

Último andar: cadernos de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP - Ano 1, n. 1 (1998- - São Paulo: EDUC, 1998 115 p.

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 Cristina Mariante Guarnieri (aluna mestranda, pós-graduação em Ciências da Religião)

María Paz Pizarro Portilla (aluna mestranda, pós-graduação em Ciências da Religião)

### **Conselho Editorial**

Ênio José da Costa Brito

Fernando T. Londoño

José J. Queiroz

Maria José F. Rosado Nunes

Waldecy Tenório



## **Editora da PUC-SP**

### **Direção**

Maria do Carmo Guedes

Maria Eliza Mazzilli Pereira

### **Coordenação Editorial**

Maria Eliza Mazzilli Pereira

### **Revisão**

Eveline Bouteiller Kavakama

Editoração Eletrônica

Tera Dorea

### **Capa**

Sara Rosa

### **Educ**

Rua Ministro Godói, 1213

05015-001 - São Paulo - SP

Telefax: (11) 3873-3359



## EDITORIAL

No último andar é mais bonito:  
do último andar se vê o mar.  
É lá que eu quero morar.  
O último andar é muito longe:  
custa-se muito a chegar.  
Mas é lá que eu quero morar.

O Último Andar, poema de Cecília Meireles, serviu-nos de inspiração ao nome deste Caderno. O trecho acima, parte desse poema, traz, em linguagem simbólica, elementos que para nós, editoras, são meta, e, por isso, desafio. Aprendendo a fazer fazendo, editoras, alunos e ex-alunos deste Programa, estamos buscando dar um novo passo, alcançar mais um degrau.

Conseguir chegar ao número dois já é uma conquista, resultado de apoio constante do corpo docente, e do trabalho de alunos e alunas, alguns pela primeira vez escrevendo artigo ou trabalhando como editores.

A aprendizagem adquirida no primeiro número facilitou-nos, por um lado, alguns caminhos na organização do material. Aprimoramo-nos quanto às notas de rodapé, às referências bibliográficas, às normas para publicação, agora mais explicitadas. Por outro lado, surgiram novas questões sobre o processo de edição de um periódico.

Último Andar vem preencher uma lacuna: a de um espaço para alunos, alunas e ex-alunos publicarem suas pesquisas. Mais, a de propiciar um intercâmbio entre pesquisadores, incentivando-os à escrita, divulgando para o meio acadêmico e não acadêmico o resultado de estudos realizados nos Núcleos do Programa de Estudos em Ciências da Religião, e de dissertações apresentadas, ou em andamento.

Com periodicidade anual, este Caderno pretende refletir o direcionamento teórico-metodológico do Programa quanto ao fenômeno religioso em sua heterogeneidade.

Aos vinte e um anos, desde sua criação, este Mestrado se mostra em sua generosidade para com o corpo discente, ao favorecer a continuidade deste Caderno

São Paulo, 9 de setembro de 1999

As editoras

## SUMÁRIO

### Depoimentos

Frank Usarski.....	5
João Décio Passos / Silas Guerriero.....	13
Carlos Novoa S. J. ....	23

### Artigos

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O CONTESTADO.....	31
Mauro Araujo de Sousa	
HIBRIDEZ E CIRCULARIDADE CULTURAL NA CONFIGURAÇÃO DE UMA CURANDEIRA: O CASO DE SÁ MARIINHA DAS TRÊS PONTES.....	39
Adilson S. Mello	
A TOLERÂNCIA DOS DEUSES É DIABOLICAMENTE FASCINANTE.....	68
Maria das Graças de Santana Rodrigué	
CENTRAL DO BRASIL – UMA TENTATIVA DE LEITURA DA CONTINGÊNCIA HUMANA COMO ESSÊNCIA DA RELIGIÃO.....	87
Ricardo Salgado Gonçalves	

### Resenha

CRÍTICA FEMINISTA À SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE MAX WEBER.....	98
Martina González	
Yury Puello Orozco	

## DEPOIMENTOS

### FRANK USARSKI

Ele queria ser arqueólogo, foi guia turístico na Ásia, estudou Pedagogia e especializou-se em Ciência da Religião. Entre 1988 e 1992 lecionou na Universidade de Hannover, e entre 1992 e 1997 na Universidade de Erfurt. Na mesma época deu cursos nas universidades de Bremen, Oldenburg, Leipzig e Chemnitz. Em 1998 foi escolhido pela CAPES como professor visitante do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Nesta entrevista o professor Frank Usarski fala sobre sua formação e sua experiência no exterior e no Brasil.

#### Qual a sua formação acadêmica?

Tenho sobretudo uma formação em Ciência da Religião. Na Alemanha usamos o singular para expressar bem a autonomia da disciplina. Além disso estudei Sociologia e Pedagogia. Comecei a estudar na Universidade de Hannover com Peter Antes, especialista em islamismo, um talento extraordinário em línguas e um dos cientistas alemães mais reputados no campo da Ciência da Religião. Suas introduções às grandes religiões do mundo foram tanto informativas quanto divertidas, simplesmente brilhantes! Mediante seus cursos compreendi o valor do conhecimento histórico e a necessidade de sistematizar este saber para cumprir nossa tarefa “clássica” de comparação dos fenômenos religiosos.

Minha opção por estudar adicionalmente Sociologia foi decisivamente provocada por Hubert Seiwert, Ele é sinólogo com interesse em Ciências Sociais, e destaca a produtividade contínua da História da Religião. Diante disso, uma concentração somente nos séculos passados e nas culturas orientais não é suficiente para uma disciplina que merece desempenhar papel significativo no campo acadêmico contemporâneo. Hubert Seiwert influenciou-me bastante a respeito de uma formação teórica. Como consequência tornou-se meu orientador no doutorado, que tem um enfoque sociológico.

Foram sobretudo razões práticas que me levaram aos seminários de Pedagogia. Na época em que eu estudava Ciência da Religião, novos programas escolares foram

lançados por alguns governos estaduais na Alemanha. Devido ao número crescente de alunos sem nenhuma filiação religiosa definitiva, os órgãos governamentais responsáveis decidiram oferecer uma alternativa ao ensino religioso tradicional. Em outras palavras, os cursos comuns projetados por teólogos e sob a direção política, seja da Igreja Católica ou da Igreja Protestante, foram completados pela inclusão de uma disciplina “neutra”. Dependendo de cada região essa cadeira alternativa tem sido chamada “Ética” ou “Conhecimento de Religiões”. Neste contexto o ensino sobre as grandes religiões do mundo tem desempenhado um papel importante. A partir do lançamento destes programas era previsível que em pouco tempo uma nova tarefa prática viria para a Ciência da Religião, pois seria necessário formar professores escolares qualificados nas várias universidades. Esta previsão confirmou-se. Nos anos seguintes recebi ofertas de algumas universidades para oferecer seminários em Ciência da Religião, nos departamentos de Pedagogia, como professor temporário. Além disso foi a combinação entre Ciência da Religião, Sociologia e Pedagogia que me abriu caminho para trabalhar secundariamente como guia turístico nos países da Ásia, como Índia, Paquistão e Myanmar (antiga Birmânia). Cada uma dessas regiões me estimulou muito para estudar a maneira como o hinduísmo, o islamismo e o budismo se manifestam no cotidiano e determinam uma construção das “realidades sociais” dos povos correspondentes.

### **Como e quando se iniciou o seu interesse pelo estudo dos fenômenos religiosos?**

Quando eu era criança quis tornar-me um arqueólogo. Mais tarde minha “paixão” pela cultura da Índia motivou-me a estudar mais sobre ela. Razões econômicas não me permitiram, e até hoje essa disciplina não está na agenda da universidade de minha cidade natal, Hannover. Comecei em Ciência da Religião, em Hannover, sabendo que esta formação poderia satisfazer minha curiosidade histórica e meu interesse pela Ásia. Foi também o “clima” das décadas de 60 e 70, com um interesse crescente por religiões alternativas, que me sensibilizou para a relevância persistente das questões religiosas, sob as condições de uma pluralidade crescente das ofertas não-cristãs. Ao mesmo tempo fiquei chocado com a reação hostil ou até mesmo histórica de grande parte da sociedade alemã contra os novos movimentos religiosos. Nesta época havia uma campanha em

todos os níveis, liderada por representantes das igrejas, sobretudo da Igreja luterana, mas em cooperação com instâncias estaduais e até mesmo com o governo da Alemanha. A respeito desse período, pesquisas internacionais mostraram que a situação na Alemanha Ocidental era extraordinária e não comparável a nenhum outro país. Quando comecei estudar, todo mundo tomava parte nesta discussão pública. Somente os cientistas da religião, além de poucas exceções, ficaram quietos. Não entendi isso, porque ali foi a chance de provar a importância atual de nossa disciplina e demonstrar que nossa abordagem é capaz de acalmar uma disputa ardente ao oferecer interpretações mais amplas. Buscando uma explicação adequada descobri a importância dos conceitos sociológicos que fazem parte do chamado “paradigma interpretativo”. Decidi escrever minha tese de doutorado com este fundo teórico e escolhi a labeling approach, isto é, uma abordagem da sociologia do comportamento irregular, para lançar uma crítica profunda à discussão pública sobre novas religiões na Alemanha.

**Você nos contou sobre a importância de seu curso em sua formação acadêmica. Poderia nos falar mais sobre ele?**

Quanto à amplitude das ofertas de seminários, a época em que eu estudava era bastante favorável. Apesar de ter sido um programa pequeno, porque era representado só por dois professores, pude estudar no decorrer de uma formação de pelo menos oito semestres os fenômenos religiosos mais relevantes do mundo. Como na Alemanha os professores titulares são obrigados a oferecer quatro seminários por semestre, havia uma divisão de trabalho entre Peter Antes e Hubert Seiwert. Ambos davam vários cursos sobre História, Teoria e Metodologia da Ciência da Religião, bem como sobre o hinduísmo e o budismo. Além disso, Peter Antes, que é orientalista e doutor em Filosofia e em Teologia Católica, concentrava-se nos cursos sobre religiões monoteístas. Ao mesmo tempo tem sido um dos seus grandes méritos ter destacado o lugar próprio da Ciência da Religião na vida universitária. Embora pessoalmente ele tenha tido boas relações com teólogos de qualquer orientação, como o presidente da Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Associação Alemã para a História da Religião) e membro da presidência da International Association for the History of Religions, vem defendendo a autonomia de nossa disciplina,

especialmente em comparação com a Teologia. Como professor, tem insistido na “pureza metodológica”, instruindo seus estudantes a não confundir um interesse acadêmico, com uma atitude de “provar” implicitamente a superioridade do cristianismo com relação a outros sistemas e crenças.

Hubert Seiwert, sinólogo e doutor em filosofia, com um interesse específico nas mudanças religiosas nos países do Ocidente, ofereceu em primeiro lugar seminários sobre as religiões do Extremo Oriente, isto é, sobre as religiões da China e do Japão, e cursos teóricos na área da Sociologia da Religião. Depois da defesa da minha tese de doutorado, ou seja, entre 1988 e 1992, fiz parte deste programa como professor. Completei a agenda com cursos próprios, como sobre novas religiões e História da Recepção das Religiões Orientais na Europa e América do Norte. Hoje a situação em Hannover me parece mais difícil. Logo antes da reunificação das Alemanhas, meu contrato com a universidade terminou e depois da queda do muro comecei a ensinar Ciência da Religião no departamento de Filosofia em Erfurt. Hubert Seiwert também se mudou para a Alemanha Oriental tornando-se professor catedrático no famoso Instituto de História da Religião da Universidade de Leipzig. Por razões financeiras a função prevista no quadro de funcionários em Hannover, ocupada por Hubert Seiwert, foi extinta pelo governo. Isto deixou uma lacuna no pessoal. Peter Antes conseguiu compensar esta falta com a ajuda de Hubert Kost, pastor luterano e especialista em religiões antigas, que ministra aulas no programa. Há outros cursos oferecidos por professores e eruditos, como o rabino da comunidade judaica local, com contratos temporárias com a universidade.

### **Qual é sua avaliação do programa em Hannover?**

O programa de Hannover, em minha opinião, tem sido um dos mais auspiciosos na Alemanha. Isto é consequência indireta da localização da Ciência da Religião dentro de uma universidade que não tem nenhuma disciplina orientalista em sua agenda. Do ponto de vista clássico da Ciência da Religião isto é uma grande desvantagem, porque falta a possibilidade de estudar, por exemplo, sânscrito, árabe, tibetano, chinês ou japonês, quer dizer, uma língua vinculada com uma das grandes tradições religiosas mundiais. Por outro lado, vem sendo exatamente esta situação que constantemente forçou os representantes



do programa a lançar projetos de pesquisa que são nitidamente vinculadas com fenômenos atuais e com a história europeia da religião.

### **Como é a estrutura do Programa?**

Seguindo Joachim Wach, um dos “pais” de nossa disciplina, a Ciência da Religião tem classicamente dois ramos: o ramo histórico e o ramo sistemático. A história fornece-nos os dados de todas as religiões, e a sistematização tem a tarefa de comparar os dados.

Neste contexto, e quase como um resultado de uma divisão de trabalho entre a Teologia e a Ciência da Religião na Alemanha, há uma preferência pelas religiões não-cristãs, as grandes tradições como o budismo, islamismo e hinduísmo. Isso serve também para entender fenômenos mais vinculados com a história europeia e a situação atual na Alemanha. Por exemplo: o confucionismo foi importante para os filósofos franceses na época do Iluminismo. Na Europa o Zen e outras formas do budismo são bem populares, e nas grandes cidades da Alemanha ocidental o islamismo faz parte do cotidiano devido aos três milhões de turcos.

A nova geração de cientistas tem mais interesse em novos fenômenos religiosos mais influenciados pelo fenômeno de multiplicidade e por novas filiações em grupos que o legitimam.

### **E as religiões africanas?**

Não há nada. Na Universidade de Marbug, são estudadas um pouco mais. Já a situação religiosa da América Latina não é muito bem conhecida. Esse foi um dos motivos para aceitar o convite para trabalhar na PUC.

### **Conte-nos sobre o papel das mulheres...**

Existe um contínuo no contexto da religião feminina. À margem da instituição, mas ainda dentro da Igreja, existem grupos feministas que seguiram a Teologia, mas tentam “humanizar” os ensinamentos, e o fazem um pouco influenciados pela nova era. Por outro lado, baseiam-se em sociedades mais arcaicas, revitalizando os ritos celtas, germânicos e druídas, isto é, uma contracultura, pois esta religiosidade é contra-cristã.

Mulheres que fazem parte destes grupos combinam elementos das religiões mencionadas na busca de uma identidade feminina. Encontram-se em lugares caracterizados como “sítios das religiões pagãs”, praticam ritos, chamam-se de bruxas. Algumas são consideradas líderes sábias, a respeito, por exemplo, da relação corpo-mente.

Mulheres que são cientistas da religião estudam estes novos fenômenos religiosos. Uma delas é Edith Franke, colega de Hannover, trabalhando no programa de lá, na base de um contrato temporário.

Ela foi formada na Universidade de Bremen, um dos centros do feminismo na área acadêmica. Quanto ao Instituto da Ciência da Religião nesta cidade, há muito que mulheres cientistas têm desempenhado um papel visível. É evidente que o número de professoras da Ciência da Religião está crescendo nos últimos anos na Alemanha, mesmo que este campo ainda permaneça com um domínio masculino.

### **Qual é sua posição quanto à metodologia da Ciência da Religião?**

No Simpósio dos docentes, no primeiro semestre de 1999, minha apresentação foi sobre as contribuições de Kurt Rudolph em relação às questões metodológicas relativas à Ciência da Religião. Ele representa uma corrente abrangente dentro da Ciência da Religião contemporânea na Alemanha. Rudolph posiciona-se criticamente contra a fenomenologia da religião.

A preocupação refere-se aos problemas metodológicos a respeito da impossibilidade de objetivar o sagrado que é uma entidade extra-empírica. Para os críticos da fenomenologia é oportuno aceitar nossas limitações e eliminar quaisquer especulações sobre uma dimensão da vida, cuja existência, mesmo que seja acessível intuitiva ou emocionalmente, não pode ser captada por meios que são considerados legítimos pela ciência.

Neste sentido Rudolph destaca a necessidade de tratar as religiões como fenômenos históricos e sociológicos. Fui formado numa época de intensificada crítica dos métodos e da veemente rejeição da fenomenologia da religião, e não encontro grandes problemas em seguir as ideias do Kurt Rudolph. Mas estou consciente que há outras constelações institucionais e outras heranças intelectuais que produzem outras preferências.

### **Que semelhanças e diferenças você pode nos apresentar entre Alemanha e Brasil com relação à formação?**

Quanto à formação na Alemanha você combina duas disciplinas de sua escolha nas mais diferentes variações. Uma disciplina principal e outra secundária. A primeira disciplina é seu foco e deve ter mais créditos e mais provas orais. A segunda disciplina tem um aspecto complementar, Em geral estas combinações são feitas entre a Ciência da Religião e Sociologia, História ou Ciência da Política.

Quanto à Ciência da Religião, se por um lado você tem uma grande liberdade de escolher, por outro você pode se perder por causa dessa liberdade.

Não há uma obrigação de se matricular num curso técnico. Há a possibilidade de estudar esta matéria através de livros, e a maioria faz isso.

Acho que a diferença predominante consiste nas condições dos estudantes. Na Alemanha quase todas as universidades são instituições públicas. Na maioria dos casos o direito de acesso é só uma questão do certificado de conclusão do curso secundário. Problemas financeiros têm menos importância. Aqui no Brasil a situação é evidentemente mais difícil. Tenho um grande respeito por todos aqueles que vencem seus obstáculos cotidianos e no fim conseguem terminar sua dissertação de mestrado!

O que exigiu uma adaptação às circunstâncias foi o padrão da orientação das dissertações. Acho que a relação intensiva entre candidato ou candidata com seu orientador ou sua orientadora é uma coisa muito boa. Na Alemanha há menos contatos individuais entre os professores e os estudantes. Pode acontecer que normalmente um candidato ou uma candidata só se encontre com o orientador nos seminários e para fixar o tema, assim o alunado trabalha mais ou menos independentemente. Não que um contato intenso seja inoportuno. É simplesmente uma consequência do clima impessoal nas universidades alemãs, provocado pelo grande número de estudantes em relação ao corpo docente. Isto tem como consequência que muitos alunos e alunas desistem ou demoram para terminar sua formação. Além deste problema há outro, que diz respeito ao fato de que aqueles que têm êxito não têm garantia de sobreviver profissionalmente, numa época caracterizada por alto grau de desemprego, também no campo acadêmico!

### **Como está sendo sua experiência no Brasil?**

Depois que fui escolhido pela CAPES e pelo seu correspondente alemão, o DAAD (Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico), como professor visitante da PUC-SP, tive a chance de visitar São Paulo em dezembro de 1997 para conhecer minha universidade anfitriã e as condições locais. Voltei muito feliz para a Alemanha porque estive absolutamente certo de que este posto de trabalho, que começaria a partir de março de 1998, seria uma das tarefas mais fascinantes da minha vida. Hoje posso dizer que faço parte de um programa bem-organizado, sob uma coordenação competente e cordial, com um corpo docente erudito e muito simpático, numa atmosfera de cooperação e de amizade. Recebi recentemente uma carta do DAAD respondendo a meu primeiro relatório anual, informando-me que minha situação é privilegiada em relação a outros professores visitantes alemães em outras universidades brasileiras. Acredito nisso!

Naturalmente houve também momentos difíceis e frustrantes, especialmente por causa de problemas devido à língua, que não combinam com minha atitude perfeccionista. Por outro lado, eu não conheço nenhum povo tão tolerante e solícito como o brasileiro. Com certeza é mais fácil alguém se integrar aqui do que em outros países.

Tudo isso facilita minha pesquisa sobre a recepção das religiões orientais no Ocidente, especialmente no Brasil, e sobre aspectos que são colocados sob a categoria da “nova religiosidade”. Percebi, entre outros fatos, que faltam estudos sistemáticos sobre o budismo ou o islamismo neste país. Pretendo trabalhar com estes assuntos. Por causa das discussões construtivas no meu seminário, também voltei a um plano que está na minha cabeça desde anos, isto é, a ideia de escrever um livro sobre as condições epistemológicas de uma investigação sobre os novos movimentos religiosos do ponto de vista da Ciência da Religião. Acho uma vantagem que algumas das teses que vou acompanhar como orientador nos semestres seguintes estejam diretamente vinculadas com meus próprios interesses científicos. Acabei de combinar com um candidato uma tese sobre a história do Baha’i no Brasil, e com uma outra candidata um trabalho sobre o novo movimento religioso chamado “Projeto Portal”.

## JOÃO DÉCIO PASSOS e SILAS GUERRIERO

João Décio Passos e Silas Guerriero, professores do Departamento de Teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, membros da comissão responsável pelo projeto do Curso de Graduação em Ciências da Religião na mesma universidade, dão seu depoimento a respeito.

### **Graduação em Ciências da Religião na PUC-SP: Desafios e Perspectivas**

Há uma urgência na sociedade brasileira de cursos de graduação que discutam a temática do fenômeno religioso numa abordagem multidisciplinar e não confessional. A experiência religiosa, suas formas institucionalizadas e suas implicações sociais, políticas e econômicas ganham atenção e o status de objeto de estudo privilegiado. No mês de junho de 1999, o Conselho Universitário aprovou o projeto de curso de graduação em Ciências da Religião elaborado pelo Departamento de Teologia e Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas da PUC-SP. Concomitantemente, o Conselho Nacional de Educação emita parecer favorável à implantação do ensino religioso na rede pública afirmando seu caráter inter-religioso e ecumênico. A religião passa a fazer parte do currículo das escolas públicas.

Por razões históricas a PUC-SP apresenta uma lacuna no conjunto de seus cursos, o que a coloca numa situação atípica em relação às demais Pontifícias que mantêm faculdades ou institutos especificamente voltados ao tema religião em seus cursos teológicos. Sabemos pela história que, no ato de sua criação como Pontifícia, a Universidade abrigou, na condição de agregada, a Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, autorizada a emitir títulos pontifícios de Teologia. Com a reforma universitária dos anos 70 essa faculdade passou a ter autonomia institucional, não fazendo mais parte da PUC-SP. O Departamento de Teologia, fundado nesta época, tinha por objetivo discutir a questão do fenômeno religioso em todos os cursos de graduação, através da disciplina Problemas Filosóficos e Teológicos do Homem Contemporâneo. Se por um lado tal atividade marcou presença na história da PUC-SP, por outro restringiu-se ao “Ciclo Básico”, correspondente

ao primeiro ano universitário. A pesquisa na área ganhou dinamismo e consistência com a criação do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião há aproximadamente duas décadas. Outro espaço ocupado pelo Departamento foi o de Curso de Especialização em Ensino Religioso, em parceria com a Associação de Escolas Católicas do Estado de São Paulo.

Desta posição histórica e acadêmica emergem desafios e perspectivas que clamam pela construção de uma identidade do Curso de Graduação em Ciências da Religião.

Esta proposta consolida uma área de pesquisa, ensino e extensão já existente na Universidade e ao mesmo tempo abre uma nova frente de ensino no interior dela, da comunidade local e do país. Amplia o estudo da temática da religião realizado no Departamento, catalisando a experiência de vinte anos do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião.

O inédito da proposta está na natureza mesma do curso: por ser graduação e por insistir na abordagem científica da religião. A graduação nesta área é uma experiência bastante incipiente no Brasil, diferentemente dos cursos de pós que já fizeram sua história na comunidade científica. O mesmo podemos dizer da abordagem científica da religião, calcada, de fato, em corte distinto da abordagem teológica e confessional. O curso proposto abre frente nova nestes dois aspectos.

Neste sentido o curso assume a religião como um objeto a ser estudado de maneira crítica e regrada, a partir das referências teóricas e metodológicas das ciências, visando formar o pesquisador em Ciências da Religião. Propõe uma graduação que integre as habilidades da pesquisa e da docência em Religião.

Ciências da Religião, o que são?

As Ciências da Religião situam-se dentro do quadro das Ciências Humanas, constituindo-se como área específica de saber, por sua abordagem teórica, não eminentemente especulativa, própria da Filosofia, e distinta da normatividade teológica. Abriga-se no espaço das chamadas ciências empírico-humanas, que emergem e se constituem a partir do século passado, diversificando-se sempre mais em áreas específicas e autônomas no percurso processual do saber. Tal especificidade e autonomia impõem-

se pela relevância dos objetos, pelo acúmulo e consistência teóricas e pelas práticas metodológicas. As Ciências da Religião emergem das ciências modernas com essas características: universalidade e dinamismo próprio do fenômeno religioso, acúmulo de estudos no seio das diversas abordagens e metodologias.

A pluralidade e dinamismo do objeto-religião consolida uma abordagem consoante e adequada, igualmente plural e dinâmica, que compõe um quadro epistemológico específico, portando simultaneamente a unidade e a multiplicidade de enfoque. A unidade está presente no objeto de estudo, na relação crítica entre sujeito-objeto como postura metodológica fundante, e nas regras metodológicas que orientam o estudo. A multiplicidade de enfoque revela, pelas diversas mediações, os variados ângulos das narrações, das expressões e comportamentos religiosos.

A diversidade de abordagens ou recortes elucidam o objeto religião a partir de seus fundamentos teóricos: a busca crítica de seu lugar no seio da racionalidade, as fronteiras do conhecimento e o seu percurso histórico revisitado e interpretado. Busca também a relação entre religião e sociedade, construindo uma Sociologia ad intra (as relações internas do grupo e sujeitos religiosos) e ad extra (a religião na sua gênese e função social). O aspecto da produção simbólica é tratado pelas mediações da Antropologia, da Psicologia e teoria dos símbolos, buscando uma compreensão das narrativas, das escrituras e dos ritos religiosos no seio das alteridades culturais e pessoais. Finalmente o curso propõe a abordagem sistemática do comportamento decorrente da religião, como produtora de finalidades éticas, e seu diálogo e embates com as problemáticas que envolvem a vida humana em nossos dias.

Este marco epistemológico das Ciências da Religião possibilita-lhes o posicionamento de herdeiras e revisoras dos parâmetros das ciências modernas. Supera, com seu enfoque múltiplo, riscos já alertados por cientistas modernos, como a explicação unilateral, a relação mecânica com o objeto de estudo, a simplificação da realidade, a lógica linear. Em seu conjunto contribui mostrando os diversos ângulos, as múltiplas relações, a conjunção de variantes e a complexidade da realidade religiosa.

A proposta da PUC-SP

O curso contará com um duplo respaldo dado pela PUC. Por um lado, sua

reconhecida qualidade coloca-a como referência junto às demais instituições nacionais e internacionais no âmbito de ensino-pesquisa; por outro, seu caráter de instituição pontifícia torna-a um locus apropriado para o desenvolvimento de um saber dessa natureza.

Com poucas experiências no passado em cursos desta natureza, a universidade preocupa-se hoje em formar novos profissionais para atender essa área do saber: são professores de ensino religioso não vinculados institucionalmente a nenhuma confissão, pesquisadores do fenômeno religioso, assessores a órgãos públicos e privados, especializados nestes assuntos, e agentes pastorais com sólida formação teórica. São vários os cursos que surgem em todo o Brasil, especialmente na cidade de São Paulo, tendo a proposta da PUC-SP um destaque em termos de concepção e ousadia.

O curso parte do princípio de que o fenômeno religioso exige, cada vez mais, uma abordagem própria e adequada ao seu tratamento crítico, regrado e sistemático dentro do conjunto das Ciências Humanas. Como vimos, o estudo da religião tem constituído um estatuto epistemológico específico, como Ciências da Religião, distinto, portanto, das demais Humanidades e da própria Teologia.

A concepção-organização do curso assenta-se sobre traços estruturantes que decorrem tanto da pertinência teórica dos estudos de religião — acento nos eixos constitutivos das Ciências da Religião — como na relevância histórico-cultural do fenômeno religioso — acento nos movimentos e questões religiosas contemporâneas e emergentes.

No seu conjunto o curso estrutura-se organicamente a partir de quatro áreas de abordagem do objeto-religião, que visam garantir, a um só tempo, a elucidação da dinâmica multifacial do fenômeno religioso e o decorrente enfoque inter-multidisciplinar. Tais áreas abordam a religião a partir de seus fundamentos, de sua relação com a sociedade, expressão simbólica e dimensão ética. Acrescenta-se a essas o enfoque pedagógico que responde pelos objetivos de formação do docente em ensino religioso. O percurso curricular está concebido conforme uma metodologia que visa garantir a formação do pesquisador em Ciências da Religião, por meio de uma orientação gradual na área de pesquisa e de disciplinas que compõem uma fase introdutória e uma fase de aprofundamento.

Com esta dinâmica o curso quer ocupar um espaço dentro do conjunto dos cursos da PUC, oferecendo um serviço à comunidade científica e à sociedade.



## Por que uma graduação em Ciências da Religião?

A criação de uma graduação em Ciências da Religião justifica-se pela relevância sociocultural e pelos desafios acadêmico-profissionais levantados pelo fenômeno religioso.

A religião ocupa um lugar fundante na cultura e na organização social como um componente antropológico, presente e dinâmico, no processo de exteriorização e interiorização do sujeito social. Na história das culturas, compõe quadros variadíssimos e complexos, tanto nos seus aspectos estruturantes de representação significativa, orientação ética, expressão ritual e processos de institucionalização, quanto na sua função social e nas vivências cotidianas.

Nesses dias de modernidade avançada a religião mostra-se como um fenômeno intenso, plural e dinâmico, que se configura em múltiplas ofertas que vão dos grupos mais sectários aos serviços esotéricos de caráter privado, das abordagens fundamentalistas às grandes racionalidades teológicas, dos proselitismos domésticos ao marketing da grande mídia, das vivências pessoais às místicas globalizadas, dos grupos conservadores aos movimentos libertadores.

Esta relevância fatural, que desafia as ciências do humano na busca de uma compreensão crítica e sistemática, manifesta a complexidade da institucionalidade histórica e acadêmica do fato religioso em dois aspectos: por um lado desinstala as velhas instituições produtoras de sentido, particularmente as grandes tradições religiosas; e, por outro, instaura uma dialética com as críticas modernas da religião, que deslindam suas possíveis utilizações para justificar a alienação anti-humana, cimentando estruturas sociais injustas.

Trata-se de uma factualidade que desperta novos esforços narrativos, buscando compreender a irrupção do fenômeno religioso nos distintos espaços humanos, bem como em variadas racionalidades: espaço da subjetividade, das utopias sociais, das alteridades e das racionalidades econômica, científico-técnica, psicológica etc.

Todo esse conjunto compõe um quadro culturalmente rico, socialmente dinâmico e analiticamente complexo, fazendo urgir abordagens específicas que, a um só tempo, se edifiquem com estatuto epistemológico próprio e proporcionem uma racionalidade

para o fenômeno religioso. Há que acrescentar os desafios advindos do avanço dos fundamentalismos antirracionais e do pragmatismo científico-técnico. São fatos atuais que exigem, cada vez mais, um estudo regrado e crítico da religião enquanto suscetível de conhecimento e enquanto criadora de finalidades éticas.

É de se ressaltar ainda a oferta de cursos de graduação e extensão em Teologia no âmbito das diversas confissões. Na grande São Paulo, somente da parte dos católicos, existem atualmente oito graduações em Teologia, diversos cursos populares e de extensão. Tais cursos, exatamente por sua natureza e dinâmica confessionais, não abordam o fenômeno religioso na sua pluralidade e complexidade, deixando uma lacuna para uma abordagem mais crítica, numa ótica plural e com uma orientação ecumênica e pedagógica.

A PUC-SP possui uma trajetória significativa no estudo sistemático do fenômeno religioso. O Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião, em nível de mestrado, tem demonstrado crescimento quantitativo e qualitativo nas pesquisas, no corpo docente e discente. Além deste, há o Curso de Especialização em Ensino Religioso que tem enriquecido essa experiência não somente nas pesquisas, mas principalmente na dimensão pedagógica do ensino religioso.

Sendo assim, uma graduação em Ciências da Religião se justifica tanto em nível da sociedade como da própria Universidade e do Departamento de Teologia e Ciências da Religião em si mesmo.

Para a sociedade aparece como espaço institucional de reflexão e de ensino-pesquisa, sobre um objeto de tal relevância, capaz de catalisar os interesses de aprofundamento sistemático da temática religiosa com filosofias e métodos apropriados. Torna-se um meio de formação profissional do profissional em religião, apto a atuar como agente e/ou assessor no âmbito das confissões particulares, dos veículos de comunicação e dos centros de pesquisa. Por fim, cumpre ainda a tarefa essencial de capacitar docentes para o ensino religioso, conforme parecer do Conselho Nacional de Educação de 11/03/97, que entende ser necessária a existência de professor habilitado academicamente, e não apenas membro representante de uma confissão religiosa.

Para a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo desponta como resposta aos

desafios e exigências acima indicados, por uma iniciativa pioneira no quadro geral das universidades brasileiras. Dessa forma, complementa o quadro geral dos saberes que compõem o conjunto da Universidade, seja como instituição produtora de saber, seja como entidade católica. Possibilita, também, a formação de futuros pesquisadores para o pós-graduação em Ciências da Religião.

Ao Departamento de Teologia e Ciências da Religião, o curso permitirá a intensificação de suas pesquisas, dinamizando-o academicamente, dando-lhe maior identidade e atuação no conjunto da Universidade. Oferecerá também um serviço aos alunos das outras áreas de saber, presentes na Universidade, no sentido da complementariedade e enriquecimento acadêmico.

### **Os objetivos do curso**

O curso de graduação em Ciências da Religião objetiva criar um espaço específico de reflexão e pesquisa acadêmicas em torno da temática da religião respondendo a critérios teóricos e práticos: no delineamento e exame das teorias clássicas e contemporâneas de religião; no estudo dos respectivos paradigmas e métodos; nas manifestações e temáticas religiosas atuais. Dessa maneira, visa aprofundar crítica e sistematicamente os parâmetros epistemológicos e os instrumentos metodológicos constitutivos das Ciências da Religião, como área específica de saber, contribuindo com o seu avanço e ampliação no ensino e pesquisa na PUC-SP.

Pretende responder à necessidade de formação do pesquisador de religião dentro de critérios críticos e multidisciplinares, atento à diversidade e ao dinamismo do fenômeno religioso em nossos dias, com amplo domínio dos referenciais clássicos, dos instrumentos metodológicos e dos eixos constitutivos do fenômeno religioso, estando apto a exercer o ensino e a pesquisa junto às instituições com autonomia e competência acadêmicas.

Um dos objetivos mais visíveis do curso é o de preparar tanto professores para a docência do ensino de religião, por um processo de formação sistemática, com critérios pedagógicos e ecumênicos, como profissionais na área de religião que possam assessorar grupos, entidades e associações religiosas e ecumênicas e atuar junto às comunidades confessionais, órgãos de imprensa e de governo. Preocupa-se, ainda, em capacitar

sistemática e teoricamente agentes de pastoral que atuem junto às comunidades confessionais, às ordens religiosas, às diversas pastorais e ministérios eclesiais.

### **Concepção e organização curriculares**

O Curso de Graduação em Ciências da Religião, com duração de quatro anos, oferecerá cinquenta vagas no período noturno e outro tanto no vespertino.

A concepção do curso está baseada no princípio da integração de várias atividades acadêmicas que permitem o desenvolvimento de competências e habilidades, dando espaço para uma organização diferenciada do currículo de graduação. Partindo de um módulo básico, de formação específica comum a todos, há a possibilidade de opção por habilidades e competências em três grandes áreas de formação: formação de bacharéis voltados a uma atuação aplicada-profissional; formação de docentes; e formação de pesquisadores.

O curso abre espaço para atividades complementares, inteirando teoria e prática. Assim, as atividades de iniciação profissional, iniciação à pesquisa e ao ensino são pensadas como instrumentos articulados à formação teórica mais ampla. A proposta da PUC-SP inova mais uma vez ao garantir um espaço privilegiado para o aluno desenvolver atividades específicas voltadas à sua atuação profissional. Assim, ao longo dos anos de formação acadêmica adquire uma experiência sólida no campo de trabalho.

A organização curricular incorpora as disciplinas de formação pedagógica na grade completa de quatro anos, estando a formação do docente pensada em uníssono à formação do cientista da religião.

O currículo do curso está estruturado a partir de núcleos que catalisam as grandes áreas de pesquisa das Ciências da Religião. Visando a formação do pesquisador o currículo oferece subsídios teórico-metodológicos numa sequência definida e gradativa, indo das disciplinas básicas de pesquisa dessa área do saber às disciplinas específicas de elaboração de monografia. Os alunos serão introduzidos nesta dinâmica com projetos específicos próprios, vinculados aos referidos núcleos.

A grade curricular organiza-se em duas grandes fases. A primeira oferece subsídios teóricos e metodológicos fundamentais que visam introduzir os alunos no estudo e pesquisa do fenômeno religioso. A segunda visa aprofundar sistematicamente os eixos

constitutivos das Ciências da Religião e os principais temas emergentes, bem como oferecer os instrumentos pedagógicos necessários para a docência.

Os temas emergentes terão espaço específico de problematização e aprofundamento, em quatro disciplinas denominadas por “temas” e oferecidas pelos núcleos, garantindo uma flexibilidade que a dinâmica histórica social exige.

Os núcleos estruturantes do curso compõem as linhas centrais do estudo da religião, desdobrando-se em temáticas-disciplinas afins e constituindo a grade curricular em eixos Verticais, dando o direcionamento geral do curso. Visam: a) garantir uma compreensão epistemológica de Ciências da Religião como abordagem global, orgânica, crítica e multidisciplinar do objeto-religião; b) agrupar e vitalizar o ensino-pesquisa dentro da graduação nas respectivas áreas, congregando os pesquisadores e divulgando os trabalhos; c) dinamizar o andamento geral do curso como lugar de organização. São eles:

O Núcleo de Fundamentos das Ciências da Religião, que visa delinear e examinar as principais contribuições clássicas e contemporâneas que ofereçam pressupostos, métodos e paradigmas fundamentais para o estudo da religião. Fazem parte disciplinas como: Introdução às Ciências da Religião; Epistemologia das Ciências; Hermenêutica; História das Religiões; História do Pensamento Teológico; Fenomenologia da Religião e Pesquisa em Ciências da Religião.

O Núcleo de Religião e Sociedade, voltado ao estudo da religião como fenômeno social, na sua dialética com os discursos ideológicos, com os movimentos sociais, as instituições e a cultura. Constitui-se através das disciplinas: Sociologia da Religião; Questões Contemporâneas de Religião; Religiões Populares e Movimentos Religiosos Contemporâneos.

O estudo da religião como produção e expressão simbólica no nível dos processos psicológicos, das representações socioculturais e da ação ritual fica a cargo do Núcleo de Religião e Campo Simbólico. Fazem parte disciplinas como: Antropologia da Religião; Psicologia da Religião; Mitologias; Narrativas e Textos Sagrados; Arte e Religião e Semiótica da Religião.

O Núcleo de Ética e Religião visa abordar a temática da ética como realidade antropológica e reflexão sobre os fundamentos do agir humano em suas diversas esferas, e ainda como componente intrínseco do fenômeno religioso. Para tal, conta com as

disciplinas: Fundamentos da Ética; Ética e Contemporaneidade; Ética Religiosa na História e Bioética.

Por fim, temos o Núcleo de Religião e Processos Pedagógicos, procurando abordar a problemática da educação religiosa a partir de uma concepção antropológica e ecumênica da religião e de práticas pedagógicas participativas e construtivas. Integram disciplinas como: Monografia; Psicologia da Educação; Didática do Ensino Religioso; Filosofia da Educação; Didática do Ensino Religioso; Estrutura e Funcionamento da Educação Básica e Parâmetros do Ensino Religioso e Prática de Ensino.

Além dessas, o curso oferecerá disciplinas optativas destinadas à discussão e problematização de questões específicas relativas a todos os núcleos. Trata-se de espaço maleável que permite uma rápida adequação aos temas emergentes em discussão na sociedade abrangente, bem como aqueles de interesse específico dos alunos.

### **Desafios e perspectivas**

O curso aponta para uma consolidação criativa de um cânone próprio da área de saber. Significa uma conquista de espaço na comunidade científica, vindo responder a uma demanda no ensino superior no que tange à formação de profissionais qualificados. Permitirá, por certo, responder às exigências próprias da sociedade, na sua dimensão religiosa frente às mudanças do novo milênio, bem como às exigências acadêmicas da dinâmica universitária.

Para a PUC emergem desafios e perspectivas que clamam ao mesmo tempo pela construção de uma identidade do curso, bem como a integração com os demais espaços: com a disciplina Introdução ao Pensamento Teológico, com o Pós em Ciências da Religião, com o Curso de Especialização em Ensino Religioso e com o conjunto da Universidade. Esses desafios podem ser vistos na dimensão acadêmica, institucional e de extensão.

Uma universidade vivaz dialogando intensivamente com a sociedade mais ampla e, dentro dela, uma área de saber específica do fenômeno religioso nos fazem antever uma ciência humanizada e humanizadora. A PUC-SP, o Departamento de Teologia e Ciências da Religião e seu curso de graduação estão preparados, assim, para o advento de um novo tempo.

## CARLOS NOVOA S. J.<sup>1</sup>

Diretor Acadêmico da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Xaveriana de Bogotá, Colômbia, doutor em Ética teológica, professor e investigador em Ética fundamental e em Ética socioeconômico-política na mesma universidade, Carlos Novoa, sacerdote jesuíta, em sua passagem pelo Departamento de Teologia da PUC-SP deu-nos um depoimento a respeito do papel da Teologia em sua universidade e país.

### **A investigação teológica: meta xaveriana para uma nova Colômbia**

“Homens e ciência a serviço do país” tem sido a divisa com a qual nos identificamos em nossa polifacética práxis acadêmica xaveriana. Nosso querido país, Colômbia, tem maravilhosas potencialidades humanas, culturais, naturais e históricas, mas também está submerso, nestes tempos, em uma grave corrupção política, um estado generalizado de violência que com frequência marca nossas relações pessoais e sociais, e uma dolorosa situação de injustiça social.

Essa última, notável em particular, é descrita pelo papa João Paulo II como um processo, segundo o qual, a cada dia, há menos ricos, cada vez mais ricos, às custas de um aumento de pobres, cada vez mais pobres, ao ponto de bispos latino-americanos, em sua última Conferência de Santo Domingo, 1992, considerarem-no como “o mais devastador e humilhante flagelo da América Latina”. Nossos bispos colombianos pronunciaram-se nesta mesma perspectiva.

Já percebíamos esta problemática nacional em nosso documento de “Missão e Projeto educativo” xaveriano de 1992 agravada desde então, constituindo-se num presente singularmente dramático. Não é este o espaço para entrar em uma análise pormenorizada das diversas causas que geram esta angustiada situação, mas podemos afirmar que uma delas, especialmente relevante, é a distorção do verdadeiro sentido que deveria dar vida ao desenvolvimento das diferentes áreas que formam nosso tecido social.

A solidariedade real, a superação de toda discriminação e exclusão, a garantia da

<sup>1</sup> Para a elaboração desse depoimento, foram utilizados, com autorização do autor, trechos de entrevista fornecida por ele intercalados em artigo do próprio autor traduzido para o português por Ceres de Almeida Silberstein.

realização integral de nossos irmãos, em uma palavra, a promoção da dignidade humana para cada pessoa seria, como já o dissemos, o conteúdo do verdadeiro sentido humano e cristão. Optamos por ele em nosso “Projeto educativo” universitário.

Corrupção, violências e injustiças presentes no panorama colombiano contemporâneo invadiram, no país, setores representativos de sua estrutura econômica, social e política, de sua atividade técnica e científica, do campo da educação, da vida pessoal e familiar. Como acertadamente assinalou João Paulo II, estes setores representativos assumiram o enganoso e desumano sentido da realização pelo desejo de ganho exclusivo de dinheiro e da sede de poder, duas típicas vias cruéis da sociedade contemporânea, com toda a sua seqüela de graves traumas e desequilíbrios sociais conhecidos por nós.

É evidente a importância da construção de uma atividade social, docente e científica a partir de um verdadeiro marco humanitário e evangélico. É então que percebemos o papel da Teologia em nossa vida acadêmica. O “Projeto educativo” de nossa comunidade universitária xaveriana afirma acertadamente tal propósito. A Teologia é “parte essencial, constitutiva e imprescindível do conhecimento”. É sua função cultivar e “assegurar a visão de totalidade a que a Universidade Xaveriana está designada”. Seu objetivo central é interrogar-se “pelo sentido último da vida”, de todas as nossas ações, e dos “genuínos horizontes de realização e de liberação do ser humano”.

O mencionado documento afirma também que na elaboração de um autêntico sentido, a Teologia encontra-se muito vinculada, em primeiro lugar, com a Filosofia e, em seguida, com as outras disciplinas científicas. É o que conhecemos como a necessária postura interdisciplinar de toda nossa práxis universitária.

Não se trata de dar um caráter hegemônico à Teologia. Creio que, quando se faz interdisciplinaridade, deve-se ter a atitude de respeito de saber que todas as ciências convergem em pé de igualdade. Como temos uma opção cristã e humanista, a Teologia tem um papel central, mas um papel central não significa que é superior, ou que pisa mais duro, ou que coloque as outras como menos.

Esse papel central entendemos como uma especial responsabilidade, não como um domínio superior. Trata-se de fazer presente a importância de sua vigência nesta dinâmica, dentro da qual a Teologia também necessita alimentar-se dos aportes de



outros saberes, em um movimento de respeito à autonomia de cada disciplina, no cultivo simultâneo de necessidades recíprocas.

Desse ponto de vista, fica claro que nossa atividade científica deve se desenvolver aportando soluções aos graves problemas nacionais que nos afligem. E a partir desta perspectiva a Teologia em si mesma não existe, por antonomásia é interdisciplinar, precisando de outros conhecimentos para seu desenvolvimento. Da mesma forma as outras disciplinas científicas não podem prescindir da reflexão da fé.

Proponho alguns exemplos para ilustrar melhor a afirmação que acabo de fazer. Questões tão teológicas como a ética sexual, a constituição de um estado justo e participativo, a pobreza econômica ou a injustiça social, citando somente alguns itens, não podem ser abordados sem os iluminadores aportes dos médicos, psicólogos, juristas, estudantes da ciência política, economistas e sociólogos. Prescindir deles seria simplesmente anular a essência do Cristianismo que é assumir a pessoa e a sociedade em sua totalidade, e desde sua história concreta e complexa, encarnando-se a fundo como Jesus.

Da mesma forma, típicos assuntos científicos como a vigência da vida humana no feto, ou no enfermo terminal, o lucro como fim central da atividade econômica, os parâmetros do uso do monopólio da força por parte de um governo ou o papel da vigência religiosa na terapia das patologias psicológicas, entre outros, requerem a confrontação com a questão sobre o sentido último de toda práxis humana e sobre os critérios éticos que devem caracterizá-la.

Cultivar estes questionamentos é a missão da Teologia e não os fazer seria deixar a ciência em uma perigosa orfandade, na qual esta última terminaria sendo manipulada pelos mais obscuros interesses da tecnocracia e do poder, contrários aos do humanismo verdadeiro. Uma olhada na história passada e recente dá-nos lamentáveis exemplos neste sentido.

Por tudo isso é possível afirmar que a reflexão teológica é interdisciplinar e todo saber é teológico. Avançar nesta ótica é ir alcançando logros na "busca do saber que amplia as fronteiras do conhecimento e de sua aplicação", ou seja, no caminho da investigação científica, assim definido por nosso projeto educativo. Nesta mesma direção fica evidente que a investigação teológica não é exclusiva da Faculdade de Teologia,

mas é uma responsabilidade conjunta de todas as ciências que convergem no “Projeto educativo xaveriano”

Até aqui espero ter conseguido propor uma visão típica da investigação teológica escolhida por nós, integrantes da comunidade educativa xaveriana. A partir desta específica opção passo a me referir ao atual estado desta investigação em nossa universidade e no país.

Creio que nós, xaverianas e xaverianos, vamos dando passos no desenvolvimento da investigação teológica que a todos nós concerne. Permito-me fazer uma rápida descrição de alguns destes passos mais relevantes:

1º. Seminário de Fé-Justiça. Há alguns anos professores e dirigentes de boa parte de nossas faculdades, convidados pela Faculdade de Teologia, viemo-nos encontrando para estudar de forma acadêmica e sistemática o drama da injustiça social em nosso país, a maneira como interdisciplinarmente e desde nossa vivência cristã estamos respondendo a ele, e como podemos crescer no cumprimento deste importante objetivo.

2º. Estatuto da Saúde Humana. Há uma íntima relação entre o psicossocial e o somático? A enfermidade deve ser abordada somente a partir das técnicas cirúrgicas e farmacológicas? Ou, em síntese, qual é a estrutura do desenvolvimento da saúde? Estas são as relevantes questões que uma mesa de trabalho xaveriana vem se propondo elucidar desde 1997. A conclusão a respeito será a base necessária para revisar currículos das ciências da saúde e para assumir nelas a pergunta ética, a pergunta pelo sentido. Participam deste trabalho professores e dirigentes das faculdades de Enfermaria, Odontologia, Teologia e Medicina.

3º. Experiência artística e Vivência cristã. As relações entre a arte e o religioso, duas dimensões tão profundas e transcendentais da pessoa e da comunidade humana, estão sendo investigadas em um seminário em que se encontram artistas, teólogos, arquitetos e cientistas sociais, docentes das respectivas faculdades de nossa universidade.

4º. Seminário de Reflexão ético-teológica a respeito do Neoliberalismo<sup>2</sup>. Sem dúvida

2 Pedimos a Carlos mais informações sobre o Seminário Interfaculdades “Reflexão Ético-Teológica sobre o Neoliberalismo sua dinâmica, possíveis consequências desta investigação no cotidiano das pessoas.

esta ideologia está adquirindo uma grande preponderância em nosso país e no mundo contemporâneo. Sua prática nos campos econômico, político e social afeta de forma notável a vida dos colombianos e da humanidade em geral, suscitando as mais diversas posturas frente a ela no mundo acadêmico. Dada a transcendência deste fato, professores de todas as faculdades de nossa universidade, empenhamo-nos, desde o início de 97, no estudo rigoroso desta ideologia, suas aplicações e seu aspecto ético.

5º. Seminário Lonergan. Desde 1988 vem-se desenvolvendo um seminário sobre os importantes estudos filosóficos e teológicos deste ilustre pensador contemporâneo. Trata-se de uma atividade acadêmica de investigação, que vem sendo realizada por docentes das faculdades de Teologia, Filosofia e Ciências Sociais.

A Faculdade de Teologia convocou todas as faculdades da Universidade, e somos, no momento, noventa docentes, formando cinco grupos de trabalho, reunindo-se em diferentes faculdades da Universidade. Neste momento, não é coordenado pela Faculdade de Teologia, mas por um comitê coordenador no qual também participam professores de várias faculdades, entre elas a Faculdade de Teologia.

Reunimo-nos duas horas por semana, somos cinco grupos, e coordeno um deles. Há engenheiros, semiólogos, teólogos, médicos, arquitetos, economistas, entre outros. Nossa dinâmica, desde o princípio, e de forma muito clara e definida, tem sido:

1. Aqui viemos para nos escutar. Esse é o primeiro passo. Escutarmo-nos.
2. Viemos para reconhecer que cada pessoa tem algo para contribuir.
3. Viemos para expressar nossas diferenças. Mas com respeito, sem desqualificar ninguém.

Meu esforço como coordenador tem sido para estimular que se ouça cada uma destas pessoas. Temos tido momentos de conflito, de enfrentamento, como o que houve entre uma médica, especialista em saúde pública, e um advogado, que também é teólogo. Essa médica sentiu-se discriminada pelo colega advogado e teólogo; foi quando outro médico, Decano da faculdade de Medicina, e eu, acadêmico da Faculdade de Teologia, intervimos, para assinalar como eles apresentavam uma série de coincidências que não haviam visto. Uma polarização, uma incapacidade, frequente em diálogos acadêmicos e em todo diálogo humano, como este que estávamos tendo.

Muitas vezes se acredita estar muito distinto do colega, e acontece que não, que há pontos de coincidência, que não se tem que matar a diferença, e sim, muitas vezes, mantê-la. Ao final de cada um desses enfrentamentos, fizemos uma síntese de nosso trabalho. E coincidimos que esta síntese deveria propor as diferentes posturas apresentadas. E nossa síntese foi simplesmente propor, de maneira muito coerente, três posturas que fundamentalmente haviam saído, concretamente, da reflexão sobre o neoliberalismo econômico e sobre o caráter ético da proposta.

No Conselho da Faculdade, quando vamos tomar decisões muito sérias, depois de propostas as diferentes alternativas, convido a todos a um minuto de silêncio para considerarmos as saídas e decisões, e para cada pessoa perceber qual decisão acredita ser a mais adequada e por quê.

Em um dos semestres de 1998 estudamos as implicações sociopolíticas da ideologia neoliberal. Você sabe que uma das bandeiras do neoliberalismo é a absolutização do privado e praticamente a dissolução do Estado. Então um dos tópicos que estudamos foi o papel do Estado na sociedade. E isso tem implicações muito específicas no cotidiano das pessoas.

Frequentemente, na Colômbia, não podemos dizer que todo o Estado é assim, muitos de seus setores são uma instância para garantir o bem comum. E muitos setores do Estado são um aparato controlado por interesses minoritários de poder que favorecem somente os privilegiados. Que consequência traz para o cotidiano? A consequência que traz é que nós estamos vendo uma necessidade de construir uma nova teoria e uma proposta sobre o Estado, não compreendido como um setor que está acima das pessoas, mas que se entende como a convergência de cada um dos cidadãos e de toda a sociedade; e uma convergência para garantir o bem comum. Que entendemos por bem comum? Garantir a plena realização, integral, de todas as dimensões da pessoa e da sociedade, um Estado onde realmente cada pessoa participa, um Estado que é controlado a partir do bairro, da escola, da universidade, da fábrica. E isto implica todas as coisas, toda a economia, e, veja você, toda a economia não significa simplesmente grandes organizações verticais para garantir a otimização de todos os ganhos, de todo o capital, mas uma organização que tem que se converter na organização de bens e serviços, participativa, criativa, na qual

os trabalhadores têm que ter uma participação nos processos de produção, na qual sua criatividade é estimulada, e na qual esses processos têm que gerar toda uma extensão de bens de serviços para todos.

E é de se perguntar de que maneira se faz esse trabalho, de tal forma que não seja algo, insisto, que não me satisfaz, que não me plenifica, mas todo o contrário, algo que me gratifica fazê-lo e realizá-lo porque eu participo e porque me realiza, eu gosto, me agrada.

Ainda sobre o Seminário Interfaculdades "Reflexão Ético-teológica sobre o Neoliberalismo", estamos, em 1999, dedicados à elaboração das conclusões que serão publicadas proximamente. Recolhemos opiniões de todos os participantes sobre o tema de nossa futura investigação, e tudo indica que desenvolveremos um estudo sobre um tópico da realidade colombiana: causas da situação de violência neste país, causas dos altos índices de pobreza na Colômbia, formulação de um modelo econômico alternativo.

Nós temos uma proposta inclusiva, uma proposta aberta a diferentes posturas, a diferentes perspectivas a diferentes disciplinas do saber, mas é ao mesmo tempo uma proposta que se faz dentro de uma perspectiva humanista e cristã. E explicamos um pouco o que entendemos por uma perspectiva humanista e cristã. Uma perspectiva que crê que a ciência tem que estar a serviço da humanidade, e, em especial, dos mais pobres e débeis. Que acredita que a ciência deve buscar a plena realização de todas as dimensões da pessoa, não uma ciência a favor de uns poucos que se convertem em grupos privilegiados sobre a fome da maioria, e não uma ciência que absolutiza o saber por si mesmo, e que não tem em conta as consequências morais negativas de algumas investigações científicas, ou uma ciência que se declara como um absoluto em si mesmo.

A ciência é um meio, não é um fim em si mesma, ou uma ciência que se declara neutra. Não acreditamos em uma ciência neutra. Toda ciência tem um interesse. A pergunta é qual é seu interesse. Você faz ciência para quê e para quem. Porque tem gente que faz ciência para toda a humanidade, e faz ciência para cultivar a plena realização da pessoa, e de todas as dimensões da pessoa e tem gente que faz ciência para ganhar dinheiro, e gente que faz ciência para justificar interesses egoístas, e isso implica matar, gerar pobreza, gerar discriminações. A questão é qual é o tipo de ciência que nós estamos assumindo. Quanto à investigação teológica, é importante assinalar que nossa faculdade foi a primeira

em nosso país a oferecer um Programa de Doutorado que, graças a Deus, continua com vigor. Conscientes da importância da formação de investigadores doutores, há trinta anos nossa Faculdade vem desenvolvendo um plano sistemático nesse sentido, a ponto de contarmos hoje com vinte doutores dedicados à docência e à investigação.

De 1994 até hoje foram aprovados seis doutores, investigadores, o que significa, como bem o sabemos, valiosos aportes originais ao crescimento da investigação científica. A seguir apresentamos alguns dos interessantes temas destas teses:

*A Liberdade nas Teologias de Anthony de Mello e Bernard Lonergan.*

*O Cristianismo Aymará: Inculturação ou Culturização?*

*Contribuições da Teologia da Libertação à Consciência moral.*

O campo editorial vem sendo outro espaço no qual nossa investigação teológica apresenta avanços significativos. A oficina de publicações da Faculdade de Teologia é a que mais livros produz em comparação com outras unidades acadêmicas da Universidade Xaveriana. Boa parte do conteúdo destes textos são o resultado de relevantes pesquisas teológicas realizadas por nossos professores.

Nossa revista *Theologica Xaveriana* vem sendo editada, de maneira ininterrupta há 46 anos. *Theologica* faz intercâmbio com as revistas teológicas mais importantes do mundo e vem imprimindo artigos nos quais são analisados, profundamente, temas cruciais da atividade social e científica, em diálogo com a ciência da fé.

Pelo que entendemos por investigação teológica avanços similares aos nossos vêm sendo dados pelas outras duas Faculdades de Teologia existentes em nosso país. Em outros centros de formação teológica na Colômbia esses passos são limitados devido às múltiplas ocupações que docentes destes centros devem assumir.

É possível afirmar, pois, que em nossa práxis de investigação, que nos constitui como ente universitário xaveriano, estamos dando passos concretos em um trabalho científico a serviço do país, com um sentido humano e cristão. Mas a gravidade do momento que vivemos hoje em nossa querida Colômbia é tal que devemos redobrar esforços nesta perspectiva. Que Jesus Nosso Senhor nos ilumine e impulse na realização desta delicada e urgente empresa.

## ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O CONTESTADO

Mauro Araujo de Sousa

Mestrando do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP

**Resumo:** As considerações do texto expressam uma releitura a respeito da “Guerra do Contestado”, contextualizada na zona serrana de Santa Catarina; a região contestada era uma área de disputa entre os estados do Paraná e Santa Catarina. Os combates, que duraram quatro anos, (1912 a 1916) foram a resposta dos sertanejos a uma ordem social injusta ou a uma “desordem”. O artigo pretende olhar o universo mítico-simbólico do ponto de vista das Ciências da Religião, portanto não preconceituoso, para um resgate hermenêutico do ponto de vista sociorreligioso. Além disso abre campo para analogias que contribuem para o entendimento da obra básica de Duglas Teixeira Monteiro, *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*.

**Palavras-chave:** Contestado; milenarismo e salvacionismo; contexto sociorreligioso; carisma; mito e ritual; símbolo.

**Abstract:** The considerations of the text express a new reading regarding the “Guerra do Contestado” (“War of the Contested”): that occurred in the mountainous zone of Santa Catarina; the contested area was a dispute area between the states of Paraná and Santa Catarina. The combats, that lasted for four years — from 1912 to 1916 — were an answer of the country ones to an unjust social order, or a “disorder”). This article intends to appreciate the mythical symbolic universe from the point of view of the Sciences of Religion (therefore non prejudiced) for a consideration of interpretations from the social-religious point of view. Besides, its analogies that contribute to the understanding of the basic work of Duglas Teixeira Monteiro: *“Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado”* (“The wandering of the new century: a study on the millenary outbreak of the Contested”).

**Keywords:** Contested; millenarism and salvationism; social-religious context; charisma; myth and ritual; symbol.

## Introdução

“Contestado” foi o nome dado a uma disputa entre os estados de Paraná e Santa Catarina no período de 1912-1916. Como o estado do Paraná passou somente a existir a partir de um desmembramento do estado de São Paulo, surgiu uma região, fronteira com Santa Catarina, rica em madeira e erva-mate.

Os sertanejos habitantes desta região viram-se no meio de uma disputa entre os dois estados, Paraná e Santa Catarina. Além disso, com a instalação das companhias de “colonização” para a construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande do Sul e das grandes madeiras, estes sertanejos — alguns pequenos posseiros, outros subordinados aos “coronéis da roça, os mandões políticos” (Monteiro, 1974, p. 20) — viram a ameaça de destruição de seu mundo aumentar.

Por outro lado, a velha ordem existente na maneira de viver dos coronéis também foi abalada. Surgiu neles uma ambiguidade entre o mando, em relação aos sertanejos, e a subordinação frente às novas forças espoliadoras, endossadas pela República e seus aliados.

A resposta dos caboclos ao que foi vivenciado como desordem foi a busca de uma nova ordem, por eles denominada de “Lei de Deus”, uma espécie de monarquia celeste, para um ordenamento do caos. Os sertanejos foram considerados fanáticos pela ordem republicana.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, assim como Duglas Monteiro e outros historiadores, estudou o Contestado como tendo sido uma manifestação de messianismo e milenarismo. Monteiro apontou para a diferença entre sagrado, profano e secular. Para ele a questão dos sertanejos não estava na dicotomia entre sagrado e profano, e sim entre o sagrado-profano e o secular; este último representando toda a ordem republicana que veio destruir a forma de religiosidade dos caboclos.

Os sertanejos criaram uma espécie de solução, do ponto de vista sociorreligioso, à ameaça secularizante da República e à exploração sofrida em mãos das diversas forças de dominação na área.

O objetivo deste artigo é de resgatar a rica dimensão do acontecido, pois catalogá-



los de messianismo e de movimento milenarista pode criar uma espécie de “nebulosa”, que impede uma visão mais aprofundada do fenômeno. Deste modo fica aberto neste pequeno estudo um espaço para problematizações.

### **Desencantamento e reencantamento do mundo**

Questões de matriz weberiana, como desencantamento, reencantamento do mundo, estão presentes na obra de Duglas Teixeira Monteiro. Do ponto de vista social e religioso, o compadrio de antes do conflito selava uma relação entre os diferentes, no caso, coronéis e sertanejos, pela superação da “menoridade social”. Aparecia a “consciência niveladora”, que possibilitava um sentimento senão de igualdade, pelo menos de aproximação (se bem que é sabido do caráter de controle que a mesma consciência exercia no grupo); por outro lado, com as mudanças das regras, uma nova forma de exploração que acaba com a pseudo-ordem antes estabelecida, remete a “consciência niveladora” para sua real dimensão, acabando por revelar a questão fria do mando e da troca de favores. Isso indica uma quebra de “encantamento velado” e, por conseguinte, uma desestruturação pessoal e, novamente, social. Era, portanto, necessária para a população (não somente cabocla, embora prioritariamente) uma reorganização, que numa outra relação, intraclasses, favoreceria uma maior coesão junto ao fator unificador: o religioso, mesmo porque este gerava um “estado de ânimo” maior e mais seguro, pois era sagrado (o sobrenatural) e estava, ao mesmo tempo, acima de tudo e de todos e, em particular, presente na Irmandade do Contestado, formado pelo grupo de sertanejos rebeldes.

Neste estágio a figura do monge é primordial, assim como a conseqüente ligação espiritual continuada pelo compadrio intraclasses. No reencantamento o líder carismático é o humano, apossado pelo sobrenatural ou a serviço deste, sendo o mesmo valorizado pelo teor mágico. O carisma permite a renovação da tradição cristã entre os caboclos. É uma força organizadora.

Deste modo toda a liderança religiosa passa a indicar, pelo poder reconhecido, em si, pelos outros, outras lideranças. Isto acontecia nos “redutos rebeldes”. Surge a busca

pele estado de espírito duradouro, no ritual renovador das “formas” explicadas por Duglas Monteiro, isto é, o rito é o meio, não o fim. Existe também a exaltação do sentimento e da devoção, um comportamento necessário para a mesma finalidade: a vida santa. A ascese não estava descartada, porque garantia o controle sobre os impulsos desestabilizadores da “nova ordem”. Tal conduta oferecia segurança em todos os níveis. A trilogia devoção, fé e êxtase era a garantia no caminho da salvação em relação ao velho século. O que passa a valer é a regra sagrada do grupo na construção do novo mundo.

Lembrando Barabas: “...la religión como gestora de la acción social... aglutinadora de coletividades que buscan la concreción de expectativas utópicas (futuros posibles) de liberación...” (Barabas, 1991, p. 7). Nesta parte estão expostas as alianças possíveis contra o poder secular estabelecido. Duglas esclarece isso, escrevendo a respeito do sagrado contra esse secular.

É interessante notar, também, uma tríade no processo de afirmação sagrada: a destruição, a regeneração e a salvação. Nisso existe a formação de uma «comunidade dos eleitos». Um intercâmbio entre o antigo estado e o novo. Pode-se afirmar que “.../os movimientos socioreligiosos encuentran sustento en cosmovisiones religiosas...” (Barabas, 1991, p. 17). Tem-se o mito como elemento unificador, além dos aspectos salvacionista e milenarista, em que a tônica é o fim do mundo conhecido e o início de uma realidade nova.

É bom ressaltar que nesta visão existe também uma circularidade cultural, pois o sincretismo está presente, e, de certo modo, os messianismos trazem-no em seu bojo. E, neste aspecto, o mito não é suplantado pela razão dessacralizadora. Roger Bastide, neste campo e em seus estudos sobre Brasil e América Latina, abordou tais relações entre messianismo, mito, utopia, fome e desenvolvimento econômico. Lembrando outra vez: a utopia sempre cabe aqui como futuro possível, e não em sua função etimológica de “lugar nenhum”, irrealizável. Ela é necessária e mantenedora da esperança num contexto desesperançoso.

Nesta visão os mitos nunca morrem, apenas se transformam e assim continuam para servirem de base a este ou àquele contexto em sua nova interpretação. Assim foi com “os errantes do novo século”, quando também, lembrando Weber, a ética reguladora do

universo religioso contribuiu muito para a reorganização social. Para Weber, a possibilidade de libertação vem do termo renascer; ora, isto é forte no Contestado, pela convicção ética.

Já Troeltsch trabalha bastante com a questão dos sonhos, aparecendo como possibilidade profética e de revelação, dentro do universo místico. Isto aparece muito no Contestado, porém mais na versão de visões como as da virgem Maria Rosa, vidente e uma das lideranças do movimento que emanavam ordens em tons proféticos.

Outro assunto que se pode abordar numa leitura troeltschiana é a experiência mística como experiência fundante. Além disso o estudo da dimensão de seita como aquela que trabalha a recuperação da tradição pode incluir a organização da Irmandade. E mais, este autor também coloca a dimensão de Igreja como comunidade, aspecto de identidade do grupo, o que, por sua vez, está presente na “Santa Irmandade” aqui estudada. Logo, o sentido religioso do Contestado se completa sob as teorias de Troeltsch, no que diz respeito aos termos reinterpretar e reviver, fortemente presentes também nas explicações da tese de doutorado de Monteiro (seu próprio livro em questão). A grande “lógica da religião”, no caso, vem a ser a mística; muito viva na tradição dos monges caboclos e de seus seguidores. A experiência religiosa na referência troeltschiana é marcante.

Como conclusão desta parte é interessante notar que a reflexão acompanhou o sentido mais de convergência, através das diferentes análises, no intuito de uma estar completando a outra para o enriquecimento de uma visão mais ampla do Contestado em suas diversas modalidades.

## **A presença da “Cruz”**

É interessante notar os diversos valores implícitos na cruz e a força que daí suscitava. Por exemplo: morrer em luta garantia um lugar no Paraíso, pois seria martírio em nome das representações expressas na cruz. A ressurreição fazia parte do processo, num olhar cristianizado. A própria organização dos “Pares de França” (elite de combatentes) e outras organizações sugerem que os ideais da cavalaria medieval se faziam presentes: eram, de certa forma, “as cruzadas”. Há ligação, aí, com a “Guerra Santa”. Além disso, a ordem não

significaria, por enquanto, a paz, mas a reestruturação da comunidade, pois o presente era uma degeneração dos tempos da monarquia, e, contra a república, a “nova monarquia” seria melhor; isso fica claro na “Carta de Jesus Cristo para dar Conselho aos Errantes do Novo Século” (Monteiro, 1974, p. 117). O uso da cruz, em tal contexto, traz a conotação de resgate, ou seja, por ela o mesmo é possível, o sacrifício, assim, vale a pena.

Ainda mais que isso, a utilização das cruzes fincadas nos cantos do “quadro santo” — lugar onde eram realizadas as “formas” (rituais de reforço e purificação) — emanavam o sentido do sagrado, necessário para revitalizar e “limpar” os membros da “Santa Irmandade”.

Contudo a cruz ia além em seus significados: como fator de coesão de valores tornava a comunidade alegre (exemplo: a festa e o sagrado). Se existia o tempo de “angústia” (festa séria nas cerimônias das formas), existia depois o tempo de alegria (outra faceta da festa). A cruz aí era posta para a salvação coletiva possível no profano. Todos os ritos eram, assim, expressões da “presença real e atuante do Sagrado”.

Outro momento de leitura da cruz está no “Exército Encantado de S. Sebastião” em que os ressurrectos estariam presentes. Haveria uma “parada no tempo”, pois pela cruz se vence a morte.

A cruz salienta em diversos casos a possibilidade de expiação, ou seja, a possibilidade de acesso ao Reino. E mais: o sinal da cruz demonstraria que a violência na “Guerra do Contestado” não era por si e em si, mas uma violência santa (a dos fiéis contra a dos ímpios) e, portanto, plenamente justificável.

Outra coisa interessante: os monges eram “plantadores de cruzes”, pois, além da significação de novas conquistas religiosas, eram elas o marco para uma renovação, além de possibilitar o surgimento de rituais à sua volta e o despertar do culto da Santa Cruz, o qual persiste. É forte o ponto de referência dos chamados “cruzeiros”; referência esta que marca uma possibilidade de passagem do profano ao sagrado, porque o primeiro é expiável.

Assim, terminando esta outra reflexão, mas não encerrando o espaço de interpretações, é possível elencar os valores salvacionistas impregnados na cruz e toda decorrência daí originada: coragem, expiação, vitória, sofrimento, alegria, esperança, fé, consagração, e seguramente muitos outros.

## Das características batismais

O batismo sempre foi a senha de entrada para o mundo espiritual; no entanto, inicialmente, apesar de estar presente no imaginário de uma maneira circular entre as classes, aproximava os desiguais num favorecimento da manutenção e do fortalecimento das desigualdades, em uma espécie de laço de fidelidade entre as partes. As duas práticas essenciais eram lealdade e retribuição (afilhados, padrinhos e compadres).

No Contestado estava presente o exercício do duplo batismo: um, como necessidade primordial de integração — não era possível esperar tanto pela figura do frade ou padre, escassa, no mundo dito “rústico”, segundo Monteiro. E o batismo da Igreja, que ainda era o que “legalizava” a situação. Era o lado do reconhecimento oficial (o endosso). O chamado “batismo doméstico” era comum em primeira instância, mas não primazia canônica; conforme o Catecismo Romano, só em caso de urgência.

A situação se inverte totalmente quando o tornar-se batizado pelo “monge” é que era sinônimo de uma estreita relação com o sagrado. O monge era o profeta da região. Estava presente também a forte influência mística emanada dele e em torno dele. Concedia uma “verdadeira aura”. Tanto que,

em 1897, Frei Rogério Neuhaus, o franciscano que maior contato teve com paroquianos do sertão, encontrou dificuldades em batizar rapazes de 10, e até de 12 anos de idade, que “nem sequer tinham sido batizados em casa porque os pais estavam à espera do “monge”. Portanto, já era fato a inversão da “autoridade oficial” (Monteiro, 1974, p. 59).

A disputa do Frei Rogério com o “monge” João Maria, em 1897, revela o nível do conflito do qual o segundo sai vencedor e, apesar de tudo, respeita o frade. Porém, não lhe é submisso porque ele opera a favor dos “infiéis”.

O compadrio intraclasse tomava lugar com um conteúdo coletivo de renovação. “De um rito de significação limitada aos grupos domésticos, passava-se para um rito que afetava toda uma região” (Monteiro, 1974, p. 71). O batismo pelo monge atacava a

“ordem social do velho século” e entrava, ao mesmo tempo, numa relação conflituosa com a Igreja (a oficialidade religiosa).

### Conclusão

Com o intuito de alcançar um estudo que propõe um pensar criticamente os esclarecimentos propostos nestas reflexões, é que fica a deixa para o diálogo sobre o Contestado continuar presente na realidade que lhe é apropriada: social-religiosa.

Por este viés, a possibilidade de um trabalho com a memória evoca a dimensão de outras tantas situações brasileiras, que não devem ficar à mercê do descaso.

E o fruto desta disposição de olhares vivificantes, sem dúvida, está presente numa História da Religião na América Latina, com recorte especial para o Brasil.

### Referências Bibliográficas

BARABAS, Alicia M. *Reflexiones sobre mesianismo, Movimientos socioreligiosos y ciencias sociales*. Religiones Latinoamericanas. El mesianismo contemporáneo en América Latina. México, v. 2, julio-diciembre, 1991.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches*. Westminster John Knox Press, v. 1, 1992.

## HIBRIDEZ E CIRCULARIDADE CULTURAL NA CONFIGURAÇÃO DE UMA CURANDEIRA: O CASO DE SÁ MARIINHA DAS TRÊS PONTES

Adilson S. Mello

Mestre em Ciências da Religião PUC-SP

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo estudar o caso de Sá Mariinha das Três Pontes, Curandeira e vidente, morta em 1959, Sá Mariinha tornou-se um fenômeno devocional na cidade de Cunha, no Vale do Paraíba, interior de São Paulo. O estudo deste caso permitiu-nos organizar uma interpretação das relações simbólicas e o futuro desta religiosidade, no contexto sociocultural do Município de Cunha. Procuramos refletir sobre como aquela população, ligada a um catolicismo popular, consegue articular seu campo simbólico, fazendo apenas as concessões necessárias para a sobrevivência de sua cultura. Concluímos que o grau de aceitação da curandeira se estendeu na proporção das relações culturais que ela estabeleceu, não somente com mundo do imaginário religioso, mas também com o das relações de poder existentes no Município de Cunha. Muitas vezes as duas formas de poder caminhavam de mãos dadas dentro de uma mesma personagem ou instituição. Maria Guedes é o nome da personagem central deste trabalho. Nascida a 18 de junho de 1882, era filha de Benedito Guedes dos Santos e Francisca Maria da Conceição. Com treze anos sua família se estabelece no Bairro das Três Pontes, região do bairro do Jacuí. É aí que começa sua história como importante personagem dentro do contexto da religiosidade popular do atual município de Cunha.

**Palavras-chave:** cultura; religiosidade; sincretismo; catolicismo popular.

**Abstract:** This article has as objective to study the Sá Mariinha das Três Pontes case. Witch-doctor and clairvoyant, dead in 1959, Sá Mariinha became a devotion phenomenon in Cunha, a town in Vale do Paraíba in the countryside of São Paulo. To study the case, it was important to organize an interpretation of the symbolic relations and of the future of this religiosity inside the socio-cultural context of Cunha. We attempted a reflection on how that population, attached to a popular Catholicism, was able to its symbolic field, making just the necessary concessions for the survival of its culture.

**Keywords:** culture; religiosity.

## Origens e configuração da curandeira Sá Mariinha das Três Pontes

De acordo com informações recebidas em entrevista realizada com o Sr. José Baltazar Tobias, morador do bairro das Três Pontes e sobrinho de Sá Mariinha, a chegada da família Guedes ao bairro se dá por volta de 1897. Conta o entrevistado que aos 13 anos Sá Mariinha foi tomada por uma doença, e faz relação entre sua cura e a mina de água existente no sítio que pertence à família: "...ela chegou aqui já com 13 anos. Ela ficou ruim e logo chegou aqui, já ficaram atrás da doença dela..."<sup>3</sup>

A chegada da família Guedes deu-se de forma paulatina. Trabalhando como agregado, o senhor Benedito Guedes, pai de Sá Mariinha, fixou residência na região das Três Pontes quando ainda havia uma densa mata na localidade.

Sobre as dificuldades do trajeto e quanto à distância percorrida pelos moradores percebe-se o isolamento presente entre o bairro e a cidade: "Da Catioca aqui, o senhor passa um ribeirão lá, passava pro meio do mato e quando se assustava tava aqui. É! a pessoa não tinha noção nenhuma, né"<sup>4</sup>. O depoimento de seu Malaquias permite-nos enxergar as dificuldades e a distância do trajeto entre a cidade de Cunha e o bairro das Três Pontes: "Eu saía daqui 5 horas, 6 horas da manhã, mais ou menos 10 horas, dez e meia, 11 hora eu tava lá"<sup>5</sup>.

Na conversa com os mais velhos perceberemos que para eles a "mata" é carregada de sentidos. Segundo Brandão, o mundo dos "bairros" é plenamente nominado. A narração de seu José Baltazar é marcada pela identificação espacial na ocupação do território. Brandão afirma, em estudo feito em Catuçaba, município de São Luís do Paraitinga, cidade localizada, assim como Cunha, no Alto Paraíba, que qualquer lavrador adulto sabe reconhecer os detalhes do produto do trabalho de cada um:

3 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

4 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

5 Idem.



...os sítios e as fazendas pelos nomes dos donos (não raro de vários donos anteriores); as lavouras e roças de acordo com quem possui cada uma, em cada lugar, “em terra sua”, no “arrendo”, ou na “meia” (...); o gado de cada quem, dentro ou fora do seu próprio pasto; as casas de moradores, fechadas ou habitadas por famílias de donos ou agregados (Brandão, 1995, p. 73).

A memória de cada um reconhece os arredores, e assim, a região.

Seguindo os passos de Maria Isaura P. Queiroz, no que se refere à percepção do espaço entre sitiantes tradicionais de São Paulo, Brandão afirma que o espaço sagrado percebido pelo sitiante tradicional é ambíguo (Brandão, 1995, p. 89). A ambiguidade se dá quando da percepção de que espaços sociais, naturais e sobrenaturais são parte de um todo não claramente definido. No campo da teia de significações que constituem a lógica destes sitiantes — seu José não foge à regra —, as relações vividas nos espaços sociais partem da perspectiva “da família nuclear à parentela, desta à vizinhança a outras comunidades, a outros grupos sociais externos aos relacionamentos da vida cotidiana, a sociedades distantes não conhecidas, mas apenas imaginadas” (Brandão, 1995, p. 75). A noção de espaço comporta, dentro de relações não conhecidas, mas imaginadas as relações sociais na natureza. Bichos, santos e divindades também estão em algum lugar, também se relacionam entre eles. O universo dos territórios do imaginário, assim como os do cotidiano, parece ser ao mesmo tempo restrito e aberto. Centrados no bairro e na capela, e ao mesmo tempo descentralizados. A partir deste contexto podemos avançar e entender as observações levantadas por Seu José Tobias no que se refere à ocupação do bairro das Três Pontes por parte da família Guedes, e sua relação com a configuração do fenômeno proposto neste estudo.

Neste sentido, o bairro das Três Pontes é o espaço onde se iniciam os grandes feitos de Sá Mariinha. Seu José Tobias narra o início dos milagres:

O jeito que começou é que deu uma enfermidade nela... e ela teve por morta três dias... Aí o defunto Dito Juquita, que tava tratando dela, que era um curador disse: “— Não leva ela pra sepultar por que num tá morta”. Mas ninguém dizia que ela tava viva porque não respirava, não movia com nada... Aí quando foi no fim dos três dias, era mais ou menos meia noite, por aí ela deu um suspiro... parece

que ela levantou, não sei como é que foi lá, e chamou a mãe dela. Ela tava com 14 anos. Chamou... e daí desse dia em diante virou o olho dela. A lágrima que descia era sangue e aí... o defunto Juquita disse: — Óia aí Chiquinha, leva ela lá na água todo dia cedo, quando o sol apontá, vai lavando olho dela lá que Deus vai dá um recurso que tem que pará esse sangue”. E a coitada não enxergava, né. Todo dia cedo a defunta Chiquinha, que era mãe dela, pegava ela por braço, ia encostando e ia lá na água... no pocinho de água. Lá ela pegava a água, lavava os olho. Foi três dias. Quando foi no quarto dia que ela foi, ela abaixou pra pegá água pra lava os olho, ela abaixou e pegou a água pra molhá os olho. Depois pegou um outro punhado, depois quando foi uns três punhado, ela pegou e passou nos olho assim (faz o gesto), ela sentiu um... pareceu um... pino na palma da mão, né. Ela falou assim: Ó mãe... negócio pesado aqui...” Aí a defunta Chiquinha foi olhá, não viu nada. “— Não tem nada ... — Ué, mas tá pesada a palma da minha mão”. Daí vieram simbora pra dentro e ela coincidiu com a mão pesada. Mas quando foi no outro dia cedo — foi interá os seis dias, né — aí ela tornou a levá ela lá na água outra vez, ela tornou a baixá pra lavá os olho de novo — pegá água pra passá nos olho — ela sentiu que caiu lá, né. Saiu aquele troço da mão dela. “— E eu não vi nada fia! ” Aí sentiu que caiu dentro d’água. Aí tornou a pegá outro punhado d’água... passou outra vez, aí saiu. Na hora que saiu: “— Mãe, tem uma coisa nas minhas costas. — Nas costas?” Aí a defunta Chiquinha levou a mão nas costas dela e não achou nada... Quando foi mais ou menos pras onze horas, por aí, ela começou a chegá a mão pra ajeitá a roupa, saiu o quadro da santa, né.

A: Saiu o quadrinho com a imagem que tem ali?

J: É, saiu com a imagem... guardada nas costa dela. Ela tinha o retrato da santa com o quadrinho nas costa certinho. “— Mãe, é uma santa mãe que tá aqui... Como é que faz mãe?” É aquela que tá ali (aponta para o quadrinho no altar da capela). Aí ela disse: “— Olha, tem que deixá fazê, né? Como é que vai fazer? Apareceu. Quem sabe se é ela que vai ser sua guia?” Ela disse: “— É, vai ser. Então vai porque pelo meu sofrimento todo eu venci, graças à Deus, agora aparece... jogar fora eu não vou de jeito nenhum “. Aí mandou fazer, depois que ela sarou bem, que ela foi aprimorando, fortalecendo o corpo e tudo, sustanciando, né. E aí ela mandou fazer ali uma capela e colocá a virgem. Até ainda tem uma trava ali e dali pra lá é que era a igreja que ela fez primeiro. E ela colocou a santa lá e dali por diante que ela começou. Aparecia um pra visitá ela, contá qualquer coisa, aí

ela dizia a tal coisa, aí ela dizia: “— Ah! Tal coisa assim procê vai dá certo, é bom”. O sujeito vivia, dava certo mesmo, né. Daí foi aumentando, foi aumentando, foi aumentando e depois ficou essa multidão que começava a vir aqui.<sup>6</sup>

A narrativa da gênese do processo que configurou Sá Mariinha como curandeira e vidente, coletada em entrevista com seu José Baltazar, apresenta um quadro circundado pelo mistério característico de seu universo cultural. O mistério envolve a narrativa que origina o fenômeno. Alguns elementos importantes aparecem no contexto: a) O acompanhamento da enfermidade por parte do curandeiro de Paissanduva (Juquita, de acordo com seu José Baltazar e Juquinha, de acordo com seu Cândido, em depoimento coletado por João Veloso), sua mulher Nhanhana (provavelmente Nhá Ana) e seu tio João Lau. Estes personagens têm uma grande importância no universo que envolve os curandeiros de Cunha e aparecem citados por José Veloso Sobrinho em seu livro *Um caso sério* (publicado pelo Centro de Tradições de Cunha); b) A palavra do curandeiro se fez respeitada sem qualquer discussão quando da afirmação: “Não leva ela pra sepultar que num tá morta”<sup>7</sup>.

A palavra dada é veredito e abre as portas para a possibilidade do suspiro que acontece três dias depois de a família tê-la dado como morta; c) Fato interessante encontrado na narrativa é o horário do retorno sinalizado pelo suspiro da enferma: — “mais ou menos meia noite”<sup>8</sup> horário circundado pelo mistério da transição entre os dias. No imaginário popular este horário é solene na relação com o inexplicável: na encomendação das almas — o “chamatório” o horário de meia noite é tido como um marco, no início do contato entre a companhia de encomenda das almas e os crentes (Souza, S. L., 1997). São comuns as estórias de pactos de violeiros por volta deste mesmo horário, seja às margens de um rio onde ele deverá tocar melhor que o desafiado — criatura sobrenatural —, sob a penalidade de ser engolido pelas águas do rio, seja em um cemitério onde se faz o pacto com o demônio; d) A fonte de água é o espaço onde começa a se configurar o fenômeno. Os primeiros fatos misteriosos ocorrem ali. Foi lá que Sá Mariinha percebeu algo diferente. A mesma fonte “limpa os olhos” e a faz enxergar fenômenos que sua própria

6 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/1997.

7 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/1997.

8 Idem.

mãe não percebia. É interessante observar a necessidade de ir à fonte sendo que, no caso, poder-se-ia trazer a água até a enferma. Pareceu-nos que essa ida está vinculada à autoridade à palavra do curandeiro Juquita: — “Óia aí Chiquinha, leva ela lá na água todo dia cedo, quando o sol apontá. Vai lavando o olho dela que Deus vai dá um recurso que tem que pará esse sangue”;<sup>9</sup> e) O aparecimento da imagem que se desprende de seu corpo é antecedido por momentos de mistério nos quais só ela consegue ter contato com fatos inexplicáveis. Esses fenômenos preliminares preparam o momento maior que se dá com o aparecimento da imagem da Santa. O consentimento da mãe acontece após ser testemunha de um fenômeno visível: “— Olha tem que deixá fazê, né. Como é que vai fazê? Apareceu. Quem sabe ela é que vai ser sua guia?”<sup>10</sup> f) Sá Mariinha aceita o fato, ainda incompreensível numa dimensão mais ampla: “— É, vai ser. Então vai porque pelo meu sofrimento todo eu venci, graças a Deus...”<sup>11</sup>; g) Na sequência do depoimento de seu José Baltazar, após a publicidade da imagem da santa, constrói-se o altar. A Santa passa a ocupar o seu lugar. O complexo que origina o fenômeno está constituído com elementos importantes: a água, os mistérios, o aparecimento da santa, a certeza da guia e o altar. Segundo seu José Tobias: “Ela colocou a santa lá e dali por diante que ela começou”.

Um outro elemento importante desse complexo é a capela, inaugurada em vinte e nove de agosto de 1930, conforme consta na inscrição em seu prédio e no depoimento de seu José Baltazar:

Segundo o livro de Tombo da paróquia, redigido entre 1911 e 1941, o benzimento oficial da capela aconteceu na passagem do padre Francisco Ecker pela região. A mesma, entretanto, recebeu o nome de Capela de Nossa Senhora das Três Pontes:

Tendo recebido a provisão para a Capela de Nossa Senhora das Pontes, lá estive nos dias dezessete e dezoito de janeiro de mil novecentos e trinta e cinco. Benzi a referida capela e celebrei nos dias acima. A capela referida foi bem construída toda de tijolos e de bom tamanho.<sup>12</sup>

9 Idem.

10 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/1997.

11 Idem.

12 Livro de Tombo da Paróquia de Cunha (1911-1941), p. 141.

No mesmo ano da inauguração oficial da capela a paróquia recebe o documento oficial que configura a doação do terreno. No livro de Tombo da paróquia encontramos o seguinte registro:

Em dia vinte e três de setembro de mil novecentos e trinta e cinco foi passada, a cartório de F. Chagas. Livro 36, página 65 verso, a escritura da Capela de Nossa Senhora das Três Pontes.<sup>13</sup>

A referida capela nunca funcionou dentro de um esquema de comunidade, mas sempre fazendo parte de um complexo devocional no qual a figura principal era a curandeira. A capela é local de celebrações e batizados esporádicos, sendo, porém, visitada, em sua maioria, por pessoas de fora que buscam pagar promessas, agradecer graças alcançadas pela devoção, conhecer o lugar onde Sá Mariinha nasceu, viveu e curou tantas pessoas, lugar incomum diante de outras capelas, espaço de grandes feitos.

### **A curandeira e benzedeira em vida**

Sá Mariinha foi, já em vida, uma curandeira que criou tradição; tornou-se conhecida e respeitada em todo o município. Emílio Willems destaca sua atuação como sendo uma das curandeiras mais bem sucedidas da região. Sua pesquisa é contemporânea ao período de vida de Sá Mariinha — a publicação da primeira edição data de 1947. Willems divide os curadores do período em três categorias distintas. Segundo o autor, em depoimento colhido na região, era o próprio povo quem elaborava as distinções de curandeiros:

Entre os curadores de Cunha há três categorias que o próprio povo distingue, de acordo com as técnicas empregadas e o grau de poder mágico que possuem: Alguns limitam-se a receitar ervas tidas como medicinais e alguns “remédios de farmácia”. No preparo dos remédios é corriqueira a dosagem dos ingredientes... Nenhuma generalização é possível acerca do valor medicinal desses “remédios”. Parece que, no entanto, ambos os elementos caracterizam a grande maioria das mezinhas usuais, quer na dosagem, quer na escolha de alguns ou de todos os

13 Idem.

ingredientes, quer, enfim nas técnicas adotadas para o preparo. Há curadores que aplicam “remédios” e benzeduras, mas só no caso de se tratar de “doença de Deus”. Não tratam “coisa feita”, quer dizer, moléstias decorrentes de feitiço. Existe, enfim, pequeno número de curadores que trata qualquer doente, empregando os recursos mais variados, desde ervas medicinais e medicamentos homeopáticos até as benzeduras mais poderosas indicadas em caso de feitiço (Willems, 1947, p. 118).

Sá Mariinha, segundo depoimentos coletados por Willems, só curava as “doenças de Deus”, não tratando “coisa feita”. Curador completo era Chico Perpétuo: “Muitos achavam que o falecido Chico perpétuo era o melhor curador de Cunha. Curava doença de Deus e quebranto, coisa feita” (Willems, 1947, p. 119).

Foi Sá Mariinha, no entanto, quem se perpetuou na história do município como a curandeira mais lembrada. Transcendeu os limites da existência concreta, tornando-se um ponto de confluência de pessoas que até hoje buscam soluções para os seus problemas. Acreditamos que tal fato se deve, entre outros fatores, ao processo de formação de sua configuração como curandeira. Constrói-se lentamente um complexo devocional, apoiado em uma moral que tem seus fundamentos presos à perspectiva da religião popular do município, mais especificamente no catolicismo e sua leitura concreta feita pelas pessoas mais distantes do núcleo da religião oficial.

A capela funcionava como um local de cura e como um espaço oficial da Igreja, pois os padres da Paróquia de Cunha faziam suas celebrações e batizados de modo natural, como em qualquer outra “capela de roça”, dentro dos limites territoriais dela. Tal fato favoreceu o aparecimento de um sincretismo religioso, em que as práticas de cura e benção não ferem os princípios da religião oficial, mesmo porque não existe um catolicismo puro nos moldes das propostas elaboradas pelo controle ideológico central da Igreja Católica.

Na ótica da tradição dos benzedores de Cunha “o benzimento é um socorro” (tratamento/solução) frente a algum mal, mas que só funciona através de Deus e da fé que nele têm o benzedor que socorre e o cliente que é socorrido. A fé em Deus é mediada por alguma religião na linha da religiosidade popular. Um dado importante, sempre observado,

é que em Cunha — e, acreditamos não ser diferente na maioria dos casos estudados — esses benzedores são provenientes das camadas populares da sociedade, e a sua clientela, embora não seja totalmente, foi e continua sendo oriunda desses mesmos extratos sociais. Não podemos restringir a procura aos curandeiros, como já afirmamos, apenas a pessoas sem condições econômicas ou oriundas das camadas populares: “Há muita gente boa aqui na cidade que procura o curandeiro” (Willems, 1947, p. 119).

Apesar desse fato não podemos esquecer que as diferenças sociais não separam as religiões e crenças de maneira estanque, como se não tivessem vínculos verticais que permitam e promovem a comunicação entre classes distintas. A comunicação se faz de modo circular. No campo da produção acadêmica amparamo-nos na teoria da circularidade cultural, proposta por Carlo Ginzburg, retirada a partir dos escritos de Bakhtin.

### **O conceito de circularidade cultural**

Carlo Ginzburg trabalha o conceito de “circularidade cultural”, tendo-o buscado em livro de Mikhail Bakhtin, no qual este estuda as relações entre Rabelais e a cultura popular de seu tempo. Há no entanto diferenças no trato da cultura popular entre Bakhtin e Ginzburg. Enquanto no primeiro os protagonistas da cultura popular — camponeses, artesãos — nos falam quase só através das palavras de Rabelais, no segundo há uma sondagem direta, sem intermediários, do mundo popular, através da personagem de um leitor do século XVI — Menocchio.

Ginzburg entende por “circularidade” de cultura uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica. Por cultura subalterna entende a cultura oral camponesa e, por cultura hegemônica, a Contrarreforma.

Ao resgatar dos arquivos da Inquisição a história da figura do moleiro friulano, que acabou queimado, Ginzburg está recuperando uma tradição camponesa milenar que sofreu um soterramento por parte da Igreja através da Contrarreforma.

A “circularidade” de cultura trabalha com a ideia de polifonia, ou seja, diferentes

vozes presentes, ausentes, conscientes, inconscientes que têm de ser resgatadas na trama histórica.

Este conceito de circularidade de cultura não cabe, portanto, dentro do velho paradigma de investigação científica, que ignora o individual; por isso Ginzburg procura resgatar da história um 'novo' paradigma, o indiciário que só se interessa pelo individual. Os casos marginais funcionam como indícios de uma realidade oculta que a documentação, de um modo geral, não deixa transparecer.

Segundo Ginzburg dois grandes acontecimentos históricos tornaram possível um caso como o de Menocchio: a invenção da imprensa e a Reforma. A imprensa permitiu-lhe confrontar os livros com a tradição oral em que havia crescido, fornecendo as palavras para organizar o amontoado de ideias e fantasias que nele conviviam. A Reforma lhe deu audácia para comunicar o que pensava ao padre do vilarejo, a conterrâneos, aos inquisidores.

A materialização da "circularidade" de cultura se dá, por exemplo, com o emprego por Menocchio de uma terminologia embebida de cristianismo, neoplatonismo e filosofia escolástica, quando procurava exprimir o materialismo elementar, instintivo, de gerações e gerações de camponeses.

Neste sentido, é importante, no campo da produção historiográfica brasileira, conferir o texto de Ronaldo Vainfas -A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial (São Paulo, Companhia das Letras, 1995), e de Plínio Freire Gomes — Um Herege vai ao Paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado pela inquisição (1680 — 1744) (São Paulo, Companhia das Letras, 1997). Segundo Rosane Manhães Prado:

Os sistemas de crenças e de práticas dos benzedores de Cunha muito se aproximam de outros já descritos na literatura a respeito, inclusive quanto a essa convivência/confronto com diferentes sistemas paralelos (Prado, 1987, p. 5).

Essa convivência/confronto pode ser encontrada em uma série de depoimentos colhidos por nós, mesmo quando o tema da entrevista não se direcionava para o assunto. Emílio Willems publicou relatos sobre essa relação:



Qual é a atitude diante do médico? É crença bastante generalizada de que “o curador não dando volta, nem o médico”. Muitas vezes quando o médico não dá conta, eles procuram o curador” (...) Um velho cunhense nos confiou que “é costume chamar o doutô, mas por trás da porta vem o curadô e cura, e isso fica sendo o doutô quem curou. O povo quase todo crê, mas fazem às escondidas do doutô e da polícia. Agora mesmo o Carlo Souza, vendo que com o doutô não sarava, mandou na Mariquinha das Três Pontes e curou-se. O médico daqui pensa que foi ele quem curou” (Willems, 1947, p. 119).

O depoimento de seu José Baltazar, além de apresentar esse confronto vertical, aponta os limites de Sá Mariinha, quando ela diagnosticava ser impossível a possibilidade da cura; porém se ela desenganasse o crente, não adiantava procurar outra fonte de cura:

E outra..., tinha gente que eu vô dizer pro senhor, passava em médico, especialista, e ele desenganava, vinha aqui, ela ainda levantava o pescoço e dizia: “—Aqui, meu filho, pode procurar outro recurso que não é pra mim... « Não adiantava mesmo. Que ela falava que não era nada, não era mesmo. Agora, desenganasse, podia desenganá por que...<sup>14</sup>

No caso de Sá Mariinha, porém, não existiam, no âmbito das relações verticais de sistemas de curas paralelos, apenas relações de confronto. Nas palavras de seu Malaquias havia, por parte de um farmacêutico da cidade, uma atitude de crença e de certeza na correção das indicações apresentadas por ela, na busca de cura das enfermidades: “Tinha um farmacêutico chamado Salvador Pacetti. Era italiano”<sup>15</sup>. Seu Malaquias relatou-nos que se alguém chegasse na farmácia com uma indicação de Sá Mariinha, o farmacêutico o acolhia com confiança, fazendo o pedido do remédio, quando este não existia em seu estabelecimento.

Quando titubeamos na entrevista, questionando o que estávamos ouvindo sobre a aceitação do farmacêutico: “Então o farmacêutico ...” — seu Malaquias não vacilou —

14 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

15 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

“falava isso: — Eu tenho mais confiança nela do que numa receita do médico’. E por fim todo mundo vinha e procurava remédio...”<sup>16</sup>

Seu Malaquias é claro quanto à aquisição dos remédios e à relação de Sá Mariinha com o farmacêutico:

Lá ela falava o nome dos remédio, eu marcava no papel o nome dos remédio — só homeopatia ela marcava — e conhecia que o senhor trazia o nome do remédio, homeopatia, chegava aqui e comprava a homeopatia. (...) Ela dava o nome e a gente olhava aqui na farmácia aqui ... corrigia o nome. Acódia, ela falava acónia, Briol, ela falava Brioni. Trocava o nome, né. (...) então aquele nome que ela dava, a turma corrigia o nome certo que ela era analfabeta, coitada.

Quem também confirma a mesma ideia em seu depoimento é D. Maria:

Quando receitava o remédio, ela falava o nome do remédio estranho ali e tinha que ver na farmácia que o farmacêutico decifrava. Os outros escreviam do jeito que ela falava. Chegava ali, o Savador Paceti decifrava.<sup>17</sup>

O auxílio mútuo entre os curandeiros era algo que também acontecia no caso de Sá Mariinha. Embora tivesse o poder de prever que a pessoa não seria curada, buscava o auxílio de outros agentes de cura, o que demonstra o respeito e a crença diante dos benzedores, conforme outro depoimento de seu José Baltazar:

Ela... vou contá uma passagem pro senhor como é que aconteceu... Aqui, veio um senhor aqui do Itararé. Nós até esse dia ainda tava dançando congada aqui no Chico Padilho — e (...) ele veio lá do Itararé, no que chegou lá adiante do primeiro vizinho de cima lá, quando passou um capão de “Barba de Bode” ali, um cascavelzinho assim picou ele. Picou ele, mas ele acabou de chegar porque ele veio buscar remédio pro filho dele. Aí ele acabou de chegar aí e chegou e já falou pra ela: “— Oh! Sá Mariinha, eu vim aqui pedir pra senhora dar um remédio pra uma menina minha mas tô sem vontade de voltá por que já tô enxergando pouco”. Que aconteceu com você no caminho?” Ele disse: Ah! Sá Mariinha, eu

16 Idem.

17 Idem.

não sei, acho que uma cobrinha pequenininha assim... matei ela... mas nem olhei que qualidade é". Ela disse: "— Olha, eu vou arrumá cama procê. Cê vai lá pro quarto, deita lá... eu vou te dá um remédio e vou mandá um portador agora mesmo num tal de (Nunta?), né. — Ele entendia desse negócio de mordida de cobra, né. — Vou mandá lá". Aí chegou bem na porta da igreja ela chamou lá. Chamou, o defunto Chico parou e ela disse: "— Ói, sai um d'ocês, como queira aí, pega um animal aí e vai lá na casa do Nuta. Fala pro Nuta dá um pulo aqui que eu mandei pedi pra ele que tem um homem que veio vê remédio e cobra pegou ele. Pra ele vim aqui dá um remédio pra ele que eu não posso dá remédio pra ele, mas diga que mande uma resposta porque eu já sei o que vai acontecer pra ele. Eu num posso falá. Eu vou mandá avisá a mulher dele pra vim. Avisá a gente dela... ". Aí foi até um rapaz que morava aqui com nós é que foi lá no Itararé falá com a mulher. Aí defunto Chico foi lá no Nuta: "— Fala pra Mariinha que amanhã antes do sol apontá eu chego lá por que quando o sol apontá o homem vai morrer". Aí, o defunto Chico veio. Quando o defunto chegou aqui que amarrou o cavalo ela disse: "— Eu já sei Chico, não gasta você falá nada. Eu já sei... Eu mandei avisá a turma dele". Quando foi mais ou menos dez horas da noite (do dia anterior à vinda do Seu Chico) chegou a turma dele aí, no outro dia, na horinha do sol apontá o coitado morreu mesmo. Ela disse: "— Agora vai levá ele, mas num carece de levá hoje não. Deixa pra levá amanhã",<sup>18</sup>

Sá Mariinha tinha os seus mistérios nos momentos de consulta; segundo seu Malaquias, ela cuidava de homeopatia. Aqui parece estar ancorada à sua fala uma postura defensiva, como a estudada por Rosane Prado, entre os benzedores de Cunha: "Ela cuidava pela homeopatia, mas o forte dela era o benzimento. Ela benzia"<sup>19</sup>.

Sobre a pergunta de como era o procedimento de sua benzeção, seu Malaquias respondeu:

Ela tinha um lenço na cabeça. Ela pegava o lenço, dobrava aqui na frente e baixava assim (faz gesto de quem abaixa a cabeça se concentrando) e benzia. Mas ela era muito misteriosa sabe! Ela tinha a benção de Deus (...) Ela baixava a

18 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

19 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

cabeça. Parava com os óio assim Olhava para cima, fazia a consulta dela. Nessa ocasião era senhora já de 55, 60 anos.<sup>20</sup>

Dois elementos são importantes nesta fala: a benção — talvez seu carisma — e o mistério, provável atitude que sustenta o carisma (Weber, 1980, p. 280).<sup>21</sup> Seu José Baltazar não foge à regra ao responder a mesma pergunta. Não existia uma prática externa no momento da consulta que pudesse ser apreendida pelas pessoas que a procuravam:

A oração que ela pedia sempre pro sujeito rezá era rezá um Pai Nosso e três Ave Maria pra Santa Virge. Ela inclusive fazia oração, mas fazia invisivelmente, né. Pra ela só, né. Ela colocava a mão assim (eleva a mão à cabeça), ficava um tempo com a mão na cabeça assim, benzia.<sup>22</sup>

O benzimento envolvia o complexo religioso criado em função de suas atividades. O próprio senhor Malaquias testemunhou várias vezes o procedimento no que se refere o processo de benzeção:

Ela tinha uma capelinha na casa dela. Ela saía da rede dela e ia lá, fazia o cumprimento, pedia benção à Santa... Quando a pessoa pedia o benzimento dela, ela encostava a mão na cabeça da pessoa, olhava pra cima e fazia o benzimento.<sup>23</sup>

Na construção do discurso dos depoentes, percebemos uma preocupação velada em não dar margens a interpretações que pudessem relacionar Sá Mariinha a práticas de outros curadores da região, que trabalhavam com elementos advindos de um campo externo às curas provocadas pelas “doenças de Deus”. Quando perguntei a seu Malaquias

20 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

21 Em Weber, “o carisma pode ser um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por meios extracotidianos”.

22 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.

23 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

se as pessoas procuravam Sá Mariinha somente para curar doenças ou se havia outros motivos, ele me respondeu: “Tinha muita gente de fora. Vinha gente até de São Paulo que vinha aqui pegá remédio. Só para doença, que eu sei era só para doença. Diz que ela era muito boa pra dá remédio e pra benzê e dava remédio de homeopatia”<sup>24</sup>.

O depoimento passa por duas esferas teoricamente distintas da reflexão sobre a questão religiosa, a saber: a) pela perspectiva da magia pela qual a curandeira consegue antecipar, em sua visão, acontecimentos não previsíveis — vidência - e b) pela esfera do campo do catolicismo, na qual a sua fé (e concretamente uma fé ancorada na devoção à Nossa Senhora, desde a configuração de seu poder — “Ela será sua guia”), nas palavras dos depoentes, a retira do campo dos curandeiros que trabalham com “coisa feita”. Cabe aqui relembrar a teoria da ética defensiva proposta por Rosane Prado em sua pesquisa realizada com os curadores de Cunha. Por outro lado, podemos perceber que tal defensividade sinaliza para a perspectiva de uma contraposição horizontal. A ocupação do espaço religioso traz, em si, conflitos nas relações de poder numa dimensão de verticalidade — religiosidade oficial / religiosidade popular — mas também aponta para um conflito instaurado dentro de uma dimensão horizontal, ou seja, a disputa e, por isso mesmo, a busca da diferenciação, com práticas similares, dentro do próprio campo do curandeirismo.

Rosane Prado afirma que nesse esquema de defesa funda-se a sua ética de trabalho. Essa mesma ética se apoia em vários eixos nos quais os discursos são os mais variados:

“o poder não é meu, é de Deus, é ele quem faz através de mim; só trabalho para o bem, com outras coisas não lido (diz que tem quem faça, mas eu, comigo não — isso é macumbaria)”. Uma das frases que mais se aproximam entre as colhidas pela autora é a seguinte: “não receito remédio de farmácia, só de mato, de homeopatia” (Prado, 1987, p. 13).

Como percebe Rosane Prado nos escritos de Emilio Willems, essa prática de coisa feita é anônima. Os ritos destrutivos, como Willems os costuma classificar em seu texto, não eram atribuídos a qualquer curandeiro poderoso, mas ao anonimato. Além disso,

24 Depoimento oral de Benedito Malaquias de Paula, 12/11/1996.

o anonimato é facilitado no discurso, pois, nesta ótica, qualquer pessoa pode possuir “qualidades mágicas que a todo momento exigem medidas de precaução e defesa” (Prado, 1987, p. 20).

O apelo à oração, por parte de Sá Mariinha, também pode ser explicado numa mesma perspectiva. A ética defensiva pode ser explicada a partir de um “pertencimento” católico, o que, no plano das oposições verticais a diferencia de outros. Deus é a primeira coisa no benzimento e, por isso, não falta a oração e, no sentido estrito de reza, acaba sempre se transformando, pelo menos na sua visibilidade — externa — em Pai Nosso e Ave Maria (orações protetoras que se alojam na lógica de uma ética defensiva). Podemos aqui lembrar o depoimento de Seu José Baltazar: “A oração que ela pedia sempre pro sujeito rezá, era rezá um Pai Nosso e três Ave Maria pra Santa Virge”<sup>25</sup>.

Além da defensividade, podemos apontar outras perspectivas de afirmação dos benzedores. Essa autoafirmação tem um de seus pés firmados na positividade do saber dos benzedores, que se opunha — e ainda se opõe — à medicina e às práticas dos farmacêuticos. Em seu trabalho, Rosane Prado afirma, a partir de conclusões retiradas das entrevistas feitas junto aos benzedores: “há males que devem ser encaminhados aos benzedores”. Citando Marcos Queiroz, Prado afirma que “o quebrante, o mau-olhado e o feitiço ‘não provocam doenças curadas pela medicina comum’” (Prado, 1987, p. 36).

À fonte de poder centrada na positividade do saber, acrescentam-se, ainda, eixos importantes tais como: a moral que ditam; o respeito/temor que inspiram; e o prestígio que desfrutam (Prado, 1987, p. 36).

Uma das coisas que intrigam, no caso de Sá Mariinha, é a precocidade com que começou atender. Devemos lembrar o depoimento de Seu José Tobias, sobrinho de Sá Mariinha, criado por ela e que, conseqüentemente, conviveu de modo muito próximo com este universo:

E ela colocou a santa lá e dali por diante que ela começou. Aparecia um pra visitá ela, contá qualquer coisa, aí ela dizia a tal coisa, aí ela dizia: “— Ah! Tal coisa

25 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/97.

assim procê vai dá certo, é bom'. O sujeito vivia, dava certo mesmo, né. Daí foi aumentando, foi aumentando, foi aumentando e depois ficou essa multidão que começava a vir aqui."<sup>26</sup>

O problema aparece quando percebemos na literatura existente — no caso o texto de Prado — que a precocidade pode ser um empecilho para a credibilidade. A autora colhe uma afirmação de seu entrevistado, Garcia, filho de Seu Geraldo Gomes — na época já falecido — em que ele levanta o problema como uma realidade existente no meio do povo da região:

Garcia diz que sabe benzer, aprendeu ao longo do tempo com o seu pai. Mas acha que por ser muito jovem não será reconhecido como benzedor, sendo, para ele, a idade mais avançada, um fator primordial para a legitimação do benzedor, em termos de fé que inspira. ("Eu tenho vinte e sete anos e meio, eu não vou sair benzendo por aí. Não é? Ninguém vai pôr fé em mim. Eu sei; lógico, sei; tudo que meu pai sabia, eu sei. Mas ninguém vai querer pôr fé em mim. Você põe fé em mim do jeito que eu tô aqui se eu fizer um benzimento? Acho que não põe [...] o pessoal eu acho que tem fé numa pessoa mais velha.") (Prado, 1987, p. 43).

Talvez possamos apontar a saída, na linha da reflexão que fizemos no começo deste capítulo, ou seja, que o fenômeno se configura a partir de uma autoridade já aceita anteriormente — o curador Juquita; o simbolismo da água — para sarar as impurezas da doença — aliado ao poder de Deus: "Vai lavando o olho dela que Deus vai dá um recurso que tem que pará esse sangue"; a aparição da Santa "...quando foi uns três punhado, ela pegou e passou nos olho assim (...), ela sentiu um... pino na palma da mão, né. Ela falou assim: "- Ó mãe... negócio pesado aqui..." Aí a defunta Chiquinha foi olhá, não viu nada. "— Não tem nada ... — Ué, mas tá pesada a palma da minha mão" (...) quando foi no outro dia (...) aí ela tornou a levá ela lá na água outra vez, ela tornou a baixá pra lavá os olho (...) ela sentiu que caiu lá, né. Saiu aquele troço da mão dela. "— E eu não vi nada fia!" Aí sentiu que caiu dentro d'água. Aí tornou a pegá outro punhado d'água... passou outra vez, aí saiu. Na hora que saiu: "— Mãe, tem uma coisa nas minhas costas". "— Nas costas?"

26 Depoimento oral de Jose Baltazar Tobias, 10/07/97.

Aí a defunta Chiquinha levou a mão nas costas dela e não achou nada... Quando foi mais ou menos pras onze horas, por aí, ela começou a chegá a mão pra ajeitá a roupa, saiu o quadro da santa, né"; a Santa que se torna guia (reconhecimento da própria mãe): "Olha, tem que deixá fazê, né? Como é que vai fazer? Apareceu. Quem sabe se é ela que vai ser sua guia?"; a aceitação do fato por parte de Sá Mariinha: "É, vai ser. Então vai por que pelo meu sofrimento todo eu venci, graças à Deus, agora aparece... jogar fora eu não vou de jeito nenhum"<sup>27</sup> e por fim a formação de um complexo religioso constituído paulatinamente — imagem, altar, capela e uma fonte com fortes poderes. Talvez esse conjunto de fatos justifiquem sua atuação e fama desde muito jovem.

### **Análise sobre a constituição do fenômeno**

Passados quase quarenta anos da morte de Sá Mariinha, percebemos, por nossa pesquisa, que o respeito à curandeira, a procura por suas intervenções e o crescimento da devoção são fatos visíveis. Todo esse processo tem origem num passado onde a cultura religiosa do município, com suas orientações e perspectivas, são consideradas e se tornam um importante parâmetro na configuração dos poderes e influências entre agentes religiosos e clientes. Segundo João Veloso havia uma hierarquia vinculada a uma escala de valores que, por sua vez, se relacionava à credibilidade dentro da função que exerciam. Na área da saúde:

...havia uma escala encimada pelo curandeiro, seguida dos benzedores, das parteiras, dos feitiçeiros e dos jongueiros. Os curandeiros eram tidos como elementos dotados de poderes sobrenaturais que não só receitavam remédios para muitas doenças, como também, conforme a solicitação de seus clientes, usavam " macumba" para a solução de seus casos (Veloso, 1994, p. 90).

João Veloso elabora uma lista de grandes curandeiros da história do município de Cunha, apontando aproximadamente trinta nomes. Mesmo sem contextualizá-los, percebemos que a lista de curandeiros é longa, levando-se em conta serem os mais

27 Idem.



importantes da história da região. A questão que levantamos é o que faz Sá Mariinha - a curandeira não esquecida e milagrosa que consegue transpor as barreiras de sua época e se tornar uma “santa”, no universo simbólico de quase um terço de seus devotos? O que ela representa neste universo cultural?

Vamos partir do pressuposto de que a configuração do fenômeno é construída historicamente. Sua constituição foi gradativa e se ancorava em uma postura de inserção dentro do fenômeno de cura, marcado pela perspectiva do sobrenatural. Devemos lembrar que sua própria família, quando da doença de Sá Mariinha, procura um curandeiro famoso e respeitado da época, Dito Juquita. A narrativa do fenômeno é clara neste sentido, descrita por seu José Tobias, sobrinho de Sá Mariinha; ela traz consigo o vínculo para com a tradição. Sá Mariinha é fruto desse universo religioso rural. Neste sentido, é-nos permitido acenar com a hipótese de estar centrada nela toda a cultura da tradição da “religiosidade popular” do município de Cunha. Ou seja, por seu carisma, torna-se referência que aponta para o passado cultural religioso da população local. Durante as entrevistas e o trabalho de campo pudemos perceber a presença marcante de um “sentimento de localidade”. Sá Mariinha traz consigo o nome da própria região na qual viveu: o bairro das Três Pontes. Nessa perspectiva de localidade estão enraizadas as próprias regras de vida da população local, e elas prescrevem condições de acesso ao saber religioso. Dois fatos interrelacionam-se nesse campo: suas conjunturas de ofertas e suas contingências de demanda. Neste sentido Brandão afirma:

O que reforço aqui é a ideia de que, não havendo uma ordem eclesiástica popular na sociedade camponesa ou entre as classes subalternas, mas um setor comunitário constituído como um sistema religioso, são as regras do código social de trocas entre os sujeitos subalternos as que definem as rotinas de produção e do acesso ao saber religioso e ao pleno direito de seu uso público, de acordo com a especialidade e a posição do agente. Em sua esfera local, são também as variações de interesse religioso da “gente do lugar” as que determinam, entre as áreas confessionais, as falências e as conquistas dos diferentes especialistas do sagrado (Brandão, 1987, p. 155).

Ao que se percebe Sá Mariinha adquire credibilidade no seu cotidiano, e sua história é reforçada por um grupo de significados sagrados que não estão na origem de tantos outros curandeiros da região. Nesse caso Sá Mariinha possuía, dentro de sua rede social de trocas simbólicas, um valor político que operava tanto dentro de sua comunidade quanto em setores fora da mesma. Sua aceitação como figura eminente, detentora de orientações aceitas, não se faz acontecer apenas dentro de sua família, mas também em seu bairro, nos bairros circunvizinhos e no próprio município, atingindo inclusive a cidade. Um exemplo ilustrativo é a percepção de que sua atividade lhe rendeu afilhados que geralmente a consultavam, morando no bairro, nos bairros circunvizinhos ou mesmo na cidade — como conta a irmã de Seu Malaquias, em suas narrativas sobre a madrinha.

Sá Mariinha é fruto de uma cultura “rural”, própria do universo simbólico do município de Cunha. Universo caracterizado pelo sentimento de localidade, pelo isolamento, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. Universo marcado por uma relativa independência da produção urbana. Essa relativa independência fez com que a cultura rural se desenvolvesse e prosperasse numa época em que o elemento urbano estava estagnado (Shirley, 1971, p. 62), o que permitiu o maior embrenhamento da população por entre as florestas da região, onde se formavam os vários bairros do município. Esses bairros eram marcados por relações fundadas na perspectiva do parentesco. Dentro deste contexto expande-se, a partir do bairro das Três Pontes, por meio de uma cultura oral, o fenômeno Sá Mariinha. Sua prática envolvia a comunidade, naquilo que era fundamental, a busca da vida a partir do universo simbólico-religioso.

Por sua vez este universo simbólico é marcado, no campo religioso, pela presença fragmentada de elementos católicos, aliados às crenças do Sagrado em sua perspectiva rural - presença marcante da natureza, o que remete a explicações religiosas no relacionamento do homem com ela, para fins de uma convivência harmônica. O universo católico popular faz-se presente em um contexto lúdico onde as festas são importantes.

Com relação à Igreja Católica, Sá Mariinha teve um relacionamento de “relativa proximidade”. “Relativa” porque se pautava pelas perspectivas de suas crenças, aceitando a vidência e a cura. Neste sentido encontramos em Brandão:

Livre da Igreja até onde pode e solto no meio do imaginário camponês, o catolicismo incorpora crenças, mitos, sagas épicas e narrativas de prodígios “lá” e “aqui”, no lugar onde havia uma história feita e canonicamente cristalizada (Brandão, 1987, p. 205).

A relação de tensão não é percebida aos olhos menos atentos. Também não afirmamos um conflito aberto. Cabe lembrar que a participação desse catolicismo se faz acontecer do lado de fora da vida cotidiana da Igreja. Brandão afirma que esse catolicismo: ... reinventa a história da religião comunitária: as sagas míticas de seus heróis humanos santificados; as narrativas de casos de prodígios nas trocas entre o povo e o sagrado... (Brandão, 1987, p. 206).

Vive-se um conflito constante entre o popular e o oficial. Não existe um distanciamento total, mas uma “relativa proximidade”. Em Clifford Geertz encontramos a perspectiva de que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo e sua visão de mundo, um tipo de vida idealmente adaptado a ela. Essa visão de mundo “torna-se um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida” (Geertz, 1989, p. 104).

É fato que a Igreja, distante deste universo, não tem nada a dizer a esse tipo de perspectiva religiosa. Sua lógica funda-se numa racionalidade ordenada pelo binômio fé/razão. Em contrapartida a visão do “catolicismo popular” fundamenta-se a partir de uma perspectiva fragmentada (Ortiz, 1980, p. 67-89). Não queremos afirmar, entretanto, que não possua uma lógica e uma visão de totalidade de sentido. A questão é que sua dimensão simbólica se constrói a partir da realidade vivida na experiência religiosa, que se entrelaça com a vida, num processo de influências recíprocas.

Nas relações com o campo religioso oficial parecem existir concessões a este tipo de religiosidade, devido à incapacidade de as igrejas tradicionais conseguirem ocupar boa parte do espaço religioso naquela cultura, o que nos coloca na direção de uma busca para compor as delimitações do espaço religioso oficial (Shirley, 1971, p. 266), diante de tal cultura a partir de suas reais limitações históricas e estruturais.

No caso de Cunha, gradativamente as religiões protestantes foram ampliando seu espaço de influência (isto também se deve ao fenômeno do êxodo rural que gera

a urbanização naquela sociedade) e, em consequência, deixando uma marca de racionalização da fé.

A relação de proximidade também se faz acontecer no relacionamento do fenômeno com a Igreja como instituição. Veloso afirma ter sido constante a presença de padres no bairro das Três Pontes (Veloso, 1994, p. 28).<sup>28</sup> Essa relação não era fortuita e trazia em si laços de compromisso, como o sacramento da penitência recebido por Sá Mariinha: “Confessando com o Pároco de Cunha, padre Francisco Assis Carvalho — que dela recebeu uma graça ao visitá-la — Sá Mariinha contou-lhe um segredo sobre sua vidência e vida” (Veloso, 1994, p. 28).

No relato de Veloso encontramos momentos de confiança e troca de elementos religiosos das duas esferas. Talvez não possamos traçar uma linha demarcatória entre as diferentes esferas destas duas visões religiosas, pois ambas estão entrelaçadas de sentidos das duas partes. O entrelaçamento é mais um sinal de que os valores atuam de forma circular, perpassando espaços religiosos diferentes. Uma graça de uma parte e a confissão de outra unem esses dois mundos religiosos supostamente diferentes na sua representação, entrelaçados na sua concretude cotidiana.

Um outro elemento que aponta na direção dessa proximidade está ligado ao núcleo de sua configuração como a “grande” curandeira de Cunha; ou seja, quando do final de sua enfermidade Sá Mariinha retira do corpo uma imagem que posteriormente foi visualizada por todos. Essa imagem nada mais é do que um dos maiores referenciais do catolicismo no Brasil: Nossa Senhora Aparecida. Colocada em uma moldura, hoje essa imagem pequenina ocupa um espaço importante no altar da nova capela.<sup>29</sup> Uma “pessoa boa” — como muitos afirmam na pesquisa de campo realizada no Finados de 1997, que aceitava os sacramentos da Igreja e devota de Nossa Senhora de Aparecida

28 “Iam visitá-la os padres Séptimo Ramos Arantes, João Evangelista do Prado, Francisco de Assis Carvalho, o médico Dr. Alfredo Casemiro da Rocha, o farmacêutico Salvador Pacetti etc. Todos queriam reverenciá-la por sua meiguice, fé e amor, sabendo que ela era portadora de uma força mística inexplicável’ emanada do poder divino. Padre João Evangelista do Prado visitava-a sempre • Havia até um cavalo a sua disposição para buscá-lo. Geralmente permanecia até três dias nas Três Pontes, onde, além de celebrar missa, aproveitava a ocasião para caçar. O pároco de Lagoinha, padre Francisco Eloy de Almeida, celebrava missa frequentemente nas Três Pontes, chegando mesmo a consultar-se com Sá Mariinha.”

29 Novamente insistimos na direção da formação híbrida de compromisso.

— não pode ser repudiada como alguém fora do universo do catolicismo. Seu hibridismo, mesmo que numa postura de “proximidade relativa”, aponta para a configuração de laços de compromisso.

Um outro fator importante é a existência da capela que foi oficializada em 1934.

A diplomacia de Sá Mariinha vai conduzindo seu lastro cada vez mais na direção de uma formação híbrida que, a partir de seu compromisso com diferentes setores, irão garantir sua popularidade e a “preservação” do fenômeno como devoção popular no município, alcançando, inclusive, adeptos entre camadas mais jovens que sequer chegaram a conhecê-la.

Além da Igreja encontramos, de modo consistente, afirmações que ampliam suas relações para um campo de dimensões políticas maiores. A saber, a relação existente entre Sá Mariinha e o farmacêutico mais importante da época, o senhor Salvador Pacetti. Segundo depoimentos colhidos de sua filha, D. Teresa Pacetti, o referido farmacêutico não era católico e sim espírita; este dado torna-se importante, pois relaciona o hibridismo à diplomacia — provavelmente inconsciente — que permitiu à curandeira ganhar espaço na sociedade cunhense. A popularidade deste farmacêutico era grande, a ponto de torná-lo vice-prefeito e subdelegado em Cunha, rendendo-lhe, também, homenagens, como as de se colocar seu nome em uma rua e em uma estrada do município. “... Essa gente antiga tá pouco agora. Tem por aí, mas a gente não sabe. A farmácia dele era muito frequentada. Ele chegou a ser vice-prefeito! Aqui em Cunha tem um nome de rodovia e um nome de rua (...) Meu pai foi vice-prefeito e subdelegado!”<sup>30</sup>

Esse personagem se torna importante na história de Sá Mariinha na medida em que, através dos últimos depoimentos, descobrimos sua “força política” no município. Não podemos esquecer que Salvador Pacetti indicava Sá Mariinha a pessoas que o procuravam. Talvez o motivo dessa indicação — dentre outros interesses que podemos admitir, mas que não levantamos na pesquisa — estivesse ligado à sua religião. Quando perguntamos qual era a religião de seu pai, D. Teresa respondeu:

30 Depoimento oral de Dona Teresa Pacetti, 05/02/1999.

Ultimamente ele começou a frequentar a igreja. Ele saía daqui e ia assistir missa em Aparecida. Mas era espírita. Tinha uma senhora espírita na Rocinha e ele fazia sessão espírita lá. Ele saía daqui e ia lá. Ele lia muitos livros espíritas (...). A mamãe era católica, mas não ligava; às vezes ele fazia sessão em casa e ela não ligava.<sup>31</sup>

### O espaço das Três Pontes como construção simbólica indiciária

Pelo que se pesquisou em torno de Sá Mariinha, é indicativo seja nas entrevistas, seja em depoimentos do trabalho de campo e convívio com as pessoas da região — que Sá Mariinha não tinha o hábito de deixar o local em que vivia. Todas as narrativas apontam e sugerem sua permanência na própria localidade onde se estabeleceu; existia o hábito de se ir até ela para as consultas, construindo-se assim uma relação de unilateralidade no contato com as pessoas. Neste sentido pode-se perceber que seu espaço sempre foi constituído em torno de sua realidade religiosa - visto que o elemento religioso é marcante e fundante na configuração da personagem. Partindo-se desta leitura, podemos afirmar que é merecedora a análise deste espaço visto que este é fruto de uma construção histórica em que os vários elementos formadores deste universo simbólico se materializam carregados pelos sentidos que o habitam. O espaço será decodificado, considerando-se sua dimensão documental; o complexo arquitetônico formado pela casa, a capela, a fonte e o cruzeiro participa e organiza um “complexo documental” que revela a hibridez de compromisso que circula entre a ancestralidade — representada pela fonte - e a institucionalidade católica — materializada pela capela; a tensão entre o privado — representado pela casa — e o público representado pelo cruzeiro.

A casa onde viveu Sá Mariinha mantém a fachada e a mesma divisão interna de quando ainda era viva a curandeira das Três Pontes. Segundo informações colhidas, a casa era o local eleito para se receber e atender as pessoas que iam procurá-la. Na apresentação de texto de Veloso, Shirley descreve a casa de Sá Mariinha e seu arredor:

A casa é de pau-a-pique com telhas comuns e quatro cômodos. Uma sala de visita, onde sua rede balançava vinte e quatro horas ao dia e onde ela descansava

31 Idem.

e dava consultas. O piso foi reformado e não mostra mais as marcas de seus pés, contudo, um oratorinho atrás, ainda guarda muitas fotografias de sua vida. Por detrás, ao lado da sala estão dois pequenos quartos, dos quais um — o da sala — era utilizado pelos visitantes, incluindo um sacerdote ocasional. Uma cozinha, ao lado, tem uma porta que dá frente para as matas, onde havia ervas medicinais e raízes usadas e as suas medicações (Velo, 1994, p. 21).

Em visita ao Bairro da Três Pontes, em julho de 1997, fomos recebidos por Seu Zequinha, sobrinho de Sá Mariinha que nos mostrou a casa; pudemos perceber que a descrição de Shirley ainda se faz real. A casa mantém a mesma divisão interna e sinais de conservação, apesar das dificuldades enfrentadas pelos parentes. Durante a visita, no que se refere à casa, perceberemos a ênfase dada por Seu Zequinha à sala, visto que esta abrigava as pessoas que iam visitá-la, e ali se realizavam as consultas de Sá Mariinha. As consultas atendidas na sala davam à casa, que representava dentro do contexto espacial o monumento essencialmente privado, um caráter público. Ali se mesclavam o privado e o público. Seu Zequinha mostrou como ponto importante o lugar, na sala, onde antigamente ficava a rede na qual Sá Mariinha passava horas descansando e consultando.

“Tenham amor à Igreja e à minha casa...” (Velo, 1994, p. 19). Segundo Seu Zequinha, no início a capela ficava em um dos cômodos da casa. Com o passar dos tempos a “igrejinha” ganhou dimensões maiores se institucionalizando como capela oficializada pela Igreja católica, onde rezavam-se terços e celebravam-se missas e batizados.

O antigo cômodo de oração era permeado de objetos significativos para este universo religioso. Lá encontravam-se objetos tais como o pote de água “milagrosa”, o pequeno quadro de Nossa Senhora Aparecida, várias imagens de santos católicos, um oratório com a mesma imagem.

Quando da construção da capela, os objetos foram transportados para ela. Se por um lado a capela materializa a institucionalização frente à Igreja Católica, por outro abriga os elementos religiosos ligados à tradição do curandeirismo praticado por Sá Mariinha dentro do contexto da religiosidade popular da região. Além do mais, o espaço externo abrigava outros elementos fundamentais dessa dimensão religiosa popular, tais como a apresentação de Folias de Reis, Congadas e Folias do Divino que, muitas vezes,

encontravam-se ou mesmo se revezavam de forma seguida. Este espaço era santificado pelo próprio povo dado que a escolha do local como pouso das Companhias e Ternos sugerem uma santificação do espaço instituída pelo próprio povo.

Se por um lado a capela — institucionalizada — materializa a dimensão da religião oficial, por outro a fonte materializa a dimensão da ancestralidade, vinculada à prática do curandeirismo; é de muita expressão o gesto do curandeiro Dito Juquita quando pede à mãe de Sá Mariinha que a leve à água para, durante alguns dias, lavar o seu rosto. Lá se revela a possibilidade de Maria Guedes vir a ser uma pessoa especial aos olhos do sagrado. Cabe aqui lembrar o depoimento de Seu Zequinha a respeito do assunto:

Disse o Dito Juquita: “Óia aí Chiquinha, leva ela lá na água todo dia cedo, quando o sol apontá, vai lavando olho dela lá que Deus vai dá um recurso que tem que pará esse sangue”. Todo dia cedo a defunta Chiquinha, que era mãe dela, pegava ela por braço, ia encostando e ia lá na água... no pocinho de água. Lá ela pegava a água, lavava os olho.<sup>32</sup>

Até hoje essa água é tida como milagrosa, e as pessoas quando por lá passam fazem questão de levar um pouco para suas casas.

Um outro símbolo representativo de espaço é o cruzeiro, onde, ao seu redor ocorriam rezas diversas, como a oração do terço comandada por Sá Mariinha.

Hoje a devoção expandiu-se e encontrou um novo espaço. Seu local é urbano, sua visitação é mais fácil, o número de pessoas que buscam pela curandeira — santa, pessoa boa, pessoa de Deus, pessoa especial, iluminada e tantos outros termos — se tornou maior, porém sua espacialidade remete sempre ao espaço primeiro, ao lugar fundante, ao bairro das Três Pontes. O túmulo de Maria Guedes é local de presença de Sá Mariinha, sacramentado pelas formas novas construídas pela população local. Em momento algum é ruptura com a tradição, assim como a devoção não suplanta a história que a origina e seu núcleo de origem.

32 Depoimento oral de José Baltazar Tobias, 10/07/1997.



## Conclusão

O universo de Sá Mariinha é marcado pela influência de um catolicismo fragmentado “no qual se pode perceber uma relação geradora de trocas de representações simbólicas entre os dois polos culturais. Para clarificar essa perspectiva recorreremos à ideia que Ginsburg usa quando analisa o “estereótipo do sabá”: consideramos ser possível reconhecer uma ‘formação cultural de compromisso’, resultado híbrido de um conflito entre cultura folclórica e cultura erudita” (Ginsburg, 1991, p. 22). Retomando o termo emprestado de Ginsburg, Ronaldo Vainfas o utiliza quando da análise das “santidades indígena” — mais especificamente na análise da “Santidade de Jaguaripe”: “Decifrando suas crenças e ritos pude recompor o que chamei” (Vainfas, 1995, p. 159), ancorado em Ginsburg, ‘formação cultural de compromisso’. “Formação cultural híbrida...” (Vainfas, 1995, p. 227). O que queremos neste caso das representações simbólicas é, por um lado, fugir de uma visão “cartesiana” destes símbolos (não deixar a questão cair no campo da bipolarização estereotipada dos símbolos) e, conseqüentemente, por outro lado, apontar para a complexa e confusa lógica dessas relações. Roberto Damatta afirma o seguinte sobre esta questão: “O problema não é descobrir que as coisas estão fora do lugar, mas compreender o lugar das coisas. Ou seja: a ordem de legitimidade pela qual uma sociedade articula as práticas e os valores (sempre contraditórios) vigentes em seu meio. O que parece caracterizar o caso do Brasil é a ausência da necessidade desta articulação, daí a nossa perene auto-surpresa com nosso sistema” (Damatta, 1993, p. 135).

A perspectiva da cultura a que se vincula Sá Mariinha apresenta-se marcada por traços de heterogeneidade, que opera presa à concretude da realidade sensível. Aqui nos deparamos com a possibilidade de reinterpretção do real, que entra em tradição com a lógica hegemônica da modernidade. No contexto de Sá Mariinha, além dos elementos citados, existia a perspectiva da falta de infraestrutura que pudesse dar sustentação à busca de soluções no quadro da saúde do homem do campo. A visão do sagrado não toca o núcleo da oficialidade católica e toda demonstração de competência na cura de um ser humano, mesmo que a partir de ervas, é fruto de uma intervenção do humano no universo sagrado.

Podemos aqui levantar uma relação de poder entre a representação da cultura “oficial” – a Igreja Católica com sua estrutura e ordenação coerente com a ortodoxia do universo religioso - e as representações populares -- neste caso representada por Sá Mariinha. É necessário que haja credibilidade simbólica para que, a partir do agenciamento dos elementos que compõem a “consciência fragmentada”, se possa estabelecer crédito e poder à heterodoxia de Sá Mariinha.

A presença do universo cultural ligado a Sá Mariinha ainda hoje pode ser fruto de uma composição de autopreservação no confronto com a cultura hegemônica: Sá Mariinha não se confronta com o catolicismo oficial, pois parte do seu poder é oriundo de um dos mais fortes símbolos do catolicismo - Nossa Senhora Aparecida.

Dá-nos a impressão de que a Católica se tornou veiculadora deste fenômeno. Esta suposta veiculação nos permite entender as dificuldades da Igreja Católica: a presença de duas religiosidades distintas, uma intelectualizada e outra popular’ implica na dificuldade de uma Igreja organizar os seus fiéis no seio de um mesmo universo simbólico. A hegemonia clerical representante da ortodoxia - encontra-se ameaçada por esta postura heterodoxa (nasce de um referencial de tradição católica, mas possui raízes profundas em um universo simbólico fragmentado e ancestral que reinterpreta o real sem as dimensões lógicas da oficialidade religiosa), na medida em que não consegue preencher os espaços do “popular” por meio da doutrinação oficial. Sendo assim, o fenômeno religioso estudado possui uma “formação híbrida de compromisso” que o preserva com suas particularidades, dentro de um contexto religioso mais amplo no qual a Igreja Católica se encontra. Nossa hipótese aponta para a perspectiva de uma persistência de fragmentos da religiosidade popular rural, inserida em um contexto urbano e encontrando nesse contexto formas novas e variadas de reconfiguração para a sobrevivência.

### Referências Bibliográficas

BRANDÃO, C. R. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRANDÃO, C. R. *A partilha da vida*. São Paulo: Cabral Editora, 1995.

DAMATTA, Roberto. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GINSBURG, C. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

OLIVEIRA, Elda R. *Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas*. IFCH/Unicamp, dissertação de mestrado, 1983.

PRADO, Rosane Manhães. *Benzimento e oração: estudo da ética dos benzedores em Cunha*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UF RJ, 1987.

SHIRLEY, Robert W. *O fim de uma tradição*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

SOUZA, Sílvia de Luz. *A recomendação das almas*. Estudo de uma devoção popular no sul de Minas Gerais. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VELOSO, João J. Oliveira. *Sá Mariinha das Três Pontes: Maria Guedes, curandeira e vidente*. Cunha: Centro de Cultura e Tradição de Cunha, 1994.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Universidade Federal de Brasília, 1980.

WILLEMS, Emílio. Cunha: *Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1947.

## A TOLERÂNCIA DOS DEUSES É DIABOLICAMENTE FASCINANTE

Maria das Graças de Santana Rodrigué

Licenciatura em Educação. Mestranda em Ciências da Religião PUC-SP

**Resumo:** A religião dos orixás espalhada pelas Américas, mais do que na sua terra de origem, é um sistema extremamente complexo que exige um sofisticado vocabulário para que se chegue mais perto de uma leitura capaz de oferecer a compreensão do fenômeno. Uma experiência deste nível não pode ser simplesmente explicada: ele deve ser compreendida no universo de cultura. Esses deuses, às vezes tratados como figuras diabólicas, assombram e fascinam.

**Palavras-chave:** guerreiro; músico; humanista; solidariedade; sanguinário; filho; amor.

**Abstract:** The religion of the orixás, scattered about the Americas more than in its native land, is a very complex system that claims for a sophisticated vocabulary so that one can get closer to a suitable comprehension of the phenomenon. This experience cannot be just explained. It should be understood in the context of the culture. These gods, sometimes understood diabolical figures, terrify and fascinate us.

**Keywords:** fighter; musician; humanity; solidarity; sanguinary; son; love.

## Introdução

Este texto se faz símbolo para o Último Andar. “Não há explicação no plano lógico sobre o que leva um fenômeno ou objeto a se tornar símbolo” (Ramos, 1998, p. 65). Nossa intenção é apresentá-lo considerando “a ideia central contida na palavra símbolo”, como a união desse algo conhecido com algo que vem de fora, “estrangeiro” assim como Ògún significa um símbolo na expansão do legado africano aspecto que particulariza a complexa constituição da cultura brasileira. “Estamos diante de um saber e um processo que escapa a esquema preestabelecido” (Brito, 1996, p. 104).

Este símbolo aqui se refere ao que se conhece da jornada do orixá Ògún como herói mítico, “algo desconhecido”, “inconsciente” que nos “reporta a uma realidade além daquela expressa” (Ramos, 1998, p. 64) nas palavras escritas, portanto, leia, entre no universo da paisagem histórica que o texto oferece, ao sair verifique “a presença de uma emoção<sup>33</sup> (Ramos, 1998, p. 65) que nos torna sensíveis” ao texto-símbolo, não é necessário compreensão. O símbolo é por excelência um “mecanismo transformador de energia” (Ramos, 1998, p. 65) em via de novos conhecimentos.

Este texto é parte de uma conferência realizada pela autora Maria das Graças de Santana Rodrigué, durante a conferência The African Diaspora and the Modern World realizada pelo Center for Africa and African Studies, a convite da University of Texas em Austin - USA, de 21 a 25 de fevereiro, 1996.

## Ògún, o Herói Mítico de Origem Africana

Que sorte tive eu de não presenciar as extravagâncias desse guerreiro, filho primogênito de Oxalá, se debatendo, contra seus próprios filhos, como diz o “antigamente...” do povo de orixá. Nem por isso Ògún deixou de carregar em punho um dos símbolos arquetípicos daquele que abre caminhos com suas próprias mãos. Função do filho, do jovem, do moço que todo mundo é um tanto. A marca de guerreiro em suas mãos denuncia o sentido do fazer, tal qual o paramento que os que manifestam o orixá carregam quando

33 Significa um movimento para fora, para o exterior.

incorporados. Significa o fundamento do sangue na expressão, na atuação. Ògún é um símbolo arquetípico do exercer. Da luta. Entra-se no mito quando se entra no risco, e o mito é o encanto que naquele momento conseguimos fazer agir em nós. Mais do que uma crença é um vínculo mágico que nos envolve (envolve uma ciência da paz). É um trabalho que a alma realiza sobre si mesma. Esse vínculo nos envolve porque inteligentemente nos deixamos ser envolvidos. Mas como não posso viver em demasia na controvérsia do mundo dos sonhos o direito à liberdade exige retorno à minha complacente realidade. A realidade mitológica é por natureza uma ponte suspensa, abstrata e sagrada. E para muitos, os religiosos por exemplo, esse retorno perpassa o ritual. “O universo não é só mais estranho do que o supomos, mas também ele muito mais estranho do que podemos suportar”<sup>34</sup>

O mundo do mito não abriga uma morada permanente, no máximo podemos nos considerar visitantes de passagem por um tempo a algum outro lugar.

### **Ògún, O Incorrígível.**

Todo mundo tem Ògún, o sangue que corre nas veias.

Ògún o orixá que abre os caminhos.

O grande orixá Oonkó patrono da floresta.

Ògún o guerreiro do ferro, O guerreiro do fogo,

O primeiro ferreiro. O Sanguinário. O primogênito de Oxalá.

O grande mentor da porta exclusiva aos heróis e guerreiros.

### **Ògún, Herói Mítico Afro-Americano<sup>35</sup>**

Na cosmovisão afro religiosa, Ògún é o orixá que representa a luta como a dimensão incansável que abre o caminho de busca do processo criativo da existência humana. É cultuado como guerreiro, aquele que parte rumo ao fazer, transformar, recriar, construir. Em todas as comunidades litúrgico-culturais, frente à invisibilidade mitológica, os orixás são

34 Ricardo Chequer Shemas, citando o zoólogo Raudeni em palestra proferida durante a Primeira Jornada Psico-Espiritual de Medicina, promovido por Naraopóia, Salvador — BA, 1995.

35 Este texto foi trabalho de pesquisa apresentado na disciplina Psicologia e Religião, pela Prof. Dra. Denise G. Ramos — Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião.

cultuados como deuses ou deusas, entidades que administram o processo de criação na conjuntura coletiva das relações entre os viventes. E ele, Ògún, nessa empresa, é o primeiro filho de Oxalá, o mais antigo orixá. Por isso é considerado o que abre caminhos, representa o filho, aquele que nasce para acompanhar os pais de retorno à origem, ou seja, a força do novo que floresce.

No nível cosmológico orixá é vida. Daí estarem associados aos elementos da natureza: água, ar, fogo e terra. Compreende-se que essas entidades são forças energéticas que se manifestam nos humanos, como expressão sagrada no plano físico. Neste nível o orixá pode ser visto como símbolo arquetípico. Representando o guerreiro. Daí refiro-me a Ògún como herói mítico.

### **Todo Mundo tem Ògún!**

Quem é este Guerreiro que na América Latina é patrono dos militares, dos prisioneiros de Guerra, das lutas, do sangue e das artes? Da informática, das bombas. Ògún. Quem é este Herói? Que quando as crianças dão ataques de birra, calundu, expressam vontade forte ou silenciam-se com raiva, a família cai em cima e denuncia logo: Só pode ser de Ògún! Ou então olham para ela, pelo canto do olho e pensam em voz alta, quando não falam: Hhummmmm! Olhe o Ògún do avô (ó)!

Pesquisar esse herói mítico afro-latino-americano, aceito culturalmente, é falar de nossa identidade, é desmistificar a cultura americana ensimesmada na diáspora africana. Este trabalho representa produto de uma interação renovada do individual e social. As histórias de orixás atravessaram as fronteiras da língua, da cor. São mitos (histórias sagradas) que até hoje são dançadas, cantadas, cultuadas e vivificadas através dos rituais, constituindo-se a base da linguagem no espaço cultural dos Terreiros.<sup>36</sup>

Não se pode falar de Ògún sem falar de sua mãe, Olokun. Mas como ele é filho de ancestral, de espírito; pode-se até omitir seu pai, Oxalá, mas tem que se falar da floresta, das palmeiras e até do nascimento do Oráculo de Ifá, o deus da sabedoria.

36 Segundo Juana Elbein Santos, diretora fundadora da Sociedade de Estudos da Cultura Negra na Bahia, "Os 'Terreiros' ou àgbé foram e continuam sendo centros organizadores da fixação, elaboração e transmissão cultural, núcleos e polos de irradiação de todo um complexo sistema simbólico"

Ògún é considerado o orixá da ação, ele está associado a elementos símbolos de transformação: o ferro, o fole, a foice, o arco e flecha, a faca, o fogo, as artes. Ele representa o orixá mensageiro. Seu aspecto de interação é relevante na sua atuação de intermediário, ele interage nos humanos, tanto como o sangue conduz o ar ambiente para o corpo inteiro, daí estar relacionado à comunicação.

Em todas as culturas de origem africana, ele é o orixá que abre os caminhos. Abre também as cerimônias públicas conhecidas como “Festas” nas comunidades religiosas de culto aos orixás. No Brasil, Ògún é respeitado até nas encruzilhadas; em Cuba ele é o chefe dos guerreiros, nem chamam de orixá, é guerreiro mesmo. E ainda mais um título: Ògún macheteiro. Vejam o que é símbolo! Anda, fala, transforma, atua e depende da cultura vigente. Ele é o Apolo Afro-americano, deus da morte. Além disso é parte fundamental do calendário litúrgico nos Terreiros, principalmente os de tradição dos orixás em terras brasileiras.

Ògún é o espírito do ferro presente no sangue, o exímio articulador da hemoglobina, e a hemoglobina, a atiradora de flechas, rainha da ação. Esse herói mítico sustenta a vida desde o interior de todos os corpos que nascem no planeta. Ele também está associado a várias folhas, entre elas, a palmeira de dendê cuja seiva dos frutos, o azeite de dendê, representa o brasão dos descendentes da cultura dos orixás.

Esse herói pintou o sete na casa da mãe; traiu o pai, possuindo a mãe sem nenhuma culpa e, quando foi pego em seus devaneios, criou sua própria sentença, determinando-a em uma só cláusula: ficar na terra, trabalhar por toda sua vida como orixá. Ògún conhece todos os cantos do mundo, visíveis e invisíveis. Ama, possuiu, possui e foi possuído por todas as divindades femininas (Oxum, Iansan, Yemanjá), além de medir forças com Nana, a mais antiga, a avó. Degolou o último e grande amor de sua mãe, Olokun. O tal ato do filho custou à mãe o uso de uma máscara prateada para o resto de sua vida. Ficando ela predestinada a instituir morada na porta de passagem para o Orum, o além. Lugar familiar a Ògún; do Orum, ele descende como filho. Atravessa esta porta tantas quantas vezes queira. Acompanhado de seu irmão Exú. Encarregado oficial de atravessar a fronteira sem obstáculo, transportando o código, o sangue dos que partem para o Orum, os mortos e retornar com os que chegam a nascer. Sabe como é que é vida de herói? Ògún, o



indestrutível, se transforma, mas não morre. Renasce?

As histórias de orixá na realidade das Casas de Axé (comunidades religiosas) tem a função de reza, de oração. Além de serem contadas em ocasiões especiais, como durante uma consulta aos búzios; são escutadas, cantadas, dançadas e revividas em ritual. O conjunto dos rituais é uma ciência vivificadora dos mitos e dos poemas da literatura de Ifá, o deus da sabedoria, o patrono do oráculo. O estilo de Ògún passou a ser a metodologia ortodoxa do culto aos orixás. O apreender a fazer, a arte de praticar, fundas menta a Pedagogia do Terreiro. A ciência desta tradição religiosa passa pela prática iniciática, vira um conhecimento inovado e se constitui antiga sabedoria.

Escrever sobre Ògún é recitar a vida. É cantar a existência. Sabemos que sem o sangue, é impossível viver aqui no Aiyé, Terra, No caso do ser humano, um corpo oxigenado, é pré-requisito fundamento para o ingresso e estadia no mundo dos que respiram o Ar, que representa Oxalá, o ancestral de Ògún, o sangue. A mãe e o pai da existência. O orixá filho Ògún. Oxalá sabe por que ele próprio usa uma pena vermelha chamada Ekodidé.

## O Guerreiro do Metal

“O chumbo e os outros metais seriam ouro se tivessem tido tempo para se transformarem” (Eliade, 1976, p. 135). Como não tiveram tempo o filho primogênito de Oxalá, o escultor de cabeças, descende do Orun vem à terra e entra em cena como “Primeiro Ferreiro” Ògún, é enviado à terra para completar a criação. Ògún cria seu caminho ao atravessar as fronteiras do Orun e no Aiyé funda a cultura, direciona o caminho dos metais como guerreiro do ferro, das armas e do fogo. O arqueiro da arte, o príncipe dos amuletos, através dos mitos expressa e legitima sua vocação desde o mundo do mistério.

O simbolismo do ferro é ambivalente: ao mesmo tempo que protege contra as más influências, é também o seu instrumento. É o agente do princípio ativo que modifica a substância inerte — arado, faca, cinzel - mas é também o instrumento satânico da guerra e da morte (Botas, 1996, p. 44).

Na história africana, Ògún é endeusado como o fundador da Sociedade Secreta

de Ogboni, sociedade antiga de culto ao ancestral. Ògún, o transformador, conquistou a primeira virada da face do mundo, após ter descoberto sua excelência, o fogo. Já mestre na arte da fundição foi enviado à terra por Olorun para complementar a criação e transmitir aos homens o segredo dos ofícios, a arte da caça, o segredo da medicina. Ògún fundiu as primeiras armas e consagrou sua vocação ao fazer. Conhecedor da têmpera e da ternura necessária à arte de viver. É patrono dos caminhos, por intimidade com as fronteiras, e irmão mais velho de Exú, por isso pode estar nas encruzilhadas. Atravessa os limites do Aiyé acompanhado de Exú, o encarregado de transportar a essência do sacrifício, amostra da existência dos que viveram no Aiyé, o sangue. O código que permite a travessia pela porta de prata, o retorno à origem, o Orun. Esse código é a porção sagrada devolvida à Terra, entregue à responsabilidade de Iyá — mi, a deusa da transformação.

“O sentido profundo de todos estes mitos é bastante claro: a criação é um sacrifício. Só se consegue animar o que se criou se lhe transmitirmos a própria vida (sangue, lágrimas, esperma, ‘alma’)” (Eliade, 1976, p. 27). A mitologia africana fala do filho de Olokun e Odudua, que alguns concebem como Oxalá, como descendente do Orun para o Aiyé, hábil modelador de Orí. Em cada época e em cada lugar ele recebia, por suas ações, um título que deu sentido à sua história. Quando Ògún viveu na Cidade de Iré com o povo, em tempo de guerra, foi condecorado durante um banquete especial regado com vinho de palmeira, com o título de Ògún Oniré, o guerreiro. Na época que foi reconhecido como filho de Yemanjá Ogunté, foi chamado de Ògún Ajá, o degolador por excelência, tem predileção por cachorros. Ao se expor como guerreiro do fogo, irmão de Xangô, os yorubás afirmam que ele é Ògún Areré, orixá Príncipe do Metal, criador das ferramentas, patrono do ferro existente na terra, oculto em nosso sangue. Ògún Alaguedé, o forjador irascível, brutal, dizem que ele vive à margem entre os humanos; sua existência solitária é comparada com a dos animais selvagens, tigres, leões e cobras perigosas, que testemunham constantemente a cada virada do tempo a sua morte facial. E quando se confronta com o ciumento Xangô, seu irmão, pelo amor da sua mãe, Yemanjá, o sangue lhe sobe à cabeça e ele enlouquece, vira do contra, cria inimigos recebe o título de Echibiriki, sua ferocidade não tem igual. Ògún, humanista ferrenho, envolve-se com màrìwò, as folhas mais novas da palmeira, toma vinho de palma e faz sucesso no caminho de uma empresa. A humanidade

atravessa o processo de transformação, reconhece e acredita em sua riqueza. A gente do culto pendura folhas novas da palmeira desfiadas nos portais de entrada de suas casas, em solidariedade à marca de Ògún. Até hoje observa-se o màriwò arteado como uma espécie de bandô nas portas de entrada das casas principais dos Terreiros. Ògún Aladá quando guerreia junto com Yemanjá, durante sua fúria ele desconstrói, recebendo o título Nako niko, sua cara transmuta diariamente à luz da floresta, Ògún Kobu kobu muda a feição do mundo, o transformador.

Semear é uma das cerimônias mais antigas na Terra; organiza-se com uma série de ritos que fundamentam a arte de viver; com e pela natureza, inclusive a natureza humana.

Semear é um rito que se consagra com o culto à colheita. Cerimônia de exercício da fé, ato, exige intenção. São rituais consagrados às mudanças de temperatura e mudanças do tempo em prol da prosperidade básica da vida, da nutrição. A colheita da pimenta foi e é motivo de festas e cerimônias durante muitos encontros de sábios, encontra-se facilmente no caminho regido pelo fogo de Oyá, o orixá da exuberância feminina. Rainha dos raios. A colheita do inhame, por exemplo, está associada ao culto a Oxalá, comemora-se durante o ciclo das Águas de Oxalá, ritual anual de purificação. Pode ser considerado como ritual de passagem, ponderando uma iniciação coletiva, na qual cada um é um e único, porém o conjunto configura como passageiros de uma mesma viagem: Ritual das Águas de Oxalá.

Antigamente ao se aproximar a época da semeadura, os homens em especial ficavam em pânico só em pensar na umidade, na frieza e silêncio da floresta. Antigamente dos antigamente, eles não dormiam, passavam a noite aos gritos em pesadelos. sonhavam e apavoravam-se com a estranheza imprevisível do orixá, Ògún. O Guerreiro estava impedindo a semeadura. Todos estão em busca de soluções. Na época recorreram a Ifá, o deus da sabedoria que aconselha ao povo em época de renovação a se consultarem com o orixá da fertilidade, Oxum (a chuva, as águas, os rios). A deusa das águas concede-lhes a proteção, firma sua presença desde os preparativos do grande ritual de plantação, iniciação. No início da semeadura, Ògún Já está no local de realização. Oxum requisita à gente, ao povo, uma cabaça com mel, elemento catalisador. Ela se prepara e corre o

risco, inicia sua trilha rumo ao interior da floresta, ao encontro do grande guerreiro, Ògún Já. A deusa das águas doces trabalha cantando Oríkís, histórias de vida de orixá. E Ògún é o músico, o dono dos cantos; ele canta em saudação aos ancestrais, depois a todos os Orís nascidos e presentes na Terra; tanto aos dos animais quanto aos dos vegetais. Ela canta às águas e se prepara para um dos eventos mais belos da criação, o nascimento, a prosperidade.

Com palmas, cantos, tambores, ritmo e contrição, Oxum, a senhora das águas, inicia sua dança mato adentro, entre as árvores, cobras, pássaros e as forças invisíveis da floresta. Logo de entrada é recebida por Òssanyin, o orixá das folhas, companheiro de Ògún, quem a aconselha não enfrentar Ògún. Ela corre risco e, com determinação, sutileza e suavidade, ela dança e canta com a beleza própria de rainha encenando o ritual. O corpo é o primeiro instrumento da consciência, como diz Izabelle Filliozat, a autora de *A Inteligência do Coração*. E onde está o mel? O elemento catalisador? O néctar, esse elemento catalisador, está nas mãos do orixá da fertilidade iluminando a evolução coreográfica de sua dança.

Ògún, a uma certa distância, avista a senhora sedução e avisa: não avance. Ela dança e dança entre as plantas e sorri amorosamente para o guerreiro que salta em sua direção como uma espada veloz. Oxum dança e lança em sua cara uma chuva de gotas de mel. O gigante se estremece em arrepios e paralisa nos braços da dama da doçura. Daí em diante, dançam a vida e, juntos, homenageiam a prosperidade, a futura colheita. Ela dança com o cérebro no coração, o coração na cabeça e a cabaça de mel nas mãos. Ògún conhece a têmpera da vida, guerreiros do amor.

Os semeadores terminam o exercício de fé com uma saudação ao orixá Onile, patrono da Terra e saúdam as águas. Encerram o ritual apresentando ferramenta por ferramenta aos patronos da floresta. Abraçam as árvores, cumprimentando o orixá Iroko. Por último saúdam a Òssanyin, o orixá das folhas, o deus da cura. Retornam às suas casas entoando os cantos de alegria. Cantos de saudação às folhas, aos frutos, aos animais, às árvores; cantos que expressam amor para com a natureza.

Ògún nos ensina que um caráter de boa têmpera só pode ser construído e

conquistado no enfrentamento de adversidades múltiplas. A têmpera é uma luta que triunfa num combate de elementos no próprio fundo das substâncias que se enfrentam e se defrontam (Botas, 1996, p. 52).

Têmpera é a busca de uma maleabilidade solidária possível, criada pelo banho do ferro em fogo, com o mergulho n'água fria. Natureza do ato que caracteriza a labuta alquímica do "fazer" entre o ferro e o ferreiro.

O mesmo acontece numa cozinha de Axé, lugar onde se cria o fogo, ao descobrir uma nova liga criativa entre saber e o fazer. Têmpera é a nuance certa de densidade do ferro em aço nascida da mistura pesquisada pelo chefe do fole. E para executar essa ação, não pode estar anêmico, além de ter que estar vivo, empunhar as armas necessárias. A mente ativa afinada e coração comprometido. Porém, despojado, entregue à criatividade, inteiro de instinto e visão. Compassivo, mas sem concessões; só, mas não isolado. Livres, mas, todavia, amantes.

### **Ògún, o Desafiador da Natureza Feminina**

Ògún, o guerreiro mais antigo, o mestre da arte, respeitado como avô da medicina tradicional. Um autor africano cita em seu livro que Ògún, entre milhões de ervas, distingue com a maior rapidez as folhas de tubérculos, que não são tóxicas, e cascas de árvores, daquelas que, por si, são venenosas. A bravura de não dar as costas ao perigo o faz "correr o risco", o caracteriza autoconfiante e de natureza superior. Essa sua identificação com as feras o eleva a tal ponto que às vezes se pode confundir com elas. Sua ferocidade só é aplacada frente à docilidade do amor de Oxum, a rainha da fertilidade, pelo mistério da natureza.

Ògún na sua admiração por tudo que fogia do comum, alvejava sua curiosidade aguçada para o desconhecido. Lançava prazerosamente sua atenção para o dia a dia da vida das mulheres e elas nessa época se encontravam religiosamente todo final de tarde. Reuniam-se de preferência num descampado, a céu aberto.

Desde épocas remotas, Ògún, o protetor dos caminhos, vigia os passos de todos os viventes, mas ao caminho das mulheres ele precede como se fosse sua própria sombra. De

tanto observar à distância a força das mulheres reunidas, criou uma indignação, por um não sei quê. Um dia ele resolveu consultar um mais velho a respeito dos seus sentimentos. Ògún não compreendia suas próprias emoções, morria de curiosidade pelas mulheres e tudo referente a elas. E se perguntava: por que as mulheres se reúnem sempre no mesmo lugar e sempre antes do anoitecer? E por cima de tudo intrigava-lhe a presença de um macaco que sempre estava fazendo parte dessa reunião. Em suas observações, parecia-lhe uma espécie de demonstração mútua dos poderes femininos, como lições de vida expressas uma a outra através de expressões ritualizadas com atos cotidianos da vida. Vez por outra elas trocavam de liderança. E quando lhe trocava o turno, a Oyá, a dama que veste espelhos, ela por sua vez estava portando um graveto na mão, dançando na companhia de um enorme macaco criado por ela. E em pleno meio da praça falavam dos segredos, a poesia era o método, o tema na prática versava em como adestrar animais. A verdade é que elas, comprometidas com a questão da criação, se sentiam no domínio dos grandes segredos. As donas do mistério.

Então um desses encontros sob a liderança de Oyá, o orixá Iansã, na época que os orixás viviam como gente, resume-se no que se pode chamar de espetáculo. De muito longe já pode se escutar o seu canto. Ela canta agudo e empunha na mão direita uma espécie de vara flexível de quase um metro e meio de comprimento, um cipó que usam os sacerdotes do culto aos ancestrais. Ela inicia a reunião quase encenando, segura a vara e, em frente de um macaco no centro das mulheres, ela canta e o animal pouco a pouco inicia uma série de movimentos às custas de leves tacadas. No segundo ato, dança ela, dança o macaco, ambos dançam como quem encontra uma harmonia. E o macaco cada vez que gira fica mais vermelho, quase pegando fogo, conduzido por seguidas fustigadas de cipó cadente. E o cipó, devagar e sempre, vai se transformando em uma vara de fogo, e o macaco gira, pula e roda e salta, sem parar. Até que o macaco aumenta monstruosamente de tamanho, e ambos, o cipó e o macaco, se fundem num fogo só.

Aquela cena aterrorizava aos homens. E a Ògún, orixá da transformação, fazia o sangue subir à cabeça. Entre eles cansaram-se de discutir sobre a persistência feminina.

Resolveram consultar os mais velhos, o oráculo. Como inferir, como suprimir essa bravura das mulheres? E pela terceira vez Ògún, ávido pela transformação, vai aconselhar-se com o deus da sabedoria. O sábio prescreve a Ògún: escolher um dia da semana, vestir-se do pescoço aos pés todo de verde, cobrir todo o corpo com folhas e apresentar-se com a cabeça totalmente vermelha, usar um chapéu vermelho. Empunhar uma espada na mão direita. Estar no local antes que as mulheres se reúnam, sentar-se exatamente no centro do lugar onde elas costumam se reunir.

Assim fez Ògún. A partir desse dia a reunião se exala como éter, é como se nunca tivesse existido, provavelmente não mais visível aos olhos dos homens.

### **Ògún, o Grande Orixá da Floresta**

Os contos de origem africana são histórias de vidas de orixás, encontros e diálogos entre animais. Contam das plantas associadas aos orixás. Ògún à palmeira; Oxaguian ao atorí; Omolú à mamona (Ewe Ewe lará) folha do corpo; Orií à Oxalá. Conheço um comentário antigo que existe uma correlação de uma árvore para cada ser que nasce na Terra. A árvore é o símbolo mais poderoso do reino vegetal. O culto às árvores é a expressão religiosa original mais antiga, surgiu como primeira forma de religião.

Os banhos envolvem uma ciência, um saber minucioso tratado com regras religiosas. Todas as folhas estão associadas aos orixás. Assim como Apolo, o Ògún da mitologia grega, está ligado ao louro, Attis-pinheiro, Atena-oliveira, Osíris-cedro, Júpiter ao grande carvalho.

Por quê será que ao entrar na mata deve-se oferecer um pedaço de fumo à Òssanyin? Nada mais excitante que uma lição de caçador, para enveredar num contemplativo mergulho mato adentro, aprendendo a criar uma nova relação com as árvores, plantas, animais e transferir o aprendizado para o reconhecimento da existência do mistério que engendra o funcionamento da natureza humana. Dentro dos Terreiros catar folhas, seja para banhos ou outra utilização, é um ritual que exige um título especial, um preparo. Além de se salvar Òssanyin, canta-se para encontrar a folha ou quando com ela se encontra. Uma senhora com esse cargo especial no Ilé Axé Opô Afonjá, um dos Terreiros mais antigos na Bahia, lá pelos anos oitenta me disse um dia que as folhas se escondem e

desaparecem e se mudam de lugar. Elas brincam com a pessoa. E matam também.

Antigamente em muitas culturas, oferecia-se a seiva das árvores aos deuses em cálices dourados. Assim como o sacrifício de animais aos espíritos das florestas. Os cultuadores do reino vegetal falam que todas as partes da planta possuem poderes místicos. A mata onde se reúnem árvores de copas grandes é o lugar ideal para se cultivar os orixás, um altar natural, pepele, peji, onde os orixás da floresta (Ògún, Òssanyìn, Ossoci, Iroko) são cultuados. Há uma crença antiga que os rebentos que nascem sobre as covas devem ser reverenciados especialmente como sagrados. O alimento é um fator que particulariza esse jeito de fazer religião. O ambiente é consagrado ao corpo, à vida, à saúde e ao espírito.

Os caçadores e conhecedores dos meandros da floresta dizem que as plantas aparecem e desaparecem. Como o fuxico tem perna curta, a linguagem é oral, corre um boato, entre os homens e mulheres de conhecimento, que umas determinadas folhas colhidas ao amanhecer curam, ao meio-dia elas envenenam, no meio da tarde podem até aleijar e à noite trazem sérios transtornos para a saúde. Esta relação com os elementos sagrados abre um diálogo com os antigos enigmas que constituem uma linguagem com as várias espécies da natureza, além da floresta.

A sabedoria dos mais velhos afirma que as plantas se trans\_ferem, seguem as pessoas por simpatia, acompanham as pessoas por onde quer que elas estejam. A palmeira de dendê é uma delas atravessou os mares com o nome de Igí Ope e fez do seu caminho de orixá. Acompanhou os "Reis", "Rainhas" e "Princesas" nessa longa travessia predestinada às Américas, ao Brasil, firmou sua identidade na Bahia.

Já estamos em plena floresta, os dendezeiros estão na mira São palmeiras que sempre estão abertas em forma de leque. Segundo os expertos no assunto, elas são de descendência asiática. Mas aqui nessa terra de coqueiros elas se sentem donas do lugar. Sentem-se em casa, uma prova disso é sua própria identidade. Na Bahia são chamadas de dendê, toda cozinha baiana de verdade tem um vasilhame com azeite dendê, manteiga de corajo, como diz o cubano. Tem mais, dependendo do estado ou região vai recebendo nomes diferentes. O dendezeiro é uma palmeira de fundamento para os Fon-yorubá e para os descendentes espalhados pelas Américas. Essa palmeira é concebida como domicílio de espíritos. A novidade é que a palmeira de dendê tem Oríkí, história consagrada que vai



se construindo com os títulos recebidos. O dendê tem mais de cinco nomes decorrentes das funções inerentes aos cargos.

O dendezeiro na América do Sul circula no mundo religioso cultural como uma das árvores mais sagradas. No seio de sua ancestralidade, eles dão cachos voluptuosos cor de cinábrio. Da polpa amarela de seus frutos viçosos alaranjados, extrai-se o dendê, ainda hoje de forma artesanal. Cachoeira de São Felix é uma das cidades históricas do recôncavo baiano que é mestra na extração do dendê. Dia de feira local, até as pamonhas de milho se não tiverem cuidado vão à festa com cheiro de dendê. O famoso azeite de dendê é relíquia tradicional da cozinha de Axé. O único orixá que dispensa dendê em seu banquete é Oxalá, É ewo, quizila (proibido) para os filhos de cabeça também. Dendê é o ouro da comida afrobaiana. Acarajé se frita em dendê, Abará, moqueca e xinxim são pratos baianos que não dispensam esse azeite dourado • O dendê representa uma das heranças presentes na casa do fogo' cozinha, lugar onde se cria o fogo.

Em Cuba existem os dendezeiros, mas os cubanos não se habituaram a extrair o azeite. Apesar de não fazerem nada de preceito para orixá que não esteja presente a manteiga de corajo, importam esta através de amigos. Os sacerdotes do culto, Babalawos, devem ter azeite em casa para se comunicarem com a sabedoria. Esse fato é cantado e bem presente nas músicas populares.

Em Ifé na Nigéria além do azeite se extrai o vinho de palma, bebida refrescante que se serve nos restaurantes, fresca ou fermentada por vinte e quatro horas. Na cozinha de Axé é uma das beberagens apropriada, apreciada pelos devotos de Ògún. Esse vinho é proibido para quem tem Oxalá como orixá de frente. Conhecem essa história de Oxalá que conta quando ele se embebedou em sua caminhada de individuação? Ele crava seu bastão de prata na palmeira, solve sua essência e adormece no caminho à Terra na época da criação do mundo, por ter bebido a seiva fresca do Opé, vinho de palma. Aquela foi a primeira e única vez que Oxalá, o pai de Ògún, tomou deste vinho.

A sombra dessa palmeira carregada de mitos é a "tenda" dos que estão de "passagem" para o Orun.

Esta leitura sobre os elementos presentes na natureza confirma um postulado etno-ecológico que engloba num só universo a família dos metais, com as rochas, árvores,

animais e reúne o ferro, ouro, prata, rios, lagoas, cachoeiras, bronze, mercúrio, florestas e montanhas em um mesmo ambiente. A vida sócio-africana religiosa brasileira busca filosoficamente expressar o sentido de ser, numa visão ecossistêmica, uma comunhão vital entre ancestrais, homens, mulheres, crianças e orixás, num complexo de vivos e não vivos; humanos e não humanos, em um só universo. Cultuam a existência de uma tradição que preserva a fitolatria. O costume de “fazer” é o estilo de comungar a vida.

No ritual do “Canto de folhas”, todas elas são reverenciadas e as frondosas são saudadas pela força de transformação com o intento de cultivar a preservação da saúde, O Orí, o espírito vivo de cada pessoa, é protegido pelas árvores que promove a função magnânima da oxigenação do ambiente do planeta.

A mangueira, o ficus, a jaqueira, a cajazeira, a pitangueira, a gameleira juntam-se ao dendezeiro, à pimenta, e formam a cúpula das árvores preservadas e cultuadas no Terreiro, conjunto dos símbolos naturais indispensáveis à nutrição espiritual, hierarquicamente encabeçadas por Iroko, a árvore consagrada como templo. Iroko também está associada ao orixá Tempo. Em volta e dentro das palmeiras, os invisíveis fazem sua morada.

### **Ògún o Músico, o Mestre do Canto da Vida e da Morte**

Ògún é chefe dos caçadores, o “mestre do canto” para a vida e para a morte. O canto ligado à vida é um canto que expressa o amor de Ògún para com a floresta, conseqüentemente para com a Terra. É um tipo de poesia tradicional dos caçadores yorubanos. Canto de saudação aos animais, pássaros, árvores; esses cantos revelam a participação desses reinos na transformação da natureza. Ijalá é um canto de cumprimento à relevante determinação férrea existente em nós. Canta-se durante os ciclos de celebração da vida em ocasiões alegres; canto para qualquer hora e qualquer lugar. Durante os rituais eles estão associados ao orixá Ògún e Òssanyin. Ijalá é diferente do canto fúnebre, Iremoje, poesia de considerável mérito estético na tradição, Ambos são ritualísticos, ligados estritamente a Ògún, poeta e músico. Ijalá é um canto de solo e Iremoje é canto de dueto. Os cantos Iremoje têm uma característica muito particular, são cantos que de entrada apelam para a atenção da audiência. O fúnebre se caracteriza

pelas mensagens de bravura e o heroísmo, expressões características do ritual de morte. Eles abrem a mensagem, individualizam o heroísmo do morto frente a nobre causa de “passagem” pela vida em direção ao outro lado, pode-se dizer, levantam o astral do morto. Os cantos Iremojé são cantos que fermentam a cerimônia com lamentos e brindam o odu, o caminho, trilhado pelo morto quando vivo e sua continuidade no caminho de Ancestral; expressa lamentos específicos associados à morte, próprios desse tipo de cerimônia, expressão de cumprimento ao morto como ancestral em trânsito pela vida em direção ao Orun, canto que em África só se entoa à noite depois da caída do sol em frente à casa do falecido. Aqui entre nós, na Bahia, canta-se à noitinha, depois da “hora mágica” durante as obrigações de morte. São cantos também consagrados à cerimônia de Àssèssè, ritual de morte. Iremojé é uma saudação a uma distinta bancada espiritual, ao corpo de ancestrais, aos pais e mães ancestrais.

À luz da mitologia de origem africana Ògún, o que representa a natureza do filho chega e vira a face do mundo, criando outra época. O filho, além de ministrar aos pais o conhecimento de viver relações estreitas, nasce com funções específicas: testemunhar, saudar com cerimônia o retorno dos pais à fonte de origem. Daí se preservar o fundamento do culto aos ancestrais, à imortalidade dos que já passaram por aqui, representa a origem cultuada e preservada pela Sociedade Secreta masculina de culto aos ancestrais. Na realidade brasileira é a continuação do culto aos orixás. O ritual de Àssèssè funciona também como uma fronteira, um limite entre os cultos “Lesse Orixá” e “Lesse Egún”.

Ògún, caçador solitário (Ode Arolé), vivia aos amores com Yansan, conviviam em perfeita harmonia com a guerreira da morte, esta famosa que carrega um cipó na mão. A que conduzia a reunião de mulheres dando chicotadas no macaco. Iyá Messan Orun (Iansan) a mãe dos nove filhos mortos. Ògún, no seu estranho jeito de viver, na época tinha a caça como sua ocupação predileta. Caçava do amanhecer ao cair da tarde. Porém, religiosamente retornava à sua casa e, juntos, ele e essa ponderosa, degustavam do banquete preparado com toda a sagacidade amorosa de uma experta em defuntos. Ela cozinha fazendo jus a um provedor machão. Apesar de ausente, não visível, ele é pontualíssimo quando se trata de banquetes. Um belo dia, ela o esperou e se desesperou pois ele não retornou. A esposa apaixonada não resistia ao impacto da ausência, clamava

à floresta pelo caçador que retardara a chegar. Canta e canta perguntando para cada folha: Por onde anda o Caçador? Ela, ávida por sua chegada, esperara, e ele jamais retornara. E clamava aos quatro cantos do universo, pelo “Caçador dos Caçadores” que pela primeira vez não retornara da caçada. Cantou e dançou em volta da mesa posta, por três, sete e quatorze dias e noites, fez vigília. Saudou com canto a magnitude do amante durante a passagem de sua existência pela terra. Todos dançam, cantam o Àssèssè, com a rainha dos mortos. Aí se instaura o ritual de culto à morte. Os descendentes africanos a gente de orixá tantas vezes sejam necessárias, reúne o Egbé, o corpo de iniciados, para cantar o Àssèssè com Iyansan e Ògún.

A cerimônia de morte é um ritual que comemora a transformação, uma reverência ao nascimento de Orí no Orun. O retorno de Orí à fonte de origem. Esta cerimônia é o ritual de cumprimento ao papel do filho. A nova geração prepara a velha geração para a viagem depois da morte, perpetua a entrada dos antepassados ausentes de corpo no mundo dos ancestrais, na sociedade secreta de Égún. Ògún é o gênio dos cantos lutosos. Sua música é alegre, a coreografia de sua dança é marcada com movimentos como linhas que se cruzam na frente do corpo, movimentos rápidos e linhas curtas em diagonais alternadas para um lado e outro, para frente e cruzando em cima e embaixo. A expressão básica da dança deste orixá é apontar as retaguardas e circular rapidamente envolta do corpo, impulsionando o passo para frente, abrindo novos caminhos. Esta é a sua própria dança.

### **Amor e Ódio do Guerreiro pela Mãe**

Quem é a Mãe de Ògún? Olokun uma mulher destemida da época, o próprio espírito das águas, menina moça, mulher e sábia de temperamento exuberante. Bela em seus atos, madura em seus tempos e determinada em suas ações. O tempo não atuava sobre sua feminilidade, ela seguia menstruando, porém, desfrutando sua temporada de sábia, avó. Encantadora e misteriosa, sua beleza estava acrescida por grandes laços amorosos. Seu coração vivia tomado por volúpia de paixão, sua existência era feita de rodopios, atacada pelo ministério do amor. Seu culto é a vida.

O guerreiro sanguinário está de visita à casa de sua mãe. Na época, Olokun está vivendo um dos seus grandes amores a ponto de não mais poder manter em segredo,

longe dos olhos de seus demais pretendentes. Por força do hábito seus homens estavam entre os heróis e os guerreiros. Ògún, o velho conhecido do caminho do fogo, atacado pela extravagância de sentimentos, queimava-se de amor por esta poderosa, sua mãe, Quando, um belo dia irradiado pelo excesso de ciúmes, mata o grande amante de Olukun. Ela vai ao encontro do seu amor e encontra-o estirado no chão. A cena era irresistível aos olhos de uma grande amante, ela cai em prantos, não resiste ao fato e pela primeira e única vez se desaba em lágrimas. Vê-se possuída por uma profunda tristeza por não poder exercer no ato o seu papel de transformadora por vocação. Com o coração transtornado chora indefinidamente pela ausência do seu eterno amor. Inicia uma era de lamentos chorados. Tempos e tempos de choro. Com a ausência da alegria, o Aiyé começava a ser contagiado pela improdutividade. A notícia chegou a Oxalá que se achou no direito de fazer uma visita a sua companheira de longas batalhas. Em verdade a abundância da tristeza era tanta que a cara de Olokunjá se derretia com as lágrimas. Oxalá, o amenizador de problemas, considerou a abrangência do seu sofrimento frente àquela dor. Ofereceu-lhe uma máscara prateada, como condecoração, protegendo-a para que seu sentimento de dor e seu choro não fossem visíveis. Nas profundezas dos oceanos, a partir desse momento, se constrói uma passagem ao outro mundo. Uma porta de prata especialmente condecorada aos heróis e guerreiros. Olokun toma conhecimento e, na esperança de com ele se encontrar, escolhe morar por tempo indeterminado frente a esta porta; e, assim, é testemunha dos que por ela atravessam, guerreiros ou heróis em direção ao Orun, predestinados a levar a mensagem de amor de Olokun. A deusa que usa uma máscara de prata, noite e dia em seu palácio, entrada para o Orun. O orixá Ògún é a força impulsionadora da ação, o mental, a presença do ferro na correnteza vermelha do sangue arterial, liberado do furor criativo do ventre, interior de todos os corpos. Assim correm os rios para o oceano. As pessoas desse orixá são olhadas como “resolvidas”, emocionalmente respeitadas como “gente de sangue quente”, no social assombram e fascinam. Ògún o espírito do sangue. Aquele que persegue a mãe em “banho-maria”.

Ògún yé!

### Referências Bibliográficas

BOTAS, Paulo. *Carne do sagrado*. Edun Ara. Petrópolis: Vozes, 1996.

BRITO, Ênio. *Interfaces do sagrado em vésperas de milênio*. São Paulo: Olho D'água, 1996.

ELIADE, Mircea. *Ferreiros e alquimistas*. 2. ed. Trad. Carlos Pessoa, Coleção Antropos. Lisboa: Relógio D'água, 1976.

FATUMBI, Awo Fa'lokun. *Ìbà ' Se Òrìsà*. New York: Original Publications, 1994.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Experiência religiosa e trabalho de campo - Ilé Axé Opô Afonjá*. Salvador, 1979-1997.

WANDE, Abimbola. *Sixteen Great Poems of Ifá*. Unesco, 1975.

## CENTRAL DO BRASIL - UMA TENTATIVA DE LEITURA DA CONTINGÊNCIA HUMANA COMO ESSÊNCIA DA RELIGIÃO

Ricardo Salgado Gonçalves

Mestrando em Ciências da Religião PUC-SP

**Resumo:** O existir humano parece ser uma grande viagem em busca de algo que se perdeu, dentro de uma cosmovisão de que este mundo por princípio é estranho. Em Central do Brasil, filme de Walter Salles, Dora e Josué estão viajando, à procura de algo perdido, da origem, do Pai. E esta busca se dá no processo humano da contingência, vivido como insuficiência, e revelador do estado de imanência, como estado de homogeneidade, de terror, que nada faz sentido, pois tudo parece o mesmo. Mas é na experiência religiosa que o mundo adquire sentido, que está para além do imanente, a experiência que muda o dado ontológico das coisas. Em Central do Brasil esta experiência é vivida de maneira universal.

**Palavras-chave:** contingência; insuficiência; religião; experiência religiosa; convenção e sagrado.

**Abstract:** The existence of human beings seems to be a big trip towards something that is missing, with the sense that the world is strange. In Central Station, Walter Sales film, Dora and Josué are traveling, searching for something lost: the genesis, the father. This search takes place in the process of human contingency, lived as human insufficiency, showing the homogeneity, the horror, the nonsense, because everything seems to be the same thing, but it is in the religious experience that the world makes sense, that it is beyond the immanent. It is that experience that changes the ontological side of things. In Central Station this experience is lived universally.

**Keywords:** contingency; insufficiency; religion; religious experience; convention and sacred.

## Introdução

Este artigo é fruto de um processo reflexivo, a partir do filme *Central do Brasil*, de Walter Sales, Tomamos como instrumento de leitura autores como Eliade, Furter, Bouker e Pondé. A insuficiência humana como possibilidade da essência da religião, questão universal desencadeada em *Central do Brasil*, é o foco da problemática aqui abordada.

### O existir humano como experiência da insuficiência

Uma das grandes preocupações dos teóricos é buscar em sua área de conhecimento uma base sólida, para que daí consiga construir e solucionar as questões que lhes são evidentes, que lhes saltam aos olhos e lhes chamam a atenção pela sua universalidade. Ao assistir *Central do Brasil* percebemos em sua temática arrebatadora algo próximo da questão anteriormente colocada: a busca do pai, a busca da origem, da gênese.

Josué, menino de nove anos, analfabeto, diante do fato imediato da morte da mãe, só, na *Central do Brasil* (estação ferroviária do Rio de Janeiro) descobre que o seu único contato com o mundo que o cerca é Dora, uma “escrevedora de cartas”; antes de sua mãe morrer Josué a paga para que escreva uma carta a seu pai, que tanto quer conhecer. Josué encara Dora, mandando que esta lhe escreva uma outra carta ao seu pai, dando conta dos fatos que está vivendo. Sem pagamento Dora se recusa, e Josué perambula pela *Central do Brasil* como uma criança de rua.

A grande questão que se coloca é a impossibilidade de Josué chegar ao pai, uma origem perdida, mas cantada em devaneios pela mãe, atormentada pelo amor a um homem que lhe fez sofrer tanto. Pode estar aí a problemática central do filme: religar, ligar de novo algo que parece estar perdido, buscar a gênese; isso nos faz ver que na literatura mítica religiões apresentam uma experiência inicial de queda, perde-se um estado paradisíaco inicial, de coisas, e passa-se a vida toda tentando buscá-lo ou construí-lo de maneira mais próxima ao que deveria ser. A realidade imediata surge como homogênea, sem sentido, negadora, chega a nos agredir diante daquilo que de fato queremos, e a imaginação, (Furter, 1974, p. 81) como tomada de consciência desta



carência, desta perda, da possibilidade de um possível, surge como negadora deste real opressor e constitui o princípio do processo para algo que poderia ser, Este parece ser o papel da religião (Bowker, 1997, p. 6): ligar' devolver a origem, estabelecer "concretudes", universais concretos de fé, para que possamos " apalpar" o paraíso perdido, e termos a esperança de sua possibilidade imediata, de vivê-lo aqui, já!

Em Central do Brasil este papel é feito por Dora; ela representa a religião, é o elemento que vai ligar Josué ao pai, à origem. Dora encarna a contradição inerente à religião. No primeiro contato com Josué, ela o vê como presa fácil e o atrai para a sua casa, para a sua convivência, para depois vendê-lo como uma mercadoria, ela o vê como coisa, tratando-o com violência. Ela é a própria segura do sertão no mundo urbano.

A hipótese colocada no filme é que Dora o estava mandando para um lugar melhor do que estar com o próprio pai - seria adotado por uma família de estrangeiros, mas é alertada por sua amiga Irene — estava crescendo demais para tal (seus órgãos seriam vendidos). Resolve voltar atrás e retomar Josué da mão dos traficantes de crianças, não se sabe direito por que motivo. Dora atinge seu objetivo e parte com Josué em direção à estação rodoviária. Começa para Dora a busca do pai, essa busca em que Josué já estava engajado.

Na estação rodoviária Josué insiste em ir só, pois vê em Dora a enganadora, que visa simplesmente a si mesma, mas não entende por que ela vai com ele. Assim, começam a viagem... No dia seguinte, ao ver a estrada, Josué começa a revelar sua maneira de ver o mundo ao perguntar qual é a distância:

- Falta muito para chegar?

E Dora responde: — Olhe as placas. Mas o que é um quilômetro?

- São mil metros.

- Mas como eles sabem o que é um metro?

- Eles inventam.

Josué faz a experiência humana da orfandade; estamos sem Pai, o ser humano está desconectado do pai, da origem, e vive em um regime de convenção — "o órfão produz convenção, é a sua forma de produzir a verdade, pois está desconectado do real ontológico, do Ser. – O metro organiza a sociedade, por convenção, mas não existe

na natureza<sup>37</sup>. Vive na convenção porque é órfão, na contingência, e a vive como insuficiência, o registro verdadeiro deste aspecto. Josué não pensa o tempo como distância em quilômetros ou em horas, pura convenção, mas como algo que se interpõe entre ele e seu pai, pois não sabe onde está, mas sabe onde quer chegar; o tempo é mítico, é sobrenatural.

Durante todo o filme se prepara para encontrar, ver o pai compra uma camisa nova para que o pai não o veja como um mendigo, penteia-se ao aproximar-se da casa onde o pai deve morar. É um preparar-se, um ritual, para que se encontre da maneira em que quer que o pai o veja, e o imagina para além da realidade possível, a todo momento Dora diz a Josué que o pai é um cachaceiro, um alcoólatra, fato recusado permanentemente por ele. Neste desenrolar dos fatos elimina a hipótese daqueles que tentam dizer onde está e o que vai acontecer depois... aqueles que dizem que adivinham o que não é possível adivinhar.

Dora é um personagem contraditório; ao identificá-la com a religião usamos duplo sentido: religião como instituição histórica, hierárquica, situada, construída pelo ser humano, e religião como experiência religiosa, de busca de sentido, que experimenta o sagrado no imanente, mudando sua estrutura ontológica.

Dora e Josué estão em viagem, como todos nós, na busca do Pai. O nome do pai no filme é Jesus, e sua profissão é carpinteiro, segundo Josué: "meu pai sabe fazer tudo de madeira — casa, mesa, armário, cadeira, pião... tudo, tudo sozinho". E repete isso incansavelmente. O mais incrível, o pai mora em Bom Jesus do Norte. Jesus é bom, o Bom Jesus e é ao mesmo tempo o Norte, o rumo que deve ser tomado, o caminho a ser seguido, o rumo da vida. O pai faz tudo sozinho, é o pai, é o criador que resolve tudo, que sabe tudo, e estar com Ele é conquistar na sua gratuidade todas as coisas, enfim, ser feliz permanentemente.

E a viagem continua, Dora no meio do caminho tenta se livrar de Josué deixando-o no ônibus com um pouco de dinheiro em sua mochila. Problema resolvido, pensa Dora, "me livre desta" compra uma passagem de volta para o Rio de Janeiro e para o seu espanto

37 Luís Filipe PONDÉ, Núcleo Fundamentos das Ciências da Religião, Tema do Semestre: História e Hermenêutica das Religiões de Mircea Eliade. PUC-SP, 1/99.

Josué também desceu do ônibus que parte. Os dois perderam o ônibus e Josué esqueceu sua mochila com dinheiro dentro do ônibus — e lá estão os dois: com fome, sono e no meio do nada. Buscando alguém que apenas Josué sabe que existe e o espera. Dora se enfurece e busca ajuda - conseguem uma carona em um caminhão. Neste momento, começa a surgir uma nova Dora, que mostra mais a si mesma, e busca no motorista a possibilidade de um amor perdido, nunca alcançado, chega a usar “batom” - ver-se nos olhos do outro com o seu próprio olhar, muda de aparência, deseja existir, imprimir sentido. Josué, quando percebe esta mudança, responde com ciúmes. O motorista, evangélico, que por princípio quer ser praticante, vê-se envolvido em uma trama e vai embora escondido. Dora chora! Chora por quê? Chora por quem? Estas questões serão respondidas ao final da viagem, proposta pelo filme.

Finalmente chegam a Bom Jesus do Norte, o pai está próximo. Será? Param na feira, onde a consciência mítica de Josué se revela novamente: é necessário se preparar para ver o pai, não quer parecer um mendigo. Depois da constatação e solução deste fato, partem em busca da casa do pai que deve estar lá.

Caminham até o lugar do endereço, Josué ao ver a casa corre, mas o pai tão procurado já havia constituído uma outra família, havia uma outra mãe e o pior, outros filhos e o pai Jesus não estava presente. A espera quase mata Josué, mas o pai chega e não é o de Josué. Não é Jesus. Cabisbaixo sai da casa, como se saísse do útero materno e fosse em direção ao mundo da contingência, abandonado por um pai biológico que o gera, mas que não precisa dele; a meu ver este estado é o básico da existência humana: só, abandonado pelo criador, órfão, vivendo o terror da insuficiência, como um ser contingente, em um mundo que não faz sentido, não tem sentido, tudo é igual, homogêneo.

Ao procurar o pai, o que Josué procura? Josué quer encontrar sua origem, sair do estado de permanência do cotidiano, como insuficiência, como se estivesse preso a uma realidade que não é sua. Vive o estranhamento do mundo de maneira permanente. Desta forma muda o estatuto ontológico do pai biológico, ele não é simplesmente um pai, ele é o Pai. E esta experiência de mudança do estatuto ontológico de qualquer Objeto, preso ao mundo contingente é o determinante da experiência religiosa, isto é, uma pedra, uma árvore, um lugar... apresentam-se diante desta experiência não mais como algo

homogêneo, comum, mas como centro do mundo (Eliade, 1996, p. 26), e revelador de sentido, dando condição ao homem de agir nele. Para o homem religioso, que passou pela experiência religiosa (Eliade, 1996, p. 30-31), o mundo está carregado de sentido, ele é heterogêneo, numa relação entre o sagrado, carregado de sentido, e o profano, homogêneo; é desta forma que Josué vê o pai, o centro do mundo, aquele que dá sentido.

A vida humana pode ser uma experiência de busca de sentido, uma viagem, e é bem isso que Dora e Josué estão fazendo, buscam o centro do mundo.

Ao retornarem a Bom Jesus do Norte, depois da frustrada ida à antiga residência do pai, Dora e Josué, no entardecer daquele dia, deparam-se com ausência total de dinheiro e com a presença da fome, experiências que os remetem de imediato à insuficiência, à realidade homogênea do cotidiano, do mundo sem sentido. Mas Bom Jesus do Norte é o centro do mundo para centenas de romeiros que o cercam — eles encontram Jesus, conversam com Ele, agradecem, pedem, suplicam... Jesus está ali, é o Pai que dialoga com seus filhos dando-lhe sentido para a vida. Josué e Dora não percebem, não vêem, pois seus olhares buscam outra realidade, não visível àquela experiência. Josué corre entre os romeiros, depois de ouvir de Dora a condição em que se encontravam, foge de Dora, mas ela o segue, gritando o seu nome enquanto os romeiros impassíveis a tal fato continuam a dialogar com Jesus, o Bom Jesus. Dora segue Josué até a casa dos milagres e lá entorpecida, desmaia e cai.

Dora acorda no dia seguinte no colo de Josué, a cena do filme é reveladora: Josué a sustenta com o corpo, é ele, agora, que a ampara, que a protege, provocando um novo olhar entre ambos» que começam a se ver como parceiros, como cúmplices de uma mesma busca. Mas continuam sem dinheiro e com fome. O que fazer? Josué percebe o real que o cerca e faz Dora voltar a seu antigo ganha-pão: “escrevedora de cartas”. Gostaria de fazer um pequeno parêntese aqui. — O que significa para o analfabeto “aquele que escreve”? Que poder tem a palavra escrita? O analfabeto é um desdobramento da condição de orfandade, está na escuridão que a palavra escrita lhe impõe, sofre de cegueira, é um aleijado do sistema de convenção, exposto acima. E neste contexto, Dora faz o papel de organizadora da experiência religiosa: escreve para o Santo, manda a mensagem para o Divino, remete as dores, as amarguras, sofrimentos e agradecimentos

do cotidiano ao sagrado. É ela que faz o papel de ligação do profano ao sagrado, das trevas à luz, do contingente ao necessário. Volta a assumir e de maneira mais explícita o papel da religião, de ligar o humano à sua origem, sua gênese. E nesta cena do filme você toma consciência da cosmovisão dos romeiros, de sua situação de total abandono por qualquer órgão público, mas que é vivida e suportada pela presença do Divino, marcada profundamente pela experiência religiosa.

Para Dora, como “escrevedora de cartas”, os seus problemas imediatos de sobrevivência são resolvidos. Mas ocorre uma mudança no processo de construção do seu “ganha-pão”: ela cobrava para escrever as cartas e para mandá-las, mas nunca as enviava, artimanha descoberta por Josué, quando hospedado por ela. Em Bom Jesus do Norte não ocorre o mesmo, num gesto de “mudança” Dora decide postar as cartas e de fato o faz. Cumpre na totalidade o seu papel: faz com que as pessoas consigam dizer como se vêem no mundo, e que mundo é este em que se situam, e ao mesmo tempo coloca estas pessoas em contato com o Sagrado, remetendo-as à sua origem, ultrapassando o espaço profano, espaço sem sentido, homogêneo, imprimindo-lhe sentido, dando a qualidade de centro do mundo, remetendo-o ao Sagrado - aquele que está fora, construído pela experiência da busca de sentido, que qualifica o existir humano no mundo, que devolve a qualidade de ser ao ente humano (Eliade, 1989, p. 17).

De posse do novo possível endereço do pai - o Jesus, aquele que residia em Bom Jesus do Norte, lá vão Josué e Dora. Chegam a uma “cidade conjunto habitacional” - todas as casas são iguais. Parece uma brincadeira do cineasta: o que dá sentido não passa de algo igual às coisas que estão dispostas na natureza? Isto é o homogêneo? Na experiência religiosa, o Sagrado como lugar (Eliade, 1996, p. 99), objeto da manifestação do Divino, está ali, existe, o mundo não é caos, mas faz sentido. Josué procura o diferente no igual. Parece um paradoxo, não só parece, mas é. O que ocorre? Como dissemos, há uma mudança na estrutura ontológica das coisas, ela perde a sua finalidade imediata, cotidiana, não mudando de forma física, mas deixa de ser igual, algo comum, disposto ao mundo de meras necessidades e adquire o caráter de sagrado, de elemento fundante, é a casa do pai, a diferente, mas que continua sendo igual a todas para o homem que vive no mundo profano, no mundo homogêneo.

Depois de muito caminharem chegam à casa pretendida, Josué tem o semblante iluminado, lá estará o seu pai!? A volta a sua origem! O centro do mundo! Decepção... — um outro homem abre a porta e produz a representação do pai que Josué abomina, que massacra a sua esperança, que é fruto de um imaginário que o remete a uma realidade que deveria ser, e não a que é. Rompendo com o real que o trucidava. O que fazer? Josué quer esperar o pai, sim, permanecer até que ele volte. Mas Dora lhe faz um convite inesperado: que ele venha morar com ela. Entre incertezas, parece que o acordo é fechado.

Dora tenta sair da “cidade conjunto habitacional”, mas descobre que não há nenhum meio de transporte naquele dia. Neste ínterim surge um novo fato: a procura de Dora e Josué por Jesus chega ao conhecimento de Moisés, um outro filho de Jesus. Moisés interroga Dora pela busca de seu pai, que é prontamente confirmada. Josué se apresenta como “Geraldo”, agarra-se a Dora, dando a impressão de que está com medo diante deste fato inusitado. Moisés, insistente, convida Dora, a amiga do pai, para irem à casa do pai, à sua casa.

O nome do irmão de Josué é Moisés, será uma coincidência provocada contra o poder pelo do cineasta? – “salvo das águas”. Aquele que luta contra o poder do Faraó do Egito e liberta o povo de Israel da escravidão, abrindo caminho para a terra prometida – a terra da qual corre leite e mel, a terra dada pelo Pai a Israel. Este dado nos remete à representação do mundo, fruto da imaginação dando-nos a ideia de céu como o ideal a ser atingido, o deve ser, que tem a função imediata de negar a realidade que nos sufoca na insuficiência.

Qual seria a ideia de céu para Josué? Suponho que seria o encontro com o pai em sua casa. E esta é a proposta de Moisés — levá-lo à casa do pai, a “terra prometida”, ao céu, que nega toda a realidade em que está cercado. A superação, aqui e já, de toda a contingência vivida na insuficiência. A construção do paraíso na terra, olhar o pai olhos nos olhos, saber exatamente o que se é, o encontro com o absoluto, na experiência religiosa (Eliade, 1996, p. 106), a única que revela o homem na sua totalidade. Pois lhe dá sentido, remete ao que é de fato.

Terceira casa do pai, quantas casas tem esse pai? Por onde ele anda? Parece que ele não para! Será que ele também procura? Nós sabemos que é procurado; a proximidade

é palpável. Ao chegarem são apresentados a Isaías, outro irmão de Josué. Olhem o nome do personagem: Isaías — o Profeta. Aquele que conhece o passado do seu povo, está enraizado na realidade presente e, portanto, tem a capacidade de projetar o futuro. Isaías recebe Dora e Josué com indiferença:

- Esta é dona Dora, amiga do pai.
- É!...

Isaías de fato conhece o pai. Mas o conhece através de seus limites. Como o profeta diante do rei Davi, o pai de Israel, mostrando a este o seu pecado: desposa uma mulher casada, manda seu marido para a frente de batalha, Urias, para que morra, e toma a mulher para si. Isaías é duro, desce às raízes do problema e exige resposta. — Nosso pai foi embora, nos abandonou! Mas com a presença mágica de Moisés, Isaías permite que Josué e Dora adentre ao seu mundo e mostra a oficina de carpintaria, liga o torno e coloca Josué diante dele, e produz um pião. Brinquedo do qual Josué não quis se separar; na cena inicial do filme, quando ao lado de sua mãe, o pião cai ao chão, fazendo com que Josué corra para apanhá-lo, deixando sua mãe estática no meio da rua, sendo atropelada por um ônibus, causando a sua morte, Josué, de pião em mãos sorri, como o Criador diante da criatura, no ponto máximo da sua criação.

As relações de apresentação iniciais são superadas, pois são mediadas por jogos, pelo lúdico (trava-língua e futebol de rua) além da visita à oficina de carpintaria — profissão herdada do pai e ampliada pelos filhos. Moisés provoca um momento de grande intimidade familiar: pede a Dora que leia uma carta escrita por um outro “escrevedor de cartas” em nome de seu pai Jesus, que estava em seu poder há seis meses. O papel de Dora acentua-se: de “escrevedora” passa a leitora. Está agora do outro lado, daquele que recebe a mensagem, que recebe a carta. Assim, ela continua como canal de ligação, da religião: coloca aqueles que se perderam, um diante do outro, o pai do filho, o humano da sua origem, religar - este é o seu fundamento.

A carta é reveladora, traz no seu bojo a essência motivadora da condição de Jesus, o porquê começou a beber e abandonou os seus filhos: está à procura da mulher amada, de Ana — “a cabrita tihosa” que o abandonou grávida de Josué. O pai procura a amada, o filho procura o pai, todos buscam o centro do mundo, aquilo que lhe traz sentido,

que lhe faz ser. Dora ao ler a carta e revelar a vontade do pai, abandona o seu papel de simples leitora e se torna agente da carta, resiste à pura letra, na medida em que inclui na vontade do pai o objetivo de conhecer Josué, o filho que ele não sabe existir. O pai, Jesus, deixa como mensagem final Eu vou voltar, eu já estou voltando (promessa que os cristãos guardam, na esperança de ser cumprida).

Diante de tais fatos Dora percebe que este é o lugar de Josué: com os irmãos à espera do pai, que em breve voltará. Na manhã seguinte levanta cedo e confirma, mais uma vez, a sua hipótese os três irmãos dormem juntos na mesma cama. Dora prepara-se para ir embora, muda radicalmente as suas vestimentas: coloca um vestido, presente de Josué, e usa batom. Sai da casa sem que ninguém a ouça e parte em direção ao ponto de ônibus. Neste momento Josué acorda e procura por Dora, não a encontra, e parte em disparada em direção ao ônibus. Tarde demais, o ônibus já havia partido. Entre lágrimas Dora faz algo que há muito não fazia: escreve uma carta, desta vez é ela que fala, não ouve mais uma voz estranha que vem de fora, mas sim de dentro. Agora fala a Dora, não aquela que procura o pai de Josué, mas aquela que tem saudade do seu pai - que depois de ter saído de casa, em plena adolescência, alguns anos passados, não foi reconhecida pelo próprio pai: “— Tenho saudade do meu pai”, e pede a Josué que não se esqueça dela: aquela que o levou à casa do pai. Pede ela a Josué na carta: — Olhe o retrato que nós tiramos juntos quando você sentir saudade, e é o que Josué faz, exatamente neste momento, entre lágrimas, ele não vai esquecer.

## Conclusão

A busca que Josué realiza provoca em Dora a sua própria busca “- Tenho saudade do meu pai”. Revela o estado de contingência que nós seres humanos nos encontramos, o terror a insuficiência, tendo a imanência como única possibilidade de ultrapassarmos a realidade sem sentido a partir da experiência religiosa. A experiência fundante do ser humano, pois é a que mais o revela.

Central do Brasil, o filme, recebe o conceito de um filme universal, pois fala da problemática humana e a coloca, a meu ver, de maneira evidente: a busca pela origem, a busca pelo Pai.



### Referências Bibliográficas

BOWKER, John. *Para entender as religiões*. São Paulo, Ática, 1997.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FURTER, Pierre. *A dialética da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

## CRÍTICA FEMINISTA À SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE MAX WEBER

Martina González

Mestranda em Ciências da Religião PUC-SP

Yury Puello Orozco

Mestranda em Ciências da Religião PUC-SP

**Resumo:** A crítica feminista à Sociologia da Religião de Weber, traçada por Kandal, Bolong e Erickson, e corroborada por testemunhas de seu tempo como Otto Gross e Troeltsch, coloca em evidência a tensão existente na Vida e obra de Weber entre racionalidade, grandeza, masculino, mundo público, religião ética, por um lado, e Eros, magia, religiões estáticas, feminino e cotidiano, por outro. O feminismo das autoras (Roslin W. Bolong e Victoria L. Erickson) considera a possibilidade de uma nova dinâmica, capaz de integrar as diferentes dimensões humanas, que permita às pessoas encontrar forças para resistir e superar as estruturas que as dominam.

**Palavras-chave:** Sociologia da Religião; feminismo.

**Abstract:** The feminist review about the of religion of Weber, planned by Kandal Bolong and Erickson, with testimony from then, like Otto Gross and Troeltsch, being come evidence the tension lives in the Weber's life and work between rationality, bigness, male, public world, ethic religions, on side, and Eros, magic, static religions, female and daily, from another side. The feminist from authoress thinks a possibility of a new dynamics, able to integrate the different human's dimension that let the people, find a power to resist and get over the structure that dominate them.

**Keywords:** Sociology of religion, feminist.

## Introdução

Com um olhar curioso e atento estudamos o pensamento de Weber, a partir de um enfoque diferente do que estamos acostumadas (os). Terri Kandal, Roslin W. Bologh e Vitoria Lee Erickson apresentam-nos suas análises, seu pensamento e suas perguntas feministas a respeito de um dos clássicos mais famosos da sociologia da religião: Max Weber.

Conduzem-nos, fazendo uso das teorias feministas, pela vida privada de Weber, atravessando seus conflitos pessoais, até chegar aos conflitos públicos que a sociedade de seu tempo lhe impunha.

As/os autoras/es feministas levaram-nos a entender que para Weber a religião vai ser a mediação entre a vida privada e a vida pública. Também nos desvendam o mistério da aparente separação entre razão científica, objetividade e os desafios, conflitos e sentimentos pessoais.

Terri Kandal, a partir da psicanálise, fornece-nos informação sobre o contexto familiar e social da vida e obra de Weber de maneira a iluminar os conflitos e contradições que perpassam sua vida e, conseqüentemente, sua Sociologia da Religião.

Para Roslin W. Bologh, a Sociologia da Religião de Weber permite-nos penetrar na dinâmica central de seu pensamento: a tensão entre amor e grandeza; segundo ela, toda a argumentação de Weber está em defender que, para conseguir a grandeza, deve ser evitado o amor, que torna os indivíduos e as nações vulneráveis à vontade dos outros.

Já para Vitoria Lee Erickson, toda a obra de Max Weber está perpassada pela tensão entre religião e magia, masculino e feminino, sociedade e comunidade, elite e massa. Segundo ela, Weber ajudou a entender o significado que teve para a religião ocidental o ascetismo protestante e a negação do corpo.

Foi com muita alegria e satisfação que constatamos a aplicabilidade das teorias feministas de uma maneira profunda na análise sociológica da religião. É uma análise que mostra a complexidade do fenômeno religioso, ao mesmo tempo que nos enriquece e nos ajuda para um melhor entendimento dele.

## O contexto social e familiar de Weber

Recolhemos aqui algumas informações sobre o contexto familiar e social da vida e obra de Max Weber de maneira a iluminar contradições que aparecem em sua Sociologia da Religião, Segundo Kandal (1989, p. 127), a vida e obra de Weber são um espelho das contradições da Alemanha do século dezenove, que vive a dramática tensão entre industrialização, racionalidade científica e romantismo, por um lado, e a cultura altamente humanística e o autoritarismo irracional, por outro.

A unificação da Alemanha foi levada a termo por Bismarck e sua política de “sangue e ferro”. Criou-se um Estado onde se intensificaram e exageraram os elementos patriarcais da cultura do oeste europeu (Kandal, 1989, pp. 108-109). Weber e sua geração revelaram-se contra o autoritarismo de Bismarck, embora pensasse que talvez sua geração fosse apenas a herdeira imediata da geração que tinha fundado o moderno Estado alemão em toda a sua glória. Weber viveu intensamente os desafios e debates do seu tempo e sentiu-se responsável pelo futuro da nação (Kandal, 1989, p. 128).

### Contexto familiar

Os primeiros anos de sua vida transcorreram no clima de dominação de Bismarck em Berlim. Seu pai, Max Weber, foi um homem bem-sucedido na política. Sua mãe Helena Weber viveu de acordo com a ética e os valores espirituais do calvinismo. Max Weber, pai, foi um tirano dentro da casa e Helena Weber uma esposa e mãe, mártir no silêncio. A vítima deste casamento fracassado, o filho Max Weber, foi doentio, incomunicável, cheio de auto rejeição, medroso e com sentimento de inadaptação. Sua vida foi uma apologia, primeiramente com sua mãe e depois com sua esposa (Kandal, 1989, p. 129).

Weber vivia uma contradição interna em relação a seu pai e sua mãe. Utilizando a simbologia do complexo de Édipo, Kandal interpreta que Weber desejava ser Orestes, mas acreditava ser Édipo. Nunca tendo resolvido seu conflito interno — e pode ter sido o “modelo de autoconsciência masculina do Império Germânico”, — sempre duvidou de sua masculinidade, acreditando-se que foi impotente com sua esposa (Kandal, 1989, p. 130).

Em sua adolescência assumiu comportamentos extravagantes e exagerados para afirmar sua identidade masculina, até começar os estudos superiores, quando se tornou um brilhante intelectual (Kandal, 1989 p. 129). Segundo Mariane, Weber tinha um grande poder no mundo dos homens, no domínio intelectual e político. Exercia uma forte atração no mundo das mulheres, mas ao mesmo tempo tinha uma grande dificuldade para se abrir, emocional e sexualmente. Havia em Weber uma ambiguidade quanto a ser homem no contexto patriarcal alemão (Kandal, 1989, p. 132).

Casou-se com Mariane Weber, uma mulher parecida com sua mãe, na nobreza dos valores éticos e na força de sua vontade. Olhar para a vida de Mariane Weber, e para o movimento feminista liberal da Alemanha deste tempo, com os quais Mariane e Max Weber estabeleceram contatos, permite ver aspectos da posição e valores da obra de Weber com relação à questão da mulher.

### **Relação com o movimento feminista liberal**

Kandal, ao descrever o feminismo liberal, observa que a consciência da classe média feminina estava intimamente unida à consciência do liberalismo alemão, ferida mortalmente com o fracasso da Revolução de 1848 e a conseqüente revolução, vinda de cima, do capitalismo industrial e a democracia burguesa. As lutas pelos direitos das mulheres desenvolviam-se sob a perspectiva do serviço moral e social à nação: feminilidade, moralidade, caridade e bem-estar social das mulheres da classe média eram metas fundamentais do movimento liberal-conservador. Em meio a esta situação, a partir de 1894 emergem grupos radicais de mulheres, aplicando os princípios do individualismo liberal e dando lugar, em alguns casos, ao mais avançado feminismo (Kandal, 1989, pp. 105-106).

Mariane Weber revelou-se contra o papel de doméstica de sua classe e foi a Berlim para estudar, o que significou um passo corajoso para seu tempo. Seu casamento com Weber lhe abria o caminho para a carreira intelectual e o papel social de líder do movimento liberal de mulheres. Seus escritos revelam a posição deste movimento, moderado, em relação ao mais radical. Em seu ensaio sobre "O direito da Mãe" (Muttersrecht) questiona as

teorias do matriarcado de Engels e Bachofen, e defende o “direito do pai” como necessário para o desenvolvimento do indivíduo. Em *As principais questões da ética sexual*, nega que a felicidade seja o critério realista de casamento e minimiza a importância do erotismo no casamento (Kandal, 1989, p. 133). Segundo ela, a mulher deve ser educada para uma profissão, a fim de conseguir autonomia. Em outro ensaio escreveu que a escolha de uma profissão não exige a esposa das tarefas domésticas.

Mariane foi porta-voz de Weber; suas posições revelam o tipo de feminismo defendido por ele; um feminismo que pretende a libertação da mulher do autoritarismo do matrimônio, mas não das amarras que submetem a esposa ao marido, nem do puritanismo que iguala a moral com a ética sexual sem prazer. A alternativa de Weber para o autoritarismo de Bismarck era um patriarcalismo melhorado; em outras palavras, Weber cultivava em si a raiz de Bismarck, mesmo podando seus espinhos. A própria relação de Weber com Mariane era a de professor-aluna. Weber fazia a exposição, instrua e corrigia; ela lhe dava a total veneração que contribuiu para sua realização pública (Kandal, 1989, p. 133-134).

### **Weber e o movimento erótico**

Outro cenário, ligado em parte ao anterior, que ajuda a conhecer melhor a posição de Weber, se dá na relação que este mantém com o movimento erótico. Este movimento surge como resposta ao conflito da sociedade vitoriana como um todo, ao patriarcalismo da nova raça do super-homem na Alemanha, ao materialismo científico e ao positivismo que exageravam os domínios masculinos e destruíam a vida de muitas pessoas. Algumas mulheres revelaram-se, resolvendo incorporar outras possibilidades para a vida humana. Defendiam o erotismo como um valor criador de vida, acima de todos os outros. Este movimento fez prevalecer a vida e o amor sobre a lei e a ordem (Kandal, 1989, pp. 108-110)

Otto Gross é um representante deste movimento. Encontrou em Weber um forte adversário. Foi psiquiatra de profissão, aluno de Freud. Chamou a atenção pela sua capacidade criativa, radicalismo intelectual, carisma e dedicação de sua vida a serviço

daquilo que acreditava: a construção de uma sociedade livre do controle (Schwenker, 1996, p. 1). Enquanto Freud enfatizou a ideia da base sexual das neuroses, Gross enfatizou os fatores sociais e culturais como causadores dos distúrbios mentais.

Os constrangimentos normativos, impostos pela sociedade capitalista, engendravam estruturas de personalidade patogênicas justamente nesses indivíduos excepcionais, pois nenhuma oportunidade podia ser concedida ao seu desejo por formas desordenadas de autorrealização. Esta era a firme convicção de Cross: o conflito entre indivíduo e sociedade, resultante desta contradição, estava ligado fortemente à estrutura social e às disfunções psíquicas (Schwentker, 1996, p. 3).

Gross propõe uma utopia individualista e anarquista.

Max Weber entrou em confronto pela primeira vez com este movimento quando era membro da "Associação para a proteção das Mães" que sob a direção de Helena Stöcker, do movimento burguês de mulheres, atacou o casamento burguês convencional e defendeu uma nova ética de amor livre. Weber opôs-se energeticamente a esta posição e abandonou a associação. Criticou fortemente Else Jaffe e sua irmã Frieda, esposa de Gross, aderentes ao movimento erótico e incentivou Mariane a defender as ideias dele, mesmo correndo o risco de romper com as amigas. A partir de 1907, entrou em contato com a obra de Freud e Gross. Tendo este submetido um ensaio aos editores do *Archiv für Sozialwissenschaft*, sob a direção de Edgar e Else Jaffe, Weber, numa carta escrita a Else Jaffe, rejeitou o artigo considerando-o não científico. Em sua argumentação fez uma oposição entre "ética heroica" e "ética comum", delineando uma ética de valores quase idealística e chamando a atenção para os problemas acadêmicos que guiam a academia por juízos de valor. Weber e Freud criticaram Gross por instrumentalizar o conhecimento médico-científico visando mudanças sociais e o rejeitaram como herege e não científico (Schwentker, 1996, p. 7).

Com o passar dos anos, Weber mudou sua relação com o movimento erótico, deixando de rejeitar seus comportamentos, por influência, talvez, da relação íntima que manteve com mulheres desse movimento, principalmente com Else Jaffe que foi sua amante

e o acompanhou até a morte junto a Mariane. Abandonou também sua posição sobre a ética heroica, como luta do indivíduo pelos mais altos objetivos éticos, aceitando uma graduação no ético (Schwentker, 1996, p. 11). Conclui este autor que “a irreconciliabilidade das formas de conduta erótico-estéticas com as realidades do nosso mundo moderno, constituíam para Weber um estado insuperável de tensão, que era necessário reconhecer como um fato fundamental da existência humana” (Schwentker, 1996, p. 16).

### **Roslin W. Bologh e Weber - Amor ou grandeza**

Weber está interessado no estudo das religiões como uma forma de conhecer os efeitos que a religião tem sobre a atividade no mundo, particularmente sobre a atividade econômica, e em perceber como os desafios entre a esfera religiosa e a econômica deram origem ao desenvolvimento de uma sociedade ética racionalizada. Esse desenvolvimento é devido a fatos históricos e está repleto de lutas de poder e conflitos em todos os tempos, grupos e classes. É desta forma que a sociedade ética racionalizada prevalece sobre a sociedade tradicional. Weber contrasta os efeitos positivos e negativos das religiões: paz e unidade por um lado, rivalidade e conflito por outro, mas aponta que as últimas são forças independentes capazes de destruir os grilhões tradicionais.

Para Bologh a Sociologia da Religião de Weber nos permite penetrar na dinâmica central de seu pensamento: a tensão entre amor e grandeza. A argumentação de Weber se dirige a defender que, para conseguir a grandeza no mundo, deve ser evitado o amor que torna os indivíduos e as nações vulneráveis à vontade dos outros. Mas o desejo de amor reaparece sempre por si, mesmo querendo excluí-lo. Weber luta então para colocar esse desejo separado e relegado na esfera do mundo privado e a religião fazendo a mediação entre o mundo privado e o público (Bologh, 1990, p. 138-139).

### **A constante presença**

A tensão entre o desejo de amor e a negação do amor está presente nas dicotomias que Weber traça entre êxtase e racionalidade; entre religiões consideradas femininas como o luteranismo e hinduísmo que acentuam a devoção erótica e o êxtase



e religiões consideradas masculinas como o confucionismo e o calvinismo que acentuam a racionalidade sóbria. Weber tende a ver também um desenvolvimento das religiões que parte de forças mágicas e estáticas para formas modernas, sofisticadas de ética racional. Esse desenvolvimento se dá através de fatos históricos que envolvem conflitos e repressão resolvidos pela religião de diferentes maneiras.

Eros, amor e êxtase aparecem constantemente no estudo de Weber, mas não como dimensões que poderiam influenciar ou estar presentes na vida pública ou na grandeza heroica. Ele as considera como forças que distraem os homens de seus deveres ou os revigoram para suas lutas. O amor erótico é visto como fuga do mundo racionalizado (Bologh, 1990, pp. 139-140).

Weber trata de dois tipos de religiões como tipos ideais. Os valores destes tipos de religiões, como tratados por Weber, se apresentam como opostos, exclusivos e assimétricos: Eros, emoção e amor por um lado, e racionalidade por outro. Os primeiros representam forças regressivas que arrastam de volta para o passado e para baixo. Os outros, de maior valor, devem dominar e reprimir os primeiros, fazendo-os aparecer como ausentes, falhos, secundários, suplementares, subordinados e inefetivos.

Para Bologh, essas categorias de valores podem ser vistas como diferentes aspectos e momentos de um movimento que supera a relação antitética e resulta em momentos novos da consciência para a sua orientação no mundo. A relação entre estes valores é complexa, ambígua e ambivalente e não pode ser reduzida simplesmente a masculino e feminino. Mas a análise que Weber faz da religião é complexa. Não dá à religião a função de apenas idealizar os valores da vida doméstica e dos oprimidos como faz o materialismo histórico. Weber reconhece que há uma dinâmica interna da religião presente nos valores sagrados (Bologh, 1990, p. 140-142).

### Valores sagrados

Os valores sagrados têm sido procurados de acordo com os interesses das classes ou grupos, segundo se trate de camponeses, intelectuais, cavaleiros guerreiros, sacerdotes, religiosos etc. Weber chama a atenção para a maneira diferente como são desenvolvidos

os valores sagrados de uma classe que tem atividade prática no mundo, em contraste com outra que não tem atividade prática; entre os camponeses que buscam valores sagrados estático-eróticos em contraste com os cavaleiros que buscam valores heroicos e consideram indignas as práticas desenvolvidas pelos primeiros. Os valores sagrados também podem ser influenciados pelas circunstâncias políticas, sociais e econômicas. Mas a religião tem também seus valores espirituais que influenciam as atitudes e orientações práticas (Bologh, 1990, p. 142-145).

### **Do deus guerreiro ao deus ético**

Os que conduzem rituais e produzem a experiência estática têm “carisma”, podem controlar espíritos e gozam de um poder especial que dá status. Com a distinção entre poderes no mundo e poderes carismáticos, matéria e espírito, aparecem os rituais mágicos que passam a ser exercidos por profissionais, que com seus poderes e interesses influenciam o desenvolvimento da religião mágica e a atividade no mundo (Bologh, 1990, p. 145-147).

Originalmente cada sociedade tinha seu deus. As sociedades agrícolas adoravam divindades terrestres, como por exemplo, a Mãe Terra. A sociedade política tinha seu deus que garantia seu sucesso. Por ocasião das conquistas militares e políticas, os deuses dos grupos conquistados foram considerados mais fracos, e passaram a ser venerados no templo do deus vencedor. Os deuses celestes, como representações dos heróis, guerreiros, conquistadores e de sua cultura, afirmaram-se como superiores às divindades das comunidades agrícolas, pacíficas e desarmadas. As atividades das sociedades de cavaleiros guerreiros são a conquista e a luta; atividades que estão para além do trabalho de produção e reprodução, que envolvem ação com a natureza. Por analogia com estas sociedades de guerreiros e conquistadores, suas divindades não estão para a produção e reprodução, mas as controlam.

O aumento da demanda ética é devido à formação de sociedades com uma estratificação social complexa, com conflitos e tensões, acumulação e comercialização de riqueza que tornam necessário o controle social. Divindades antropomórficas e transcendentais passam a manter com seus adoradores uma relação ética. Os deuses

antropomórficos são concebidos de forma analógica aos governadores dos povos, não são controlados por rituais mágicos como os espíritos, mas passam a exigir um comportamento ético que, se transgredido, é castigado.

Temos assim a representação de um deus ético, derivado do deus guerreiro e da sociedade política, o deus dos homens, para Bologh. Com a despolíticação, pacificação e domesticação, esse deus masculino assume feições femininas de um deus de amor (Bologh, 1990, p. 147-151).

### **Sublimação do erotismo e mulheres**

Nas religiões das classes menos privilegiadas há um espaço e partilha mais igualitária para as mulheres dentro das práticas religiosas. Existiu uma grande acolhida da mulher em cultos proféticos, fora aqueles dos grupos de orientação militar ou política. As associações masculinas com atividades militares não só excluíam as mulheres, mas serviam também para as controlar e sequestrar.

Os rituais de iniciação dos jovens varões tinham por finalidade adquirir uma alma nova, a alma do herói guerreiro. Isso se dava, por um lado, pelo abandono de sua vida pacífica e subordinada entre as mulheres e as crianças, e por outro, através de sua iniciação no mundo dos homens, onde deveriam se tornar heróis guerreiros, capazes de intimidar, subjugar, dirigir, matar e até assumir o risco de serem mortos, antes de permitir serem governados, como as mulheres e as crianças. Onde estas práticas acontecem, a mulher é vista sem a capacidade heroica e com um status secundário (Bologh, 1990, pp. 153-155).

Concluindo, Bologh vê na análise das religiões de Weber, um dualismo entre a experiência extático-erótica e a atividade prática heroica, entre amor e grandeza, feminino e masculino. Experiências estáticas, sob condições históricas, foram sublimadas em experiência ética. Isso mostra que sob formas éticas racionalizadas existe o poder do desejo primário de amor erótico estático; mas Weber não se pergunta pela importância destas forças no coração da religião ética e da vida social, mas as considera como alternativa para a ação racional ascética. Weber trata as religiões extático-eróticas e contemplativas

como opostas e excludentes em relação às religiões éticas, racionais e ascéticas. As últimas reprimindo as primeiras. Weber não analisa nem contempla a relação mútua entre elas.

O dualismo nos valores das religiões Weber o expressa também em relação às religiões de sociedades agrícolas, com divindades terrestres (espíritos) e religiões que adoram divindades celestes, representando a sociedade de guerreiros. Com a desmilitarização e pacificação, essas divindades assumem os traços de um pai bondoso que evoca sentimentos de devoção erótica e virtudes femininas.

O mundo público da atividade política e econômica origina-se da guerra, assim como as representações transcendentais de deus. Com o estabelecimento do estado burocrático imperial o deus transcendente dá lugar ao deus ético, universal, transcendente e pessoal, que faz a mediação das relações entre o público e o privado. Diante do deus ético, os fiéis devem provar-se a si mesmos, disciplinar sua vontade e desejos e submetê-los aos desejos e vontades superiores do deus patriarcal, para assim alcançar a salvação mediante a ação ética no mundo. A experiência que vem da contemplação e da realização do próprio desejo causam uma atitude passiva e não motivam para a ação prática no mundo.

Na realidade, observa Bologh, o desejo de amor nunca pode ser negado, ele aparece sempre de novo. Somos seres corpóreos e há sempre estímulos provocando a luta e o esforço para a ação. As religiões místicas exigem esforço para manter a vida e a luta contra as distrações do mundo. As religiões masculina e feminina, que Weber distingue como tipos ideais, podem, segundo Bologh, encontrar uma alternativa nas práticas mágicas que o feminismo tenta criar. Estas práticas inspiram estados psicológicos que tornam a pessoa capaz de resistir e superar seus sofrimentos encontrar prazer no mundo e poder em si mesmas. Dado que o sofrimento vem de estruturas sociais que excluem e desmoralizam estas práticas feministas visam inspirar e promover mulheres para resistir e superar estas estruturas, o que supõe ação prática no mundo, Bologh observa também que a sociologia de Weber pode ser lida a partir de uma tensão entre a comunidade subordinada composta primitivamente de mulheres e crianças e mais tarde de povos dominados e a comunidade política dos homens que governam (Bologh, 1990, p. 157-159).

### Vitoria Lee Erickson — Max Weber e a racionalidade

Erickson considera que o interesse de Weber pela religião se deve à necessidade de analisar o protestantismo ascético, com a finalidade de aperfeiçoar a prática religiosa ascética racional para criar uma poderosa nação alemã. Considerava que o Protestantismo ou racionalização religiosa seriam condições prévias para a formação do Capitalismo. Estes eram, segundo ele, fatores num conjunto de fatores que efetuariam a grande transformação do pensamento em direção “ao controle e ao domínio do mundo”.

Para Erickson uma teoria da desigualdade dos sexos está implícita na Sociologia da Religião de Weber, já que na sua pesquisa histórica das religiões, este reconheceu que no processo de substituir a motivação mágica por uma ética abstrata e universalista, foi necessário desenvolver uma antipatia pela sexualidade que, por inferência, significa antipatia pelas mulheres e pelo feminino.

### O ascetismo religioso racionalizado

Na sociologia de Weber, a religião racionalizada é a religião desmágica. A forma mais elevada de religião racionalizada é o Protestantismo Ascético das elites sociais e religiosas. É esse protestantismo ascético – Erickson o chama de experiência masculina – que dá origem à moderna cultura vocacional e burocrática capitalista. Que é hostil à magia, à sexualidade, à arte e às massas.

Erickson diz que para responder às exigências da época, o caminho que Weber encontrou foi a ciência e a racionalização. O estudo de Weber demonstra que a religião racionalizada, burocrática e ascética e a experiência masculina criam-se e constituem-se mutuamente. Toda a obra de Weber é permeada pela tensão entre religião e magia; masculino e feminino; sociedade e comunidade; elites e massas.

Para Erickson, Weber documentou mais claramente as questões da vida das mulheres na sua Sociologia econômica e política do que na sua Sociologia da Religião; sua análise da vida primitiva documentou a longa história da tensão entre as mulheres e sua espiritualidade, e as necessidades da sociedade masculina. A nova religião tinha que combater um poder comunitário, para impedir uma visão comunitária radicalmente

diferente e alimentada pela sexualidade e pela arte. Neste sentido, afirma Erickson, a nova religião do moderno racionalismo ascético viu-se chamada a eliminar, reprimir e controlar a irracionalidade da massa. Por isso, sua teoria da dominação social que descreve tipos de ação social, autoridade e dominação, demonstra de que modo ele acha que o controle social é possível.

### **O poder político e a luz erótica**

Weber entendia profundamente o racionalismo moderno, tendo claramente articulado um de seus aspectos, mas importantes: o vocacionalismo ascético e a hostilidade deste contra a arte e a sexualidade. Ele considerava que a religião de salvação estava em tensão com o amor erótico. Essa tensão era resultado da natureza brutal e coercitiva do amor erótico. A análise do erótico de Weber, no contexto de sua tensão com a ética do amor fraternal, não apenas reflete a discriminação, a interpretação e a experiência masculina do Eros, como também reflete uma discriminação masculina particular que tem como objetivo a perpetuação do patriarcado em suas formas capitalistas e religiosas.

Para Weber, e a partir do ponto de vista do eu masculino moderno, o amor erótico é oposto à submissão, afirma a individualidade, pressupõe diferenças, glorifica a animalidade, é exclusivo, é um caminho alternativo em direção a Deus, está relacionado com o conflito, representa a vontade de possuir e envolve a violência espiritual.

Erickson, apoiando-se em Bologh, afirma que os interesses de Weber pela virilidade e pelo nacionalismo se centralizam nos elevados valores de individualidade e independência que tem Weber.

Para Erickson além da tensão entre masculinidade e feminilidade há também em Weber uma tensão entre masculinidade elitista e outros tipos de masculinidade. Já que ele faz a história da fé cristã cair na história da elite masculina ascética e intelectual; só reconhece a experiência de alguns homens cristãos, os homens que eram capazes de aliar-se às forças que produziram o moderno capitalismo racional.

## Repensando a religião

Weber considerava as crianças, as mulheres, os idosos, os homens desmasculinizados ou desmilitarizados e os oprimidos como atentos à magia. Portanto, a defesa da magia pode significar a defesa dos oprimidos. Erickson apela aos estudos de Starnhawk sobre a magia, que nos diz que o poder da bruxaria repousa na arte de alterar voluntariamente a consciência. Portanto, não seria possível permitir a existência desse poder, à medida em que polis em desenvolvimento consolidava seus mecanismos de controle social.

A consciência adormecida favorece a vontade pessoal permite que a pessoa adepta tome as próprias decisões e aja de acordo com elas. Querer significa reivindicar nosso poder, nosso poder de reclamar nosso futuro. O querer hoje em dia requer novos ritos, novos mitos, novas liturgias, novos símbolos da deusa, d legitimidade e benefícios do poder feminino. A magia, portanto, estabelece a legítima autoridade que favorece a ação e a tomada de decisões.

Carol Gilligan afirma que a ação da tomada de decisões é crucial para a vida moral, e que a base do desenvolvimento moral é a capacidade de fazer escolhas, de decidir entre ações e suas consequências.

Segundo Erickson, a ideia de assumir responsabilidade não é idêntica à noção de Weber com relação à autoridade masculina. Guiar os outros através das tempestades é assumir a responsabilidade pela vida deles, isso não equivale à noção feminista de responsabilidade. Gilligan afirma a influência, mas não o poder pela dominação de guiar os outros; a responsabilidade repousa numa avaliação das consequências de cada ação e seu efeito sobre os outros.

Weber precisa reprimir o feminino por razões políticas, livrar-se da magia.

Sob certas circunstâncias, todo detentor do poder político é forçado a ferir terceiros em benefício das suas metas. É por isso que ele não pode estar sujeito a nenhuma ética absoluta, e muito menos à dos evangelhos... E, acima de tudo, não importa a quais objetivos possa servir, ele precisa sempre ter fé neles para poder escapar à maldição da futilidade relacionada com a criatura. O político precisa estar

preparado para perder a alma. O político é aquele que não tem alma; é aquele que não pode ser “tocado” pela dor de outro; que não se submeterá ao outro. (Erickson, citando Weber, 1975, p. 82-84)

Erickson afirma que enquanto houver uma política privilegiada e hierárquica e relações sexuais privilegiadas haverá uma tensão entre os aspectos femininos e masculinos, e essa tensão se reflete no relacionamento religião e magia. A luta entre o masculino e feminino veio à tona em Durkheim e Weber, com a luta entre a religião e magia. Nas comunidades onde a base não era o poder e a dominação, e onde não se encontrava um pensamento dualista, a cultura dominante as reprimiu chamando-as de mágica e profana, por não se submeterem à autoridade patriarcal.

Erickson diz que o sistema religioso cultural do ocidente leva a pensar que essas comunidades se entregaram ao mal e que não têm opinião própria. Mas, a partir de um sistema de pensamento fundamentado na comunidade social do Eros, descobre-se que essas pessoas se submeteram a uma autoridade desconhecida daqueles que creem que vivem no bem e que têm opinião própria.

Erickson conclui seu estudo afirmando que, ao negar o corpo, a religião ocidental racionalizou sua interpretação de mundo. Que para Weber a vida desmágica era a sina dos tempos, mas que estudando Troeltsch e Freud é possível ver que, no centro da sina dos tempos, repousa uma identidade masculina, que cria uma espécie de ascetismo psico-espiritual patológico, que precisa de uma patologia social que apoie e estimule sua repressão e eliminação da vida sociável. Neste sentido, a vida pessoal de Weber poderia ser considerada um exemplo da articulação destes elementos, que estariam dando forma ao ascetismo moderno, racional e masculino.

Outro aspecto interessante para Erickson é a necessidade de aprofundar mais sobre a vida profana, sobre a magia, que segundo Weber impedem o progresso. Para Erickson a espiritualidade profana” também precisa se submeter ao olho crítico do feminismo. Tendo em conta os valores feministas da cooperação, da reciprocidade, da igualdade, do emprego democrático do poder comunal e do desfrute erótico do corpo e do trabalho, é necessário indagar: O que pode ser útil à espiritualidade popular, para a luta contínua pela libertação de todos os povos, e o que lhe será desfavorável?



Ela continua afirmando que a teoria social não é suficiente para abordar a libertação; que se faz necessária uma práxis, com o fim de avançar em direção à comunidade; nesse sentido, considera importante transformar o espaço sagrado em espaço comunitário. Este espaço não seria um espaço “profano”, que traz consigo as limitações instituídas pelo sagrado. Faz-se necessário desenvolver maneiras pelas quais as categorias fragmentadas e isoladas da vida sociável “profana” possam falar umas com as outras. Este seria, dentro de sua proposta, o primeiro passo na organização de uma solidariedade necessária, para uma ação comum voltada para a criação de uma comunidade.

### Conclusão

A Sociologia da Religião de Weber permite-nos uma viagem ao processo profundo da construção do ser humano, através de seus mitos e religiões; uma viagem à construção de formas sociais de dominação sustentadas por ideologias entretecidas por mitos, em que se acumulam saberes, experiências e formas complexas de organização social.

O olhar da crítica feminista vai além da análise racional, abstrata, e se pergunta: Irreconciliabilidade entre amor e grandeza, erotismo e racionalidade, masculino e feminino: há uma tensão fundamental da existência humana que precisa ser enfrentada a modo de sina dos tempos, ou essa tensão pode ser questionada como uma construção da existência do ser humano, tendo por protagonista e sujeito privilegiado um modelo de homem e uma sociedade como Weber defendia que devia ser? Há uma condição irremediável do ser humano, que se transcende sempre mais, porque tem garantidas pela dominação e consagradas pela religião as bases de suas necessidades básicas, o sustento econômico, o afeto, o erotismo às custas da mulher e das classes e raças subjugadas? Weber estaria apontando, entre a saudade e a esperança, um caminho ao infinito da razão absoluta, das teses inchadas da modernidade, do progresso sem limites, da “liberdade, fraternidade e igualdade”, para as elites da “casa dos homens” e dos melhores competidores no mercado internacional?

A guerra que se travou dentro de Weber, um chamado profundo para ver até as raízes do ser a patologia de um modelo de civilização marcado pela dominação de elites

masculinas, fez com que ele olhasse para a religião, tentando descobrir, também em seus símbolos, algo que reconciliasse presente e futuro ameaçador e permitisse enfrentar o destino menos desencantadamente.

Manter o dualismo entre a racionalidade masculina e o erotismo feminino parece fundamental para Weber para continuar afrontando o destino. A negação do amor para manter a postura heroica da identidade masculina é insustentável; e a necessidade reaparece sempre. Como sair dessa situação? Bologh suspeita que para Weber a religião poderia fazer essa mediação. As mulheres, associadas ao mundo privado, em posse do amor, não alienadas do erotismo, mas “inferiores” aos possuidores da racionalidade alienados do seu erotismo, poderiam constituir um refúgio, um revigoramento secundário para os heróis da racionalidade. A ética ascética de “suas” mulheres, atividade prática no mundo privado, garantiria também as atividades domésticas como de fenderia Mariane Weber, sua esposa. A salvação da mulher, e até sua transcendência feminista liberal poderia dar-se no agradar ao “deus pessoal, transcendente, ético, racional”, representado pelo homem. Mais do que uma negação do erotismo, esta ideologia buscava o erotismo, tratava-se de situá-lo no seu devido lugar. E junto à mulher.

### Referências Bibliográficas

BOLOGH, Roslin W. *Love or Greatness. Max Weber and Masculine Thinking — A Feminist Inquiry*. London: Unwin Hyman, 1990.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala. Feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1998.

KANDAL, Terry R. *The Women Question in Classical Sociological Theory*. Gainsville: Flórida International University Press, 1989.

SCHWENTKER, Wolfgang. *A paixão como um modo de vida: Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo*. Mimeo, palestra proferida em 1996.

WEBER, Max. *Economia y sociedad. Esbozo de sociologia comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.