprofundar as questões de análise política; como se a fé prescindisse das mediações sócio analíticas e que se permite reduzir a uma ideologia.

Outro dilema para os progressistas é se terão capacidade de atrair os segmentos pentecostais, o que poderá significar uma contribuição para a democracia e uma mudança significativa do perfil político da comunidade evangélica. Como diz Comblin:

O passado mostra que os protestantes não manifestam menos capacidade de transformação social do que os católicos. Ao contrário, a comparação é desfavorável aos católicos. Ora, os protestantes dos séculos XVI-XVIII eram muito semelhantes às seitas populares de hoje (COMBLIN, 1986, p. 23).

Se o passado mostrou esta possibilidade de transformação, o presente indica a permanência desta capacidade de mudança, de forma que, este processo simultâneo de maior sensibilização social, associado a um significativo crescimento do número de fiéis, está permitindo uma transformação política da própria comunidade evangélica. Assim sendo, a postura tradicional do não envolvimento está dando lugar a uma participação ativa. Esta ação intencional traz consigo uma possibilidade de contribuição para o fortalecimento da sociedade organizada no Brasil, numa sociedade em que os evangélicos não se furtem a fazer parte daqueles que procuram construir, aqui e agora, um mundo melhor para si e para os demais.

Bibliografia

CAVALCANTI, Robinson. *A utopia possível: em busca de um cristianismo integral*. Viçosa: Ultimato, 1993.

COMBLIM, José. Consequências Políticas Provenientes das Seitas. *Vida Pastoral*, v. XXVII, n. 129, p. 21-24, 1986.

FRESTON, Paul. 1993. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutoramento, Unicamp.

FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontrão, 1994a.

FRESTON, Paul. *Popular protestants in Brazilian politics: a novel turn in sect-state relations*. *Social Compass*, v. 41, n. 4, dez., 1994b, p. 537-570.

FRESTON, Paul. As Igrejas Protestantes nas Eleições Gerais de 1994. *Boletim Teológico, Fraternidade Teológica Latino, Americana*, v. 9, n. 27, p. 7-42, 1995.

GOMES, Wilson. "Nem Anjos nem Demônios". In: Antoniazzi, A. et alii, *Nem Anjos nem Demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 225-270.

MARIANO, R. e PIERUCCI, A. F. O Envolvimento dos Pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, n. 34, nov., 1992, pp. 92-106.

MENDONÇA, A. G. e VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

PRANDI, R. e PIERUCCI, A. F. "*Religiões e voto no Brasil*", trabalho apresentado no Congresso de Anpocs, Caxambu-MG, nov., 1994.

SADER, Emir. *O anjo torto: esquerda (e direita) no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

TOLEDO, C. N. "As esquerdas e a redescoberta da democracia". In: Dagnino, Evelina (org.) *Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense. p. 127-136.

RESENHA E ANÁLISE DA OBRA DE DURKHEIM: AS FORMAS ELEMENTARES DA VIDA RELIGIOSA

Lilian Wurzba Ioshimoto

Psicóloga de orientação junguiana, mestranda do Programa de Ciências da Religião da PUC/ SP.

Resumo: Este artigo apresenta, de início, uma resenha da obra de Émile Durkheim, “*As formas elementares da vida religiosa*”. A seguir, procura analisar a obra tendo por base a psicologia analítica de Carl Gustav Jung.

Palavras-chave: arquétipo, consciência, inconsciente coletivo, individuação, ego, self.

Abstract: This article initially reviews Émile Durkheim’s work *The Elementary Forms of Religious Life*. Then it analyses the work based on Carl Gustav Jung’s *Analytical Psychology*.

Keywords: archetype; consciousness; collective unconscious; individuation; ego, self.

"A consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências" (Durkheim).

A obra

A obra de Durkheim consta de uma Introdução; Livro Primeiro, em que são abordadas questões sobre os conceitos de religião e do fenômeno religioso e as concepções da religião elementar animismo, naturismo e totemismo; Livro Segundo, cuja discussão gira em torno das crenças totêmicas e suas origens; Livro Terceiro, que apresenta os cultos negativo e positivo para explicar a ambiguidade do sagrado; e a Conclusão, em que Durkheim diz que a religião é um fenômeno eminentemente social, suas representações são coletivas e exprimem realidades coletivas.

O objetivo de Durkheim, nesse livro, é explicar a realidade humana de sua época e entender a natureza religiosa do homem.

Acredita que as religiões têm a mesma função, ou seja, responder às necessidades humanas de quaisquer sociedades, em qualquer época. Por isso, toma como objeto de estudo a religião mais primitiva e simples de que se tem conhecimento, pois ela poderá revelar algo de essencial e permanente na humanidade.

Sua opção é uma questão de método, já que, para compreender as religiões atuais, faz-se necessário estudar como se constituíram na história; e quanto mais simples a religião, menos aspectos secundários ela terá, portanto, mais facilmente serão observados seus aspectos essenciais.

O interesse de Durkheim não é religioso, propriamente, mas a possibilidade de, por meio do estudo dos fenômenos religiosos, discutir problemas como a aquisição e formação dos conhecimentos e categorias básicas e universais das coisas.

Sua conclusão, de que a religião é eminentemente social, funda-se na sua visão de homem como um ser duplo: um ser individual, limitado por sua base orgânica, e um ser social, que representa a mais alta realidade — a sociedade.

Livro Primeiro — Questões preliminares

Para Durkheim, o que caracteriza o fenômeno religioso é a divisão do universo em coisas sagradas e coisas profanas, e não o sobrenatural ou a divindade, como colocam alguns autores. Considerar algo sobrenatural implica conhecer a “ordem natural das coisas”: leis que regem o universo. Isso é recente. Para os primitivos, os acontecimentos não estão além do que eles podem explicar, pelo contrário, fazem parte de seu universo. Por outro lado, em religiões como o budismo a busca da salvação se dá pela meditação e pela sabedoria e não por meio de uma divindade.

A religião também não é magia, pois embora esta se constitua de crenças e ritos, caracteriza-se pela individualidade, enquanto a religião pressupõe uma comunidade, sendo, pois, coletiva. Assim, Durkheim define religião como “um sistema solidário de crenças 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” (p. 79).

Durkheim aponta, ainda, que a origem do pensamento religioso não pode ser explicada pelas teorias animista e naturista, pois ambas buscam a origem da oposição sagrado-profano na natureza, seja do homem seja do universo. Isso seria considerar a religião como produto de uma interpretação delirante: do sonho (para o animismo, a noção de alma surge da confusão entre o período de vigília e sono) ou da palavra (para o naturismo, é por meio da ação da linguagem sobre o pensamento que as forças naturais transformam-se em agentes pessoais).

Há, porém, um culto mais primitivo, do qual animismo e naturismo, provavelmente, derivaram: o totemismo, religião mais primitiva e simples possível, que Durkheim encontra nas tribos australianas, sociedades mais próximas das origens da evolução. Recorre também às tribos indígenas da América do Norte, onde o totemismo foi descoberto pela primeira vez.

Livro Segundo — As crenças elementares

Nesta segunda parte, Durkheim discute as ideias sobre as quais a religião totêmica repousa.

No clã, base das tribos australianas, o parentesco não é definido pela consanguinidade, mas pelo fato de todos terem o mesmo nome, que é também o nome de algo que acreditam manter relações particulares — o totem. Este, normalmente, pertence ao reino animal ou vegetal, podendo ser também um antepassado: o sol, a lua etc. É adquirido por intermédio da mãe, do pai ou de um antepassado mítico.

Além de nome, o totem é brasão, emblema. Porém, não é só exterior, ele faz parte do homem, que tenta dar a si o aspecto do totem, usando penas, máscaras, corte de cabelo, principalmente durante as cerimônias religiosas.

O caráter religioso do totem está no fato de que é em relação a ele que as coisas são divididas em sagradas e profanas, sendo o totem o tipo de coisas sagradas. Portanto, as pessoas ditas profanas não podem tocá-lo ou vê-lo (no caso de objeto) ou comê-lo (no caso de animal ou planta). Essa proibição não é imposta pela comunidade, mas baseia-se na crença de que, ao penetrar um organismo profano, o totem pode desorganizá-lo ou destruí-lo.

Animais e plantas totêmicos estão no campo do profano. Portanto, o que garante a eficácia do totem não é o ser totêmico, mas sim sua representação.

Toda religião consiste num sistema de ideias que tendem a representar a totalidade do mundo. Assim, para que seja considerado uma religião, o totemismo deve oferecer uma concepção do universo.

Nas tribos australianas, todas as coisas classificadas num clã estão ligadas entre si e àquilo que serve de totem: homens, animais, plantas e objetos são modalidades do ser totêmico. E no clã que encontramos o fermento da vida religiosa, mas, para entendermos o totemismo, devemos considerar a tribo em sua totalidade, pois o totemismo é um sistema complexo, que tem sua cosmologia.

Além do totem coletivo, impessoal, existem aqueles que são próprios a cada indivíduo. A diferença entre ambos é que o primeiro é hereditário, faz parte do estatuto legal, enquanto o segundo é adquirido por opção, sendo necessárias operações rituais para determiná-lo.

Existe ainda, em algumas poucas tribos australianas, o totem sexual, com características tanto do coletivo quanto do individual.

Se alguns autores não viram o totemismo como religião é porque “criaram noção inexata do fenômeno religioso” (P. 215).

O totemismo é a religião mais primitiva, pois é inseparável da organização social à base de clãs, e essa é a organização social mais simples que se conhece. A unidade do clã é dada pelo totem.

Durkheim critica as teorias de Tylor, Wilken, Tout, Frazer, Jevons, pois enquanto alguns negam o caráter religioso do totemismo, o que é negar os fatos, outros colocam o totemismo como derivado de uma religião anterior. Dessa forma, são insuficientes, pois se faz necessário buscar o caráter religioso das ideias que estão nas suas origens. É preciso buscar então o que dá unidade ao totemismo de clã.

No totemismo, são sagrados: as representações figuradas do totem, animais ou vegetais que dão nome ao clã e os membros do clã.

O caráter religioso do que é sagrado não está em um atributo particular; a natureza sagrada está em um princípio comum, ao qual se dirige o culto. Portanto, o totemismo é uma religião de uma espécie de força anônima e impessoal que se encontra em cada um (na representação, no animal, na planta, nos membros do clã), mas não é nenhum deles.

Essa força tem um caráter moral.

O que está na base do pensamento religioso não são seres determinados que possuem, por si só, caráter sagrado, mas poderes indefinidos, forças impessoais. As coisas particulares sagradas são manifestações desse princípio essencial.

Não é a natureza da coisa que a determina como objeto de culto. O totem é, por um lado, a expressão material do princípio totêmico e, por outro, simboliza o clã. Portanto, o totem é o próprio clã, representado por um vegetal ou animal.

A ação que a sociedade exerce sobre seus indivíduos desperta, neles, a sensação do divino. Assim, o clã desperta em seus membros a ideia de que forças externas os dominam e os sustentam. Essas são forças religiosas. Mas como a ação coletiva suscita o sagrado?

Nas sociedades australianas existem dois mundos: o profano, no qual a população dispersa preocupa-se com o alimento para a sobrevivência, e o sagrado, em que a aglomeração da população, geralmente para celebrar cerimônias religiosas, provoca uma excitação que leva as pessoas a se comportarem de forma diversa, chegando ao frenesi, como se forças intensas as invadissem e transformassem.

A força religiosa é, portanto, a força coletiva e anônima do clã, que é representada sob a forma de totem; é um sentimento coletivo projetado num objeto, que então torna-se sagrado, não por suas propriedades intrínsecas, mas pelo sentimento que desperta ou simboliza. Assim, o emblema totêmico é “o corpo visível do deus” (p. 277), é o que mantém a continuidade do grupo, isto é, mostra que determinado número de indivíduos participa da mesma vida moral. A unidade do clã é garantida, pois, pelo nome coletivo e pelo emblema que representa esse nome.

A partir da teoria do totemismo podemos constatar que a evolução lógica é solidária à evolução religiosa e que ambas dependem do social.

As crenças religiosas substituíram o mundo sensível por um mundo diferente. No totemismo, as pessoas do clã e os seres representados pelo totem são constituídas da mesma essência. Por outro lado, as concepções religiosas são determinadas por causas sociais. Os homens só podem tomar consciência de um sentimento coletivo fixando-o em um objeto material. Assim, o sentimento provocado pela efervescência na vida social determina o emblema totêmico. Percebemos, então, que a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento moderno, científico, embora desenvolvidas diferentemente, possuem os mesmos elementos essenciais.

Outra noção presente em toda religião é a noção de alma. Mas ela não aparece na religião totêmica, pois a alma, para os australianos, é “o princípio totêmico encarnado no indivíduo” (p. 306); é o princípio vital que anima o corpo; é a encarnação de um antepassado ou um princípio religioso que emana de um antepassado.

A ideia de imortalidade da alma explica a continuidade da vida coletiva, pois os homens morrem, mas o clã permanece vivo.

Para os australianos, enquanto a alma anima o corpo, o espírito “está preposto a determinada ordem de fenômenos, cósmicos ou sociais” (p. 335).

A partir da noção de espírito houve um progresso na vida religiosa, aparecendo personalidades míticas de ordem superior. Partindo da ideia dessas personalidades, passando pelos heróis civilizadores, os australianos chegaram à noção de um único deus: noção mais elevada do totemismo, que exprime a unidade tribal.

Livro Terceiro — As principais atitudes rituais

O culto apresenta duplo aspecto: negativo e positivo, que, embora associados, devem ser distinguidos.

Chama-se culto negativo o conjunto de ritos que constitui proibições, cujo objetivo é manter as coisas separadas. No caso dos interditos religiosos, a separação é entre o sagrado e o profano. Mas o culto negativo não serve somente para proteger as coisas sagradas do contato com o profano; permite ao homem o acesso ao culto positivo, na medida em que é por meio das interdições que o homem se despoja do que nele há de profano.

O culto positivo, por outro lado, consiste em práticas rituais cuja função é regular e organizar. Um de seus fundamentos é o sacrifício, que é constituído de um ato de comunhão, em que o fiel, mediante ingestão do alimento sagrado, comunga com seu deus, e um ato de oblação, quando faz oferenda a esse deus.

Os ritos positivos têm a função de refazer moralmente os indivíduos e o grupo. Por extensão, agem sobre as coisas. Assim, o culto

não visa unicamente fazer os indivíduos profanos comungarem com os seres sagrados, mas também a manter esses últimos em vida, refazê-los e regenerá-los perpetuamente (p. 416).

Para garantir a fecundidade da espécie totêmica há, também, os ritos miméticos. Eles fundamentam-se na magia: “aquilo que atinge um objeto atinge também tudo que mantém com esse objeto qualquer relação de proximidade ou de solidariedade — é a lei do contágio: “o semelhante produz o semelhante”.

Por intermédio dos rituais não só se garante a reprodução da espécie totêmica em nível físico, material, mas também a restauração do ser moral.

A função real do rito não é produzir um efeito determinado, mas, antes, ele serve para despertar nos fiéis um estado de alma constituído de força moral e de confiança. Por isso, o rito se aplica a vários fins ou vários ritos se aplicam a um mesmo fim.

Existem, ainda, os ritos piaculares, que são celebrados em estado de tristeza. Segundo Durkheim, são semelhantes ao culto positivo, pois são cerimônias coletivas que produzem, em seus participantes, um estado de efervescência.

O objetivo da vida religiosa é, portanto, “elevantar o homem acima de si mesmo e fazê-lo viver vida superior àquela que levaria se obedecesse unicamente à sua espontaneidade individual” (p. 491).

Conclusão

Durkheim conclui sua obra mostrando que na base de todas as religiões encontramos um sistema de ideias e um sistema de práticas, e que esses sistemas têm sua origem na sociedade.

Aponta, também, que a ciência nasce da religião e tende, atualmente, a substituí-la. Mas não há conflito entre ciência e religião, pois o pensamento lógico da ciência é constituído de conceitos e estes são representações impessoais, portanto coletivas, cuja verificação se dá a partir da experiência humana. Na religião acontece o mesmo — as forças religiosas são forças coletivas.

Assim, tanto a ciência, por um lado, como a moral e a religião, por outro, fundamentam-se na mesma fonte: a sociedade. “A consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências” (p. 523).

Análise

Quando Durkheim busca no totemismo a explicação para o homem moderno, está procurando entender como se deu a aquisição dos conhecimentos e como se formaram as categorias básicas e universais das coisas. Sua conclusão é que a religião bem como a ciência fundamentam-se na sociedade; os conceitos científicos são representações impessoais e as forças religiosas são forças coletivas. Isso nos leva à reflexão sobre a formação da consciência. Ele mesmo enuncia isto: “A consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências” (p. 523).

O termo consciência, do latim *conscire*, significa conhecer, ter cognição de. Por outro lado, *conscious* (consciente) deriva de *com* (com, juntamente com) e *scire* (saber ou ver). Assim, etimologicamente, consciência significa conhecer juntamente com um outro. Ciência também deriva de *scire*, porém sem o “estar com”.

Conhecer requer a separação entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Neumann diz que “esse ato de cognição, discriminação consciente, divide o mundo em opostos, pois a experiência do mundo só é possível através dos opostos” (NEUMANN, 1990). A definição de religião de Durkheim repousa sobre a “classificação de todas as coisas reais e ideais, sobre as quais os homens pensam, em classes ou grupos de opostos”

Do ponto de vista da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, o conflito entre os opostos é condição necessária para a criação da consciência. Ampliar a consciência é diferenciar conteúdos antes indiferenciados. Esse processo, Jung denominou processo de individuação que, segundo ele, consiste no processo de desenvolvimento psicológico que leva o ser a se tornar indivíduo, um ser único e indivisível.

No início, o sujeito é um todo indiferenciado, não tem consciência de si e do mundo. A criança, ao nascer, não diferencia o que é interno do que é externo, o eu do outro, o que é ela mesma do que é sua mãe; a criança e sua mãe formam um todo único. No mundo marcadamente matriarcal há o predomínio do inconsciente.

Segundo Jung, o inconsciente coletivo consiste na base estrutural de toda a psique. Seus elementos constitutivos — os arquétipos ou imagens primordiais, são formas pictóricas dos instintos e se revelam à consciência por meio dos sonhos, fantasias e imagens. Ele é a

dimensão transpessoal, que se manifesta em imagens e padrões universais, presentes em todas as religiões e mitologias do mundo. Tem como centro o self ou si-mesmo, o arquétipo central, o organizador e unificador da psique total.

Ao longo do processo de desenvolvimento, ocorre a separação entre eu e o mundo, eu e outro, ego e self. A polarização, ausente no início, manifesta-se agora com o surgimento do ego, o centro da consciência.

Os opostos, antes contidos no todo, separam-se: o interno do externo, a criança da mãe, o ego do self. Surge então a polarização entre a criança, enquanto ego e consciência, e a mãe, como inconsciente. Posteriormente, essa polarização manifestasse na diferenciação dos sexos, quando o ego, na sua liberação, é vivenciado, tanto no homem como na mulher, como o masculino em conflito com o arquétipo da mãe. O masculino, aqui, significa princípio masculino, cuja caracterização fundamental é a diferenciação, a discriminação, enquanto o arquétipo da grande mãe retrata, prioritariamente, o indiferenciado, o inconsciente.

O inconsciente tem caráter feminino, é o que contém, é o que nutre, é a raiz de todo ser, é Eros. O consciente, por outro lado, é espírito, é Logos, é o princípio masculino.

Se “o desenvolvimento psicológico do indivíduo repete a história evolutiva da humanidade”, como nos diz Whitmon (1991), podemos dizer que o homem primitivo vive no mundo matriarcal, inconsciente, indiferenciado. Ele está em *participation mystique* com a natureza e com o grupo.

Já na sociedade totêmica, o totem é uma figura transpessoal, é o fundador do grupo, representa o pai espiritual. É o início do patriarcado, quando o masculino se volta contra o matriarcado, separando-se de sua origem feminina. Os rituais de iniciação significam um segundo nascimento, quando o indivíduo renasce para o grupo, sem a participação da natureza.

Como nos diz Neumann (1991):

Na era primordial, o sujeito de desenvolvimento era o grupo e não o indivíduo. A sociedade de homens, que foi fundada, de início, por desenvolvimentos mágicos e, posteriormente, totêmicos, era a unidade sagrada da qual o indivíduo era apenas uma parte. Pela formação do grupo masculino e de sua magia, o ego individual, ainda fraco neste estágio, era fortalecido e, assim, preparado para a independência.

O conhecer implica na experiência do sujeito como conhecedor e como objeto conhecido. No início da vida psíquica, no estado de inconsciência, somos objetos de conhecimento. Com o desenvolvimento do ego, o que não ocorre com pouco esforço, tornamo-nos sujeitos conhecedores. Esse estado de sujeito conhecedor gera poder, pois significa domínio sobre o objeto conhecido; o sujeito torna-se independente.

Se a consciência implica em conhecer com, implica em dois fatores: o conhecimento e o estar com. O conhecimento é função do Logos, enquanto o estar com é função de Eros. Assim, “consciência é uma conjunctio, uma união de Logos e Eros” (EDINGER, 1987). Portanto, consciência, em seu significado de conhecer com, envolve relação; do sujeito com o objeto, com o mundo exterior, e do sujeito com o mundo interno — do ego com o self.

O que observamos com o decorrer da história é, cada vez mais, um fortalecimento de ego, porém de forma unilateral. A ciência, que é um conhecimento, portanto função de Logos, desenvolveu-se em detrimento de Eros, o princípio da ligação, do estar com; princípio que norteia a religião, em seu significado de religar (religere). O aumento do conhecimento do mundo externo gera poder de ego, que perde sua ligação com o self, com a totalidade, e subjugação o objeto conhecido.

A crise do homem moderno, que Durkheim busca entender, é essa unilateralidade da consciência. O homem moderno perdeu sua ligação com o inconsciente, com o feminino.

O poder gerado pelo conhecimento, pela ciência, reprime a vinculação, que é dada pela religião. Somente quando houver a síntese entre ciência e religião, o homem terá o conhecimento vinculado (EDINGER, 1987).

Hoje, a ciência já não mais responde às necessidades da humanidade. O controle do mundo externo, característica do patriarcado, já não é suficiente, pois houve uma desvalorização do mundo interno, da natureza, dos instintos, da emoção, das profundezas do feminino.

Como nos disse Jung, tudo o que é reprimido, negado, não deixa de existir e reaparece, de alguma forma, com intensidade maior. É o que vemos acontecer. O feminino reclama seu reconhecimento. Não podemos esquecer que as deusas mais antigas eram divindades do amor e da guerra, como Innana, Ishtar, Pallas, Sekhmet, entre outras. Ao lado da racionalidade, da ordem social, da vida organizada e pacífica, que são objetivos da consciência masculina, estão a violência, as forças destrutivas, que são manifestações negativas de um feminino reprimido.

Na conclusão de *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim mostra que, acima do homem individual, está a sociedade, o coletivo, “um sistema de forças operantes”. Considerou essa sociedade como perfeita, que não era a empírica, mas sonho, aspirações do homem que jamais viveu essa realidade. Essas aspirações, afirma, estão “nas profundezas de nosso ser” “elas são religiosas já por si mesmas”.

Podemos fazer uma analogia entre o que Durkheim chamou de “sociedade ideal”, “consciência de consciências” e o processo de individuação, pois o ego individuado é aquele que aumenta a consciência de que sua origem se deve à psique arquetípica e que dela depende. Portanto, a psique tem uma função religiosa, na medida em que religa o ego ao self, o indivíduo ao coletivo. As forças arquetípicas são as que impulsionam o desenvolvimento, são as forças operantes inconscientes.

Assim, questionamento como o de Lee Erickson quanto ao que Durkheim via como “experiência religiosa coletiva” não ser senão “experiência religiosa masculina”, já que o feminino era excluído, como profano, só é possível dado o desenvolvimento psicológico no qual nos encontramos hoje. E, para alcançarmos esse estágio de desenvolvimento, as etapas pelas quais o ego deveria passar incluem a separação da mãe, do feminino.

O que Durkheim chamou de sagrado é aquilo que está além do indivíduo e desperta nele um estado que altera as condições da vida psíquica. Rudolf Otto denominou esse estado de *numinosum*, termo adotado por Jung para definir a experiência do ego ao

entrar em contato com conteúdos do inconsciente. O sagrado é aquilo que transcende o ego, a consciência.

Parece, então, que o questionamento mais importante não é a repressão das mulheres, mas a repressão do feminino enquanto princípio presente tanto nas mulheres quanto nos homens; é a repressão do poder criativo, transformador, do arquétipo feminino, que é o reino da interioridade de ser no mundo.

Como disse Lao Tsé (apud WHITMONT, 1991):

“O espírito da fonte nunca morre.
É o misterioso feminino,
E à porta da fêmea escura
Encontra-se a raiz do céu e da terra.
É frágil, frágil, mal existe;
Mas toca-a; nunca se esgota”