

**II COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO
PLURALISMO E DIÁLOGO – REPLUDI**



**DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA
CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA:**
perspectivas epistemológicas e práticas

24 e 25 de outubro 2019

portaleventosacademicos.pucminas.br

ANAIS

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Colóquio do Grupo de Pesquisa “Religião, Pluralismo e Diálogo” - REPLUDI
(2.: 2019: Belo Horizonte, MG)

C719a Anais do II Colóquio do Grupo de Pesquisa “Religião, Pluralismo e
Diálogo” - REPLUDI [recurso eletrônico]: o diálogo inter-religioso na
ciência da religião aplicada: perspectivas epistemológicas e práticas /
organizadores Antonio Carlos Coelho ... [et al]. Belo Horizonte: PUC
Minas, 2019.

E-book (69 p.)

1. Ensino Superior - Congressos. 2. Religião e cultura. 3. Pluralismo
religioso. 4. Epistemologia da religião. 5. Universidades e faculdades -
Pesquisa. I. Coelho, Antonio Carlos. II. Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III.
Título.

CDU: 261.8

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

II Colóquio do Grupo de Pesquisa “Religião, Pluralismo e Diálogo” (REPLUDI)

O Diálogo Inter-Religioso na Ciência da Religião Aplicada: perspectivas epistemológicas e práticas

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

24 e 25 de outubro de 2019

A temática central do II Colóquio do Grupo de Pesquisa “Religião, Pluralismo e Diálogo” (REPLUDI) do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) é a discussão das perspectivas epistemológicas e práticas do Diálogo Inter-religioso no âmbito da Ciência da Religião Aplicada. Tal debate possui grande relevância no desenvolvimento de debates metodológicos para uma área – apesar de relativamente recente – em constante crescimento e consolidação no meio acadêmico nacional e internacional. Apesar da existência de programas de Teologia no Brasil desde 1972, a área “Teologia e Ciências da Religião” na CAPES só foi desmembrada da área “Filosofia/Teologia” a partir da Portaria CAPES 174/2016, publicada no DOU de 13 de outubro de 2016. A Ciência da Religião Aplicada é uma das oito subáreas elencadas pela CAPES no campo da Teologia e Ciências da Religião e é nela que se inserem os temas relativos à diversidade, ao respeito e à tolerância e ao diálogo inter-religioso – temas que são objeto das pesquisas e eventos desenvolvidos pelo REPLUDI. Os debates propostos para o II Colóquio do REPLUDI têm por objetivo ampliar e aperfeiçoar as questões metodológicas e práticas relativas tanto aos estudos acadêmicos sobre o diálogo inter-religioso quanto à contribuição social que tais discussões podem apresentar no sentido da promoção da tolerância, respeito e valorização da diversidade religiosa.

COMISSÃO ORGANIZADORA

Me. Antonio Carlos Coelho (REPLUDI/PUC Minas)

Drdo. Brasil Fernandes de Barros (PUC Minas)

Dr. Daniel Rocha (PUC Minas/ISTA)

Drdo. Guaraci Maximiano dos Santos (PUC Minas)

Me. Rogério Tiago Miguel (REPLUDI/PUC Minas)

Me. Rita Macedo Grassi (REPLUDI/PUC Minas)

Drda. Soraya Cristina Dias Ferreira (PUC Minas)

Drdo. Werbert Cirilo Gonçalves (PUC Minas)

Dra. Patricia Simone do Prado (PUC Minas/ISTA)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dr. Antonio Geraldo Cantarela (PUC Minas)

Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC Minas)

Dr^a Ceci Maria Costa Baptista Mariani (PUC Campinas)

Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro (UFJF)

Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)

Dr. Steven Joseph Engler (Mount Royal University – Canadá)

SUMÁRIO

<i>A espiritualidade humanista como um caminho para o diálogo inter-religioso na contemporaneidade.</i> Autor: Denis Cotta	06
<i>A telenovela Apocalipse (2017-2018) como objeto empírico sócio-antropológico.</i> Autor: Glaucon Durães da Silva Santos	14
<i>Diálogo religioso num vale de lamas: relatório de uma experiência ecumênica em Brumadinho.</i> Autor: Werbert Cirilo Gonçalves	21
<i>Espiritualismo americano e Espiritismo: questões históricas e culturais.</i> Autor: Brasil Fernandes de Barros	33
<i>Filosofia Ubuntu: trilhando caminhos para o diálogo inter-religioso.</i> Autor: Guaraci Maximiano dos Santos	39
<i>Hospitalização e o Auxílio religioso: uma abordagem exploratória e dialogal a partir de práticas religiosas em um nosocômio mineiro.</i> Autor: Antonio Carlos Coelho	47
<i>“O Espírito da Religião”:</i> uma prática dialogal de Raimon Panikkar. Autora: Rita Macedo Grassi	57
<i>Palimpsestos bíblicos em “A maçã no escuro”.</i> Autora: Tânia Jordão	62

A ESPIRITUALIDADE HUMANISTA COMO UM CAMINHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE

Denis Cotta¹

Resumo: O presente estudo visa apresentar o conceito de espiritualidade humanista como um caminho para o diálogo inter-religioso no pensamento do psicanalista e filósofo alemão Erich Fromm (1900-1980). Para Fromm, tanto a religião quanto a espiritualidade devem ser entendidas como manifestações antropológicas do ser humano, sendo constituintes da dimensão existencial do sujeito. Segundo o autor, a capacidade de ver o outro em sua singularidade é a premissa fundamental para uma vivência espiritual saudável. Para o nosso autor, a religião pode promover tanto a paralisação quanto o aprimoramento das potencialidades humanas como o amor, a solidariedade e a compaixão. Neste sentido, a espiritualidade é entendida por Fromm como a capacidade de transcendência do egocentrismo, movimento que só é possível a partir da humildade e do reconhecimento de que para se compreender a alteridade do outro, é preciso encontrar toda a humanidade em seu próprio interior. Como recurso metodológico, esta comunicação irá se utilizar de uma leitura teórico-bibliográfica das seguintes obras: *A arte de amar*, *Zen budismo e psicanálise*, *Ter ou Ser?* e *O espírito de Liberdade*, todas de autoria de Erich Fromm, além de recorrer a comentadores do autor supracitado. Por fim, pretende-se mostrar que a espiritualidade humanista, ao ser experienciada pelo sujeito, pode servir como um dos caminhos para o diálogo inter-religioso contemporâneo.

Palavras-chave: Espiritualidade. Humanismo. Diálogo inter-religioso.

Introdução

A psicanálise humanista, desenvolvida por Erich Fromm concebe que o ser humano deve ser compreendido além do paradigma mecanicista e reducionista, ou seja, a constituição do indivíduo transcende o viés pulsional. Isso não quer dizer que a psicanálise humanista rejeita a concepção de que o sujeito não possua instintos, mas o enfoque dessa abordagem psicanalítica se refere à condição da existência humana e suas potencialidades. Para o nosso autor, o caráter, a personalidade e o modo de existência espiritual são todos constituídos a partir das assimilações e relações do sujeito com o mundo que o cerca, com a cultura de sua sociedade.

No paradigma da psicanálise humanista, a pessoa humana, por ser dotada de razão, se encontra em desarmonia com a natureza, e assim tenta transcender esse estado. Esse estado de desarmonia existencial e de transcendência está associado à própria condição da existência humana. Para Fromm (1974) a *conditio humana* pode ser entendida por três principais dicotomias existenciais, que são: a impossibilidade da realização plena das potencialidades humanas, o sofrimento do isolamento completo e a inevitabilidade da morte.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. E-mail: cottadenis@gmail.com.

Como forma de tratar das problemáticas oriundas de sua condição humana, o indivíduo tenta solucioná-las a partir das chamadas “cinco necessidades existenciais”. Cada uma dessas necessidades possui uma ênfase em determinada área da existência humana, como por exemplo, a necessidade de relacionamento. De modo geral, o modo de relacionamento do sujeito com o mundo que o cerca pode ser produtivo (construtivo) ou improdutivo (destrutivo).

De acordo com o foco deste estudo, ao se falar da espiritualidade humanista como um caminho para o diálogo inter-religioso, é de suma importância estabelecer a sua relação com a quinta necessidade existencial aludida por Fromm, que se denomina: necessidade de um quadro de orientação e de um objeto de devoção. Essa quinta necessidade existencial, sublinhada pelo psicanalista alemão, está associada às estruturas de orientações (teístas, não teístas, filosóficas) que auxiliam o indivíduo na busca pelo sentido da vida e da própria existência. Segundo o nosso autor, a espiritualidade só pode ser experimentada plenamente se ocorrer o encontro ao outro; a força motriz da espiritualidade humanista se manifesta pela sua práxis ética. Como nos adverte o mestre alemão, só é possível ir ao encontro do outro se o eu se tornar o tu, isto é, é preciso que o indivíduo seja receptivo de tal modo que consiga encontrar dentro de si toda a humanidade.

O paradigma integral da psicanálise humanista

Segundo a perspectiva frommiana, a complexidade da vida humana não pode ser reduzida a uma compreensão biologicista e mecanicista da psicanálise ortodoxa freudiana. Fromm não nega a existência dos instintos de sobrevivência, mas esclarece que os mesmos são condicionados socialmente. Dito de outro modo, ao contrário de Freud, que associou a totalidade das forças motivadoras do sujeito em sua teoria da libido, Erich Fromm entendeu que “[...] as mais poderosas forças motivadoras do comportamento do homem resultam da condição de sua existência, a ‘situação humana’” (FROMM, 1970, p. 41).

O pai da psicanálise humanista também salienta que essas forças motivadoras devem ser entendidas como energia psíquica e não como libido², que se refere às pulsões sexuais³. Ainda segundo o autor em foco, a energia psíquica é responsável por dois processos distintos (assimilação e

² O termo libido é de origem latina e significa desejo. Este termo foi utilizado pelos fundadores da sexologia para designar uma energia própria do instinto sexual, e posteriormente o termo libido foi amplamente utilizado pelo fundador da psicanálise, a saber, Sigmund Freud. Para Freud, a libido teria um significado distinto. Ele concebeu a libido como uma manifestação da pulsão sexual na vida psíquica e como extensão da sexualidade humana em geral e a infantil em particular. Freud entendia a libido como responsável pela: causalidade psíquica (neurose); disposição polimorfa (perversão); amor-próprio (narcisismo) e sublimação (PLON; ROUDINESCO, 1998, p. 471).

³ De modo geral, a escola psicanalítica freudiana se orienta pela teoria das catexias libidinais, e entende as pulsões sexuais como as forças responsáveis pelos conflitos psíquicos entre as instâncias do id, do ego e do superego, assim como pela constituição da tipologia de caráter (anal, sádico, dentre outros) e pela conduta humana (FROMM, 1980).

socialização), porém complementares, em que ambos estruturam o caráter humano. Para Fromm (2013), o caráter individual é estruturado quando a energia psíquica humana é canalizada (dirigida) durante os processos de: 1) socialização (associada ao relacionamento do indivíduo com outras pessoas) e 2) assimilação, que se refere à integração do mundo dos objetos.

Vale ressaltar, que de acordo com a teoria frommiana, o caráter de um indivíduo pode ser aperfeiçoado mediante novas experiências de vida. Ou seja, durante os processos de assimilação e socialização o sujeito incorpora valores e condutas provenientes do outro, do mundo externo, que estruturam o seu caráter individual. Contudo cabe elucidar que o caráter é passível de ressignificações mediante a vivência de *insights* e por intermédio do amadurecimento psíquico do indivíduo. Em outras palavras, a constituição do caráter humano, segundo a teoria de Erich Fromm, possui historicidade: é um processo sociocultural que constitui a partir do relacionamento dialético entre o sujeito e o mundo que o cerca.

Diante da complexidade da existência humana, o psicanalista alemão ressalta que o indivíduo deve ser entendido em sua integralidade, ou seja, em sua dimensão corpórea, psicossocial e espiritual. Como constituintes do âmbito espiritual, podem-se elencar os seguintes elementos: a transcendência, a abertura ao outro, o amor à vida em todas as suas formas, dentre outros. Como recorte teórico desta comunicação, o próximo tópico se destinará a apresentação da necessidade existencial de um quadro de orientação e de um objeto de devoção. Essa necessidade existencial está vinculada ao âmbito da religião e da espiritualidade do sujeito.

A quinta necessidade existencial: a necessidade de um quadro de orientação e de um desejo de devoção

Para Erich Fromm, a necessidade de uma estrutura de orientação e de um objeto de devoção está relacionada à dimensão espiritual do sujeito. Cabe salientar que, no paradigma frommiano, a noção de *espírito* assim como a de *dimensão espiritual* se referem à atitude de abertura do sujeito ao outro, à natureza, ao transcendente. Além disso, a dimensão espiritual abrange a questão do sentido da vida e a capacidade de transcendência do egocentrismo rumo ao altruísmo.

De acordo com Fromm (1970, p. 75), “[...] sejam quais forem seus conteúdos, todos esses sistemas respondem à necessidade do homem de ter não apenas alguns sistemas de ideias, mas também um objeto de devoção que dê sentido a sua existência e a sua situação no mundo”. Por fim, o autor destaca que sem uma estrutura de orientação (qualquer que seja ela: teísta, não teísta, ateística, agnóstica, dentre outras) que lhe seja satisfatória, o sujeito não pode viver com boa saúde mental.

O paradigma integral da psicanálise humanista compreende que a saúde e o bem-estar do indivíduo estão interligados à totalidade constitutiva do seu ser, isto é, em sua dimensão corpórea, psicossocial e espiritual. Essas três dimensões humanas são indissociáveis e expressam a totalidade do ser. Em outras palavras, a condição de saúde do indivíduo está atrelada a estas três dimensões. Caso alguma delas não esteja sendo cuidada, poderá ocorrer o adoecimento da pessoa.

Psicanálise e religião: breve análise da religião sob a ótica frommiana

Deste modo, a religião é vista por Fromm (1966) como parte integrante desta necessidade existencial. Apesar de sua complexidade e dificuldade terminológica, devidas, em grande parte, às inúmeras tradições culturais da humanidade, faz-se necessária a utilização de um conceito. Assim, a religião, para o autor, se refere a “[...] qualquer sistema de pensamento e de ação seguido por um grupo, e capaz de conferir ao indivíduo uma linha de orientação e um objeto de devoção” (FROMM, 1966, p. 30).

A partir desta concepção, pode-se perceber que a desarmonia do sujeito diante de sua separação da natureza gera, segundo Fromm, as chamadas necessidades existenciais, que de forma geral estão associadas a uma tentativa do homem de restabelecer a harmonia (perdida) com o resto da natureza. A quinta necessidade, a saber, de um quadro de orientação e de um objeto de devoção, é, em sua síntese, um “quadro de referências”, em que o sujeito busca o sentido da vida, ao questionar o seu lugar no mundo e o que pode fazer enquanto um ser dotado de corpo, intelecto e espírito (FROMM, 1966).

Neste prisma, para se pensar em um objeto de orientação considerado satisfatório frente às necessidades de um sujeito integral, é de suma importância que esta orientação também seja constituída de elementos intelectuais e de elementos emocionais, que tangenciem o âmbito espiritual do indivíduo. Deste modo, a necessidade de um quadro de orientação e devoção, seja ele teísta ou não, é vislumbrada por Erich Fromm como parte intrínseca da existência humana. Contudo, deve-se ressaltar o fator de *escolha religiosa* como um dos aspectos centrais do pensamento de Fromm na dialética entre indivíduo-religião.

Esta escolha poderá ser caracterizada por efeitos benéficos (religião humanista⁴) ou nocivos (religião autoritária), e estará intrinsecamente ligada à tradição religiosa escolhida pelo sujeito. Em outros

⁴ O conceito de religião humanista está associado aos efeitos benéficos que uma determinada tradição religiosa pode proporcionar ao indivíduo ao difundir as potencialidades humanas para a solidariedade, para a compaixão, para o amor fraternal, dentre outros. Já as chamadas *religiões autoritárias* podem ser descritas como algumas correntes religiosas que promovem o fanatismo e a intolerância religiosa (FROMM: 1966).

termos, a questão de interesse de Fromm não se refere à presença ou à ausência da religião na vida do indivíduo, mas qual o tipo de impacto que ela promove, isto é, se a religião escolhida “[...] concorre realmente para o desenvolvimento das potencialidades humanas ou, ao contrário, para a sua paralisação” (FROMM, 1966, p. 35).

Considerações iniciais sobre a espiritualidade humanista⁵

Durante muito tempo Erich Fromm buscou um conceito sobre espiritualidade que não tivesse ligação com alguma tradição religiosa, em outros termos, o nosso autor deseja tratar do conceito de espiritualidade sobre o viés laico da dimensão espiritual do indivíduo. Por fim, o psicanalista alemão adotou o conceito de espiritualidade proveniente da escritora e ativista norte-americana Susan Sontag (1933-2004), que é definido como: “[...] planos, terminologias, ideias relacionadas a uma conduta que visa a resolver uma contradição estrutural penosa inerente à condição humana, à plena realização da consciência humana, à transcendência” (SONTAG *apud* FROMM, 2013, p. 38).

A partir destas ponderações, pode-se dizer que a perspectiva frommiana compreende a espiritualidade como uma atividade interna do indivíduo, que visa o máximo aperfeiçoamento de seu viés espiritual por intermédio da transcendência. Ainda nesse paradigma, o ato de transcendência no viés espiritual deve ser compreendido como a capacidade produtiva do indivíduo de se libertar de uma vivência regida pelo egocentrismo e pela cobiça.

Segundo o psicanalista alemão mediante a prática de alguns métodos a pessoa pode aprimorar a sua dimensão espiritual. Dentre esses métodos, o nosso autor sublinha as seguintes práticas: a meditação, a concentração (atenção plena), a contemplação e o chamado *cultivo do vigor interior*⁶. Para Fromm, por intermédio dessas práticas o sujeito poderá conquistar o seu aperfeiçoamento espiritual, fato que, conseqüentemente proporcionará ao indivíduo um verdadeiro encontro com o outro.

A espiritualidade humanista como um caminho para o diálogo inter-religioso na contemporaneidade

⁵ É necessário esclarecer que Fromm não se utiliza especificamente do termo “Espiritualidade Humanista” em nenhuma de suas obras. Esse conceito advém da pesquisa em andamento (do autor desta comunicação) a respeito das influências espirituais do hassidismo e do Zen budismo na cosmovisão e nas obras do psicanalista alemão.

⁶ De modo geral, na perspectiva frommiana o *cultivo do vigor interior* se refere ao processo de interiorização do indivíduo. Este processo pode ser entendido como uma educação da alma, que proporcionará uma ressignificação do modo de ver a realidade em sua total nudez e em toda a sua beleza. O cultivo do vigor interior é um dos elementos essenciais para que o sujeito se torne plenamente desperto (FROMM, 1981).

Para Fromm o encontro genuíno entre o eu e o tu é algo único. Como nos adverte o psicanalista alemão, quando realmente somos autênticos e cultivamos a arte da escuta, o encontro será enriquecedor para ambas as partes. Em outras palavras, o encontro genuíno só pode de fato ser concretizado, se houver o abandono da conduta egocêntrica e para isso é necessário que as *verdades absolutas* advindas dos dogmas religiosos ou pessoais sejam colocadas de lado.

Nesse sentido, a espiritualidade humanista pode ser entendida como um movimento, uma saída de si mesmo em direção ao outro, movimento este que só é possível a partir da humildade e do reconhecimento de que, para se compreender a alteridade do outro, é preciso encontrar toda a humanidade em seu próprio interior. Ainda segundo o nosso autor, a noção de *homem integral* pode ser visualizada no pensamento talmúdico sobre Adão, o primeiro homem feito do pó da terra, que representa toda a humanidade. Nesse viés, pode-se citar o seguinte pensamento talmúdico: “[...] o tronco de Adão veio da Babilônia, sua cabeça de Israel e seus membros de outras terras” (FROMM, 1975, p. 71). Ainda segundo o paradigma frommiano, outro pensamento similar e que também representa o espírito humanista é atribuído ao poeta romano Terêncio (185 a. E.C- 159 a. E.C), que salienta: “Sou um homem: nada do que é humano me é estranho” (O’MALLEY, 2014, p. 14). Assim, para Fromm é necessário que o sujeito encontre em seu interior toda a humanidade, isto é, que adquira tamanha receptividade à alteridade do outro que seja possível acolher e aprender com a diferença. Noutros termos:

A experiência humanista consiste em sentir que nada do que é humano é estranho à pessoa, de que “eu sou tu”, de que um pode entender outro ser humano porque ambos compartilham os mesmos elementos da existência humana. Essa experiência humanista só é possível plenamente se ampliarmos a esfera de nossa consciência (FROMM, 1981, p. 103).

Segundo Fromm (1975), todas as pessoas, religiosas ou não, teístas ou não teístas, podem se unir em prol do bem comum. O nosso autor se utiliza do amor como elemento universal, que abrange a totalidade das tradições, mesmo as não teístas como o Zen budismo. Fromm (1966) também ressalta que o fato de os grandes mestres espirituais terem exigido o ato de amar não é uma mera coincidência inter-religiosa, mas sim uma construção que coloca a fé do indivíduo à prova.

Em suma, o encontro autêntico, como um dos elementos constituintes da espiritualidade humanista pode ser entendido como uma forma de encontro pautada pela humildade, que se reflete pelo reconhecimento de que a tradição do outro é sagrada, assim é necessário que o sujeito se despoje de si mesmo, se esvazie, para então se tornar receptivo ao outro em toda a sua diversidade.

Conclusão

O caminho da espiritualidade humanista convida todos os indivíduos a lutar contra os ídolos contemporâneos (o consumo exacerbado, a posse, o sucesso a todo custo, o dinheiro), contra a destrutividade e a alienação de nosso tempo. A espiritualidade humanista, enquanto uma espiritualidade não religiosa, pode e deve dialogar com as diversas tradições religiosas e espirituais, buscando a difusão da solidariedade e a promoção da paz.

A espiritualidade humanista deve ser concebida como uma experiência que propicie ao sujeito uma ressignificação sobre o sentido de sua própria existência e da inter-relação com o outro e com a natureza. Como nos adverte o paradigma frommiano, caso se opte pelo *silêncio* sobre Deus, como ocorre no Zen budismo, que o amor à vida e a compaixão sejam os elementos de união entre as diversas tradições religiosas.

Que os dogmas e as crenças não impeçam o encontro autêntico das pessoas na diversidade religiosa e que a atitude diante do outro seja pautada pelo respeito a sua sagrada alteridade. Assim, as diferenças poderão ser acolhidas com amor em sua singularidade de tal modo que a experiência resultante será o enriquecimento espiritual de todos os envolvidos.

Referências

COTTA, Denis. Uma proposta de experiência religiosa fundamentada no amor ao próximo, segundo o pensamento de Erich Fromm. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 25-37, 2019b. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/issue/view/1351>>. Acesso em: 23 out. 2019.

FROMM, Erich. **Análise do homem**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1971.

FROMM, Erich. **Grandezas e limitações do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

FROMM, Erich. **La vida auténtica**. Barcelona: Paidós, 2007.

FROMM, Erich. **O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FROMM, Erich. **O espírito de liberdade: uma interpretação radical do velho testamento e de sua tradição**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FROMM, Erich. **Psicanálise da sociedade contemporânea**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

FROMM, Erich. **Psicanálise e religião**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1966.

FROMM, Erich. Psicanálise e zen budismo. In: SUZUKI, D.T.; FROMM, Erich.; MARTINO, Richard. **Zen budismo e psicanálise**. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 92-162.

FROMM, Erich. **Rever Freud**: por uma outra abordagem em psicanálise. São Paulo: Loyola, 2013.

FROMM, Erich. **Ter ou ser?** 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

O'MALLEY, John W. A espiritualidade humanística do Vaticano II: uma redefinição do que um concílio deveria fazer. **Cadernos Teologia Pública**, São Leopoldo, v. 11, n. 90, p. 3-16, 2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/090_cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em: 20 Set. 2019.

PLON, Michel; ROUDINESCO, Elisabeth. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

A TELENOVELA APOCALIPSE (2017-2018) COMO OBJETO EMPÍRICO SOCIO-ANTROPOLÓGICO

Glaucon Durães da Silva Santos¹

Resumo: Esta proposta de comunicação objetiva apresentar a telenovela “Apocalipse” (Record TV, 2017-2018), como objeto empírico da minha pesquisa de mestrado em Ciências Sociais, em andamento. A apocalíptica há muito é analisada pelas Ciências da Religião, Comunicação, Filosofia e Teologia. Já as Ciências Sociais se dedicaram mais aos fenômenos do milenarismo e messianismo. “Apocalipse” (2017-2018) oferece à socioantropologia uma rica interpretação do mito (narrativa) do fim do mundo, que de tempos em tempos aparece nas distintas sociedades, despertando sentimentos e ações diversas. O estudo desta novela objetiva, por meio da técnica qualitativa de Análise Documental, compreender as funções performativas do mal em seu enredo teledramatúrgico; escapando a interpretação da mensagem da Revelação (objeto teórico do campo teológico-filosófico), e da análise de mediação e recepção dos conteúdos (estudos originários da Comunicação Social). Após análise preliminar de capítulos da novela e leituras especializadas, observou-se a presença de aspectos da cosmologia religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus presentes em “Apocalipse” (2017-2018), como fundamentalismo bíblico, teologia da prosperidade e oposição ao sincretismo e ao diálogo inter-religioso. Todas estas, temáticas atuais e caras às Ciências da Religião e às Ciências Sociais.

Palavras-chave: Apocalipse. Diálogo inter-religioso. Mito. Objeto empírico.

Introdução

Desde 2010, a Record TV vem aprimorando sua produção novelística e se especializando em teledramaturgia bíblica, por meio das narrativas dos principais personagens da Bíblia, Gomes (2017). A emissora de Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), também desenvolveu trabalhos para o cinema, como: o filme “Os Dez Mandamentos”, adaptação da novela de grande audiência da Record TV; e “Nada a Perder”.

O foco desta comunicação é “Apocalipse”, uma ficção apocalíptica em formato de telenovela, produzida pela Record TV em parceria com a produtora Casablanca. A narrativa da telenovela foi inspirada no livro do Apocalipse, usando de forma literal seus elementos simbólicos. Além disso, ela se afirma como sendo: “Baseado em fatos reais do passado, presente e futuro” (APOCALIPSE, 2017-2018, capítulo.1). Seu início se dá em 1987, com um tsunami na Indonésia. O enredo adentra as décadas seguintes a partir do contexto sociopolítico do Rio de Janeiro (Brasil), Roma (Itália), Jerusalém (Israel) e Nova Iorque (EUA).

Por fim, esta telenovela será apresentada aqui, como objeto empírico socioantropológico, a partir

¹ Mestrando em Ciências Sociais pela PUC Minas. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

de dois tópicos: a contextualização de sua natureza enquanto objeto passível de ser estudado pelas Ciências Sociais; e algumas perspectivas, que observamos a partir da análise preliminar de capítulos, sobre a performance do mal em seu enredo.

1. Contextualizando o objeto empírico

Tomar *Apocalipse* (2017-2018) como objeto empírico socioantropológico demanda, primeiramente, compreender a sua natureza enquanto objeto passível de ser analisado pelas Ciências Sociais. Para isso se faz necessário pensar a novela em três contextos: os seus lugares na “trama” da realidade social; as teorias sociológicas capazes de iluminar a sua interpretação; e as técnicas metodológicas capazes de guiarem essa interpretação.

1.1. *Apocalipse* (2017-2018) na “trama” da realidade social

Apocalipse (2017-2018) é uma das novelas bíblicas escritas por Vivian de Oliveira. Foi exibida pela Record TV entre 21 de outubro de 2017 e 25 de junho de 2018. Segundo Gomes (2017), este estilo teledramatúrgico nasceu em 2010 com a gravação da minissérie “A história de Ester” e se desenvolveu nesta década com outras produções sobre alguns personagens do Antigo Testamento. Diferente das demais novelas bíblicas da emissora: *Sansão e Dalila* (2011), *Rei Davi* (2012), *José do Egito* (2013), *Milagres de Jesus* (2014/15), *Os Dez Mandamentos* (2015/16), *Terra Prometida* (2016/17) e *Jesus* (2018/19), *Apocalipse* (2017/18) não constrói uma teledramaturgia sobre as sociedades do passado, mas sim sobre as presentes.

Pesquisadores de várias áreas científicas, a exemplo de Refkalefsky (2018), Murtinho e Castrilho (2018), compreendem que a Record TV, de propriedade de Edir Macedo, fundador IURD, tem servido como instrumento estratégico da Igreja para conquistar fiéis, se posicionar contra outras religiões e se inserir no campo político partidário.

Nesse sentido, *Apocalipse* (2017-2018) não é um fato solto na “trama” da realidade social brasileira. E discorrer sobre ela pelas Ciências Sociais demanda não a desassociar do seu contexto originário: a Record TV, a IURD e a realidade nacional da qual foi produzida, marcado por crise política, conservadorismo e presença do religioso no espaço público. Tomaremos a novela a partir da sociologia da religião, especificamente, dos estudos sobre a IURD no Brasil.

1.2. *Apocalipse* (2017-2018) e as abordagens teóricas das Ciências Sociais

Esta pesquisa se insere em uma abordagem sociológica consolidada na década de 1990, que considera a importância atual do fenômeno religioso para se compreender e explicar a sociedade

brasileira contemporânea. Especificamente, se insere nos estudos dos cientistas sociais brasileiros, Ari Pedro Oro, Ricardo Mariano e Diana N. de Oliveira Lima, sobre a IURD.

Seus estudos se concentram na temática das formas de atuação da IURD no espaço público a partir de: sua relação com a mídia de massas e com a política, Mariano (1996, 2004) e Oro (2003, 2004); suas relações com os modos de vida dos fiéis, Lima (2007, 2008, 2010); sua transnacionalização, seus efeitos miméticos, e sua ocupação do espaço urbano, Oro (2015).

Já nas áreas da Ciências da Religião, Gestão e Comunicação Social, o interesse sobre a IURD se dá, sobretudo, pelas temáticas: da relação entre teologia da prosperidade, capitalismo e sociedade de consumo, Gallo (2007), Oliveira (2010), Mattos e Rocha (2010), Martins (2015), Gabatz (2017); e das estratégias empresarias, comerciais, comunicacionais e de expansão da Igreja, Sampaio (2014), Refkalefsky (2018), Murtinho e Castrilho (2018).

Apesar de as Ciências Sociais nacional terem dado recorrente atenção à temática da mídia nos estudos sobre a IURD, há poucas publicações a respeito da teledramaturgia bíblica da Record TV, como é o caso do artigo de Gomes (2017). Não obstante, propomos que *Apocalipse* (2017/18) enquanto objeto empírico socioantropológico, pode oferecer, dentre outras coisas, uma autointerpretação do papel da IURD na construção da realidade social brasileira.

Por fim, *Apocalipse* (2017/18) constrói uma teledramaturgia bíblica a partir de uma representação da sociedade brasileira atual, sob os impactos do fim do mundo. Nesse sentido, o estudo sociológico desta telenovela ajuda a compreender, em grande parcela, como as esferas da religião e da mídia contribuem para a construção da realidade sociopolítica do Brasil.

1.3. *Apocalipse* (2017-2018) e a metodologia nas Ciências Sociais

Esta é uma pesquisa de natureza qualitativa, focada na interpretação contemporânea do mito (narrativa) do fim do mundo na atualidade, representado em uma teledramaturgia, originária da Record TV e da IURD. Dito isso, é possível compreender *Apocalipse* (2017/18) como um documento, ou um “monumento ao passado”, para May (2004). Ainda que num passado recente e em decurso, enquanto documento, fornece “uma fonte de dados importante para entender os eventos, processos e transformações nas relações sociais. Portanto [...] eles [os documentos] são centrais para entender e explicar as relações sociais” (MAY, 2004. p. 221).

2. Notas sobre a performance do mal em *Apocalipse* (2017-2018)

Após análise preliminar de alguns capítulos da novela, observou-se que o mal, ou o chamado anticristo, ocupa uma função central no enredo de *Apocalipse* (2017/218). Diferente do *Apocalipse*

bíblico, no qual a novela foi inspirada, nesta, o narrador não é João – o mensageiro da Revelação, animado por um fanatismo contrário às opressões do império romano, Corsini (1984) – mas sim, o chamado anticristo. Este, ao se encarnar como Ricardo Montana, um jovem cidadão da elite romana, objetivava fazer a humanidade sofrer:

Eu já estava aqui muito antes de isso tudo ser um paraíso. Desde o Éden eu venho brincando com a humanidade, sempre nas sombras, às escondidas, aproveitando todas as oportunidades para fazer esses vermezinhas sofrerem. Mas cansei de ficar nos bastidores, meu tempo está se esgotando. Chegou a hora de eu aparecer em carne e osso, no foco dos holofotes (ANTICRISTO, Apocalipse, capítulo. 1. 2017-2018).

Além de narrador onisciente da trama, o anticristo já encarnado (Ricardo Montana) é também o protagonista do processo de degradação da humanidade, na telenovela. Ele pertence a uma poderosa família de banqueiros de Roma. O seu nascimento se deu pelo casamento forçado de Débora (judia ortodoxa, expulsa de casa devido à gravidez inesperada) e Adriano (rapaz fanfarrão, despreocupado com a religião, os estudos e os negócios financeiros do pai).

A família Montana é caracterizada por sua riqueza, seu *status* tradicional e sua relação íntima com a Igreja Sagrada Luz (a Igreja Católica na novela). Nas palavras do anticristo, esta é sua “realização mais astuta”. Continua: “Bem-vindo à Igreja Sagrada Luz! São quase 1.700 anos espalhando trevas pelo mundo afora. Mas é claro, tudo muito bem elaborado para parecer divino. O engano é a minha especialidade” (ANTICRISTO, Apocalipse, cap. 2. 2017-2018).

Ricardo Montana foi educado desde a primeira infância pelo Pai Sagrado Stefano (representação da figura do Papa católico), para ser um líder mundial. Não obstante, quando adulto, por meio do poder econômico e da influência político-religiosa de sua família, desenvolve uma performance messiânica global a partir do projeto da cidade “Nova Jerusalém”.

Ah, eu esperei tanto por este momento. Chegou a hora de botar o meu plano em ação. Nome de família influente? Confirmado. Fortuna a minha disposição? Positivo. Aliança com a religião mais poderosa do planeta? Fechada. Agora, o próximo passo: conquistar a admiração do mundo para depois dominá-lo (ANTICRISTO, Apocalipse, cap. 15. 2017-2018).

A ideia de dominação do mundo também é associada à história e aos objetivos da Igreja Sagrada Luz. Sendo assim, o projeto de poder do mal é estruturado, na telenovela, a partir da criação de uma religião única no globo, que exerce poder religioso e político sobre a humanidade, com o objetivo de afastar da salvação de Cristo, no “fim dos tempos”.

Os adversários do anticristo são os personagens evangélicos. De forma geral, pessoas de classe média baixa, algumas, convertidas à igreja evangélica após passagem pela prisão. Estas, a exemplo do motorista Oswaldo, conseguiram, por meio da conversão religiosa, uma oportunidade de melhoria das

condições de vida. A melhoria se dá pelo trabalho e poder de compra do salário, coesão do núcleo familiar e a ideia de providência divina.

Finalmente, sugerimos que o duelo entre o bem e o mal é também um duelo de conversão à igreja evangélica (a que é salva no “dia do arrebatamento”, na novela) e de conversão ao mal. Destaca-se a tentativa de conversão dos judeus ortodoxos ao cristianismo evangélico, tido na novela, como o novo povo de Israel. Sugerimos que este duelo seja sobretudo uma crítica exacerbada ao diálogo inter-religioso e que possa residir aqui uma perspectiva do sincretismo permitido e do sincretismo não permitido, pela ótica da IURD.

Conclusão

A perspectiva de apocalipse como profecia do fim do mundo é muito recorrente ao longo dos séculos e diz respeito a um elemento da literatura apocalíptica que Corsini (1984) considera como uma denúncia e condenação da realidade presente em detrimento de uma realidade futura desejada. Não obstante, *Apocalipse (2017-2018)* remonta esta concepção de apocalipse a partir do duelo entre o bem (os seguidores de Jesus - os evangélicos) e o mal (o anticristo).

O anticristo é o elemento central na telenovela. Ele incorpora em si, a demonização da política e de denominações religiosas não evangélicas, sobretudo a Igreja Sagrada Luz (Igreja Católica). Ricardo Montana, portanto, oferece a base simbólica em que se estrutura o universo significativo do apocalipse na novela: o mito (narrativa) do fim do mundo. A sua performance não é um conjunto de ações descontextualizadas. Ela ocorre coerente a uma lógica que Oro (2005) chama de demonologia iurdiana, caracterizando-se pela compreensão de que o diabo atua constantemente na vida cotidiana.

Por tudo isso, *Apocalipse (2017-2018)* pode ser tomada como um objeto empírico socioantropológico. Em especial, pelo nexos entre o mito do fim do mundo que representa, e o período histórico em que foi produzida. Esta narrativa se mistura às crises políticas do Brasil nesta década de 2010 e à expansão da presença religiosa no espaço público nacional.

Referências

CORSINI, Eugênio. **O Apocalipse de São João**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 13-69.

GALLO, Fernanda Vendramini. A teologia da prosperidade e o discurso da igreja Universal do Reino de Deus. *In: Anais da Semana de Ciências Sociais – GT 01 “Sociedade, cultura e religiosidades*. Londrina: SCS, 2007. Disponível em: <<http://www.uel.br/eventos/semanacsoc/pages/arquivos/GT%201/Fernanda%20Vendramini%20Gallo.p>

df. > Acesso em: 28 set. 2018.

GABATZ, Celso. **O neopentecostalismo e a teologia da prosperidade no Brasil**: Aspectos de uma identidade religiosa e social na contemporaneidade. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/6489/Celso%20Gabatz_.pdf?sequence=1&isAllowed=y > Acesso em: 04 out. 2018.

GOMES, Jorge H. Scola. A teledramaturgia bíblica pela TV Record: sentidos e mediações a partir da produção da mensagem. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 19, n. 27, 2017, p. 47-71. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/viewFile/74892/46188>. > Acesso em: 20 out. 2019.

LIMA, Diana Nogueira de Oliveira. “Trabalho”, “Mudança de Vida” e “Prosperidade” entre Fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 27 (1): 2007, 132-155. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010085872007000100007&script=sci_abstract&tlng=pt.> Acesso em: 28 out. 2019.

LIMA, Diana Nogueira de Oliveira. “Prosperidade” da década de 1990: Etnografia do compromisso de Trabalho entre Deus e o Fiel da Igreja Universal do Reino de Deus. **DADO - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 51, nº 1, 2008, p. 7-35. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dados/v51n1/a01v51n1.pdf> > Acesso em: 28 out. 2019.

LIMA, Diana. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Mana**, v.16, n.2, 2010, p.351-373. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132010000200005&script=sci_abstract&tlng=pt. > Acesso em: 01 out. 2018.

MARIANO, Ricardo. Igreja Universal do Reino de Deus: A magia institucionalizada. **Revista USP**, São Paulo (31), 1996, 120- 131. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26006>. > Acesso em: 01 out. 2018.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados** 18 (52), 2004. 121. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a10v18n52.pdf>.> Acesso em: 01 out. 2018.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores Secularização e pluralismo em debate. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 16, n. 4, out./dez. 2016, p. 710-728. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/742/74249592012.pdf>. > Acesso em: 04 out. 2018.

MARTINS, Erik Fernando Miletta. **Aspectos referenciais e sociocognitivos dos frames neoliberais na retórica neopentecostal**. 2015. Tese (Doutorado) - Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2015.

MATTOS, Rosa Maria; ROCHA, Everardo. **Consumo dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus**. Relatório final de iniciação científica (PIBIC). Rio de Janeiro: PUC Rio, 2010. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2010/relatorios/ccs/com/COM-Rosa%20Maria%20Mattos1-Everaldo%20Rocha2.pdf. > Acesso em: 01 out. 2018.

MAY, Tim. Pesquisa Documental: Escavações e evidências. In: MAY, Tim. **Pesquisa Social**: questões

métodos e processos. 3ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2004, p. 205-229.

MURTINHO, Max Nunes; CASTILHO, Fernando Marcos B. Moreira de. Estratégia, crescimento e declínio: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus (1991 - 2010). *In: Anais do V Simpósio Internacional de gestão de projetos, inovação e sustentabilidade*. São Paulo: SINGEP, 2016.

MYERS, Greg. Análise da conversação e da fala. *In: BAUER, Martin W; GASKELL, George. (ORG.). Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. 13ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 271-292.

OLIVEIRA, Gustavo Silvino de. **“Alertas em tempos de guerra”**: Igreja Universal e interfaces com a ordem social – Entre respostas urgentes, “encantadas” e racionalizadas. 2010. 91f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em <http://www.uenf.br/Uenf/Downloads/Pos_Sociologia_8835_1339012118.pdf > Acesso em: 01 out. 2018.

ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Estudos Avançados**, 18 (52), 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300011> Acesso em: 28 out. 2019.

ORO, Ari Pedro. A Demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus. **Debates do NER**. Porto Alegre, Ano 6, n. 7, 2005, p.135-146. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2753>> Acesso em: 28 out. 2019.

ORO, Ari Pedro. Organização Eclesial e eficácia política: O caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003. Disponível em <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/111/107> > Acesso em: 28 out. 2019.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 18 nº. 53 outubro/2003. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078> > Acesso em: 28 out. 2019.

ORO, Ari Pedro. A política da igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 53- 69, out. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078>. > Acesso em: 28 set. 2018.

RECORD TV. Apocalipse. **Telenovela**, Casablaca, São Paulo, Cap. 1, 2 e 15. 2017 – 2018.

REFKALEFSKY, Eduardo. **Estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus, no Brasil, e dos televangelistas nos EUA**: um estudo comparado. Rio de Janeiro: PORTCOM, 2018. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/58558771798_262954517269761410346029462.pdf > Acesso em: 28 set. 2018.

SAMPAIO, Camila A. M. “Conosco e Contra Eles?": a Igreja Universal do Reino de Deus, Estado e a demolição de templos islâmicos na “reconstrução nacional” de Angola. *In: Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 29. Natal: 2014. Disponível em:<http://www.29ba.abant.org.br/resources/anais/1/1401937879_ARQUIVO_ConoscoeContraEles_p_aper_ABA_cams.pdf. > Acesso em: 01 out. 2018.

DÍALOGO RELIGIOSO NUM VALE DE LAMAS: RELATÓRIO DE UMA EXPERIÊNCIA ECUMÊNICA EM BRUMADINHO

Werbert Cirilo Gonçalves¹

Resumo: Com este artigo, compartilhamos uma experiência ecumênica² na cidade de Brumadinho. Para isso, descrevemos algumas intervenções sociais e reflexões teológicas propostas no “Fórum Ecumênico e Inter-religioso de Vigilância à Mineração” (FEIVIM). Este fórum foi criado como primeira ação das lideranças religiosas que se reuniram, a convite do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), com o objetivo de ouvir, atender e apoiar os atingidos pela lama de rejeitos da mineradora Vale, inclusive as comunidades ribeirinhas, moradores do acampamento Pátria Livre e da Tribo Pataxó Hã-hã-hãe. Ademais, apresentamos, como um grande relatório, tudo que foi exposto nas falas dos especialistas e as contribuições dos membros do FEIVIM para a construção de um panorama e para a análise de conjuntura dos cenários, brasileiro e mundial, sobretudo diante das formas não humanizadas de exploração da natureza e do *lobbying* para promover as práticas exploratórias, que utilizam de argumentos bíblicos e até mesmo da própria religião como ferramenta ideológica. Como metodologia para a construção desta comunicação, utilizamos as técnicas de observação e audição fenomenológica, além das descrições em ata de reunião, relatos de membros envolvidos e artigos de membros do FEIVIM e dos Grupos de Trabalho sobre a Mineração apoiados pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Palavras-chave: Brumadinho. Mineradora Vale. Experiência ecumênica.

Introdução

No dia vinte e cinco de janeiro de 2019, com o rompimento da barragem de contenção de resíduos de mineração da Vale S.A, a cidade de Brumadinho foi vítima de um crime humano e ambiental de grande proporção. A avalanche de rejeitos levou empregados da mineradora e de outras empresas prestadoras de serviços; mas também atingiu pessoas de comunidades rurais, sobretudo da região do Córrego do Feijão; donos, funcionários e turistas de pousadas. Os rejeitos também mataram a fauna e a flora local, sem contar o rio Paraopeba. Não foram poucos os animais resgatados e também não foram poucos os sobreviventes que estavam muito machucados e que carregarão, na mente e nos corpos, as

¹ Doutorando em Ciências da Religião PELA PUC-Minas. Bolsista CAPES.

² Os termos *ecumenismo* e *inter-religioso* são considerados sob diversos ângulos. No campo dos estudos sobre o diálogo entre pessoas e instituições religiosas os termos citados são considerados, por vezes, sinônimos. Aqui utilizamos o termo ecumenismo para dizer do diálogo entre cristãos, ou seja, entre Igrejas cristãs. Fizemos assim porque o relato apresentado, com este texto, é sobre uma experiência provocada pelo CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil), que prefere o termo ecumenismo para falar de diálogo entre cristãos e o termo inter-religioso para dizer da relação do cristianismo e as religiões não-cristãs.

cicatrices de uma tragédia tão violenta. Em meio às denúncias de irregularidades na documentação, às críticas à insegurança do modelo de contenção à montante, ao descaso na atenção aos atingidos e familiares, à falha no salvamento de animais, às suspeitas de *lobbying* ou articulação política de acordo com os interesses da empresa – é provável ainda que o número de mortos possa chegar a mais de 320 pessoas, caso sejam atestados os óbitos dos desaparecidos.

Além da população de Brumadinho e dos trabalhadores da Vale, há povo indígena na região, bem como um acampamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (CIMI, 2019). A Tribo Pataxó Hã-hã-hãe e o Acampamento Pátria Livre, que ocupa uma área de mineração que pertencia ao empresário Eike Batista, ficam bem próximos, num local às margens do rio Paraopeba, na cidade de São Joaquim de Bicas em Minas Gerais (SUDRÉ; COSTA, 2019). Inclusive, é importante saber que as comunidades ribeirinhas tiravam seu sustento das águas do rio, que foi tomado pela lama de rejeitos. (CONIC, 2019). De acordo com os dados de órgãos de defesa dos direitos humanos e pastorais religiosas que trabalham na região, somente no Pátria Livre há mais de 600 famílias que foram afetadas. Toda essa população ribeirinha usa as águas para consumo próprio, alguns para banho e lazer, para a pesca (alimentação própria e venda de peixes), para a irrigação de hortas e para cuidar dos animais. Lideranças religiosas estiveram no local e constataram que essas comunidades não haviam recebido, até aquele momento, auxílio dos governos locais e nem foram contempladas com as doações de água ou alimentos³. Até mesmo o pedido à Vale S.A para a feitura de um poço artesiano ainda não tinha resposta. Ainda que essa alternativa não resolvesse o problema por completo, a não ser por pouco tempo. Isso porque se sabe que os rejeitos de minério se espalharão e contaminarão os lençóis d'água em menos de três anos após a poluição do rio na região (GONÇALVES, 2019).

A economia da cidade é dependente majormente da mineração (60%) e também do turismo. (NITAHARA, 2019). Brumadinho goza, em sua divisa com Mário Campos, de uma das mais importantes fontes de água mineral do mundo explorada pela empresa Hidrobrás - Água Ingá (INGÁ, 2019). Também possui belas montanhas e natureza exuberante; um parque estadual onde há frequentes práticas de esportes radicais; circuito turístico e conjuntos paisagísticos; sem contar o Instituto Inhotim, considerado o maior acervo de arte contemporânea do Brasil e o maior museu a céu aberto do mundo (PORTAL DE BRUMADINHO, 2019). Tudo isso favorece a economia e o turismo do município e da região, que no momento estão fragilizados.

³ Relatório comunicado na reunião do FEIVIM.

A mineração no Brasil

A história da mineração no Brasil tem as suas raízes no século XVII, ainda na época colonial, a partir das expedições dos bandeirantes com as chamadas “entradas e bandeiras”. Este início é marcado pela ânsia de encontrar metais como o cobre, a prata e o ouro no interior do país. Além destes metais, o colonizador se interessava pelas pedras preciosas, tais como o diamante (REZENDE, 2013). Nestes tempos, a mineração já fazia as suas primeiras vítimas, não apenas os povos escravizados – trazidos nos navios negreiros e obrigados a trabalhar de forma exaustiva, em ambientes insalubre, sem recompensas, além de serem castigados –, mas, também, transformou em inimigos os nossos povos originários que eram enfrentados, mortos e expulsos dos seus territórios. Assim, morriam povo e cultura em boa parte do nosso território.

Em Minas Gerais, a história não foi diferente. Basta ir a uma cidade histórica para conhecer a nossa relação com as minerações. (REZENDE, 2013). Diamantina, Ouro Preto, Mariana, Congonhas, Sabará, Nova Lima, Rio Acima, Raposos, Barão de Cocais, Caeté, Itabira, Varginha, Araxá, Brumadinho, Itabirito, São Gonçalo do Rio Abaixo e muitas outras cidades carregam as marcas das minerações desde templos sagrados ornados com os metais até as lendas e “causos”. Do mesmo modo, muitos são os casos de mortes em meio a isso tudo. Podemos aqui lembrar das chamadas viúvas do ouro em Nova Lima, Raposos e Rio Acima. Quem acompanhou estas histórias sabe que não é apenas a lama de rejeitos que mata. Nessas cidades, muitos morreram esmagados pelas rochas soltas, explosões das dinamites e gases nocivos, por doenças causadas pela poeira e tantos outros acidentes; além disso, o meio ambiente também sofreu com os materiais descartados de forma irregular na natureza, sobretudo nos rios.

Um outro caso recente é o crime humano e ambiental ocorrido com o desmoronamento da barragem de Fundão (da Samarco – Vale S.A) em Mariana; ocasião que morreram 19 pessoas (AGÊNCIA BRASIL, 2018). A lama destruiu pessoas e a comunidade de Bento Rodrigues. Aliás, os Movimentos de Atingidos por Barragens nos mostram que as mortes continuam acontecendo depois das tragédias, devido a depressões, doenças, descaso dos poderes políticos e tantos outros problemas decorrentes de um único episódio. Além dos sonhos destruídos, a lama de rejeitos também deixa para trás sonhos destruídos, viúvas, órfãos, etc.

É verdade que o tempo traz conforto, pois aos poucos a gente vai se dando conta de que é preciso tocar a vida, levantar a cabeça e cuidar daqueles que ficaram, ressignificar e dar novo rumo. Porém, se o tempo ajuda a cicatrizar feridas, ele também pode gerar alienação. Com o passar dos anos, a comoção nacional vai dando lugar ao esquecimento. Não são poucos os relatos de atingidos por outras

barragens que falam de uma “virada de papel”, na qual as vítimas passam a ser inimigas da cidade. No caso de Bento Rodrigues, houve pessoas que disseram aos desabrigados que os processos judiciais e indenizações que estes cobravam da Samarco estavam impedindo a empresa de retomar as suas atividades de exploração, o que estava gerando desemprego e dificuldade financeiras para as famílias, a falta de insumos para hospitais e atraso para o desenvolvimento da cidade de Mariana⁴. Sim, nos falta compaixão! Por isso, a nossa narrativa não pode morrer; ela precisa permanecer, porque é a história do povo atingido que luta com o restante de suas forças para reconstruir a vida.

Panorama político e econômico

Tal como em muitas cidades brasileiras, a base econômica de Brumadinho depende muito da mineração (NITAHARA, 2019). De certo modo, a produção do minério não é necessariamente negativa, pelo contrário, o produto é matéria-prima da fabricação de peças de carros, trens e navios; instrumentos cirúrgicos e maquinário da medicina; prédios, casas e ponte; celulares e computadores; ferramentas, utensílios, eletrodomésticos, etc. Todavia, todos condenamos as formas e sistemas de exploração perversos que objetivam a exclusividade do lucro sobre as vidas humanas e animais, bem como sobre o meio ambiente, nossa casa comum.

A escolha por modelos de mineração irresponsáveis e demasiadamente exploratórios afeta não apenas a vida da nossa gente, mas todo o nosso rico bioma, entre outras coisas. Por isso, precisamos urgentemente exigir modelos mais humanizados e ecológicos, que saibam fazer uso mais consciente da terra e que se preocupem com a garantia dos direitos humanos.

Ainda que existam práticas e modelos melhores do que estes, que temos visto em nossas terras, reconhecemos que a matriz econômica do absolutismo do lucro sobre a vida não mudará facilmente e o jogo de um capitalismo vil continuará a produzir vítimas fatais e exclusões sociais. Os sistemas perversos de mineração envolvem interesses econômicos de grupos fortes, não apenas no Brasil, mas em todo o mundo. Trata-se de uma estrutura criminosa, covardemente arquitetada, porém bem organizada e lucrativa. Tudo gira em torno do lucro.

O sistema envolve diversas estruturas, tais como a política. De acordo com o jornal *O Tempo*, “em 2014, último ano em que empresas privadas puderam realizar doações para campanhas políticas, as mineradoras despejaram recursos nas campanhas de 102 deputados federais e estaduais eleitos pelo Estado, o que representa 78,4% do total dos que conseguiram vagas na Câmara Federal e na

⁴ Relato no Fórum por lideranças do Movimento dos Atingidos por Barragens.

Assembleia Legislativa de Minas Gerais” (MATEUS, 2019). Ainda que os financiamentos privados de campanhas tenham terminado, existem ainda denúncias de corrupção ou esforço de políticos, vinculados às empresas mineradoras, que favorecem licenciamentos ambientais e que votam leis e projetos de acordo com interesses desses grandes grupos econômicos. E é evidente que isso não envolve apenas algumas minerações, mas uma gama de empreendimentos diversificados.

Não obstante, 480 municípios mineiros são dependentes economicamente das mineradoras (CORRÊA, 2019). Por isso, é preciso buscar o desenvolvimento das nossas cidades sem que nos corrompamos com o jogo do capital, de tal modo é preciso buscar o desenvolvimento humano sem que antes nos autodestruamos. É verdade que muitas prefeituras (e governos) acabam cedendo aos interesses de algumas minerações, possuidoras de modelos irresponsáveis de exploração, por causa do “medo” de inviabilizar o crescimento ou manutenção das políticas; ou seja, sob o risco de não receber mais o dinheiro de repasse destas empresas: um sistema difícil de ser transformado. É bom lembrar que o Estado é o maior gerador de imposto do Brasil, e que Brumadinho, por exemplo, é a sétima cidade em Minas que mais arrecada com a “Compensação Financeira pela Exploração de Recursos Minerais” (Cfem). Esta cidade arrecada 5 milhões de reais mensalmente com as minerações do município, o que equivale a 60% da sua arrecadação (NITAHARA, 2019).

Panorama religioso

Não é apenas no cenário político que acontecem formas de financiamento por empresas mineradoras. Algumas igrejas e monumentos históricos em processo de restauração é outro exemplo de como há uma dependência das minerações. É comum a participação de empresas como a Vale em parceria com órgãos do Governo para a produção de restauro, inclusive em processos que demandam altos valores de “investimento”. É óbvio que isso não é caridade e que o dinheiro “investido em projetos” não se compara aos lucros. “Atualmente, as grandes mineradoras que exploram os recursos naturais brasileiros são isentas de vários impostos. Toda essa isenção faz com que os cofres públicos deixem de arrecadar grandes quantias em dinheiro. Desta forma, os benefícios para a população brasileira gerados pela extração mineral são completamente desproporcionais aos lucros das empresas mineradoras” (SITE DO SENADO).

Do mesmo modo, isso não é só no Brasil. Segundo representantes de grupos de vigilância da mineração e da Rede Igrejas e Mineração: em alguns eventos internacionais - nos quais se discutem sobre os impactos e a vigilância das práticas exploratórias de minerações - há informações de que algumas Igrejas Cristãs de Tradição Protestante na Europa têm ações em empresas de mineração e que

recebem também grandes investimentos. A África – devido à emergência de grupos cristãos – tem sofrido com interesses escusos de líderes religiosos que têm aberto caminho para a imersão dessas empresas em diversos locais; isso sem contar as formas de *lobbying* existentes em relação a pastores e padres (GONÇALVES, 2019).

Nesses encontros de ONGs e outros organismos que debatem o tema das minerações, já foram informados que houve pedido de alguns grupos de empresários ao Vaticano para que crie um selo que sinalize empresas que estão preocupadas com o cuidado com o meio ambiente; o que ajudaria a justificar a exploração mineradora. Na contramão desse pedido, o Papa Francisco tem denunciado os interesses perversos do mercado e reafirmando os pressupostos apresentados na *Laudato Si*, “uma encíclica, na qual o pontífice critica o consumismo, ao desenvolvimento irresponsável e faz um apelo à mudança e à unificação global das ações para combater a degradação ambiental e as alterações climáticas” (IHU - UNISINOS).

Experiência ecumênica

Após o anúncio da tragédia, muitas pessoas se comoveram com a situação das vítimas do crime da Vale. Enquanto a defesa civil, bombeiros, mineradora e outras instituições do governo se juntavam num grande esforço para encontrar e resgatar pessoas e animais vitimados, diversos grupos de voluntários se deslocaram de imediato para Brumadinho. No meio destes voluntários, pessoas das mais diversas tradições religiosas, a grande maioria de cristãos, também se mobilizaram para contribuir com o processo de busca de ajuda, provisões (água, alimento, roupa, etc.). A Igreja Católica marcou presença abrindo as portas das comunidades eclesiais no território para que os militares pudessem montar uma base e centro das operações de intervenção. Outras Igrejas, Como a Convenção Batista, se mobilizaram na feitura de refeições e com trabalhos de lavanderia (PIMENTEL, 2019).

Com o passar dos dias, os atingidos pela tragédia (feridos, parentes, entre outros) precisaram ser amparados por uma rede de acolhimento e de escuta. Assim, alguns desempenharam muito bem as suas atividades que, evidentemente, não foram apenas com doações materiais, mas também atuaram para o consolo dos familiares e amigos das vítimas (DAMASCENO; MATTAR, 2019). Além da dedicação dos profissionais de áreas como a psiquiatria e a psicologia de universidades e outras instituições - organizados na central de apoio à vítimas ou no Centro de Operações de Emergência em Saúde (COES) em parceria com o Ministério da Saúde e a coordenação de médicos do estado de Minas Gerais - os religiosos também assumiram o papel de acompanhamento (ROSA, 2019).

Ainda que os grupos tenham contribuído bastante com o acolhimento e a escuta pastoral ou religiosa, presenciamos nos diversos encontros algumas falas estranhas ao espírito inter-religioso. Ademais, algumas interpretações teológicas e práticas de grupos religiosos, sobretudo cristãos, se revelaram proselitistas. Em meio às ações, observamos alguns discursos bem alienadores que sinalizavam ser o crime da Vale um sinal do fim dos tempos; outras falas apontavam um Deus que livrou alguns da tragédia, porque não havia chegado a hora deles. Em outros momentos, pessoas religiosas diziam da necessidade de conversão do povo; enquanto outros ainda viram no cenário de tragédia tempo ideal para a expansão religiosa do seu grupo.

Contudo, houve também ações religiosas muito interessantes. Talvez uma das mais marcantes experiências que pudemos presenciar tenha sido a constituição de um grupo inter-religioso para pensar intervenções que contribuíssem com as vítimas da tragédia e com a redução de danos, mas também pensar uma interpretação teológica mais amadurecida com uma imagem de Deus mais próxima dos sofredores, bem como, organizar um grupo de vigilância que pudesse apresentar propostas para prevenção de novas tragédias e crimes.

Assim, na noite do dia oito de fevereiro de 2019, estiveram reunidos na Paróquia São Sebastião em Brumadinho/MG: lideranças religiosas do cristianismo, voluntários, instituições envolvidas no apoio às vítimas e representantes dos atingidos pela lama da barragem de rejeitos da Mineradora Vale S.A. Esta reunião foi conduzida pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, CONIC, tendo como pauta central a articulação de uma rede de auxílio às pessoas e famílias brumadinhenses (IECLB, 2019).

Além dos membros do CONIC e pessoas da cidade, foram convidados pastores, padres, diáconos, bispos, leigos e leigas cristãos, Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CEME), Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e Pastoral Universitária (PUC Minas), Comissão Pastoral da Terra, Pastoral da Criança e Pastoral do Menor, Pastoral da Juventude (PJ - Leste II) e Pastoral dos Pescadores, Grupo de Trabalho Mineração da CNBB e Movimento pela Soberania Popular na Mineração (MAM Brasil), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Causa Indígena (CNBB - Leste II), Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB - Leste II), Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI), Comunidade Eclesiais de Bases (CEBs), Movimento Shalom da Arquidiocese de Mariana, Movimento de Cursilhos de Cristandade do Brasil, Ação Social da Arquidiocese de Belo Horizonte, entre outros (CIMI, 2019).

A primeira ação do grupo foi propor uma reflexão sobre a atuação cristã na cidade de Brumadinho, que abolisse e rechaçasse qualquer prática proselitista. Uma das preocupações do Grupo

cristão foi responder, ainda dentro das suas instituições cristãs, às seguintes perguntas: que tipo de teologia nos cabe aqui? Deus nos abandonou? Onde encontrar consolo? O que podemos fazer enquanto cristãos? Como ajudar o povo a se organizar?

Partindo da última pergunta, os relatos dos atingidos nos mostraram que, naqueles primeiros momentos, não havia como exigir do povo de Brumadinho uma organização para a luta, por isso toda ajuda era importante. Os brumadinhenses estavam ainda enterrando os seus mortos e, enlutados, buscavam consolo (GONÇALVES, 2019).

Tal como as lideranças religiosas refletiram, todos sabem que a tragédia não é a vontade de um deus perverso que determinou que esta seria a hora derradeira daqueles que morreram. Como já dissemos: trata-se de um crime. E, sendo assim, o crime da Vale é ainda um pecado tão grave, pois interrompeu o projeto de vida e a missão à qual cada pessoa foi vocacionada por Deus.

Com isso, a teologia cristã deve contribuir não para nos alienar senão para sermos profetas denunciando as formas de egoísmo humano e avareza que absolutiza o lucro, idolatra e serve o deus dinheiro. A teologia precisa ser viva, falando de um Espírito Divino que age em todos, que nos ajuda a reconhecer os passos do Cristo caminhando conosco e que nos convoca a lutar juntos aos vitimados, defender a dignidade e os direitos humanos, cuidar da natureza, etc. Do mesmo modo, não seja uma teologia que se esgote em palavras, mas que saiba silenciar para mergulhar no Mistério divino: que a todos abarca e que mora no fundo da alma nos dando força para seguir e encontrar sentido mesmo em meio a tanto sofrimento e a tanta lama de rejeitos e de corrupção (GONÇALVES, 2019).

Segundo os participantes do grupo, a espiritualidade cristã tem como fundamento um Cristo que passou pela cruz e ressuscitou para nos mostrar que a morte jamais vence o amor. Rezando a própria vida, a mística pode nos ajudar a encontrar consolo e a encher os corações das virtudes teológicas: 1) a fé diante do desespero da tragédia, que nos impulsiona a acreditar que podemos mudar essa cultura de morte na qual estamos imersos, 2) a esperança de que este não é o nosso fim porque, para os cristãos que nasceram da cruz, tragédias humanas podem ser ressignificadas, renovando a vida, se fazendo Páscoa e mudando a história 3) e o amor que não se faz apenas da caridade revelada nos gestos de gentileza, cortesia e nas doações, mas de um sentimento que nos congrega, nos faz irmãos e a lutar, um do lado do outro, mostrando que estamos juntos e que todos e cada um é importante (GONÇALVES, 2019).

Essa mística se faz como oração e atitude, pois a oração sozinha não muda o mundo. Porém, a oração muda as pessoas que podem, sim, transformar o mundo. Por isso, oremos para transformar as pessoas do mundo e transformar o mundo num ambiente mais humanizado.

Além dessa reflexão teológica, os membros do grupo apresentaram a proposta de criação do “Fórum Ecumênico e Inter-religioso de Vigilância à Mineração” (FEIVIM), que passou a se reunir uma vez a cada mês (no dia 25 - o mesmo do rompimento da barragem). Cada entidade e organismo presente é convidado a enviar representantes para as reuniões mensais do Fórum (CONIC, 2019).

Defenderam que limitar a reflexão ao cristianismo era pouco. Por isso, propuseram aos representantes das Igrejas cristãs envolvidas a se abrirem e promoverem uma ação que envolvesse também pessoas de outros grupos religiosos, fossem eles voluntários ou moradores da cidade. Após uma longa conversa, combinados e levantamentos decidiram que pessoas de outras religiões deveriam ser convidadas a participar de reuniões futuras, uma vez que naquele local havia pessoas de grupos religiosos não cristãos (daí, fórum ecumênico e inter-religioso).

Entenderam que o momento era oportuno para que todos dessem sua contribuição; porém, decidiram que nenhuma ação deveria ser realizada ou organizada sem a participação e protagonismo da comunidade brumadinhense, bem como sem o devido contato com as redes de articulação existentes, sobretudo com a Igreja Católica, o CAPS, o grupo “Eu luto, Brumadinho vive” e as políticas públicas do município (GONÇALVES, 2019).

A partir de algumas demandas apresentadas pelos atingidos e pelos religiosos que têm acompanhado a situação de perto, objetivaram um trabalho pastoral inter-religioso (e não apenas inter-cristão) com as famílias após o fim das buscas pelos desaparecidos; também exigir dos governos compromisso em defesa da vida e um modelo de mineração que se preocupe com o ser humano e com o meio ambiente, uma ecologia integral que valorize a todos, a cultura, etc. (GONÇALVES, 2019).

Tomaram como tarefa de cada membro, devido à força e ao alcance do discurso religioso, mobilizar as pessoas a se organizarem e se manifestarem contra o modelo vigente de exploração que mata e produz excluídos. Lembraram também que um dos caminhos para essa manifestação é o “grito dos excluídos” e a divulgação do que for acontecendo com os atingidos em Brumadinho e populações ribeirinhas para não cair no esquecimento e dar voz aos pequenos. Reconheceram que os debates em torno destas pautas adentrem as comunidades religiosas, as universidades e os nossos espaços familiares. Além de contribuir com as divulgações dos fatos, se comprometeram a divulgar as campanhas de doações, sabendo que, em cada momento, as necessidades se alteram (GONÇALVES, 2019).

Além destas pautas, agendaram algumas importantes tarefas. Entre elas destacamos uma reunião que foi convocada e articulada por Dom Walmor Oliveira de Azevedo, arcebispo católico de Belo Horizonte, com a participação de deputados mineiros e outras autoridades do Estado. A pauta central era a articulação dos assuntos relacionados às minerações, bem como exigir de cada representante do

povo a luta em defesa de modelo de mineração mais preocupada com o meio ambiente e com a dignidade da vida (CONIC, 2019).

Também foi criada uma comissão para coordenar o Fórum Ecumênico por Brumadinho, sendo o CONIC o órgão articulador e tendo como componentes alguns nomes das entidades presentes. Essa comissão ficou responsável pela feitura de uma carta-manifesto sobre o ocorrido e os impactos causados, para que fosse lida nas celebrações religiosas de cada comunidade e divulgada pelos canais de comunicação, tais como rádio, televisão, redes sociais, jornais e revistas (GONÇALVES, 2019).

Considerações finais

É urgente que nos preocupemos com a causa comum e com o bem comum: esta é uma grande tarefa da qual nenhum de nós podemos nos livrar: denunciar com profetismo todas as formas de forças contrária à vida humana, animal e o próprio planeta com um grande organismo. É importante que sejamos corajosos para comunicar a verdade e as histórias dos povos que são vítimas de tragédias humanas e ambientais como a de Brumadinho, inclusive diante das falsas notícias patrocinadas pelas grandes empresas que propagam narrativas que tentam encobrir as formas exploratórias e menosprezo pela pessoa humana. Por trás de um jornalismo não isento aos interesses e, por vezes, sensacionalista, há uma narrativa de que o ocorrido em Brumadinho e, anteriormente, em Mariana, trata-se de um acidente. É necessário reconhecer que foi um “crime” contra a vida e o meio ambiente. Do mesmo modo, é preciso dar nomes: um crime cometido pela Vale S.A.

A nossa narrativa, bem fundamentada, precisa chegar a todos no Brasil e no mundo. Caso contrário, as consciências não saberão a verdade, o que provocará alienação, esquecimento, encobrimento das faltas, impunidade e o abandono das vítimas à própria sorte diante daqueles que compõem o jogo de interesse do mercado. A nossa narrativa deve levar em conta aquilo que é próprio do interesse do bem comum e do cuidado com o meio ambiente. É preciso apresentar que, apesar de todos os benefícios que as minerações trouxeram para o Estado, não é de hoje que elas fazem vítimas em nossas terras.

As tarefas em comum entre grupos inter-religiosos são fundamentais para a transformação da sociedade. A unidade em prol do bem comum é uma das grandes nobrezas do espírito ecumênico. Neste sentido, a unidade religiosa, além de efetivar a irmandade universal, é reveladora daquele amor sagrado e transversal às religiões, que todas as pessoas afirmam existir no fundo da alma humana e no interno de cada comunidade espiritual ou tradição de fé.

Referências

AGÊNCIA BRASIL. Tragédia de Mariana completa 3 anos; veja a linha do tempo. Agência Brasil, Brasília, 05 nov. 2018. Geral. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-11/tragedia-de-mariana-completa-3-anos-veja-linha-do-tempo>. Acesso em: 19 out. 2019.

CIMI. Pronunciamento do Fórum Ecumênico e Inter-religioso de Vigilância à Mineração - FEIVIM. **Conselho indigenista Missionário** - CIMI, 18 fev. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/02/inaceitavel-apos-mariana/>. Acesso em: 19 fev. 2019.

CONIC. Brumadinho pauta encontro entre Arquidiocese de Belo Horizonte e CONIC-MG. **Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil**. 2 fev. 2019. 2019. Notícias. Disponível em: <https://conic.org.br/portal/noticias/2971-brumadinho-pauta-encontro-entre-arquidiocese-de-bh-e-conic-mg>. Acesso em: 09 out. 2019.

CORRÊA, Fábio. Em Minas Gerais, 480 cidades dependem dos royalties da mineração. **O Tempo**, Contagem, 4 fev. 2019. Economia. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/cidades/em-minas-gerais-480-cidades-dependem-dos-royalties-da-mineracao-1.2131108>. Acesso em: 19 out. 2019.

DAMASCENO, Renan; MATTAR, Tiago. Comunidade de Brumadinho vive de angústia e orações. Estado de Minas, Belo Horizonte, 27 jan. 2019. Gerais. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/01/27/interna_gerais,1024945/comunidade-de-brumadinho-vive-de-angustia-e-oracoes.shtml. Acesso em: 10 out. 2019.

GIESE, Nilton. O que aprendemos com a tragédia da empresa Vale em Brumadinho. **IECLB: Portal Luteranos**, Belo Horizonte, 09 fev. 2019. Texto. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/atarefa-educadora-das-igrejas>. Acesso em: 19 fev. 2019.

GONÇALVES, Werbert Cirilo. Crimes ambientais e humano: síntese a partir da reunião ecumênica e inter-religiosa em Brumadinho, Minas Gerais, por ocasião do rompimento da barragem de rejeitos da Vale S.A. In: Movimento Shalom da Arquidiocese de Mariana. **Jornada Shalom**. Belo Horizonte, 12 fev. 2019. Relatório de reunião. Disponível em: <http://jornadashalom.wixsite.com/mariana/single-post/2019/02/12/REUNI%C3%83O-ECUM%C3%80NICA-E-INTER-RELIGIOSA-EM-BRUMADINHO-MG>. Acesso em: 12 fev. 2019.

INGÁ. Cuidando do meio ambiente. **INGÁ** - Hidrobrás Águas Minerais do Brasil LTDA, Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.aguaminingalinga.com.br/preservacao-ambiental>. Acesso em: 19 out. 2019.

MATEUS, Bruno. Mineradoras bancaram 102 deputados eleitos por Minas Gerais em 2014. **O Tempo**, Contagem, 31 jan. 2019. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/politica/mineradoras-bancaram-102-deputados-eleitos-por-minas-gerais-em-2014-1.2129410>. Acesso em: 19 out. 2019.

NITAHARA, Akemi. Mineração representa 60% da arrecadação de Brumadinho. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 28 jan. 2019. Geral. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-01/mineracao-representa-60-da-arrecadacao-de-brumadinho>. Acesso em: 10 out. 2019.

PIMENTEL, Thaís. Voluntários lavam dia e noite trajes usados por bombeiros nas buscas em Brumadinho. **G1 Minas**, Belo Horizonte, 31 jan. 2019. Minas Gerais. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/01/31/voluntarios-lavam-dia-e-noite-trajes-usados-por-bombeiros-nas-buscas-em-brumadinho.ghtml>. Acesso em: 10 out. 2019.

PORTAL DE BRUMADINHO. Últimas notícias circuito Veredas do Paraopeba. **Portal de Brumadinho: Vale do Paraopeba, Brumadinho. Turismo.** Disponível em: <http://www.portaldebrumadinho.com.br/anual.asp>. Acesso em: 10 out. 2019.

REZENDE, Djanira Ferreira de. **Mineração nos morros das Minas Gerais: conflitos sociais e o estilo dos pequenos exploradores (1711-1779).** 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2013.

ROSA, Ana Beatriz. Atendimento psicológico a vítimas e famílias de Brumadinho deverá ser contínuo. **Huffpost**, 06 fev. 2019. Comportamento. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/atendimento-psicologico-a-vitimas-e-familias-de-brumadinho-devera-ser-continuo_br_5c59b8fbe4b00187b555667e. Acesso em: 10 out. 2019.

SENADO FEDERAL. Fim da isenção de ICMS para mineradoras. **Site do Senado Federal**, Brasília. Ideia legislativa: e-cidadania. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/ecidadania/visualizacaoideia?id=54915>. Acesso em: 19 out. 2019.

UNISINOS. Carta papal alerta para a preservação do meio ambiente. **Revista IHU On-line**, São Leopoldo, 03 ago. 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/558443-qcartaq-papal-alerta-para-a-preservacao-do-meio-ambiente>. Acesso em: 19 out. 2019.

SUDRÉ, Lu; COSTA, Larissa. Acampamento do MST às margens do Paraopeba sente os efeitos do rompimento da barragem. **Brasil de Fato**, São José das Bicas, 01 fev. 2019. Direitos Humanos. Disponível em: Acesso em: 19 out. 2019.

ESPIRITUALISMO AMERICANO E ESPIRITISMO – QUESTÕES HISTÓRICAS E CULTURAIS

Brasil Fernandes de Barros¹

Resumo: Geralmente quando se fala da origem do Espiritismo, a referência natural e mais comum é Allan Kardec no século XIX, porém isso não é uma verdade absoluta, já que o fenômeno das mesas girantes não foi o único na ordem dos fenômenos metafísicos. Além dos franceses, os americanos também registraram o desejo dos espíritos de se manifestar ao mundo dos vivos. Convencionou-se o dia 31 de março de 1848, em Hydesville, nos Estados Unidos, como sendo o marco do processo de comunicação dos espíritos com os homens através de um processo inteligente. Nesse episódio, a menina Kate Fox de 11 anos desafiou um espírito em sua casa, que reproduzia batidas e diversos ruídos nas paredes (*the rapping sounds*) a fazê-los de acordo com o estalar de seus dedos. A partir desse evento o Espiritualismo Americano se desenvolveu com sua própria personalidade. O objetivo dessa comunicação é de pontuar, através de uma pesquisa bibliográfica, quais as principais diferenças entre o Espiritismo Francês e o Espiritualismo Norte-Americano, e como as questões de cultura local, particularmente as tensões de raça, influenciaram o desenvolvimento dessas diferenças.

Palavras Chaves: Espiritismo, Espiritualismo Americano, Irmãs Fox, Allan Kardec

Introdução

Geralmente quando se fala da origem do Espiritismo, a referência mais comum pelo menos aqui no Brasil é Allan Kardec. Mas isso não é uma verdade absoluta, já que o fenômeno das mesas girantes não foi o único na ordem desse tipo de fenômenos. Além dos franceses, os americanos, italianos, ingleses, alemães, entre outros países também registraram “o desejo dos espíritos” de se manifestar ao mundo dos vivos.

O livro “*A História do Espiritualismo – De Swedenborg ao início do século XX*”, escrita por Arthur Conan Doyle, faz extenso relatório a respeito de fenômenos atribuídos aos espíritos.

É impossível fixar a data em que uma força inteligente exterior, elevada ou não, interferiu, pela primeira vez, nas relações humanas. Os espiritualistas têm por hábito considerar o dia 31 de março de 1848 como o ponto de partida de todas os fenômenos psíquicos [...] Contudo, período algum da História ficou isento dessa influência supra normal [...] A única diferença entre os fatos antigos e o moderno movimento é que aqueles podem ser descritos como episódios de viajantes perdidos de alguma esfera distante, enquanto este último apresenta as características de uma invasão organizada (DOYLE, 2013, p. 15).

Os relatos de Arthur Conan Doyle se estendem a diversos outros eventos, incluindo; 1) Edward Irving; os *shakers*; 2) as irmãs Fox de Hydesville; 3) outros fenômenos que vieram depois das irmãs Fox

¹ Doutorando em Ciências da Religião - PUC Minas – Bolsista Capes.

nos Estados Unidos; 4) Daniel Dunglas Home; 5) os irmãos Davenport; para citar os mais importantes, deixando claro que foram diversos os fenômenos dessa ordem que aconteceram ao redor do mundo.

O Espiritualismo Norte-Americano

O dia 31 de março de 1848 é considerado como um marco no processo de comunicação dos espíritos com os homens através de um processo inteligente, porque em Hydesville, nos Estados Unidos, nesta data, a menina Kate Fox de 11 anos desafiou um espírito em sua casa, que reproduzia batidas e diversos ruídos nas paredes a fazê-los de acordo com o estalar de seus dedos. O espírito seguiu a menina nesse processo e assim estabeleceu-se entre eles um código de comunicação (DOYLE, 2013, p. 57). Os ruídos insólitos como os que aconteceram naquele lar, de acordo Arthur Conan Doyle em sua obra *A História do Espiritualismo – De Swedenborg ao início do século XX*, não eram novidade. Embora, segundo Conan Doyle, aquela família simples nunca tivesse tido acesso a essas notícias, batidas desse gênero já haviam sido registradas em Oppenheim na Alemanha em 1520, relatadas por Melanchthon; na Inglaterra em 1661, na residência do Sr. Mompesson, em Tedworth; e também em 1716 no vicariato de Epworth. A diferença no caso das Irmãs Fox é que as manifestações obedeciam a um estímulo inteligente, criando um processo de comunicação (DOYLE, 2013, p. 56). Isso mais tarde foi definido por Kardec como um efeito inteligente respondendo a uma causa inteligente. (KARDEC, 2008, p. 553).

As irmãs Fox tornaram-se conhecidas. Em 14 de novembro de 1849, foi realizada, no Corinthian Hall, a primeira grande reunião dos novos espiritualistas. Suscitando conversões e violentos adversários, o movimento continuou a sua propagação espalhando-se para o outro lado do Atlântico, onde, na França, iria tomar a forma de doutrina filosófica-científica. Como curiosidade e passatempo de salão, surgiram as reuniões em torno de mesas girantes. Em seguida, a escrita com um lápis preso numa cesta e, posteriormente, através da mão dos médiuns (DOYLE, 2013, p. 72)

Nos Estados Unidos, Andrew Jackson Davis, em transe inconscientes, ditava obras inspiradas pelos espíritos dos mortos, particularmente, Galeno e Swedenborg. Uma destas obras, publicada em 1847, *Os Princípios da Natureza*, fez grande sucesso entre intelectuais como Arthur Conan Doyle e Edgard Allan Poe, contando com dezenas de edições. Baseado nas visões do além que teve, sobretudo do lugar chamado Summerland para educação infantil, Jackson tentou concretizá-lo no plano terrestre. Para tanto, fundou em 1863 o Liceu Espiritista, em Dodsworth Hall, NY, num movimento com ramificações pelos Estados Unidos, Canadá, Austrália, Inglaterra.

O Espiritualismo americano teve centenas de médiuns, teóricos, estudiosos, milhares de simpatizantes e adeptos. Personagens como o médium Daniel Douglas Home, em 1850, o juiz e ex-

senador John W. Edmonds, que junto com o Governador Nathaniel Tallmadge e o cirurgião George Dexter publicaram, em 1853, um livro sobre doutrinas e teorias baseadas nos contatos entre mortos e vivos, nas revelações sobre o além-túmulo.

As mesas girantes invadem Paris

Na primavera de 1853, as mesas girantes tomaram Paris como uma tempestade. De repente, todos que tivessem a oportunidade de encontrar-se sentados ao redor de uma mesa, grandes ou pequenas, concentravam-se tocando mindinhos com toda a sua energia tentando alcançar o mundo espiritual. A nova mania foi uma importação dos Estados Unidos, assim como os britânicos também. Alexander Erdan descreveu a chegada de mesas girantes: "Todo mundo sabe a enorme agitação que essas notícias causaram, o efeito surpreendente que produziu... Era uma monomania universal... as livrarias foram inundadas com publicações sobre o assunto. Em suma, as mesas falantes foi o evento característico da sociedade no 1853, o foco de todos os espíritos (SHARP, 2006, p. 49, tradução nossa).

Foi em 1854 que o Sr. Rivail ouviu pela primeira vez falar das mesas girantes, a princípio do Sr. Fortier, magnetizador, com o qual mantinha relações, em razão dos seus estudos sobre o Magnetismo. O Sr. Fortier lhe disse um dia: "Eis aqui uma coisa que é bem mais extraordinária: não somente se faz girar uma mesa, magnetizando-a, mas também se pode fazê-la falar. Interroga-se, e ela responde." O céptico pedagogo francês que anos mais tarde assumiria o pseudônimo de Allan Kardec replicou: "Isso, é uma outra questão; eu acreditarei quando vir e quando me tiverem provado que uma mesa tem cérebro para pensar, nervos para sentir, e que se pode tornar sonâmbula. Até lá, permita-me que não veja nisso senão uma fábula para provocar o sono" (KARDEC, 1989, p. 14)

Na França, em artigo publicado no jornal *L'Univers*, em 13 de abril de 1859, Abade François Chesnel fala do espiritualismo do Sr. Cousin e cita o Sr. Jean Reynaud, socialista romântico que defendia outras correntes do espiritualismo ligadas a movimentos sociais, anteriores a Kardec (KARDEC, [1859]² 2007a, p. 206), mas existia também uma forte corrente espiritualista, essa inclusive bem organizada nos Estados Unidos. Havia uma divergência de pensamentos entre o Espiritismo francês e o Espiritualismo americano e Kardec a reconhecia, pois, na *Revista Espírita* de abril de 1869³, Kardec fala sobre o Espiritismo Europeu e o Espiritismo Americano:

Em que, então, o Espiritismo americano difere do Espiritismo europeu? Seria porque um se chama *Espiritualismo* e o outro *Espiritismo*? Questão pueril de palavras, sobre a qual seria supérfluo insistir. Dos dois lados a coisa é vista de um ponto de vista

² No caso da *Revista Espírita* publicada pela Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas colocamos o ano original da revista entre colchetes.

³ Allan Kardec morreu em 31 de março de 1869. Além dos fascículos publicados, referentes aos meses de janeiro a março, já estava no prelo o número de abril do mesmo ano, o qual ele mesmo redigiu integralmente, passando os demais, a partir de maio, à responsabilidade direta de seus continuadores, tendo à frente, pelo Comitê de Redação, o Sr. Armand Théodore Desliens, na qualidade de Secretário-gerente da *Revista Espírita*.

muito elevado para se prender a semelhante futilidade. Talvez ainda difiram em alguns pontos de forma e de detalhes, muito insignificantes, e que se devem mais aos meios e aos costumes de cada país, do que ao fundo da Doutrina. O essencial é que haja concordância sobre os pontos fundamentais (KARDEC, [1869] 2007c, p. 152).

Este comentário retirado da *Revista Espírita* vem na sequência da transcrição da declaração de princípios feita pela Quinta Convenção Nacional dos Espiritualistas Americanos, assembleia na qual compareceram os delegados das diversas partes do país (KARDEC, [1869] 2007c, p. 143). Kardec fez essa transcrição com a finalidade de efetuar uma comparação entre os princípios do que ele chamava de escola espírita europeia e a americana. Uma das primeiras comparações que podemos identificar é que a escola americana não adotava o nome Espiritismo e sim Espiritualismo, sendo que Kardec, logo no primeiro parágrafo de *O Livro dos Espíritos*, registra essa diferença:

Para se designarem coisas novas são precisos termos novos. Assim o exige a clareza da linguagem, para evitar a confusão inerente à variedade de sentidos das mesmas palavras. Os vocábulo *espírita*, *espírita*, *espírita* têm acepção bem definida. Dar-lhes outra, para aplicá-los à doutrina dos Espíritos, fora multiplicar as causas já numerosas de anfibologia. Com efeito, o espiritismo é o oposto do materialismo. Quem quer que acredite haver em si alguma coisa mais do que matéria, é espírita. Não se segue daí, porém, que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em vez das palavras *espírita*, *espírita*, empregamos, para indicar a crença a que vimos de referir-nos, os termos *espírita* e *espírita*, cuja forma lembra a origem e o sentido radical e que, por isso mesmo, apresentam a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, deixando ao vocábulo *espírita* a acepção que lhe é própria. Diremos, pois, que a doutrina espírita ou o Espiritismo tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível. Os adeptos do Espiritismo serão os *espíritos*, ou, se quiserem, os *espíritistas* (KARDEC, 2008, p. 15).

Um dos principais pontos de divergência entre essas doutrinas era a questão da reencarnação ou a pluralidade das existências, que, segundo Kardec, teve dificuldades de ser abraçada pelo Espiritualismo Americano, pois o pensamento deles estava fundado na cultura escravagista norte-americana, que não aceitaria a possibilidade da reencarnação na forma que era apresentada no Espiritismo francês. Kardec afirma que a “idéia (sic) de que um negro pudesse tornar-se um branco; de que um branco poderia ter sido um negro; de que um senhor tivesse sido um escravo poderia parecer de tal forma monstruosa que seria suficiente para que o resto fosse rejeitado” (KARDEC, [1862] 2007b, p. 152).

Na obra de John Warne Monroe, *Laboratories of Faith - Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, ele descreve e reforça a existência de uma série de movimentos espiritualistas, inclusive o Mesmerismo que surgiu antes mesmo do fenômeno das mesas girantes, e cita mais alguns importantes movimentos, que são conhecidos até os dias de hoje e que se relacionam com as manifestações metafísicas no século XIX:

O engajamento entusiasmado com as preocupações intelectuais do momento, de fato, contribuiu fortemente para o apelo do Ocultismo durante o fim do século. A partir de meados de 1880, obras de escritores como Joséphin Péladan transformaram a magia e o esoterismo em elementos-chave [...]e, em 1892, o ocultismo havia se tornado uma presença notável na cena cultural francesa. Naquele ano, Encausse⁴ editou uma edição especial de uma importante revista literária simbolista, *La Plume*, enquanto Péladan - que diferia em pontos-chave de doutrina, mas compartilhava uma atitude semelhante - organizou o primeiro *Salon de la Rose-Croix*, apresentando obras de artistas que usaram imagens tiradas de tradições esotéricas “para arruinar o realismo, reformar o gosto latino e criar uma escola de arte idealista”. Essa crescente marca cultural levou à expansão constante das várias organizações que Encausse e seus colegas ocultistas coordenaram, que incluíam três grandes sociedades, a *Ordre Martiniste*, a *Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix*, e o *Groupe indépendant d'études ésotériques*. Os adeptos desses grupos e outros como eles receberam uma atenção desproporcional de jornalistas em busca de temas fascinantes e novos (MONROE, 2008, p. 234, tradução nossa⁵).

Os socialistas românticos tinham na reencarnação uma justificativa para defender a igualdade social dizendo que todas as pessoas eram iguais. Lynn L. Sharp autora do livro “*Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*” diz que:

A reencarnação ofereceu justiça tanto ao coletivo quanto ao indivíduo. O Espiritismo continuou isso, com a alegria adicional de tocar o sobrenatural. Quando apareceu pela primeira vez, o espiritismo estava em conformidade com muitos dos valores e necessidades do século XIX. Seus milagres cotidianos atraíam particularmente as classes populares, sejam elas pequenas-burguesas ou operárias, mas seus valores de progresso, ciência e reforma social também podiam ser adotados por muitos entre a burguesia. Sua retórica de reforma social floresceu na década de 1860 e, novamente, na década de 1880, coincidindo com momentos otimistas da história francesa, quando política e valores estavam em fluxo e as esperanças esquerdistas de construir um futuro melhor eram altas. Embora as políticas das décadas de 1860 e 1880 diferissem das da década de 1840, as esperanças de mudança eram semelhantes; o espiritismo continuou a visão romântica do mundo que os socialistas românticos haviam criado (SHARP, 2006, p.201, tradução nossa).

A reencarnação tornou-se nos Estados Unidos uma justificativa inaceitável para igualdade social. Esse apelo social, que era muito importante na França, tornou-se um empecilho para o Espiritualismo Americano.

⁴ Gérard Encausse proeminente líder ocultista que adotava o pseudônimo “Papus”.

⁵ Enthusiastic engagement with the intellectual concerns of the moment, in fact, contributed strongly to Occultism’s appeal during the fin de siècle. Beginning in the mid-1880s, works by writers such as Joséphin Péladan transformed magic and esotericism into key elements [...], and by 1892, Occultism had become a notable presence on the French cultural scene. That year, Encausse edited a special issue of a leading Symbolist literary magazine, *La Plume*, while Péladan—who differed on key points of doctrine but shared a similar attitude—organized the first *Salon de la Rose-Croix*, featuring works by artists who used images drawn from esoteric traditions “to ruin realism, reform Latin taste, and create a school of idealist art.”⁸⁰ This ever-increasing cultural cachet led to the steady expansion of the various organizations Encausse and his fellow Occultists coordinated, which included three major societies, the *Ordre Martiniste*, the *Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix*, and the *Groupe indépendant d'études ésotériques*. Adherents of these groups and others like them received a disproportionate amount of attention from journalists in search of glamorous and novel subject matter.

Conclusão

O início do movimento espiritista no mundo teve suas bases primeiras lançadas em território norte-americano, migrou para a Europa, particularmente para a França e Inglaterra, vindo a florescer de fato em Paris, num ambiente que se demonstrou mais próspero em virtude de conceitos sociais de igualdade dos seres humanos.

Nos Estados Unidos, embora não tenha morrido, as questões de ordem social americana, que inclusive a partir de 1861 fizeram que explodisse a Guerra de Secessão motivada pelo movimento abolicionista, faziam com que a ordem de sentimentos em torno das diferenças de raças não permitisse que conceitos fundamentais do Espiritualismo se consolidassem.

Portanto, vemos de forma bastante palpável a influência da cultura local no processo de desenvolvimento de uma religião, que, no caso apresentado, mesmo tendo a mesma origem pode se modificar de forma significativa de acordo com o ambiente cultural em que se desenvolvem.

Referências

- DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. Brasília: FEB, 2013.
- KARDEC, Alan. **O Livro dos Espíritos**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2008.
- KARDEC, Alan. **O que é o Espiritismo**. 33ª ed. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1989.
- KARDEC, Allan. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**. Ano segundo – 1859, tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB 2007a.
- KARDEC, Allan. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**. Ano quinto – 1862, tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB 2007b.
- KARDEC, Allan. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**. Ano décimo segundo - 1869, tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB 2007c.
- KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. tradução Evandro Noleto Bezerra. 2 ed. Brasília: FEB, 2013.
- MONROE, John Warne. **Laboratories of Faith - Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France**. New York: Cornell University, 2008.
- SHARP, Lynn L. **Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France**. United Kingdom: Lexington Books, 2006.

FILOSOFIA *UBUNTU*: TRILHANDO CAMINHOS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Guaraci Maximiano dos Santos¹

Resumo: Diante da diversidade e pluralidade religiosa no Brasil, cada vez mais nos atentamos à necessidade de compreender as bases nas quais se sustentam a cosmovisão e as práticas de cada religião, a fim de que possamos promover relações de diálogo inter-religioso cada vez mais transversais, sustentadas e bem-sucedidas. No que tange às religiões afro-brasileiras como os Candomblés de Angola Congo, representantes natos dessa diversidade de credos, há uma carência de conhecimento sobre suas bases matriciais de formação cultural e religiosa de seus adeptos e por grande parte da população brasileira. Entendemos que tal situação é fruto da triste realidade de marginalidade e intolerância vivida pelas religiões afro-brasileiras, de modo geral, desde a colonização até a atualidade. Na intenção de minimizar esse déficit, a partir da pesquisa bibliográfica, buscaremos explorar a filosofia subsaariana africana *Ubuntu*, saber que perpassa a religião citada, orientando grande parte de suas comunidades e adeptos. A elucidação se dará pelos enfoques epistemológico, forma de produção de conhecimento, e ontológico, concepção da natureza da realidade e da existência do ser, no intuito de pensarmos bases específicas para o diálogo inter-religioso numa afro-perspectiva. Logo, entendemos que há a necessidade de darmos voz aos Candomblés de Angola Congo, representativos da afro-religiosidade brasileira, via seus saberes tradicionais a fim de viabilizar caminhos equânimes e singulares em suas relações de diálogo inter-religioso com o Catolicismo Romano do Rito Latino.

Palavras-chave: Filosofia Ubuntu. Diálogo Inter-religioso. Epistemologia. Ontologia.

Introdução

Diante da necessidade de se refletir sobre outras formas de produção de conhecimento diferentes da eurocêntrica no campo das Ciências da Religião, buscamos elucidar a filosofia subsaariana *Ubuntu* contextualizando-a geográfica e culturalmente, bem como abordando-a antológica, epistemológica e metafisicamente, nos indagando sobre um caminho possível entre a filosofia foco e o diálogo inter-religioso. O texto a seguir foi feito sob um viés metodológico bibliográfico, o qual nos permitiu algumas considerações.

1. A Filosofia subsaariana africana *Ubuntu*

A filosofia subsaariana *Ubuntu* tradicional e geograficamente é praticada pelos *bantu*, *banto* ou *bantú*, um grupo linguístico presente na porção subequatorial do continente africano, que abrange hoje vários países como: Angola, República do Congo, Moçambique entre outros. Culturalmente, essa filosofia emerge com um nítido parentesco linguístico entre povos que conservam crenças, ritos e costumes

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-MINAS. E-mail: gmspico@gmail.com

similares, numa cultura de traços específicos e idênticos que assemelha e agrupa pessoas de diferentes identidades étnicas. Etimologicamente, para entender a palavra *Ubuntu* podemos colocá-la hifenizada, *ubu-ntu*. *Ubu* é um prefixo que remete à existência, e *ntu* é a concretude da existência, o modo de ser em sua continuidade temporal e distinção humana.

Para além de uma análise linguística de *Ubuntu*, um argumento filosófico persuasivo poderá criar toda uma atmosfera familiar que é um tipo de afinidade filosófica e um parentesco entre povo nativo da África (RAMOSE, 1999). *Ubuntu* é a fonte da árvore do conhecimento africano. Para os africanos subsaarianos, é por meio da *umuntu* (plural de *bantu*), os seres humanos, que se dá o homem *loquens/sapiens*. Na informalidade oral, significa o ser vivente, estabelecedor da lei, política e religião. Segundo Ramose (1999, p. 2), “*umuntu* é uma entidade específica que se estende a conduzir uma investigação ao ser, experiência, conhecimento e verdade”.

Neste sentido, *Ubuntu* é entendido como uma categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano do povo de língua bantu. Que se colocam em uma disposição e inter-relação indissociável para esses povos.

1.1. Concepção Ontológica Ubuntu

Derivada do grego *ontos*, que significa ser, e *logos*, sendo a compreensão da realidade, o termo ontologia quer dizer o lugar metafísico que estuda a natureza da existência, da própria realidade e o próprio ser. O argumento ontológico sobre a existência é *a priori*, e neste sentido, não teve uma comprovação empírica, não foi verificado por meio de uma experiência concreta.

Já os povos de tradição *bantu* pressupõem a existência de elementos imanentes e transcendentais, que constituem vida no planeta um movimento, do qual os seres humanos fazem parte. Cabendo a estes, a partir de si, a responsabilidade da construção e manutenção de uma vida coletiva (KAGAME, 1956).

Ademais, na filosofia *Ubuntu* acredita-se numa estrutura onto-triádica de ser, constituída por três dimensões inter-relacionadas: o ser vivente, o *umuntu*, que, como já dito anteriormente, tem a competência de construção e manutenção das relações socioculturais e religiosas. Os mortos-viventes, chamados de antepassados, participam e interferem diretamente na vida dos seres viventes. Já a vinda dos nascituros, o ser ainda-a-ser, é garantida a partir do compromisso dos seres viventes com a continuidade da vida (RAMOSE, 1999).

1.2 Concepção Epistemológica Ubuntu

O termo epistemologia é resultante da junção de episteme, o conhecimento de natureza científica e logos, entendida aqui como razão ou sabedoria, e se trata do estudo científico dos saberes, crenças e suas natureza e limitações, ou seja, ciência, saber, conhecimento científico. Com efeito, ela estuda a origem, estrutura, assim como os métodos e a suas validades. É considerada um campo da filosofia por permitir ao ser humano vislumbrar as origens, bases e validade do conhecimento em diferentes áreas do saber, valorando-o a fim de estimar sua importância para a humanidade. A epistemologia também pode ser entendida como a filosofia da ciência. Segundo suas premissas, a crença é subjetiva, já o conhecimento é o conjunto das informações descritivas e explicativas acerca dos elementos e fenômenos socioculturais e tecnológicos, que incidem sobre a existência das coisas e seres no mundo.

Para os povos de tradição *bantu*, epistemologicamente, o ser é concebido como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida. Percebe-se o Universo enquanto ordem, nos referindo ao grego, *pantarreico*, que defende a não fixação e estabilização contínua das leis e normas. Defendido pelo pré-socrático Heráclito de Éfeso, o termo *Panta Rhei* significa “tudo flui”, “tudo muda”, é o princípio de mutabilidade do mundo.

Ramose (1999), ao usar o termo reomodo, sendo o “fluir” no verbo grego “rheo”, no que tange a filosofia *Ubuntu*, afirma que o mesmo expressa a possibilidade de uma reorganização das estruturas da língua que tendem à fragmentação, como visto na atualidade. Neste sentido, “ser e vir a ser não são opostos um ao outro; eles expressam dois aspectos da realidade” (Ramose, 1999, p. 5). Tal concepção nos remete à inter-relação entre as instâncias do existir, nos mundos imanente e transcendente, e as formas de construção de conhecimento sobre essas existências físicas e metafísicas. Sobre estas últimas, vejamo-las a seguir na visão da filosofia *Ubuntu*.

1.3 Ubuntu e sua disposição metafísica

O Ubuntu se apresenta como valores: i) **cultural**: “uma das características das culturas africanas *bantu* é a diversidade. Assim, padrões culturais como o respeito pelos idosos, o cuidado com o bairro, as reuniões comunitárias, o coletivismo [...]” (BOQA, 2016, p.104, tradução nossa); ii) **espiritual**: “em uma visão africana, as pessoas são seres espirituais e comunais na natureza (BOQA, 2016, p. 91, tradução nossa).” Segundo Appiah (1997) há na vida familiar tradicional do africano uma disposição ao culto e à reverência à comunidade e aos ancestrais; iii) **comunitário**: para Jimica (2016, p.7) a filosofia ubuntu “[...] tenciona ir além do individualismo apontando, sobretudo, para a necessidade de uma ética-política da relação com o Outro, de uma moral social, entendida como um o ponto de equilíbrio entre o eu e o

nós. ”; e **coletivista**: para que os seres humanos se sirvam do que está disponível, do que está no coletivo, e que ele deve ser acessível a todos. Propriedade de ser coletiva e não individual (BOQA, 2016). Segundo Appiah (1997), há na vida familiar tradicional do africano uma disposição ao culto e à reverência à comunidade e aos ancestrais. Tradicionalmente e de forma análoga, esses valores permeiam algumas religiões de matriz africana, como o Candomblé de Angola Congo, no Brasil.

Esse Candomblé, de tradição *bantu*, usa a língua kimbundu e kikongo, cultua os “Minkisi” (pl. de *Nkisi* – Origem Kongo), os “Akixi” (pl. de *Mukixi* – Origem Angola) e os Mahambas (pl. de *Hamba*). Todos também cultuam “*Nzambi a Mpungu*” como um Deus supremo. Para embasar este trabalho, temos como referência desse Candomblé o Centro Espirita São Sebastião (CESS), fundado nos anos de 1933, localizado na Rua Geraldo Menezes Soares, nº 500, no bairro Sagrada Família, em Belo Horizonte, MG. O CESS, em sua prática ritualística, caracteriza-se por cultuar religiosidades afrodescendentes de tradição subsaariana *bantu*: a Umbanda, o Reinado e o Candomblé Angola/Congo.

A partir da constituição religiosa do CESS, buscaremos um diálogo com o Catolicismo Apostólico Romano do Rito Latino. Dentre os seis Catolicismos existentes (Latino, Bizantino, Armênico, Antioqueno, Caldeu e Alexandrino), ele é reconhecido no Brasil como “Igreja Católica”, sendo considerado o maior rito entre os demais. Como modelo de análise para este trabalho, temos o Santuário São Judas Tadeu (SASJT), situado na Rua Macaé, 629, Bairro da Graça, BH/MG. “De capela humilde e pequena, o Santuário Arquidiocesano São Judas Tadeu, cuja primeira celebração ocorreu em 28 de outubro de 1955, é atualmente um grande centro de evangelização e conversão” (SASJT, 2017). Na intenção de promover uma epistemologia de diálogo inter-religioso, num viés africano de tradição *bantu*, a seguir nos ateremos a externar o conceito de diálogo inter-religioso e seus desdobramentos.

2. O Diálogo Inter-religioso

Entendemos o diálogo e ou o dialogar como uma necessidade de abertura ao outro. Uma abertura tanto para nos mostrar, como também perceber e acolher o outro como ele se apresenta a nós, isso numa perspectiva ética e aberta, mas sempre incompleta. Todavia essa é uma tarefa difícil, mas diante dela não podemos nos furtar à responsabilidade existencial com a vida.

Faz-se necessária uma ética de abertura, como a defendida por Raimon Panikkar (2014), um pensador que se ateve à necessidade de buscar caminhos para um melhor diálogo entre as culturas e seus povos. Neste sentido, dentre outras coisas, ele discorre sobre duas formas de diálogo.

A primeira, o **Diálogo Dialético**, regido pelo princípio da não contradição, é caracterizado pelo confronto de ideias e argumentos, com a intenção de questionar o saber alheio, a fim de reconstruí-lo sob os pilares da racionalidade. Isto é, nas relações desse tipo de diálogo, parte-se de posturas pré-determinadas ideologicamente que visam um direcionamento específico na dinâmica do diálogo, portanto, pautado na razão ou na racionalidade.

É fato que as possibilidades de diálogo verdadeiro ficam comprometidas quando falta reconhecimento e, por consequência, legitimidade do discurso alheio se este não se pautar na razão. É fato que não podemos negar a importância da razão ou da racionalidade em qualquer tipo de diálogo, pois sem estas não há como sustentá-lo.

A segunda é o **Diálogo Dialógico**, o qual preza pela necessidade da exposição pessoal de cada interlocutor e a interação entre as condições humanas num primeiro plano, para que num segundo plano se possa avançar na disposição e no entendimento entre os sujeitos. Nesta perspectiva, os sujeitos buscam dialogar sobre si e sobre suas opiniões. O que não exclui necessariamente a racionalidade, ao contrário, sua presença tida como positiva agrega valor ao lhe dar uma dinâmica diferente do diálogo dialético.

Com efeito, nesse modelo de diálogo é permitido que os sujeitos não só se reconheçam, mas valorizem suas particularidades sem, contudo, perderem suas bases argumentativas racionais. Esse modelo dialogal se caracteriza por um encontro de humanidades, o que não quer dizer que ele seja romântico e acrítico, visto que permite que as personalidades sejam afirmadas, reconhecidas em suas diferenças e discordâncias, de forma respeitosa. Logo, sua orientação ética rechaça qualquer tipo de indução, conversão, dominação ou exclusão explícita ou velada entre as partes.

Segundo Panikkar (2104), é impossível se abrir ao outro sem que se tenha coparticipação de sua realidade de algum modo. Sendo assim, o objetivo do diálogo dialógico é o enriquecimento mútuo entre os pares e a preservação dos ideais humanistas: alteridade, respeito ao outro, seus costumes e sua forma de ser e de viver.

No que tange às religiões e às formas de diálogo, Panasiewicz (2016) apresenta quatro níveis de encontro inter-religioso, como exposto brevemente a seguir.

a) **Nível existencial:** presença e testemunho. Diz respeito à vivência espontânea e natural dos valores internalizados pelos fiéis no interior de uma tradição cultural e religiosa, a partir da convivência com eles em ambientes não religiosos. Admirar uma pessoa e descobrir que ela é de uma religião específica pode provocar a aproximação subjetiva com essa religião;

b) **Nível místico**: oração e contemplação. No nível místico as pessoas são chamadas a participar dos rituais de outras religiões. Neste nível, compartilha-se a experiência comunitária e a experiência contemplativa da fé perante o Ser, além das diferentes metodologias de se aproximar do Absoluto;

c) **Nível ético**: libertação e promoção do ser humano. O nível ético é o nível do diálogo, “das ações e da colaboração com objetivos de caráter humanitário, social, econômico e político que se orientem para a libertação e promoção do homem” (PANASIEWICZ, 2016, p. 47); e

d) **Nível teológico**: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos. Este é o diálogo dos especialistas, em que o objetivo é “confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimônios religiosos, como também aplicar os recursos, aí contidos aos problemas que se põem à Humanidade no decurso da sua História” (PANASIEWICZ, 2016, p. 50).

A partir do exposto, cabe-nos pensar se há possibilidades de aproximações entre o diálogo inter-religioso e suas formas e a filosofia *Ubuntu*, por meio de seus valores.

3. Filosofia *Ubuntu* e diálogo inter-religioso: um caminho dialógico possível?

A concepção epistemo-ontológica da filosofia *Ubuntu* como valor, e os níveis de diálogo inter-religioso apresentados anteriormente, nos permite vislumbrar analogias entre estes, tendo como contexto a afro religiosidade brasileira, como: valor cultural: na perspectiva de que os afro-religiosos brasileiros, a partir de sua cultura, se reconheçam e legitimem numa relação dialogal com outras tradições religiosas; valor espiritual: implica na inter-relação entre os seres. No próprio rito afro, isto aparece, o que dá margem ao nível mítico do diálogo, como o entendemos no Ocidente; valor comunitário: ponto de equilíbrio entre as religiões, não ofuscando nenhuma delas e buscando as possibilidades de encontro e de novas formas de diálogo a partir desse valor e do valor coletivista: como a propriedade é coletiva, há abertura para o nível ético, de ajuda concreta a outros seres humanos.

Ademais, numa filo-práxis *Ubuntu*, por assim dizer, e para ilustrar, buscamos aproximações entre a filosofia *Ubuntu* e o diálogo inter-religioso analisando a afirmação seguinte na qual nos permitimos alguns grifos. Segundo Noguera 2012, p.150) a filosofia “[...], *Ubuntu* como forma de existir é uma re-existência, uma afroperspectiva de configurar a vida humana coletivamente, trocando experiências (**nível teológico**), solidificando laços de apoio mútuo (**nível ético**) e aprendendo sempre com os outros (**nível existencial**). Isto vale também para as religiões.

Conclusão

Atualmente o contexto da filosofia africana apresenta-se de forma a responder ao discurso hegemônico filosófico eurocêntrico – representante e reproduzidor do racismo epistêmico – ao afirmar que há, no continente africano, formas de elaboração do saber tão expressivas quanto as oriundas do Ocidente.

Em posição assumidamente holística, numa concepção de totalidade, a filosofia *Ubuntu* considera suas partes e valoriza as inter-relações contínuas entre elas. Para ela há uma dependência mútua do racional e do emocional, num justificar-se mutuamente, a fim de oferecer o melhor para o coletivo. O saber racional, para os povos *bantu* e sua filosofia, se dá a partir de uma cosmovisão que busca harmonia. Neste sentido, a razão se expressa pela emoção, via o ser e o viver, dado na interação entre os mundos espiritual e físico, sendo essa uma perspectiva epistemontológica característica do povo desses povos[não entendi??] e quando são adeptos da filosofia *Ubuntu*.

Quanto à necessidade de elucidação sobre as bases matriciais religiosas africanas e afro-brasileiras, observa-se que o presente trabalho pode colaborar para a construção de formas específicas de diálogo inter-religioso para a atualidade, pois ressalta-se aproximações entre *Ubuntu* como valores e os níveis de diálogo inter-religioso ocidental, que hão de corroborar para a construção de novas formas de diálogo inter-religioso.

Referências:

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da Cultura**. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Contraponto, 1997.

BUQA, Wonke. **Ubuntu values in an emerging multi-racial community: A narrative reflection**. Tese (Doutorado em Teologia) - University of Pretoria, 2017. Disponível em: <<https://repository.up.ac.za/handle/2263/61210>>. Acesso em: 2 de fev. 2019.

COELHO, Maria Claudia. A Compreensão do Outro: ética, o lugar do “nativo” e a desnaturalização da experiência. 2014.. Disponível em: <<https://slidex.tips/download/a-compreensao-do-outro>>. Acesso em: 9 ago. 2019.

KAGAMÉ, A. **La Philosophie Bantu Compareé**. Tese de doutorado apresentada na Gregorian Pontifical University, Rome, 1956. Disponível em: < <https://philpapers.org/rec/KAGLPB-3>>. Acesso em: 15 mai. 2019.

KHATLAB, Roberto. **As Igrejas Orientais, Católicas e Ortodoxas – Tradições Vivas**. São Paulo: Ave Maria Edições, 1997.

KHOMBA, JK. Filosofia Ubuntu. Disponível em:< <http://revista.ibict.br/fiinf/article/view/3841/0>- University of Pretoria>. Acesso em: 10 abr. 2019

LOUW, Dirk. Ubuntu: A filosofia africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência. Disponível em:< <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/ubuntu-filosofia-africana-que-nutre-o-conceito>>. Acesso em: 15 mai. 2019.

NOGUERA, R. Carta Capital. Afro perspectiva por uma filosofia que descoloniza. Disponível em:<<http://negrobelchior.cartacapital.com.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>>. Acesso em: abr. 2019.

NASCIMENTO, A. Ubuntu como fundamento. Disponível em:< https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/alexandre_do_nascimento_-_ubuntu_como_fundamento.pdf>. Acesso em abr. 2019.

NASCIMENTO, Wanderson F. do. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu. **Prometeus**, Ano 9, Número 21, 2016, p. 231-245. Disponível em: < <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5698>>. Acesso em 20 set. 2019.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. Belo Horizonte: **Revista Horizonte**, v. 2, n. 3, abr./jun. 2003, p. 240-261. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/597/624>>. Acesso em: 02 ago. 2016.

RAMOSE, B. M. Uma perspectiva africana sobre justiça e raça Disponível em:< <https://them.polylog.org/3/frm-en.htm>>. Acesso em: 18 jul. 2019.

RAMOSE, B. M. A Filosofia do Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia. Disponível em:< <https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2019.

RAMOSE, B. M. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Disponível em:http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em; 15 abr. 2019.

RODRIGUES, D. O. (Org.). **Santuário Arquidiocesano São Judas Tadeu**. BH. MG. 1954-2014. Belo Horizonte: Editora Fumarc, 2014.

SANTOS, G. M. UMBANDA, REINADO E CANDOMBLÉ DE ANGOLA: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2015.

HOSPITALIZAÇÃO E O AUXÍLIO RELIGIOSO: UMA ABORDAGEM EXPLORATÓRIA E DIALOGAL A PARTIR DE PRÁTICAS RELIGIOSAS EM UM NOSOCÔMIO MINEIRO

Antonio Carlos Coelho¹

Resumo: No período contemporâneo em que comunidades de diferentes matrizes culturais se encontram compondo uma linha de padrões distintos, de culturas, crenças e práticas religiosas, nos propõe como reflexão a forma como é visto o auxílio espiritual nos espaços hospitalares. Com o apoio da metodologia da Ciência da Religião, se buscará entender como a assistência espiritual pode favorecer o diálogo inter-religioso em situações em que a aflição gerada pela ausência de saúde requer uma abordagem diferenciada do que a medicina com os seus recursos pode oferecer. Trata-se de uma pesquisa exploratória, descritiva, com o objetivo de discorrer sobre este encontro biológico e cultural, favorecendo a experiência do diálogo inter-religioso que, ao intermediar e conduzir relações de cuidado com os enfermos, torna-se um elemento de apoio para os processos de cura. As informações coletadas permitem afirmar que essa prática, para aqueles que a buscam, se constitui ponto de diálogo inter-religioso, de acolhimento, como uma experiência que potencializa a cura, tornando-se um campo a ser explorado pelos cientistas da religião.

Palavras chaves: Nosocômio. Saúde. Religião. Diálogo. Encontro.

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa analisar como o auxílio religioso desenvolvido pelas diversas doutrinas religiosas dentro dos espaços hospitalares pode, além de promover a discussão sobre as ideias que transitam no campo do pluralismo religioso, favorecer também a potencialização dos processos de cura nos enfermos.

A referida análise se desenvolveu nos idos dos anos de 2015, nos primeiros passos dentro desta visão de pluralidade religiosa e neste Departamento. Sendo observados três grupos distintos: Católicos, Protestantes e Kardecistas atuando num mesmo ambiente. Apesar de comunicar o Hospital sobre a pesquisa não houve retorno do mesmo, portanto, não divulgarei detalhes institucionais e nomes pessoais.

Inicialmente, será analisada a questão da diversidade cultural que perpassa pelos indivíduos e cidadãos e é observada nestes espaços comuns. O próprio paciente traz estas características de seu ambiente de convívio, como também se pode falar que o próprio hospital está inserido neste espaço cultural diverso que vai além do próprio interno.

¹ Mestre em Ciência da Religião pelo PPGCR-PUC/Minas. E-mail: coelhomil@hotmail.com

Em um segundo momento se discutirá a percepção dos hospitais como espaços de ação para o exercício do diálogo inter-religioso, apresentando a religião como uma influência motivadora para a promoção da saúde.

E por fim, se analisará como o ambiente hospitalar contribui para o encontro e interação religiosa entre os pacientes que lá se encontram e os grupos religiosos que realizam trabalhos de evangelização nestes espaços, sendo o cientista da religião o seu fomentador.

A diversidade cultural presente em espaços hospitalares

A diversidade de realidades enquanto indivíduos e cidadãos de culturas diferentes pode ser constatada nos hospitais e centros de saúde brasileiros, e em específico no mineiro, atribuindo-se aos mesmos o poder de serem vistos como espaços de diversidade também em relação às crenças religiosas.

O comprometimento do estado de saúde vivenciado por um paciente em um leito de hospital ou em um posto de saúde, ainda que apresentando características individuais e distintas, nos revela o esforço deste cidadão de se mostrar como um indivíduo único, consciente da sua vulnerabilidade neste momento de adoecimento, capaz de decodificar internamente este seu estado momentâneo de fragilidade que requer o auxílio do outro para o cuidado do mal que o acomete.

Não se pode conceber uma interpretação isenta destes locais, como sendo neutros em relação à sociedade que os compõe, como uma prestadora de serviços em prol da comunidade em que se insere. Os hospitais são lugares que, imersos na dinâmica da rede social, têm em seus pacientes, membros ativos de um sistema culturais complexos e interligados.

Estes sistemas culturais, por sua vez, abarcam não só ideias, crenças, costumes, religiões e hábitos de um determinado grupo, mas aglutinam e se interconectam a outros sistemas, que também são complexos, abrangendo outras esferas de cunho individual, de intra/extra familiar, amigos, escola, trabalho e comunidade como também uma infinita rede de pessoas virtuais. Como nos diz Teixeira (2014, p. 120), “somos elo de uma corrente”.

A cultura² com sua dimensão simbólica³ formada por teias de significados⁴ traz em seus sistemas formas de integração de um povo, mas também provoca um paradoxo inevitável à vida, ou seja, uma aproximação de diferentes culturas. O ser humano não se constitui de um monólito ou uma pedra bruta, nem compostos lógicos e isolados culturalmente. Estes existem por pertencerem a um processo em que são construídos e desconstruídos através do contato.

Entende-se que a equipe do hospital (administrador, médico, enfermeiros, faxineiros etc.), familiares e os voluntários religiosos compõe uma trama de relacionamentos do interno. Por meio dos arranjos e por um conjunto de valores e significados, estes passam a agregar uma concepção valorativa de conjunto em detrimento de uma visão puramente racional de cura, não que esta não seja importante, mas uma que integra o todo.

Retrocede-se a um início cultural remoto, em que

sem a atenção da comunidade como um todo, a pessoa que estivesse doente não seria capaz de se curar, pois sozinha ela não teria forças suficiente para sair do estado de enfermidade no qual se encontrava. Dessa forma, a comunidade cercava o doente de atenção e criava um ninho para que a qualidade dos cuidados fosse garantida e a parte sadia da pessoa enferma fosse suscitada novamente (RESSEGUIER, 2003).

E estes espaços públicos em que a universalidade cultural existente nos corredores dos hospitais não impede uma vivência de inclusão entre os seres humanos que ali se encontram, por sua vez, não são espaços vazios, mas, se tornam pontos de reencontro, propiciado pela busca da cura.

Como áreas de reconciliação, um espaço relacional torna-se de grande relevância para o convívio entre os seres humanos, configurados por fatores internos bem como externos; propicia o surgimento de condições dialogais de crescimento espiritual de forma a sobrepujar o centralismo do sujeito que reforça a dicotomia entre o eu e tu.

O ambiente hospitalar, portanto, torna-se um local de trânsito cultural, de conceitos que se “hibridizam em produções plurais” (PESSOA, 2016, p. 1). Como entende Harari (2018, p. 244), o

² **Cultura** pode ser definida como “[...] a totalidade das rações e atividades mentais e físicas que caracterizam a conduta que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao seu ambiente natural, a outros grupos, a membros do mesmo grupo e de cada indivíduo para consigo mesmo. Também inclui os produtos destas atividades e sua função na vida dos grupos. A simples enumeração destes vários aspectos da vida não constitui, no entanto, a cultura. Ela é algo mais que tudo isso, pois seus elementos não são independentes, têm uma estrutura” (BOAS, 2011, p. 113).

³ Corrêa em sua análise compreende que: “A cultura e a sua **dimensão simbólica** são geradas de acordo com as possibilidades e necessidades de cada grupo social. Desse modo, as trocas simbólicas [...] são singulares a certos grupos sociais mesmo dentro de uma mesma sociedade. Não se pode ser ingênuo [...] em considerar que a cultura enquanto produção/criação/elaboração humana é consenso” (CORRÊA, 2008, p. 24).

⁴ Conforme Geertz, a cultura como teia de **significados** tecida pela humanidade que orienta a sua existência. Para o autor, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado” (GEERTZ, 1989, p. 4).

processo cultural “pode transformar em resposta a mudanças em seu ambiente ou por meio da interação com culturas vizinhas, mas também passa por transições decorrentes de sua própria dinâmica interna”.

Os enfermeiros descrevem como competência cultural a capacidade de compreender as diferenças culturais, a fim para prestar cuidados de qualidade a uma diversidade de pessoas. Culturalmente, os enfermeiros competentes são sensíveis às questões relacionadas com a cultura, raça, etnia, gênero e orientação sexual. Além disso, os enfermeiros com competência cultural melhoram a eficácia na capacidade de comunicação, apreciações culturais e aquisição de conhecimentos relacionados com as práticas de saúde de diferentes culturas. A competência cultural exige dos enfermeiros um esforço contínuo para oferecer cuidados efetivos nos limites culturais aos seus usuários. (VILELAS; JANEIRO, 2012, p. 122).

Uma metodologia apoiada em uma estrutura, buscando desenvolver um tratamento que seja o ideal e que contribua para a recuperação do enfermo, tem que reconhecer e valorizar a importância do viés cultural. Este processo pode facilitar e em muito o tratamento, bem como auxiliar na receptividade da relação dos internos.

Este processo transcultural, que vem sendo consolidado pela globalização, com a inserção de novos atores e distintas culturas dentro destes nichos, também evidencia o surgimento de uma medicina transcultural. O componente cultural torna-se essencial no tratamento, ao redirecionar os agentes de saúde para novos valores que os conectem ao seu paciente. Estes valores, baseados em costumes, hábitos, religião e crenças, possibilitam um entendimento integral dos seus pacientes, fornecendo uma base para um tratamento qualitativo e humanizado.

Ao tomarmos a religião como base, constata-se que esse olhar inclusivo no quadro de saúde aos pacientes ainda é pouco compreendido e até mesmo aceito. Ainda que ocorra, sem que muitos não tenham dado conta disso, existe uma aceitação de que a “espiritualidade é benéfica durante o processo de cura” (NAUFEL; SARNO; ALVES, 2019, p. 479).

É neste ambiente de formação e colaboração contínua que a ação do cientista da religião se faz necessário, mediando e intervindo em um convite à reflexão sobre o impacto da contribuição do diálogo transcultural e religioso, que pode contribuir para o reestabelecimento da saúde de um paciente. Apoiando ações administrativas que visem promover a disseminação, por meio de um diálogo, de outros pontos de vista a serem construídos, auxiliando a ultrapassar os limites do preconceito e a considerar novas abordagens.

O cientista da religião dentro do seu arcabouço teórico-metodológico apresenta condições de instigar novas formas práticas para essa abordagem, presente na sociedade global contemporânea,

apresentando, por meio de processos educacionais, discussões temáticas representativas e de valores relativos à diversidade cultural.

Se nestes ambientes que por si só já são plurais culturalmente falando, como se pode perceber o fator religioso? Essa é a pergunta que orientará a próxima sessão deste artigo.

Hospitais como espaços de ação de uma diversidade religiosa

Dentro dos princípios dos direitos humanos, a liberdade de pensamento, isolado ou coletivamente, é uma constante na biografia da humanidade ao proporcionar uma configuração plural de povos e culturas, se inserindo o próprio fenômeno religioso.

Assim, ao se pretender estudar o fato religioso, deve-se ter a consciência de que este conteúdo também se insere em diferentes tempos e lugares, constituindo um conjunto coerente no qual todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros.

Nenhuma religião jamais foi totalmente independente da cultura dos povos e épocas à qual pertencia, como percebe Huizinga (2010): deste modo a ação humana como práxis, tem na religião, uma força que transforma a sua realidade vivida. Como aponta Marx (2010, p. 50), “[...] a religião não cria o homem, mas o homem que cria a religião”.

Não se pode esquecer da relação entre medicina e religião ao longo da história humana. Se no campo acadêmico/científico ocorreu uma fissura entre estes conhecimentos, no campo da cultura elas ainda se encontram e se conectam. As buscas pela saúde por meio da religião se acoplam sem que ocorra uma competição hegemônica pela prática terapêutica, como a realizada pelos xamãs, curandeiros, benzedoras e parteiras que continuam a atuar pelo solo brasileiro. A medicina, com seu aporte técnico/científico, não foi suficiente, em pleno século XXI, para sobrepujar estas crenças e os saberes populares, naquilo que se refere ao processo de cura. (RIBEIRO; MINAYO, 2014; SOARES, 2016; STANCIK, 2016).

O ambiente hospitalar, apesar de toda a sua laicidade, está inserido em um ambiente marcado por uma religiosidade. Muitos pacientes são pessoas religiosas; à sua maneira, usam suas crenças como ponto de apoio para lidar com a dor física resultante de um adoecimento. Portanto, as práticas religiosas tornam-se imperiosas para satisfazer seus pleitos quando se tornam fisicamente doentes.

Do mesmo modo, Koenig (2001, p. 333) aponta que

até o momento, pesquisas, indicam que as crenças e práticas religiosas estão associadas à melhor saúde mental e física. Essas associações são tão consistentes e robustas como associações entre estado de saúde e outras variáveis psicossociais

(como apoio, estado civil e certos comportamentos de saúde). [...]. Existem mecanismos sociais e comportamentais pelos quais a religião pode e deve ter influência positiva na saúde. Mais pesquisas são necessárias para replicar os resultados existentes e descobertas que definem mais claramente os mecanismos pelos quais a religião influencia saúde e vice-versa. Em particular, são necessárias pesquisas para ajudar a determinar como melhor aplicar esses achados à prática clínica. (Tradução nossa).⁵

Não há como o corpo clínico não considerar o comportamento e as reações dos seus pacientes dentro de suas concepções religiosas ao longo do percurso de um tratamento. São considerados por muitos como recursos para o conforto e auxílio no processo de cura, pois muitas crenças religiosas auxiliam os doentes, no seu processo de tratamento, por vezes estressante, a superar as etapas de cada procedimento (NAUFEL; SARNO; ALVES, 2019).

Desta forma, é observado que, nos mais diversos espaços hospitalares, são desenvolvidas ações e práticas de diversas vertentes religiosas. Esta multiplicidade de religiões em ambiente hospitalar tem se tornado base e apoio para a promoção da saúde.

Compreende-se então, que fé e espiritualidade são recursos intrínsecos que permeiam o processo de cura deste indivíduo, sendo parte de uma prática mística pessoal do sujeito, que acredita em uma força que pode vir a ser sobrenatural ou não, dependendo do significado que este lhe atribui. Podendo haver vínculo religioso ou não. É sim, a necessidade tão somente de existir a fé (o acreditar) de que a cura é possível (CAVALCANTI, 2016, p. 577).

É este movimento de fé pela busca da cura que é percebido nas enfermarias do Sistema Único de Saúde, em um nosocomio mineiro, centrada em um cristianismo, não só no catolicismo, mas, que atinge evangélicos em suas mais variadas denominações, bem como umbantistas, candomblecistas e kardecistas. Para Cavalcanti (2017) ao se tratar de fé tem que se levar em conta os símbolos construídos pelos seres humanos ao longo da história, demonstrando desta forma a riqueza e a diversidade culturais, mas o tema simbologia é para outra pesquisa.

A permanência neste local foi evidenciada por flagrantes demonstrações religiosas daqueles que ali se internaram e dos seus acompanhantes, que a todo instante se propõem a orar na busca pela cura de um familiar ali internado, dividindo seus pedidos com o de outras pessoas necessitadas, favorecendo e integrando um diálogo inter-religioso que orienta um sentido de vida, diante de uma aflição pessoal.

⁵ No original: While more research and better designed studies are needed, the vast majority of research completed to date indicates that religious beliefs and practices are associated with better mental and physical health. These associations are as consistent and robust as associations between health status and other psychosocial variables (like social support, marital status, and certain health behaviors). Plausible psychological, social, and behavioral mechanisms exist by which religion can and should have a positive influence on health. Further research is needed to both replicate existing findings and more clearly define the mechanisms by which religion influences health and vice-versa. In particular, research is needed to help determine how to best apply these findings to clinical practice.

Neste sentido é admissível ponderar, dentro de um ambiente hospitalar, uma coexistência dialógica que envolve religiosos de distintas matrizes?

Nosocômios, espaços de interações religiosas

Como relatado na introdução deste artigo, as observações realizadas dentro das enfermarias do SUS, neste caso em Minas Gerais, vêm apontando para uma direção em que as visões próprias do seu mundo religioso são muitas das vezes reduzidas.

Ao observar o discurso destes agentes religiosos, como interlocutores de suas comunidades religiosas, percebe-se uma transmissão diferenciada daquela empregada em suas instituições. O Evangelho da Escritura Sagrada, como ponto de transmissão de um conhecimento refletido, não é fechado dentro da veracidade institucional, pois, segundo Ferreira (2001, p. 22), “o sentido nunca é dado, ele não existe como produto acabado, resultado de uma possível transparência da língua, mas está sempre em curso, é movente e se produz dentro de uma determinação histórico-social”, ou como explicitado por Orlandi (2009, p. 15), “palavra em movimento, prática de linguagem”.

Neste ambiente hospitalar, a Verdade cabe ao enfermo e a sua busca, a partir de uma meditação própria, caso queira ou não, fundamentado na possibilidade de decidir, de escolher, agindo a partir da sua própria vontade, isento de qualquer condicionamento, ou seja, por meio do seu livre-arbítrio. Deste modo, a abertura apresentada pelos obreiros permite ao internado uma interpretação múltipla, entendendo que essa “interpretação pode ser outra, mas o movimento interpretativo não é um movimento caótico [...] o que significa dizer que a interpretação pode ser múltipla” (FERREIRA, 2001, p. 19).

Os discursos apresentados pelos grupos religiosos não se baseiam em diferenças ou distinções, mas em uma linguagem em que os envolvidos interagem entre si a partir da materialização na linguagem, empregando um sentido não fixado na idealização de um mundo ou em uma realidade fora deste. Para Orlandi (2009, p. 21), estes sentidos só se realizam a partir da consolidação da linguagem, assim, para a autora, “a linguagem serve para comunicar e para não comunicar”.

Neste sentido, é conveniente destacar que, mesmo sendo de cristandades distintas, a compaixão cristã conserva-se como marca indelével de cada ser humano ocidental, pois, sendo fiel, embora fazendo parte de rebanho distinto, se relaciona com o sagrado de forma própria, pois em diferentes momentos da luta cotidiana, muitos recorrem à sobra do amor de Deus.

Por certo à luz da análise empregada e dentro da diversidade religiosa em nosso país, há dentro destes espaços públicos hospitalares a oportunidade de favorecer e integrar o diálogo inter-religioso que orienta para um sentido de vida, ao proporcionar um encontro de distintas religiões e de propor diálogos

frutíferos entre estas, favorecendo aos pacientes uma considerável melhora em seus estados físico e espiritual objetivando a sua cura.

Questiona este Cientista da Religião se o que se observa é um movimento para uma desconessionalização destes espaços hospitalares, resultando em uma assistência religiosa, marcada pela atuação de diversos religiosos. Estes espaços também vêm passando por um processo de globalização, de respeito à diversidade cada vez mais evidente? Há um pluralismo religioso se abrindo para uma linguagem interativa de um discurso inter-religioso entre os que lá se encontram em processo de recuperação da sua saúde?

Como não obtive respostas do Hospital que possa relacioná-lo nesta pesquisa e as fontes assim se tornam apenas uma observação, estes questionamentos ainda pulsam na minha mente e demandam mais pesquisas sobre este tema. Neste, a empregabilidade do Cientista da Religião no campo da medicina hospitalar é de grande importância seguindo o debate apresentado por Udo Tworuschka ao apontar que

no campo da saúde e da doença, a competência da Ciência Prática da Religião se tornou indispensável. [...]. À luz do pluralismo de valores [...] a Ciência Prática da Religião pode se concentrar no campo de pesquisa e prática de mediação de conflitos. Mas o conhecimento sobre a prática não é suficiente; o que está em jogo é o conhecimento para praticar, para agir. Ele tem a ver principalmente com a criação de conhecimento aplicável (Tworuschka, 2013, p. 583).

Conclusão

Dentro de tudo que foi apresentado, entende-se que o auxílio espiritual dentro de uma enfermagem do Sistema Único de Saúde e demais espaços hospitalares vem se tornando uma realidade e se consolidando cada vez mais, embora apresente desafios a serem enfrentados. Contudo já se apresenta de maneira evidente e com bons indícios para vir a se tornar um território para que a prática do diálogo inter-religioso seja exercitada como uma extensão do auxílio espiritual que é oferecido aos pacientes.

No cotidiano assistencial, nas diversas situações de encontro com o outro em momento de sofrimento físico e emocional causado pelo adoecimento, deve ser considerada a importância dessa interação com o paciente que é levado a externalizar sua fé dentro da concepção religiosa que possui. Ao compartilhar o que sentem, suas angústias e esperanças com pessoas que profere outra crença religiosa, mas unidas pelo bem maior da recuperação do corpo físico ou mental, consegue-se trilhar um mesmo caminho expressando-se de maneiras diferentes, reunindo concepções diferentes que podem lhe auxiliar a superar e transpor momentos difíceis.

Desse modo, o diálogo se torna necessário, imprescindível, pois não há uma verdade a ser pregada, mas um entendimento, uma interpretação a ser compartilhada pertinente ao momento que o paciente vem vivenciando diante do tratamento a que está se submetendo.

As informações coletadas permitem afirmar que essa prática religiosa, para aqueles que a buscam, se constitui pontos de acolhimento, de cura e de diálogo, tornando-se um campo a ser explorado pelos cientistas da religião.

Referências

BOAS, Franz. **A mente do ser humano primitivo**. Tradução de José Carlos Pereira. Petrópolis: Vozes, 2011.

CAVALCANTI, Fernanda Pinheiro. Ciências das Religiões no campo da espiritualidade e saúde. **Encontros Teológicos**, v. 32, n. 3, 2017, p. 575-592.

CORRÊA, Rosa Lygia Teixeira. **Cultura e diversidade**. Curitiba: IBPEX, 2008.

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

HARARI, Yuval Noah. **Uma breve história da humanidade**. Porto Alegre, L&PM, 2018.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

KOENIG, Harold G. Religion and medicine IV: religion, physical health, and clinical implications. **The International Journal of Psychiatry in Medicine**, v. 31, n. 3, pp. 321-336, 2001.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/critica/introducao.htm>>. Acesso em: 10 SET 19.

NAUFEL, Lucas Zambusi, SARNO, Maíra Terra Cunha Di, & ALVES, Maria Augusta Junqueira. **O conhecimento médico a respeito das diversas religiões nos cuidados pediátricos**. **Revista Paulista de Pediatria**, v. 37, n. 4, 2019, p. 479-485.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios & procedimentos**. Campinas: Pontes, 2009.

PESSOA, Valda Inês Fontenele. Trânsito cultural e híbridos que conformam o currículo: uma aproximação. **Sentidos da cultura**, v. 3, n. 4, 2016, p. 1-21.

RESSÉGUIER, Jean-Paul. **As bases da reabilitação integrada**. Colóquio de Florença, 2003.

RIBEIRO, Fernanda Mendes Lages; MINAYO, Maria Cecília de Souza. O papel da religião na promoção da saúde, na prevenção da violência e na reabilitação de pessoas envolvidas com a criminalidade: revisão de literatura. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 19, n. 6, 2014, p. 1773-1789.

SOARES, Rogers Teixeira. As associações médico-espíritas e as controvérsias entre a “medicina espírita” e a “medicina convencional” na atualidade. **Sacrilegens**, v. 5, n. 1, 2008, p.144 - 163.

STANCIK, Marco Antonio. Medicina e saúde pública no Brasil: dos pajés e físicos aos homens de ciência do século XX. *Esboços*, v. 16, n. 21, 2016, p. 111-136.

TEIXEIRA, Faustino. O cuidado espiritual no trabalho em saúde. **Rev. APS**, v. 17, n. 1, 2014, p. 120-126.

TWORUSCHKA, Udo. Ciências Prática da Religião: considerações teóricas e metodológicas. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org). **Compendio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

VILELAS, Jose Manuel da Silva; JANEIRO, Sandra Isabel Dias. Transculturalidade: o enfermeiro com competência cultural. **remE – Rev. Min. Enferm**, v. 16, n. 1, 2012, p. 120-127.

“O ESPÍRITO DA RELIGIÃO”: UMA PRÁTICA DIALOGAL DE RAIMON PANIKKAR

Rita Macedo Grassi¹

Resumo: Apoiado em sua teoria de “diálogo intra-religioso”, o teólogo e filósofo Raimon Panikkar (1918-2010) realizou, junto com sua discípula Milena Carrara Pavan, uma experiência de encontro de testemunhas de várias tradições, na Espanha, para um processo de aprofundamento e de diálogo inter-religioso entre elas. Este processo aconteceu em quatro etapas, chamadas *sangama* (equivalente a reunião), por três anos consecutivos. O convívio entre os participantes ao longo do processo, que também incluiu refeições comuns, meditações e atividades manuais, promoveu a oportunidade de entrar em contato com a dimensão religiosa e, sobretudo, humana das outras pessoas ali presentes. Este experimento foi gravado por vídeo e tornou-se um livro que não foi amplamente publicado, mas ao qual tivemos acesso através da própria Milena Carrara Pavan. Esta comunicação visa demonstrar como foi feito o processo dessa experiência, através de uma análise do livro e do filme em questão e das bases teóricas do autor para realizá-la. Concluimos que a experiência mística de Panikkar na Espanha, baseada na sua teoria metodológica do “diálogo intra-religioso”, pode ser uma ferramenta para o desenvolvimento de uma metodologia de diálogo que possa facilitar o convívio dos sujeitos em uma sociedade cada vez mais plural.

Palavras-chave: Raimon Panikkar; diálogo inter-religioso; pluralismo religioso; Ciência da Religião Aplicada.

Introdução

Nascido num lar cristão-hindu, Raimon Panikkar (1918-2010) percorreu o caminho do catolicismo desde a infância, por influência de sua mãe catalã e católica; mas sempre em contato com o hinduísmo e sua tradição, através de seu pai, que era indiano e hindu. Foi ordenado sacerdote (1946) pela Igreja Católica em Roma e, em 1954, fez sua primeira viagem para a Índia em missão apostólica. Lá, estudou filosofia hindu e budista na Universidade de Mysore e na Universidade de Banaras Hindu, em Varanasi, e pôde vivenciar profundamente os ensinamentos védicos. Posteriormente, mergulhou profundamente no budismo e viveu como secular, embora não tenha abandonado o sacerdócio, durante anos de sua vida. Doutorou-se em Filosofia (1946), em Química (1958) e em Teologia (1961), lecionou durante muitos anos na Universidade de Harvard (como professor visitante) e no Departamento de Estudos Religiosos da Universidade de Santa Bárbara. Foi presidente da Sociedade Espanhola de Ciências da Religião (Madri). Uma de suas principais contribuições para os estudos da religião encontra-se no diálogo inter-religioso (em especial, no diálogo hindu-cristão), mas também trouxe contribuições para a filosofia da religião e estudos da religião comparada, entre outros.

¹ Doutoranda em *Sciences Religieuses* da École Pratique des Hautes Études (EPHE). E-mail: ritagrassi2010@gmail.com

Na visão de Panikkar, há séculos que os seres humanos mais conscientes têm se dado conta de que não haverá meio de sobrevivência no planeta Terra, se não houver “paz religiosa”, “tolerância autêntica”, “respeito religioso mútuo e [...] abertura sincera ao outro”. (PANIKKAR, 2012, p. 117). Sem esses elementos não será possível, segundo ele, “uma existência verdadeiramente humana”. No entanto, ressalta que se faz necessário “o reconhecimento do pluralismo”, sem o qual “todas essas belas idéias são sem fundamento e são nada mais do que pseudo-valores manipuláveis pelos poderosos. O pluralismo dá a essas atitudes fundamentos intelectuais” (PANIKKAR, 2012, p. 117).

Panikkar considera o diálogo “indispensável em todas as esferas da vida”, principalmente no mundo atual, onde impera a lógica do individualismo. Ele defende que o diálogo inter-religioso deve ir “além do nível doutrinário” e acontecer no nível de profundidade dos seus integrantes, de forma a “remover máscaras” e provocar uma mudança interna (PANIKKAR, 1999). Deve ser um “diálogo de várias vozes” e que promova uma “interpenetração recíproca” entre as religiões (TEIXEIRA, 2012).

Nesta visão, “o diálogo inter-religioso é um imperativo religioso e um dever histórico”, mas só ocorre de maneira efetiva para seus participantes, quando acompanhado de um diálogo intra-religioso (PANIKKAR, 1999). Trata-se de um “efeito inevitável”, na medida em que se entra em contato com outra tradição através do diálogo, uma mudança na visão de mundo e na autocompreensão de sua própria religião. Quando o mergulho no interior de sua própria religiosidade ocorre, esse encontro passa a ser uma revelação do outro em si mesmo, gerando um diálogo interno (intra) e promovendo uma “fecundação mútua” entre as tradições. Ele propõe, então, o diálogo intra-religioso como método que deve acompanhar o diálogo inter-religioso, tendo como base teórica o diálogo dialógico e o ecumenismo ecumênico.

O diálogo intra-religioso, dessa forma, não necessariamente (ou somente) precede, mas “acompanha” o diálogo inter-religioso, estão em relação. Relação essa que pode, inclusive, provocar mudanças profundas nos participantes desse tipo de diálogo, ao questionarem suas próprias tradições, suas próprias crenças (diferentes da fé). “O diálogo nasce da crença”, enquanto expressão da fé; é o idioma da fé, a linguagem que foi criada a partir do contexto cultural no qual aquele grupo de seres humanos estavam inseridos. As religiões são, então, expressões da fé, símbolos da fé. Por isso, Panikkar também irá dizer que “um diálogo religioso” deve ser “entendido como um encontro entre religiões no próprio campo da religião, isto é, na esfera da fé” (PANIKKAR, 2016).

Ir para a arena do diálogo intra ou inter-religioso pressupõe o acolhimento do outro, o reconhecimento de que ambos estão na mesma busca e que podem, juntos, construir pontes que os levem ao seu objetivo. É preciso ter abertura para enxergar o outro como a própria “revelação”, como

alguém que tem algo para ensinar e, também, para aprender. Como um peregrino ou peregrina, que está apenas seguindo um caminho diferente.

1. A prática dialogal

Durante três anos, Panikkar e sua discípula e colaboradora, Milena Carrara Pavan, conduziram uma experiência de encontro de testemunhas de várias tradições, na Espanha, para um processo de mergulho em sua própria tradição e diálogo com o outro. Este processo aconteceu em quatro etapas chamadas de *sangama* (equivalente à reunião, em sânscrito). Duas etapas para cada grupo de religiões, também definidos de acordo com o idioma dos participantes.

Na primeira etapa, os participantes liam textos de suas próprias tradições em torno do tema escolhido, o perdão, e tais textos eram lidos e discutidos por todos. No caso das religiões orais, ele propunha a realização de rituais. No segundo encontro, ele fazia perguntas que levavam os participantes a questionar e a investigar sua própria religião.

A convivência entre os participantes durante todo o processo, que também incluía refeições em comum, meditações e atividades manuais, proporcionava a oportunidade de entrar-se em contato com o universo religioso e, sobretudo, humano das outras pessoas presentes.

A experiência estava calcada nos seguintes princípios norteadores:

1. As religiões devem converter-se à sua verdadeira origem, mas não fazer propaganda de conversão.
2. As religiões não possuem o monopólio da religião, no sentido religioso da vida, ela é um dos veículos possíveis para a religiosidade dos seres humanos.
3. A identidade não é ideológica, mas simbólica, não é objetiva, mas relacional.
4. Deve-se buscar a harmonia e não a unificação das religiões (CARRARA, 2011, p.13-14).

a. *Sangamas*

A primeira *sangama* ocorreu em abril de 2007 e era composta por testemunhas de quatro tradições: Budismo, Judaísmo, Hinduísmo e Confucionismo. Fazia-se uma exposição das visões de cada tradição a cerca do tema escolhido, neste caso, o perdão, a partir dos textos trazidos por cada testemunha. Dedicava-se um dia para cada tradição, sendo: pela manhã, uma introdução, e à tarde, um diálogo entre os participantes.

A segunda *sangama* foi em setembro do mesmo ano e contava com participantes do Islã, da Igreja Católica, de origem Maya e Aborígene Australiana. O procedimento era o mesmo da primeira.

Na terceira *sangama*, em maio de 2008, estavam presentes os membros da primeira e o objetivo era focar “[...] nas áreas mais sombrias detectadas por cada testemunha sobre sua própria tradição, tanto no nível da prática histórica, quanto, e principalmente, no nível mais profundo e delicado da enunciação da mensagem” (CARRARA, 2011, p.18).

A quarta e última *sangama*, ocorrida em setembro de 2008, era a “fase da transformação”, na qual cada participante identificava o que poderia ser transformado e o que deveria ser transformado em sua própria tradição. Ou seja, era “[...] a hora de fazer um balanço aberto, no sentido de reunir os frutos do trabalho, para sermos capazes de os propor como ponto inicial para aqueles que continuem no caminho iniciado no espírito de Panikkar” (CARRARA, 2011, p.18-19).

Para concluir todas as *sangamas*, Panikkar chegou aos seguintes temas para a reflexão dos participantes:

1. Não devemos ver nossa religião como absoluta.
2. O diálogo não significa abandonar sua própria religião, mas não se esconder atrás dela.
3. O diálogo é um processo, não um exercício de justaposição.
4. Para conduzir um diálogo autêntico, não há necessidade de um denominador comum.
5. A atmosfera do diálogo é de amor, de conhecimento baseado no amor (CARRARA, 2011, p.19-20).

Conclusão

A experiência realizada e conduzida por Panikkar e Carrara marcou profundamente seus participantes que, entre outras coisas, ressaltaram a importância de se tratar das questões religiosas dentro de um contexto de “tempo de convivência, períodos diários de meditação, silêncios, refeições em comum e trabalho manual”, os quais os tornavam mais “livres da rigidez doutrinária” e, também “veículo de comunicação dentro do contexto de diferenças recíprocas” (CARRARA, 2011, p.16). Para Giuseppe Forzani, participante da experiência como testemunha do budismo,

Foi essencial estarmos conscientes e constantemente vigilantes para evitarmos antecipar os resultados e objetivos a serem atingidos. [...] o objetivo não tem forma antes de ser atingido, é o caminho em si que cria a forma. [...] era com esse cuidado perseverante que procedemos durante toda a duração do de nossa experiência (CARRARA, 2011, p.261).

A experiência em si não tinha um objetivo pré-determinado, mas estava mesmo aberta ao fluxo que se construiu espontaneamente através da convivência entre os participantes. E este clima de

amizade que se estabeleceu poderia ser aplicado a outros contextos para construir um diálogo entre pessoas em ambientes plurais e multiculturais.

Referências

CARRARA, Milena. et al. **Spirit of Religion: a Project for meeting and dialogue** directed by Raimon Panikkar. Milan: Servitium, 2011.

PANIKKAR, Raimon. **The intrareligious dialogue**. New Jersey: Paulist Press, 1999.

PANIKKAR, Raimon. **VI. Cultures et religions en dialogue: 1. Pluralisme et interculturalité**. Paris: Cerf, 2012.

PANIKKAR, Raimon. **II. Religión y religiones**. Barcelona, 2016. [Obras completas]. [E-book].

TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Percursos e Moradas). [E-Book].

PALIMPSESTOS BÍBLICOS EM A MAÇÃ NO ESCURO

Tânia Jordão¹

Resumo: O presente trabalho visa apontar alguns elementos do travestimento bíblico realizado por Clarice Lispector na obra *A maçã no escuro*, quarto romance da escritora. Na análise, utilizam-se as categorias de Gérard Genette relativas ao processo palimpséstico, sobretudo no que concerne ao travestimento transtextual. O aporte desta comunicação se alicerça, portanto, na transtextualidade de relatos bíblicos que são criativamente retomados pela escritora de origem judaica. Aqui, busca-se demonstrar que Clarice Lispector, ao escrever *A maçã no escuro*, realiza um travestimento (transformação estilística com função degradante) por se utilizar de temáticas bíblicas, relativas aos mitos criacionais e à paixão do Senhor, na construção do itinerário de Martim, o protagonista da obra. A personagem em questão é um criminoso fugitivo que realiza seu itinerário “criando o mundo” enquanto recria-se a si mesmo. Ao longo de seu processo, “descortina” a realidade ao esvaziar-se e, em total aniquilamento, torna-se capaz de pegar *a maçã no escuro*...

Palavras-chave: Bíblia. Palimpsestos. Clarice Lispector. *A maçã no escuro*.

Introdução

Este trabalho, em um viés de leitura palimpséstica², busca comparar excertos do quarto romance de Clarice Lispector com textos bíblicos. Quer-se demonstrar que a obra *A maçã no escuro* pode ser lida tendo por pressuposto uma superposição da reflexão do fugitivo Martim sobre os mitos criacionais bíblicos, narrados em *Gênesis*, bem como de sua experiência passional se sobrepondo à paixão de Jesus, apresentada pelos *Evangelhos*.

Acerca dos mitos criacionais presentes em *Gênesis*, tem-se por pressuposto nesta análise o que se afirma nas notas de *A Bíblia de Jerusalém* (1994, p. 31 a 33): Há uma narrativa da criação atribuída a uma determinada fonte (Gn 1,1-2,4a)³, que segue o plano de uma semana e termina pelo repouso sabático, e uma segunda narrativa (que se inicia em Gn 2, 4b) combinada com o relato da queda e do castigo, imputada a outra fonte. No caso de *A maçã no escuro*, ambas as narrativas de *Gênesis* estão intrincadas em um mesmo arcabouço que sustém o enredo do romance, na perspectiva desta análise.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião /PUC Minas. E-mail: tdjorao@yahoo.com.br

² Utiliza-se, na investigação, uma metodologia comparativa entre textos bíblicos e o romance em questão a partir das categorias inerentes ao palimpsesto, conforme descritos por Gérard Genette em *Palimpsestes: La littérature au second degré*. Paris: Ed. du Seuil, 1982. Segundo o teórico francês, pode-se compreender toda obra derivada de uma obra anterior, por transformação ou por imitação, como um palimpsesto.

³ As referências aos livros bíblicos serão citadas em conformidade com *A Bíblia de Jerusalém*, 1994, p. 16.

Essa obra de Clarice é organizada em três partes: “Como se faz um homem”, a primeira, apresenta-nos a fuga de Martim que, em seu percurso, inicia a “criação do mundo”; a segunda, “Nascimento do herói”, em que o protagonista criminoso, não-herói, na derrocada da própria linguagem, toca, pouco a pouco, diversos símbolos, esforçando-se por compreender o que lhe ocorre; e, por fim, a parte que dá nome ao romance, “A maçã no escuro”, em que a personagem ultrapassa seu próprio mistério: Martim/ Mártir!

No limiar textual, a obra permite que se vislumbre a transposição⁴ do mito bíblico criacional: Martim “cria” todas as coisas ao realizar sua trajetória, até ser capaz de criar-se a si mesmo. Entretanto, ele adquire a competência de “vir a ser”, como homem, somente ao passar pela paixão.

O silêncio tinha um estrondo dentro de si⁵

A ação de Martim, protagonista de *A maçã no escuro*, é apresentada em uma sequência tal (tanto pela organização temporal em sucessivas *semanas*, quanto pela ordem daquilo que é criado) que possibilita – a quem desvela essa densa alegoria – traçar um paralelo desse texto a referências bíblicas, presentes em *Gênesis*.

Após seu crime, que desconhecemos qual seja até quase o final da obra, Martim foge. Nessa fuga, é narrada sua experiência interior de esvaziamento e, posteriormente, a procura de si mesmo. À proporção que caminha, ele realiza uma jornada criadora. Considerando a perspectiva de travestimento dos relatos bíblicos da criação (Gn 1-2), o primeiro dia de sua trajetória pelo descampado só poderia ser um domingo: “Hoje deve ser domingo’ – chegou mesmo a pensar com certa glória, e domingo seria o grande coroamento de sua isenção” (ME, p. 23).

Sem contar os dias passados não havia motivo para achar que seria domingo. Martim então parou, um pouco embaraçado pela necessidade de ser compreendido, da qual ele ainda não se livrara.

Mas a verdade é que o descampado tinha uma existência limpa e estrangeira. Cada coisa estava no seu lugar. Como um homem que fecha a porta e sai e é domingo. Além do mais, domingo era o primeiro dia de um homem. Nem a mulher fora criada. Domingo era o descampado de um homem. E a sede,

⁴ Tanto a transposição quanto o travestimento, elementos da transtextualidade, são aspectos da categoria funcional descrita por Genette como Palimpsestos; textos que se sobrepõem a outros, anteriores. “La *transtextualité*, ou transcendence textuelle du texte, que je définissais déjà, grossièrement, par ‘tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d’autres textes’”(A *transtextualidade*, ou transcendência textual do texto, que, grosso modo, anteriormente defini por “tudo aquilo que, manifesta ou secretamente, o relaciona com outros textos” – Tradução própria). (GENETTE, 1982, p. 7).

⁵ Expressão presente na obra em análise (LISPECTOR, 1995, p. 44).

libertando-o, dava-lhe um poder de escolha que o inebriou: hoje é domingo! determinou categórico (ME, p. 24).

Martim tem liberdade e possibilidade de escolher e determinar, tal qual o casal primordial do mito bíblico, entretanto, ainda que posteriormente possa-se relacionar sua ação à de Adão e Eva, em princípio ele se identifica com o próprio Criador, que inicia sua obra em um domingo, e, com ela, inicia o tempo, “o primeiro dia da semana”.

O primeiro relato bíblico relativo às origens do mundo e da humanidade vai assinalando os dias, um a um, do primeiro ao sétimo (Gn 1,1-2,4a). O mesmo ocorre em *A maçã no escuro*, ciclicamente. No decorrer da narrativa criacional presente no primeiro capítulo da Bíblia repete-se, como um refrão, a afirmação: “e Deus viu que isso era bom” (Gn 1, 9.11.18.25.31). E no romance lê-se que, continuamente, mesmo sedento, faminto e cansado “Martim estava muito contente” (ME, p. 25) em sua evasão, enquanto cria toda a realidade circundante; “então ficou satisfeito” (ME, p. 35, 93, 113, 138 etc).

Por sua própria itinerância após fugir do local do crime, a personagem abre novas possibilidades diante de si. Em sua exasperação vê-se no direito à proteção de Deus. Por se tornar um perseguido, paradoxalmente, julga ter conquistado a condição de inocência; experimenta-se livre.

Quem sabe se com seu crime impremeditado nem pretendia ir tão longe. Mas também isso lhe viera: ele se tornara um inocente. [...]E agora, que enfim fora banido, estava livre. Ele era enfim um perseguido. O que lhe dava todas as possibilidades dos que se desesperam (ME, p. 37-8).

Entretanto, ele, que “voltara ao começo demais”, traça seu percurso existencial se tornando capaz de grandes sacrifícios por supor estar destinado a desempenhar uma missão entre as pessoas. Para tanto, passa a noite em uma montanha, se preparando para a consumação do seu destino; e é quando capta que

havia júbilo no ar. Que na verdade lhe foi tão inassimilável quanto aquele azul quase inventado do céu e que, como todo azul suavíssimo, terminou por tonteá-lo em glória tola e em nobre glória. A armadura interior do homem faiscou. Inatingível, sim, mas havia júbilo no ar como lhe tinha sido prometido alguma vez (ME, p. 48).

Pode-se, então, entrever o encontro da transtextualidade decalcada de narrativas da criação com o travestimento da experiência epifânica de Jesus, sobre uma montanha.

Era um tempo surpreendente. O homem afortunadamente nem sequer tentou compreendê-lo. Talvez o que houvesse nele fossem apenas ecos do que ouvira dizer: “que no alto de uma montanha a gente se descortina”.

Só que ele não descortinou nada. E se, no seu entorpecimento, grosseiramente reconheceu aquele instante na montanha, foi apenas porque uma pessoa reconhece o que deseja. *Na linguagem não havia uma palavra sequer que desse nome ao fato de, no agigantamento de si próprio, ele ter alcançado o alto da montanha. Então Martim disse alto:*

– Aqui estou, disse ele, e no coração de alguma coisa.

Pelo menos fisicamente tentou com alguma dignidade manter-se ao nível do que encontrara: aprumou-se em toda a sua acordada altura. O que não aguentou muito tempo. E se sentou no chão.

Sentado no chão, o país era muito bonito. Um princípio de poente pairava num esgar de claridade imobilizada. A harmonia – uma harmonia imensa e sem sentido – rodava com sua cabeça vazia. *O sol estremecia fixo com uma punição de vitral. Agora que Martim estranhamente provocara a própria chegada, não sabia o que fazer. Assim, pois, o homem ficou sentado, submisso, respirando. Era verdade, então. Muito mais cedo do que ele podia entender, mas era obstinadamente verdade.*

Até que tudo se esverdeou. Uma transparência pacificara-se no descampada sem deixar uma mancha mais clara. Então a cabeça oca pela sede subitamente se acalmou.

– *Que luz é essa, pai? Que luz é essa?, perguntou com voz rouca.*

– *É a luz do fim do dia, meu filho.*

E assim era. A luz se transcendera em grande mistério (ME, p. 49. Destaques meus).

Na transfiguração de Jesus, no alto de uma montanha, a luz vem de seu rosto que resplandece como o sol e de suas vestes que se tornam alvas como a luz. Mas, se na experiência evangélica são os discípulos que não sabem o que dizer (Mc 9,6) e a voz forte que se ouve é a de Deus, na obra de Clarice, Martim experimenta que “na linguagem não havia uma palavra sequer” e, no entanto, ele próprio diz alto: “Aqui estou”, resposta pronta do enviado a uma missão.

“Era verdade então.” Era verdade “que no alto de uma montanha a gente se descortina”. Des-cortinar é manifestar o que está oculto. O primeiro descortinamento de Martim vem com a voz do pai; como acontecera na experiência evangélica da transfiguração. No relato bíblico, Pedro, Tiago e João, amigos e discípulos de Jesus, escutam uma voz que vem de “uma nuvem”: “Este é meu Filho amado; ouvi-o” (Mc 9,7). A cena descrita no romance, tal qual a do evangelho, também manifestaria uma realidade oculta de martírio e glória? A narrativa de *A maçã no escuro* permitiria essa leitura? As últimas páginas do romance apontam, sim, para tal possibilidade.

Martim, preparado pela luz que “se transcendera em grande mistério”, chega à desmazelada fazenda de Vitória, onde – não sem relutância e muita desconfiança – é aceito para trabalhar. Interessa, aqui, notar que, assim como João abre seu evangelho narrando a ação de

Jesus com uma semana completa, contada quase dia por dia, o mesmo vai se dar com nossa personagem à medida que exerce seu ofício/missão naquele sítio.

E de tal modo nesta semana já havia acontecido o que quer que fosse, e de tal modo se haviam ligado os elos invisíveis que, ao fim de sete dias, sucedera essa coisa de que inesperadamente se toma consciência: um passado. E ao fim de uma semana havia inquietação e rumor indistinto no sítio como acontece quando, tudo tendo permanecido muito tempo sem evoluir, tudo quer se transformar (ME, p. 79).

Tenso limiar do impossível⁶

Novamente, Martim perfaz as etapas da criação, reconhecendo/recriando cada elemento da natureza. A um mesmo tempo, influi e é impactado por toda a criação, enquanto abre a terra sob o sol, em árduo trabalho; experimenta a força imperiosa da natureza e, por fim, se torna amante de Ermelinda, uma das moradoras do sítio, prima de Vitória. “Mas – mas ele teria começado demais pelo começo? Pois olhou para o campo vazio e pareceu-lhe que remontara à criação do mundo” (ME, p. 134). E no vazio simbolizado pelo “deserto”, a experiência alegórica da tentação do Nazareno (que fora também a de Israel) ecoa na do homem de quase quarenta anos.

No relato bíblico, encontramos Jesus no deserto, de onde é levado a “um monte muito alto” por Satanás para contemplar “todos os reinos do mundo com seu esplendor”. E ao divisar tudo aquilo, ouve a proposta sedutora: “Tudo isso te darei, se, prostrado, me adorares” (Mt 4,8-9). Tal qual o Adão mítico de *Gênesis* e Jesus, o Novo Adão⁷, Martim é tentado. O protagonista de *A maçã no escuro* contempla, como Jesus de Nazaré, imensa extensão de terra, estando no alto de uma colina e, como o casal primordial bíblico – que é instigado pela serpente a comer do fruto proibido para ser “como deuses” –, também ele sofre a tentação de assoberbar-se:

É que diante daquela extensão de terra enorme e vazia, em sufocado esforço Martim penosamente se aproximava – com a dificuldade de quem nunca vai chegar – se aproximava de alguma coisa a que um homem a pé chamaria humildemente de desejo de homem, mas a que um homem montado *não poderia fugir à tentação de chamar de missão de homem*. E o nascimento dessa estranha ânsia foi provocado, agora como da primeira vez que pisara a encosta, pela visão de um mundo enorme que parece fazer uma pergunta. E que *parecia clamar por um novo deus que, entendendo, concluísse desse modo a obra do outro Deus* (ME, p. 108. Destaques meus).

Martim é aquele que busca entender a pergunta lançada pelo “mundo enorme” diante de si. Presume que a obra que realiza segue na esteira da criação incompleta realizada pelo “outro

⁶ Expressão presente na obra em análise (LISPECTOR, 1995, p. 54).

⁷ Paulo descreve Adão como figura de Jesus em Rm 5,12-20. O termo “Novo Adão” é recorrente em documentos eclesiais.

Deus". Sua tentação é, pois, "chamar de [sua] missão" *concluir* a obra da Criação; ser "um novo deus"!

Na trajetória de Martim, seu suposto crime funciona como um motivo para o início de sua paixão que, em seu ápice, explode em solidão; aliás, como fora para Jesus no monte das Oliveiras e no próprio Calvário (Lc 22,44-46; Mc 14,50). O insulamento da personagem, tal qual o de Jesus, advém de sua escolha. Ambos escolhem "Deus", entretanto, enquanto Jesus de Nazaré escolhe fazer a vontade de Deus-Pai, Martim, por sua vez, experimenta o paradoxo de ter de se tornar "filho do Deus que ele criara":

Só que sentiu aquela solidão inesperada. A solidão de uma pessoa que em vez de ser criada cria. Ali em pé no escuro, sucumbindo. *A solidão do homem completo. A solidão da grande possibilidade de escolha. [...] a solidão de já ter escolhido. E ter escolhido logo o irreparável: Deus.*

Até que, sozinho diante de sua própria grandeza, Martim não a suportou mais. Ele soube que teria que se diminuir diante do que criara até caber no mundo, e *diminuir-se até se tornar filho do Deus que ele criara* porque só assim receberia a ternura. "Não sou nada", e então cabe-se dentro do mistério (ME, 214. Destaques meus).

Ele "cria" o próprio Deus e não suporta a dimensão que isso alcança. Se antes descortinara no alto da montanha, vivendo uma epifania radiosa, percebe que precisará passar também por uma epifania corrosiva, continuamente travestindo referências da Escritura Sagrada cristã:

"[...] agora entendo a imitação: é um sacrifício! Eu me sacrifiquei! Disse ele para Deus, lembrando-lhe que ele mesmo sacrificara um filho e que também nós tínhamos direito de imitá-Lo, nós tínhamos que renovar o mistério porque a realidade se perde! [...] E quereis que eu ceda o melhor de minha cólera, vós que tivestes a Vossa, acusou ele, porque assim me disseram, e se disseram não mentiram porque eles devem ter sentido na carne a vossa cólera, acusou ele" (ME, 215).

Portanto, esta leitura se justifica a partir da própria afirmação de Martim sobre seu "direito de imitá-Lo". Sua ação é um simulacro daquela do Criador (Gn 1-2) e o protagonista percorre, ao concluir sua criação, a via mística de Cristo. "Imitará" seu caminho por um descaminho em paralelo aos textos evangélicos da paixão. Será traído, julgado, zombado e condenado. Abraça, assim, sua paixão.

A cena do olhar de Martim sobre a mulher que o entrega, como o episódio de Jesus no monte das Oliveiras, é de uma força impressionante. Angústia e altivez se mesclam em Martim/ Jesus que é visto por Vitória como o demônio. Martim está junto a uma fogueira; dentro de um verdadeiro inferno mexe o fogo com o tridente:

A mulher não o olhou, nem que a sacudissem ela tiraria os olhos do fogo.

Mas quando o olhar bruto do homem impôs-lhe que ela o visse – não ao outro, mas a ele – ela recuou um passo como se enfim percebesse que fora longe demais, o *homem arquejava com o corpo inclinado para a frente, os braços nus abertos no ar* como um macaco negro e alegre. Ela recuou mais um passo, aterrorizada (ME, 281. Destaques meus).

A cena se alterna brutalmente enquanto remete a realidades opostas: pode-se ver o Cristo crucificado naquele homem que “arquejava[...] com os braços nus abertos no ar” presente em um inferno. E isso fora só o prenúncio de sua paixão. “[...] – *sem medo de gastar a própria vida*, Martim criou o fogo, trabalhou com aquelas mãos que haviam se tornado mais rápidas que a flama desafiadora, e sentia o calor chamuscar-lhe os pelos dos braços”. (ME, 281. Destaques meus).

“Afinal, obrigado a admitir que nada mais podia fazer”, “[...] como se tivesse acabado de mostrar do que um homem é capaz” (ME, 282) Martim percebe que terminara a obra da criação: criara o homem! “Tudo estava tão redondo e realizado” ou, nas palavras de Jesus na cruz: “Tudo está consumado!” (cf. Jo, 19,30)

[...]E a promessa que nos foi feita – a promessa estava ali. Ele a sentia ali – seria só estender sua mão enfim queimada no exercício de sua função de homem.

[...]o campo se tornara vasto e a luz tinha a graça religiosa como um homem que não tem mais vergonha de si e olha face a face, já redimida em si a natureza humana.

Inesperadamente o primeiro passo de sua grande reconstrução geral se realizara: se aos poucos ele se tinha feito, agora se inaugurava. Ele acabara de reformar o homem (ME, 282).

Enfim, Martim, que cometera um “crime passionai”: acreditava ter matado sua mulher por suspeitar de traição – mas, fica sabendo por seus acusadores que não a matou, portanto, se considera um inocente condenado –, experimenta os limites da própria humanidade.

Iniciado agora no silêncio [...] só sabia que se sentia cada vez mais um homem, cada vez mais ele se sentia os outros. Só que, ao mesmo tempo que lhe parecia a grande decadência e a queda de um anjo, pareceu-lhe também uma ascensão. [...] Oh, mas alguma coisa se criara (ME, 292-3).

Conclusão

Esta leitura de uma narrativa decalcada da paixão de Cristo se confirma a partir do questionamento de Martim: “Mas então como é que um homem se torna o outro homem? Como? Por um ato de amor” (ME, 296). “O outro homem”, assim, precedido por um artigo definido, nesta e em outras citações, em quem “um homem se torna” fortalece a perspectiva transtextual da criação/transformação do protagonista no paradigma fundamental de humanidade: o Homem por excelência (Jo 19,5): Jesus, o Filho de Deus, segundo os evangelhos.

Referências

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1994.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestes:** La littérature au second degré. Paris: Ed. du Seuil, 1982.

LISPECTOR, Clarice. **A maçã no escuro.** 9ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.